



**CLAUDE LÉVI-STRAUSS**  
**(1908-2009)**

**23.2**  
2009

REVISTA DO  
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

# DIACRÍTICA

(N.º 23/2 – 2009)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

## DIRECTORA

ANA GABRIELA MACEDO

## EDITOR

JOÃO CARDOSO ROSAS

## COMISSÃO REDACTORIAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA, MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA, VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA, FERNANDO AUGUSTO MACHADO, JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS, JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA, JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO, VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA, PEDRO MARTINS, MÁRIO MATOS

## COMISSÃO CIENTÍFICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (Universidade do Minho), CATHERINE AUDARD (London School E.P.S.), FERNANDO AUGUSTO MACHADO (Universidade do Minho), JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA (Universidade do Minho), JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS (Universidade do Minho), JOÃO VILA-CHÃ (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), JOSÉ ESTEVES PEREIRA (Universidade Nova de Lisboa), JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO (Universidade de Santiago de Compostela), MANUEL FERREIRA PATRÍCIO (Universidade de Évora), MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA (Universidade do Minho), MARÍA XOSÉ AGRA (Universidade de Santiago de Compostela), NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA (Universidade do Minho), PEDRO CEREZO GALÁN (Universidade de Granada), RICHARD BELLAMY (University of Essex), STEVEN LUKES (New York University), VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA (Universidade do Minho), VIRIATO SOROMENHO-MARQUES (Universidade de Lisboa), JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO (Universidade do Minho), VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA (Universidade do Minho)

## PUBLICAÇÃO SUBSIDIADA PELA

**FACT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR Portugal

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados ao Coordenador.  
Não são devolvidos os originais dos artigos não publicados.

## DEPOSITÁRIO:

LIVRARIA MINHO  
LARGO DA SENHORA-A-BRANCA, 66  
4710-443 BRAGA  
TEL. 253271152 • FAX 253267001

CAPA: LUÍS CRISTÓVAM

ISSN 0807-8967

DEPÓSITO LEGAL N.º 18084/87

## COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

OFICINAS GRÁFICAS DE BARBOSA & XAVIER, LIMITADA  
RUA GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, 31 A e C — 4700-385 BRAGA  
TELEFONES 253263063/253618916 • FAX 253615350  
E-MAIL: barbosa.xavier@sapo.pt

# ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO .....	7
----------------------------	---

## **CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908-2009)**

CONTRAPONTO: NOS 100 ANOS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS Cristina Álvares e Vítor Moura .....	11
--	----

LÉVI-STRAUSS EN INDE Robert Deliège .....	15
--	----

LE SYMBOLIQUE ET LE RELIGIEUX: ANALYSE COMPARÉE DE LA FORMULE CANONIQUE DE LÉVI-STRAUSS ET DU SCHÉMA L DE LACAN Lucien Scubla .....	27
--	----

OS BRASIS EM LÉVI-STRAUSS Beatriz Perrone-Moisés .....	57
---	----

ACERCA DA GNOSEOLOGIA DE LÉVI-STRAUSS: DO SENTIDO DA <i>INTELEGIBILIDADE</i> À INTELIGÊNCIA DO <i>SENTIDO</i> Acílio da Silva Estanqueiro Rocha .....	75
---	----

CLAUDE LÉVI-STRAUSS E JEAN-PAUL SARTRE Tito Cardoso e Cunha .....	89
--	----

### **LIBERTARISME DE GAUCHE**

INTRODUCTION: LE LIBERTARISME DE GAUCHE EN DÉBAT Vincent Bourdeau / Roberto Merrill .....	101
LEFT-LIBERTARIANISM AS A PROMISING FORM OF LIBERAL EGALITARIANISM Peter Vallentyne .....	105
PROPRIÉTÉ DE SOI, ÉGAL ACCÈS AUX RESSOURCES ET INCLUSION Vincent Bourdeau .....	123
WHY SURFERS SHOULD STARVE: NEUTRALITY AND THE UNCONDITIONAL BASIC INCOME Steven Lecce .....	151
DIGNITÉ, PROPRIÉTÉ DE SOI ET LIBERTARISME DE GAUCHE Bernard Baertschi .....	169
LE MINIMALISME, LE LIBERTARISME ET LA LIBERTÉ DE SE NUIRE À SOI-MÊME Ruwen Ogien .....	185
LES LIBERTARIENS DE GAUCHE: DE DOUX PATERNALISTES? Roberto Merrill .....	203

### **TEORIA POLÍTICA**

OS DIREITOS HUMANOS NOS CONTORNOS DA UTOPIA REALISTA RAWLSIANA Maria João Cabrita .....	231
FROM PUBLIC REASON TO REASONABLE ACCOMMODATION: NEGOTIATING THE PLACE OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE Mathias Thaler .....	249
LIBERDADE POLÍTICA E IGUALDADE DE OPORTUNIDADES Carlos Leone .....	271
A PAZ E O RESTO Paulo Tunhas .....	287
MAKING TECHNOLOGY ACCOUNTABLE – CITIZENS' CONFERENCES IN THE ERA OF PUBLIC ACCOUNTABILITY Simon Joss .....	299

**VÁRIA**

INDIVIDUAL AND/AS THE MIRROR(S) OF REASON	
Marta Nunes da Costa .....	319
MERLEAU-PONTY (1908-2008): <i>MUNDO DA VIDA / CARNE DO MUNDO</i>	
Vítor Moura .....	335
GUILTY LAUGHTER: ON THE ETHICS OF HUMOUR	
Isabel Ermida .....	361

**BICENTENÁRIO I: J.-P. Proudhon**

RELER PROUDHON (1809-1865). NO BICENTENÁRIO DO SEU NASCIMENTO EM TEMPO DE GLOBALIZAÇÃO ECONÓMICA E DE CRISE FINANCEIRA	
José Marques Fernandes .....	379

**BICENTENÁRIO II: Ch. Darwin**

EVOLUCIONISMO EM PORTUGAL NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XIX: PROBLEMAS DE CONCEPTUALIZAÇÃO E RECEPÇÃO	
Pedro Martins .....	399

**RECENSÕES**



## Nota de Apresentação

**E**ste vigésimo terceiro número da revista *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* abre com um dossiê dedicado a Claude Lévi-Strauss, recentemente desaparecido. Como é referido na introdução a esse mesmo dossiê, da autoria de Vítor Moura e Cristina Álvares, os textos aqui publicados resultam de um colóquio realizado na Universidade do Minho e que visava comemorar o centésimo aniversário deste pensador, na altura ainda vivo. Contribuíram para o mesmo Beatriz Perrone-Moisés, Robert Deliège, Lucien Scubla, Tito Cardoso e Cunha e, *last but not least*, Acílio Estanqueiro Rocha, o principal especialista português na obra do autor.

O segundo dossiê deste número merece especial menção. Organizado e introduzido por Roberto Merrill e Vincent Bourdeau, este dossiê constitui uma das melhores e mais actualizadas recolhas que conhecemos sobre o chamado «libertarismo de esquerda». Partindo da ideia – que tem origem em John Locke, mas é contemporaneamente desenvolvida por Robert Nozick – segundo a qual cada indivíduo é proprietário de si mesmo, os «libertaristas de esquerda» encaminham o seu pensamento num sentido surpreendentemente igualitário e que merece atenção cuidada por parte de todos aqueles que acompanham a Filosofia Moral e Política na actualidade. Contribuem para este dossiê Peter Vallentyne, Vincent Bourdeau, Steven Lecce, Bernard Baertschi, Ruwen Ogien e Roberto Merrill.

Como já vem sendo hábito, a *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* apresenta uma secção com textos de Teoria Política. As contribuições aqui incluídas são tão interessantes quanto diversificadas. Assim, Maria João Cabrita escreve sobre os direitos humanos em John Rawls, Mathias Thaler reflecte sobre razão pública e acomodação do

pluralismo religioso, Carlos Leone foca o tema da liberdade política e igualdade de oportunidades, Paulo Tunhas explora a questão da paz a partir de Kant e Simon Joss aborda o modo como os desenvolvimentos tecnológicos podem ser escrutinados pela cidadania democrática.

Este número da revista contém também uma secção intitulada «Vária». Nela são incluídos trabalhos de diverso tipo e que não poderíamos deixar de publicar, dada a sua excepcional qualidade. Assim, Vítor Moura escreve sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty, Marta Nunes da Costa reflecte sobre o tema da autonomia individual a partir de Kant, Herder e Adorno e Isabel Ermida explora as implicações éticas do humor recorrendo às teorias filosóficas e linguísticas mais apropriadas.

A *Diacrítica* não quis deixar de assinalar ainda duas importantes efemérides. Por um lado, o bicentenário do nascimento do pensador anarquista Pierre-Joseph Proudhon, recordado num artigo de José Marques Fernandes. Por outro lado, os 150 anos da publicação de *A Origem das Espécies* e o bicentenário do nascimento de Charles Darwin. Este último é recordado através de um ensaio de Pedro Martins acerca da influência do pensamento evolucionista em Portugal.

As resenções que, como sói acontecer, surgem no final da revista, estão desta vez a cargo de Ana Lúcia Cruz e Vincent Aubert.

JOÃO CARDOSO ROSAS



**CLAUDE LÉVI-STRAUSS**  
**(1908-2009)**



## **Contrapontos: nos 100 anos de Claude Lévi-Strauss**

Claude Lévi-Strauss fez 100 anos no dia 28 de Novembro de 2008. O Departamento de Estudos Franceses e o Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho associaram-se para homenagear o grande etnólogo francês que renovou o programa e o método da antropologia, ao recriá-la como antropologia estrutural. O alcance da sua obra ultrapassa o quadro específico da etnologia e da antropologia e chega a outras áreas de estudo como a filosofia (o estruturalismo), a psicanálise (Lacan), a história (*I'École des Annales*), a teoria narrativa (a análise estrutural do mito) e a literatura (Pascal Quignard, por exemplo), o que faz de Lévi-Strauss uma figura eminente do pensamento contemporâneo e um notável escritor. Aludindo à sua paixão pela música, o colóquio com o título *Contrapontos* decorreu no dia 5 de Dezembro de 2008 e reuniu especialistas nacionais e estrangeiros para discutirem uma obra admirável e complexa, que marcou uma época e que continua a suscitar questões de natureza epistemológica e ética que estão na ordem do dia.

As suas reflexões teóricas influenciaram várias gerações de intelectuais e investigadores trabalhando em diferentes áreas científicas. Como funciona uma sociedade, o que é uma cultura, como trabalha o espírito humano são algumas das questões a que Lévi-Strauss tentou responder a partir da sua experiência de etnólogo. As suas respostas apaixonaram as ciências sociais e humanas durante o período áureo do estruturalismo de que ele é considerado o principal teórico e representante.

Autor de vários estudos sobre a Índia, de uma história da antropologia e de uma introdução à obra de Lévi-Strauss, Robert Deliège

descreve o modo como os modelos e intuições lévi-straussianas inspiraram o seu trabalho de antropólogo indianista, nomeadamente no que toca ao processo de transformação da tribo em casta, discutindo o postulado de que tal transformação seria puramente lógica e não histórica e constatando a insuficiência da teoria estruturalista em dar conta da dinâmica de crises e de transições abruptas que move o mundo contemporâneo.

Investigador no Centre de Recherches en Épistémologie Appliquée de l'École Polytechnique de Paris, especialista de epistemologia do estruturalismo e de antropologia da religião, Lucien Scubla apresenta a sua comunicação como um capítulo suplementar ao seu livro *Lire Lévi-Strauss*. Retomando a questão dos modelos matemáticos da fórmula canónica do mito, o A. recua até às origens desta, sublinhando a sua contemporaneidade e parentesco intelectual com o esquema L de Lacan. Da comparação dos dois formalismos decorrem duas concepções diferentes do simbólico: enquanto que Lacan apresenta o simbólico como um eixo vertical que atravessa e transcende as relações intersubjectivas, assegurando relações hierárquicas (assimétricas), Lévi-Strauss define o simbólico, ou melhor, o simbolismo como lei da reciprocidade que regula relações simétricas e reversíveis (pares de opostos) e que, deste modo, se confunde com aquilo a que Lacan chama o imaginário. Se a fórmula canónica do mito constitui o recalcado (por denegação) da obra de Lévi-Strauss, é porque a sua assimetria fere o entendimento do simbólico como reciprocidade. O A. explica que, enquanto que Lévi-Strauss pensa o simbólico como o que resulta da expulsão do religioso, Lacan, tendo-se apercebido da incapacidade do simbólico em substituir o religioso, pensa-o precisamente em termos religiosos (*Nom du Père, le signifiant est le Saint-Esprit*).

Beatriz Perrone-Moisés é professora no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Traduziu para o português uma parte fundamental da obra de Lévi-Strauss, destacando-se a publicação integral dos quatro volumes das *Mitológicas*. A sua comunicação propõe uma reflexão sobre a importância do Brasil na obra de Lévi-Strauss. Descreve a coexistência de diferentes «brasis» no Brasil em que Lévi-Strauss se tornou etnólogo. Perrone-Moisés propõe, no entanto, que os «brasis» que realmente influenciaram a obra de Lévi-Strauss, e que continuariam a ocupar um lugar fundamental no seu pensamento muito tempo de pois do seu regresso à Europa, foram, de facto, os índios (amiúde chamados de Brasis no séc. XVI e por autores india-

nistas do séc. XIX). O estruturalismo lévi-straussiano encontra os seus alicerces neste cruzamento entre o pensamento ameríndio e o pensamento europeu, e a sua originalidade só pode ser realmente apreciada se tivermos em conta este cruzamento, cuja centralidade foi diversas vezes sublinhada pelo próprio Lévi-Strauss.

Acílio Estanqueiro Rocha é professor no Departamento de Filosofia da Universidade do Minho e investigador no Centro de Estudos Humanísticos da mesma Universidade, tendo publicado vários estudos sobre Lévi-Strauss, de que se destaca *Problemática do Estruturalismo. Linguagem, Estrutura e Conhecimento*. A sua comunicação propõe uma revisitação da teoria do conhecimento patente na obra de Lévi-Strauss, através da exposição crítica de alguns dos conceitos-chave da sua obra. A digressão tem início numa análise da ligação entre filosofia e antropologia, e prolonga-se pela interrogação estruturalista das condições da *inteligibilidade* e do *sentido*.

Tito Cardoso e Cunha é professor no Departamento de Comunicação e Artes da Universidade da Beira Interior e autor de vários estudos sobre Lévi-Strauss, incluindo *Antropologia e Filosofia. Ensaios em torno de Lévi-Strauss*. A sua comunicação apresenta uma comparação entre Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre através de uma rede constituída por referências mútuas trocadas entre os dois autores. A fixação desse diálogo, mais ou menos explícito, é então pretexto para uma comparação entre a «verdade» existencialista e a «verdade» estruturalista, quer ao nível dos antecedentes e pressupostos filosóficos, quer da parte das diferentes metodologias e consequências teóricas.

O Colóquio contou, igualmente, com a participação da Doutora Sofia Maciel, investigadora do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, que apresentou uma comunicação intitulada «As máscaras transmontanas. Uma via de análise a partir de Lévi-Strauss». A comunicação expunha os resultados de uma recolha etnográfica de máscaras da região de Trás-os-Montes, analisando a sua iconografia e o seu contexto tradicional de uso a partir do método desenvolvido por Lévi-Strauss. O texto desta comunicação foi publicado no número anterior da revista *Diacrítica*.

Os organizadores,

CRISTINA ÁLVARES

(Departamento de Estudos Franceses)

VÍTOR MOURA

(Departamento de Filosofia)



# Lévi-Strauss en Inde

ROBERT DELIÈGE  
(Université de Louvain)

**Resumo:** O artigo analisa o impacto do pensamento de Lévi-Strauss nos etnólogos indianistas como Louis Dumont e o autor. Examina os limites deste impacto e constata a insuficiência do estruturalismo em dar conta das transformações e contingências históricas.

**Palavras-chave:** estruturalismo, etnologia, história, tribos, castas.

**Résumé:** L'article analyse l'impact de la pensée de Lévi-Strauss sur des ethnologues indianistes comme Louis Dumont et l'auteur. Il examine les limitations de cet impact et conclut par l'insuffisance du structuralisme à rendre compte des transformations et contingences historiques.

**Mots clés:** structuralisme, ethnologie, histoire, tribus, castes.

Il existe plusieurs façons d'aborder une œuvre telle que celle de Lévi-Strauss qui fait désormais partie des classiques des sciences sociales. Pour beaucoup, le structuralisme relève aujourd'hui davantage de la philosophie ou du moins est-ce un discours qui se suffit à lui-même, dont on peut faire l'exégèse sans le confronter à la réalité. C'est là une démarche qui est parfaitement légitime et il me semble qu'il y a, en effet, une dimension philosophique à cette œuvre dont on n'a pas fini d'épuiser la richesse. Pour bon nombre de philosophes, l'intérêt pour le structuralisme anthropologique semble aller de soi et n'a jamais failli. Pour nous ethnologues, il y a quelque chose de frustrant dans cette récupération philosophique. Tout se passe un peu comme si Lévi-Strauss avait été détourné, *hijacked*, de notre discipline, de « sa » discipline, puisque lui-même s'est toujours défini comme

anthropologue et, à certains endroits de son œuvre, il revendique même l'étiquette d'ethnographe.

S'il est difficile de le considérer comme un empiriste, on ne saurait minimiser son influence sur l'ethnologie en général. En tout premier, il a donné à cette discipline de nouvelles lettres de noblesse et fait de la France un des hauts lieux de l'anthropologie. Avant lui, l'ethnologie française avait quelque chose de vieillot, de fastidieux et poussiéreux comme les musées où, parfois, elle était reléguée. Sur le plan ethnographique, on y trouvait peu de travaux pour tenir la comparaison avec les grandes monographies britanniques des Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Leach et autres. Or voilà que ces travaux remarquables vinrent transformer complètement le paysage anthropologique qui semblait se scléroser un peu dans un fonctionnalisme de plus en plus déficient. Pour les jeunes étudiants que le marxisme n'inspirait plus trop, le structuralisme proposait un programme intellectuel alléchant, passionnant même, et beaucoup de jeunes chercheurs furent attirés vers l'ethnologie par le structuralisme de Lévi-Strauss. Renversant le programme lévy-bruhlien, Lévi-Strauss rendait le sauvage intelligent, il affirmait que, pour pénétrer dans la pensée de ce dernier, il fallait faire preuve d'une érudition remarquable, il fallait mobiliser toutes les ressources de la pensée. Dans ce programme l'anthropologie mobilisait à la fois le goût de l'abstraction et l'attrait de l'exotisme. La France devint donc une source majeure de renouvellement de la pensée anthropologique. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, mais nous pouvons, à ce stade, nous contenter de noter que cette génération d'intellectuels qui furent les premiers à se rallier derrière Lévi-Strauss, se retrouve aujourd'hui à commémorer la pensée de celui qui fut souvent son maître à penser.

Dès lors qu'il est question d'ethnologie, on ne manquera pas d'être frappé par le désintérêt relatif des jeunes générations pour le structuralisme, ainsi que le déplore Luc de Heusch dans une interview récente. Nous touchons là un problème remarquable et, en cette heure de bilans, un triste héritage de cette pensée si riche qui a, jadis, suscité tant de passion. Les jeunes ethnologues certes la respectent et l'admirent, mais c'est un peu comme une gloire du passé, un monument qu'il ne serait pas bon de salir dès lors que l'on se réclame de notre discipline. En Grande-Bretagne, où l'on n'a guère de raisons d'honorer une gloire nationale française, la situation n'est pas bien différente. Les aînés, plus critiques que leurs confrères francophones, l'admirent et le citent encore, alors que les jeunes l'ignorent de façon croissante. Quand je participe à des jurys de thèse, je suis frappé de voir combien sa pensée



est absente des discussions. Quand les jeunes ethnologues citent Lévi-Strauss, c'est de façon, sinon triviale, du moins assez vide de sens, généralement des textes comme *Race et Histoire* où il fait des professions de foi relativistes qui collent assez mal avec le reste de ses écrits, nettement plus théoriques. Il m'est rarement donné l'occasion de lire des discussions savantes, et encore moins de relecture originale, de cette pensée. Aux États-Unis, la situation est peut-être différente car le structuralisme y a retrouvé une seconde jeunesse dans les *cultural studies*, mais, là encore, on sort du domaine étroit de l'ethnologie. Il y a sans doute de nombreuses raisons qui expliquent cette ignorance. On peut, en premier lieu, invoquer le désintérêt envers la théorie des jeunes ethnologues qui se complaisent souvent dans un certain empirisme. Plus profondément, cependant, les transformations du monde rendent un peu anachronique une approche largement a-historique et coupée des réalités matérielles et politiques. Il me semble donc que globalement le mérite du structuralisme anthropologique tient bien plus dans sa capacité à saisir l'Homme en société ou encore l'Homme comme sujet pensant que dans sa capacité à rendre compte du monde contemporain dont l'évolution le rend est assez dépourvu.

Un second élément qui, sans doute, dérouté quelque peu de jeunes chercheurs beaucoup plus pragmatiques que leurs prédécesseurs, tient dans le fait que le structuralisme comme théorie n'est pas vraiment un outil d'analyse et que pour utiliser une œuvre aussi riche et dense dans une situation concrète de terrain, il faut faire preuve d'une maîtrise de cette œuvre et d'une imagination méthodologique qui doivent en décourager plus d'un. C'est dans ce contexte que j'ai moi-même écrit un article invitant les étudiants à explorer cette œuvre qui ne leur sera peut-être pas « utile » directement et concrètement, mais qui leur apportera une émulation intellectuelle sans commune mesure. Je me souviens, à la demande de mon tuteur d'Oxford, de ma première lecture des Structures élémentaires de la parenté que j'étudiai minutieusement, page après page, avec des difficultés initiales qui se transformèrent très vite en passion. Après plus d'une semaine de travail intense et opiniâtre, j'émergeai transformé de cette lecture d'un livre qui me semble encore aujourd'hui être un véritable monument. Il fait partie de ces ouvrages dont la lecture transforme notre vision des choses.

En tant qu'indianistes, nous étions à l'époque sous le charme intellectuel d'un disciple même de Lévi-Strauss, l'anthropologue Louis Dumont qui allait lui aussi se tourner vers la philosophie, mais qui avait été avant cela un grand ethnographe et on peut même dire un empiriste. Le structuralisme de Dumont était plus concret, davantage

tourné vers la réalité indienne dont il parlait avec brio. Il était ainsi plus accessible aux étudiants anglo-saxons qui, tout en admirant la capacité d'abstraction des théoriciens français, s'empressaient aussitôt de leur reprocher de ne pas s'en tenir aux faits et rien qu'aux faits. Or c'est précisément ce que faisait Dumont. Il avait publié une monographie remarquable, *Une sous-caste de l'Inde du sud*, qui témoignait de sa connaissance détaillée de la société indienne. Mais Dumont n'en restait pas là. Il donnait de l'Inde une vision globale et, dans un souci comparatif, il la considérait comme un miroir de l'Occident. Un miroir certes, mais un miroir négativant, qui nous renvoyait une image inversée de nos valeurs. Il s'agissait d'une position assez étrange d'un point de vue structuraliste puisque Lévi-Strauss avait, à l'inverse, toujours tâché de minimiser la distance culturelle. Dans *Tristes tropiques*, ouvrage remarquable s'il en est et sans doute une des plus belles écritures en français de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, il avait écrit ces phrases remarquables : « Ils étaient là, tout prêts à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances et je ne savais pas leur langue. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtement. Car n'était-ce pas ma faute et celle de ma profession de croire que des hommes ne sont pas toujours des hommes ? Que certains méritent davantage l'intérêt et l'attention parce que la couleur de leur peau et leurs mœurs nous étonnent. Que je parvienne seulement à les deviner, et ils se dépouilleront de leur étrangeté : j'aurais aussi bien pu rester dans mon village (1955) ». Ce remarquable extrait mériterait une longue discussion à lui seul, mais nous nous contenterons de noter que la distance qui nous sépare du sauvage est ici réduite et ce dernier se voit transformé en un être proche dont l'étrangeté n'est qu'apparence. C'est dans ce livre aussi que Lévi-Strauss relate son expérience de l'Inde et il en fournit une vision étonnante, assez naïve somme toute, pas mal ethnocentrique aussi et en tout cas proche de clichés.

De cette Inde qu'il amalgame avec l'Asie, il ne semble retenir qu'un monde en proie à la décadence. Dans un excès de romantisme, il regrette le développement des pays du Tiers-Monde. « Notre » civilisation n'est pas bonne pour les pays pauvres. L'image romantique du sauvage ne peut que conduire à déplorer sa disparition, à se lamenter sur les décombres des cultures primitives. « L'Asie tout entière prend le visage d'une zone malade », « Les bidonvilles rongent l'Afrique » ... « Ce que vous nous montrez, voyages, c'est notre ordures lancée au visage de l'humanité (1955, p. 38) ».

C'est pour cela sans doute que les voyages déçoivent. Il y recherche sans doute un monde qui n'existe plus, le voyageur « court sur les vestiges d'une réalité disparue ». Rio de Janeiro le rebute, São Paulo le frappe par sa laideur. Les « grands bouleversements de l'histoire » conduisent au chaos. À Calcutta, dans une atmosphère de cour des miracles et d'âpre exploitation commerciale, on ne peut finalement admirer que les rigoles d'écoulement, une population cherchant la guérison de ses chancres et de ses ulcères, de ses suintements et de ses plaies.

« Ordure, désordre, promiscuité, frôlements ; ruines, cabanes, boue, immondice ; humeurs, fiente, urine, pus, sécrétions, suintements, tout ce contre quoi la vie urbaine nous paraît être la défense organisée, tout ce que nous haïssons [...] ici ne deviennent jamais sa limite. Ils forment plutôt le milieu naturel dont la ville a besoin pour prospérer (1955, p. 38) ».

Lévi-Strauss reconnaît son désarroi, la perte de ses repères devant les réalités de l'Inde. Ce n'est plus l'humanité telle qu'il la conçoit qu'il rencontre ici, mais une masse puante et immonde qui n'élève en rien la pensée. Ce n'est pas ici qu'il trouvera l'aimable sauvage, vivant en dehors du temps et sur lequel, ou du moins sur l'image duquel il fondera sa sociologie. Ce sauvage, en fin de compte, est issu d'un rêve et non de cette réalité que constituent les grandes métropoles. Au fond, l'histoire fait peur. L'ethnologie apparaît alors bien comme un refuge, le havre d'une humanité qui risque de disparaître :

« Ce qui m'effraye en Asie, c'est l'image de notre futur, par elle anticipée. Avec l'Amérique indienne, je chéris le reflet, fugitif même là-bas, d'une ère où l'espèce était à la mesure de son univers et où persistait un rapport adéquat entre l'exercice de sa liberté et ses signes ».

A un autre moment cependant, il a cette inspiration lumineuse que l'on retrouve dans les grandes œuvres et il s'exclame : « Que ce soit dans l'Inde ou en Amérique, le voyageur moderne est moins surpris qu'il ne reconnaît » (1955, p. 95). C'est au fond là un des fondements de son anthropologie et une des raisons qui me la font trouver nettement préférable à d'autres. Mais en même temps, on jugera combien Dumont s'est éloigné de ce constat, lui qui rend l'Inde foncièrement différente de nous. La comparaison se mue invariablement en contraste, voire en opposition. Le but de l'anthropologie sociale est alors la mise au jour de systèmes de valeurs différentes des nôtres, une conception quasiment culturaliste qui est peut-être plus proche de Geertz que de Lévi-

Strauss. Il avait d'ailleurs fait sienne l'idée de René Guénon selon laquelle l'Inde ne nous est finalement accessible que si nous nous débarrassons de tous nos préjugés d'Occidentaux pour adopter la « mentalité voulue » (Guénon 1997, p. 7), idée si fréquente dans les milieux ésotériques qui ramenaient le sous-continent à un monde de renonçants et fakirs. Dumont ne partait plus du postulat de l'unicité de l'Homme, mais plutôt de l'unicité de l'Inde, qu'il concevait comme un monde qui était avant tout la matérialisation d'une idéologie. Le système des castes est, avant tout, un système de valeur, rationnel et intelligible, si du moins on fait l'effort de se débarrasser de nos préjugés d'Occidentaux. En raison du postulat de l'unicité, cette idéologie est forcément partagée par l'ensemble du corps social. Elle est commune à tous les membres du corps social, un peu à la manière du langage. Cette perspective situe Dumont du côté d'une conception « idéaliste » du monde dans le sens où, selon lui, c'est un système d'idées qui façonne la réalité. C'est peut-être à ce niveau qu'il se rapproche de Claude Lévi-Strauss (Deliège 2001, p. 149). Certes, le structuralisme de Dumont sera toujours plus empirique, plus proche parfois de Radcliffe-Brown ou d'Evans-Pritchard, mais il revendiquera lui-même cette proximité avec Lévi-Strauss. Il n'est pas inintéressant de noter que, selon Lévi-Strauss, la conscience des acteurs apparaît comme « l'ennemie secrète des sciences de l'Homme » (1973, p. 344) alors que chez Dumont, qui prend pour objet une société concrète, l'Inde, ne se départ pas d'un certain empirisme et c'est en sens sans doute que l'on sent chez lui l'influence anglo-saxonne ou, plus fondamentalement encore, l'empreinte de Mauss. Dans *Essais sur l'individualisme*, il ira d'ailleurs jusqu'à dire que les monographies constituent ce que les ethnologues ont de plus précieux et il se démarque ainsi de la tendance à l'abstraction si présente chez Lévi-Strauss. On peut cependant trouver cinq éléments qui donnent à la pensée de Dumont une coloration structuraliste. En premier lieu, la caste est la réalisation d'un système de pensée, la matérialisation d'une idéologie. Le monde est la réalisation de nos idées. En second lieu, cette idéologie est englobante, elle s'immisce partout: il n'y a pas de différence entre ce qui se passe à l'intérieur de la caste et à l'extérieur de celle-ci, autrement dit même les relations de parenté sont gouvernées par les principes qui régissent la caste dont l'idéologie envahit (1975b, p. 8). En troisième lieu, la caste doit s'entendre comme un système de d'oppositions, c'est-à-dire de relations: « Dire caste, c'est dire structure d'où l'impossibilité si souvent reconnue de jugements universels dans l'Inde. Il n'y a point ici de loi, de principes, de vérité aussi longtemps qu'on considère le particulier comme étant » (1975a,

p. 105). Quatrièmement, Dumont réduit, ou plutôt ramène, la complexité du social à un système d'oppositions binaires, c'est-à-dire, l'opposition dichotomique du pur et de l'impur. Enfin un cinquième point fondamental relie Dumont au structuralisme : il s'agit de son insensibilité à l'histoire et au changement social. La société indienne et ses systèmes de valeurs sont envisagés hors du temps, comme ayant une existence intemporelle, en dehors de toute contingence historique.

Nous n'avons pas épuisé ici l'impact de Lévi-Strauss sur les travaux de Louis Dumont. Les études de la parenté de ce dernier, notamment *Dravidien et Kariera* (1975b) constituent un autre exemple très remarquable de l'impact de Lévi-Strauss sur ce point. Il faut savoir qu'une partie non négligeable des *Structures élémentaires* concerne l'Inde et Lévi-Strauss s'était demandé si ces chapitres dont il saisissait les faiblesses méritaient d'être repris dans les éditions ultérieures, notamment celle de 1969. Ce fut Louis Dumont lui-même qui le rassura sur ce point, sans doute parce que ce dernier avait compris qu'au-delà de la précision ethnographique, ce qui comptait, dans cet ouvrage, c'était l'inspiration générale. Il est vrai que les sources sur lesquelles se fondait Lévi-Strauss étaient très insuffisantes à l'époque et le contraignaient à des hypothèses pour le moins osées, notamment sur la similarité entre le système indien et l'organisation sociale des Kachins de Birmanie. Il postule alors, de façon qui n'est pas sans rappeler les hypothèses évolutionnistes, que l'Inde devait jadis être caractérisée par un système d'échange généralisé. L'unilatéralité qui caractérise ce dernier comprend les germes d'une différenciation sociale, ce que Lévi-Strauss appelle des « conséquences aristocratiques ». L'hypergamie pratiquée dans le nord de l'Inde pourrait donc être bien la résultante de ce système originel d'échange généralisé basé sur le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Dans un tel système, le mariage prend nécessairement la forme superficielle du don et précisément l'idéologie matrimoniale du nord de l'Inde est connue sous le terme de *kanya dan* ou don de la vierge. Elle implique l'unilatéralité complète des relations entre les partenaires matrimoniaux : dans tous les cas, c'est toujours la famille de la mariée qui donne et la famille du garçon qui reçoit. Toutefois, en dehors de l'hypergamie, cette idéologie n'implique nullement une inégalité durable entre les deux familles, elle ne concerne que les relations au sein d'un seul mariage.

Lévi-Strauss tente de mettre de l'ordre dans les différentes pratiques matrimoniales du nord de l'Inde et de leur donner sens. Mais il est étonnant de constater alors que toute sa construction repose sur une reconstitution conjecturale du passé, un peu à la manière des évolu-

tionnistes et l'on peut se demander, dans ces circonstances si c'est un hasard de voir ce livre dédié à Morgan. Il est aisé de montrer que les suppositions de Lévi-Strauss reposent sur des bases peu solides et qu'il se trouve autant de données pour les infirmer que pour les confirmer. Mais une fois encore est-ce là tout ce qu'il y a à dire ? *Les structures élémentaires* ne sont pas un ouvrage sur l'Inde, il s'agit d'une étude remarquable sur la manière dont l'homme utilise le mariage pour créer des liens sociaux durables, appelés alliance. Il nous invite donc à une réflexion sur le mariage et la société, sur la nature du lien social et c'est ce qui a fait à la fois son mérite et son succès. Il s'impose aussi comme un tour de force qui tente de chercher des traits communs à de très nombreuses données venues de parties éloignées du monde et, à ce titre aussi, il constitue un vrai travail d'anthropologie.

L'indianiste pourra toujours trouver des sources d'inspiration dans une entreprise aussi audacieuse. En m'appuyant sur ces travaux, j'avais moi-même essayé d'interpréter le processus de la transformation des tribus en castes en montrant qu'il se caractérise par une inégalité croissante : plus les tribus se rapprochent des castes, plus elles hiérarchisent leurs sections et la mariage joue toujours un rôle crucial dans cette transformation. Le passage du clan à la caste est peut-être une transformation de la réciprocité vers l'inégalité et l'on voit ainsi que, en les adaptant, les intuitions de Lévi-Strauss deviennent fécondes.

A propos de cette transformation, il sera également question de l'Inde dans des pages très peu commentées, et même quasiment ignorées, de *La Pensée sauvage*. Comme c'est le cas d'autres œuvres de Lévi-Strauss, les commentaires que ce livre a inspirés portent presque toujours sur les mêmes questions : ainsi la question de l'inceste pour les *Structures élémentaires de la parenté*, le bricolage pour la *Pensée sauvage*, dans les deux cas les premiers chapitres, un peu comme si les commentateurs n'avaient pas exploré l'œuvre plus en avant ! Et ne parlons pas des *Mythologiques* ouvrage monumental et complexe dont la lecture, rendue fastidieuse par l'abondance de sources très répétitives, a dû en décourager plus d'un et, là aussi, quelques pages presque toujours les mêmes sont invariablement citées. Le totémisme tient une place à part dans *La pensée sauvage*. Notons qu'il s'agit d'un thème classique, et un peu ancien, de l'anthropologie. Lévi-Strauss s'est toujours positionné sur ces thèmes classiques, un peu comme s'il avait senti d'emblée qu'il devait répondre à toutes les questions majeures posées par l'anthropologie. La question des catégories sociales avait été posée en son temps par Durkheim et Mauss dans un article remarquable quoique d'interprétation mal aisée (« De quelques formes primitives de

classification »), et plus tard par Lucien Lévy-Bruhl dont Lévi-Strauss prendra ici le contre-pied. Il se pose, en effet, la question de la nature du discours scientifique en notant que le sauvage, loin d'être dépourvu d'un esprit scientifique, utilise au contraire les moyens qui sont à sa disposition pour rendre compte du monde. Une des premières formes de sciences est alors la taxonomie et, ne disposant que des espèces naturelles pour penser le monde et l'ordre social, le sauvage utilise le totémisme pour répondre aux exigences scientifiques de son esprit. *Le totémisme aujourd'hui* faisait la genèse de l'anthropologie du totémisme et il s'agit d'un ouvrage remarquable en tout point, un véritable exercice de style qui le conduit à considérer le totémisme comme une sorte de langage, c'est-à-dire dans la perspective structurale, un système de différences. Nature et culture sont considérées comme deux systèmes de différences.

Le principe logique de la pensée classificatoire est toujours d'opposer des termes et ceux-ci constituent des codes qui peuvent être convertis. On peut penser qu'il existe une analogie fondamentale entre les *sociétés totémiques* et les *sociétés à castes*. Dans les deux cas, chaque groupe exerce une fonction spécialisée, indispensable à la collectivité dans son ensemble : les tribus australiennes assignent ainsi une fonction magico-religieuse distinctive aux groupements totémiques. Après avoir mis en cause l'opposition, apparemment radicale, entre l'ordre totémique et l'ordre des castes, on peut, au contraire, penser qu'ils entretiennent des rapports étroits, qu'ils sont des expressions différentes des mêmes mécanismes de pensée.

Dans le totémisme, nous l'avons vu, nous avons affaire à une homologie entre deux systèmes de différences : le clan 1 est différent du clan 2 comme l'ours est différent de l'aigle. Culture et nature sont considérées comme deux systèmes de différences. Les groupes sociaux sont conçus comme différents mais solidaires, ils sont envisagés comme formant un système.

Une société qui rejette la solidarité des groupes sociaux se transforme en société de castes. Dans cette dernière, en effet, chaque groupe est envisagé pour lui-même et l'accent est alors mis sur ses relations avec une réalité d'un autre ordre : le groupe 1 devient l'aigle, le groupe 2 l'ours. Il y a alors passage d'une *exo-praxis* à une *endo-praxis*. Cette endo-praxis se traduit sur le plan de la parenté car les castes sont ostensiblement endogames alors que les clans sont exogames. Dans de nombreuses castes du sud de l'Inde, les castes n'ont plus pour totems des espèces naturelles, mais des artefacts : ciseaux, maison, bateau, pièce de monnaie, ... Tout se passe comme si les groupes totémiques



étaient ici envisagés sur un mode culturel: tous ces objets, fortement différenciés les uns des autres ne se conçoivent pas comme formant un ordre naturel. Le parallèle entre deux systèmes de différences a disparu: l'accent est mis ici sur le lien entre l'objet et le groupe. En Inde, affirme-t-il à ce propos, c'est-à-dire quand on est passé dans le monde de la caste, les totems sont très fréquemment des objets, des biens manufacturés (pots, pièces de monnaie, lampe...) contrairement à l'univers du clan où ce sont toujours des espèces naturelles qui sont choisies pour les raisons évoquées plus haut. Le groupe tend maintenant à ne plus seulement se penser en relation avec la nature, mais à s'identifier avec un objet qui correspond à son métier ou son statut.

Il n'est pas sûr ici non plus que les intuitions de Lévi-Strauss soient supportées par les faits. Toutefois, elles sont, une fois encore et pour le paraphraser, « bonnes à penser ». Elles m'avaient conduit à une réflexion sur la transformation des tribus en castes qui avaient constitué le début de mes recherches en Inde. J'avais en effet constaté que les noms de tribus et sous-tribus changeaient de forme dès lors que ces groupes s'hindouisaient. On adoptait alors principalement des titres de chefs: Gamit, Naika, Damor, Chodhri, Bhilala, Parihar, Tadvī... qui dénotent des fonctions importantes, titres de rois ou de chefs principalement. Les noms de clan, par contre, quand ils existent, demeurent attachés aux espèces naturelles... on note donc bien que le passage de l'exogamie à l'endogamie se manifeste par l'adoption d'un nom distinctif, de chef, de métier ou de lieu, qui n'a plus à voir avec des espèces naturelles.

Lévi-Strauss prend soin d'affirmer que cette transformation est purement « logique » et qu'elle n'est pas historique. Mais cette précision a-t-elle un sens? Ne dénote-t-elle pas sa difficulté à penser le concret pour demeurer dans un monde essentiellement cognitif? En réalité, il ne peut y avoir de transformation de ce type qui ne soit concrète et donc historique. Dans tous les cas, nous retiendrons de cette discussion qu'il y a chez Lévi-Strauss de telles intuitions qu'elles sont une source particulièrement féconde de développement et d'application même lorsque l'on s'intéresse à des sociétés concrètes. Il est évidemment facile de montrer que ses données ne collent pas aux réalités. Là n'est pas vraiment la question et sur le plan épistémologique, lui-même n'a jamais revendiqué autre chose que la construction de modèles. Il est vrai aussi que la théorie structuraliste ne permet pas de saisir les transformations politiques et économiques du monde contemporain. Elle n'a de pertinence que lorsque l'on s'élève un peu et que l'on dépasse l'ethnographie pour poser des questions nettement plus anthro-



pologiques. Cette limite est peut-être son malheur car elle nous ramène inmanquablement à la philosophie et nous revoici à notre point de départ. Ce n'est pas un hasard si les philosophes se sentent bien plus à l'aise dans un œuvre qui cultive ce goût de l'abstraction. Mais j'espère avoir montré que ceux qui s'intéressent à des sociétés concrètes peuvent y trouver de l'inspiration, même s'il faut alors dépasser un empirisme étroit et faire preuve d'imagination.

### Liste des ouvrages consultés

- DELIÈGE, R. (2001), *Introduction à l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, Le Seuil.
- DELIÈGE, R., Pourquoi lire Lévi-Strauss aujourd'hui? Quelques réflexions à l'usage des jeunes étudiants, *Anthropologie et sociétés*.
- DUMONT, L. (1958), *Une sous-caste de l'Inde du sud : l'organisation sociale des Pramalai Kallars*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUMONT, L. (1966), *Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L. (1975a), *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.
- DUMONT, L. (1975b), *Dravidien et Kariera*, Paris, Mouton.
- GUÉNON, R. (1997), *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Trédaniel.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1963), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.



# Le symbolique et le religieux: analyse comparée de la formule canonique de Lévi-Strauss et du schéma L de Lacan

LUCIEN SCUBLA

(CREA - École polytechnique, Paris)

**Resumo:** O artigo aproxima a fórmula canónica do mito e o esquema L para analisar a concepção de simbólico associada a cada modelo (função simbólica reconduzida à reciprocidade em Lévi-Strauss, transcendência do simbólico em Lacan), assim como o destino do religioso que cada um implica.

**Palavras-chave:** estruturalismo, simbólico, religioso, formalização.

**Resumé:** L'article rapproche la formule canonique du mythe et le schéma L pour analyser la conception de symbolique associée à chaque modèle (fonction symbolique ramenée à la réciprocité chez Lévi-Strauss, transcendance du symbolique chez Lacan), ainsi que le destin du religieux qui y est impliqué.

**Mots-clés:** structuralisme, symbolique, religieux, formalisation.

Il y a un peu plus de dix ans, nous avons consacré un livre tout entier (Scubla, 1998) à un aspect ésotérique et, à première vue, marginal, de l'œuvre de Lévi-Strauss, la « formule canonique du mythe », dont nous avons fini par découvrir l'intérêt anthropologique, malgré la désinvolture avec laquelle son auteur l'avait lui-même présentée, puis vaguement utilisée, et en dépit des usages fantaisistes, et des commentaires aventureux, qu'elle avait pu susciter.

Le temps a passé, et deux nouveaux éléments nous donnent matière à rédiger un chapitre supplémentaire à notre livre, à l'occasion de cette journée d'hommage au théoricien de l'anthropologie structurale.

La première raison de reprendre l'examen du dossier est la suivante. En 2003, un mathématicien américain, Jack Morava, a proposé un nouveau modèle mathématique de la formule de Lévi-Strauss, beaucoup mieux adapté à sa silhouette que celui de Jean Petitot qui, comme nous l'avions craint à l'époque, lui avait taillé un vêtement un peu trop large – quoique fort ingénieux, et peut-être même indispensable pour constituer une bonne théorie structuraliste de la mythologie.

Le modèle de Morava va aussi nous permettre d'aller directement au cœur de notre sujet, sans avoir à reprendre nos analyses antérieures ni supposer connu quoi que ce soit de la question. C'est donc par lui que nous commencerons tout à l'heure, mais seulement après avoir rappelé, ce qui va exiger un peu de temps, les enjeux anthropologiques de toute cette affaire.

La deuxième raison de poursuivre l'enquête nous ramènera, quant à elle, aux origines mêmes de la formule canonique. En effet, il se trouve que celle-ci est à peu près contemporaine du « schéma L » de Lacan, ces deux fleurons du structuralisme ayant fait leur première apparition publique en 1955, à quelques mois d'intervalle, et au terme de plusieurs années d'échanges intellectuels entre le théoricien de l'anthropologie et celui de la psychanalyse, sur ce que le premier nomme le « symbolisme » et le second le « symbolique ».

Il est vrai que ces deux formalismes peuvent tout d'abord sembler fort différents, tant par leur facture que par leur fonction. L'un est censé décrire la structure d'un objet collectif (ou du moins d'un produit de la vie collective), le mythe, l'autre, la structure du sujet individuel. Mais, en comparant leurs propriétés formelles respectives, il nous est apparu qu'ils pouvaient à certains égards s'éclairer mutuellement, et, en outre, que le schéma lacanien venait indirectement corroborer le principe même de notre interprétation de la formule lévi-straussienne.

Car, disons-le tout de suite, notre intuition centrale est la suivante. La formule canonique représente, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, une reconnaissance involontaire et implicite de la thèse maîtresse de l'école de sociologie française, fondée par Durkheim, celle de la primauté du religieux, de sa fonction de clé de voûte des sociétés humaines. Thèse que l'anthropologie structurale a toujours expressément écartée, mais dont la formule constituerait le retour du refoulé.

C'est donc cette hypothèse que nous nous proposons d'étayer ici à nouveaux frais, en nous autorisant librement de Morava et de Lacan. En effet, ce qui compte, dans cette affaire, ce ne sont ni la modélisation de la formule canonique ni les rapports de Lévi-Strauss et de

Lacan en tant que tels. C'est la contribution qu'ils peuvent apporter à une meilleure intelligence des relations complexes du structuralisme avec l'héritage durkheimien, et, surtout, de la nature même des sociétés humaines.

### La mise à l'écart du religieux

Il arrive à Lévi-Strauss de reconnaître sa dette à l'égard de Durkheim, en particulier lorsqu'il reprend lui-même, au début des années soixante, le vieux problème du totémisme et celui des classifications primitives<sup>1</sup>. Quant à Mauss, on sait qu'il lui rend un vibrant hommage dans les *Structures élémentaires de la parenté* comme dans l'introduction à un recueil de ses œuvres, qu'il rédige à la même époque (Lévi-Strauss, 1950 : IX-LII).

Il y a, cependant, un désaccord majeur, entre le promoteur de l'anthropologie structurale et les fondateurs de l'école de sociologie française, sur la nature même du lien social et le rôle qu'y joue le religieux. Celui-ci est central et architectonique chez Durkheim, et encore chez Mauss, qui y voient, le premier, le socle même de la vie sociale, le second, une composante à part entière du « phénomène social total » ; elle est périphérique et superficielle chez Lévi-Strauss, qui le réduit à une structure symbolique de second ordre.

*Les Structures élémentaires de la parenté* font en effet écho aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* et lui disputent le même terrain. Les deux ouvrages ont la même ambition, celle de mettre au jour les formes élémentaires de toute vie sociale, et de jeter ainsi les bases d'un traité d'anthropologie générale. Mais, tandis que Durkheim conçoit les sociétés humaines, comme structurées et polarisées par la relation non réversible du profane au sacré, Lévi-Strauss entend reconstruire toute la vie sociale à partir des seuls liens horizontaux qui se nouent entre preneurs et donneurs de femmes, dont les positions sont interchangeables dans la ronde des échanges et des alliances matrimoniales.

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, 1962a, 1962b et 1973 : ch. I et III. – Lévi-Strauss attribue aussi à Durkheim le mérite d'avoir aperçu l'importance des structures de transformation dans les récits mythiques. Mais, il lui doit encore plus qu'il n'y paraît. Comme l'a montré François Héran (Héran, 1998 et 2009 395-482), les sources profondes de l'anthropologie structurale tout entière, à commencer par la théorie de la parenté, ne sont pas dans la linguistique de Saussure ou de Jakobson, mais bien dans l'École de sociologie française, chez Durkheim lui-même et surtout chez Marcel Granet, le dernier de ses grands disciples.

Aussi n'est-on pas surpris de voir, dans sa présentation des œuvres de Mauss, la critique affleurer plusieurs fois sous l'éloge, – comme si, au fond, Lévi-Strauss tentait de libérer définitivement le neveu de l'emprise de son oncle. Tout en célébrant la parution de son *Essai sur le don* comme « un événement décisif de l'évolution scientifique » (*Idem*, XXXIII) – aussi important, pour les sciences de l'homme, dira-il ailleurs, que l'œuvre de Newton pour celles de la nature (Lévi-Strauss, 1958 : 180) –, il reproche à Mauss de démembrer son objet en trois obligations distinctes (celles de donner, celle de recevoir et celle de rendre) qui, une fois ainsi séparées, l'obligent à recourir à une sorte de « colle » religieuse (le *hau* des Maori et ses multiples variantes ethnographiques) pour les réunir, alors que le principe de réciprocité du structuralisme, qui érige l'échange en relation primitive opérant la synthèse immédiate de moi et d'autrui, rendrait *ipso facto* inutiles, le *hau* et ses innombrables avatars religieux.

Mauss, dit-il plus généralement, « croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société » (Lévi-Strauss, 1950 : XXII). Cette formule célèbre est révélatrice. Elle ne s'adresse pas seulement à Mauss, mais vise aussi Durkheim et toute son école. Car, s'il faut chercher une origine symbolique de la société, c'est qu'il faut renoncer à établir son origine religieuse.

On voit donc que le structuralisme, dont l'introduction à l'œuvre de Mauss est le manifeste, repose, dans son principe, sur une expulsion du religieux au profit du symbolique. Le symbolique a pour fonction d'éliminer le sacré, de le refouler sur les marges de la culture et, partant, de l'anthropologie, mais, ce faisant, comme Vincent Descombes l'a finement montré, il tend à s'appropriier la place du religieux, à s'ériger lui-même, à maints égards, en substitut et avatar du sacré (Descombes, 1980). C'est ce que nous allons tenter de montrer, à notre tour.

Une chose est sûre, la mise à l'écart du religieux est une constante de l'anthropologie structurale. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss mentionne avec faveur les travaux de Hocart, dont, à plusieurs reprises, il célèbre le génie. Mais, cela ne l'empêche pas, dans toute son œuvre, d'ignorer complètement son idée maîtresse, celle de l'origine rituelle de toute la culture (Hocart, 2005). Dans un article bien connu, intitulé « l'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », il commence par rappeler que Hocart avait bien vu le caractère fortement religieux de la relation avunculaire, mais il construit ensuite son « atome de parenté » sans tenir compte de cette

propriété, ni l'éclairer en quoi que de soit avec son propre modèle<sup>2</sup>. Ce n'est pas tout. Lorsque, au début des années 50, il jette les bases de ses futures *Mythologiques*, il écarte la thèse de la solidarité étroite du mythe et du rite, sur laquelle Hocart avait insisté, et traite au contraire la mythologie comme une réalité autonome. Comme le note un américaniste, pourtant peu suspect de malveillance à l'égard du fondateur du structuralisme, il est surprenant de voir Lévi-Strauss prendre pour mythe de référence un récit de dénicheur d'oiseaux, puis passer totalement sous silence les rites de dénichéurs qui abondent pourtant dans l'aire amérindienne (Désveaux, 2001 : 65 et 134 ; voir aussi Scubla, 2003). Qui plus est, les *Mythologiques* se terminent par une opposition radicale du mythe et du rite, une opposition non seulement structurale mais quasiment éthique, entre le bon mythe, progressiste, qui rendrait la réalité pensable en instaurant des écarts différentiels au sein du continu, et le mauvais rite, rétrograde, qui tenterait vainement de refaire du continu à partir du discret.

Bref, qu'il s'agisse de Durkheim ou de Hocart, et tout en leur manifestant une admiration intellectuelle qui n'est pas feinte, Lévi-Strauss rejette sans la moindre concession, leur hypothèse de l'origine religieuse des institutions et des formes culturelles. Alors que, pour ses devanciers, les pratiques religieuses constituent les plus anciennes fondations des sociétés humaines, et peut-être même l'infrastructure rituelle de toute vie sociale, pour Lévi-Strauss, marxiste sur ce point, c'est une superstructure idéologique sans efficace propre.

### **Les limites du principe de réciprocité**

Pendant quelques années, fasciné par nos premières lectures de Lévi-Strauss, nous n'avions pas suffisamment pris garde à cette mise à l'écart du religieux. Comme beaucoup d'autres, nous avons éprouvé un choc intellectuel décisif en lisant les *Structures élémentaires de la*

---

<sup>2</sup> Ce texte est très révélateur des intentions de Lévi-Strauss : remplacer le religieux par le symbolique, c'est-à-dire, pour lui, par la linguistique, réduite à son tour à la phonologie structurale. Il montre, en même temps, les difficultés de l'entreprise, car la linguistique ne joue en fait aucun rôle dans la construction de « l'atome de parenté », dont le modèle vient tout droit de la physique atomique. Chose étrange, Lévi-Strauss a beau dire, lui-même, qu'il s'inspire de « la conception structurale de l'atome telle qu'on la trouve dans la physique moderne » (Lévi-Strauss, 1958 : 58, note), la plupart des commentateurs font comme si son article avait tenu la promesse, suggérée par son titre, d'une anthropologie fécondée par la linguistique.

*parenté*, qui nous apportèrent quinze jours de joie intellectuelle intense. À l'instar de Robert Deliège<sup>3</sup>, dont nous reprenons une jolie formule, nous fumes pris de passion pour la cousine croisée matrilatérale, qui nous révélait d'un seul coup des formes de vie singulières dont nous ignorions l'existence et la possibilité d'en extraire des lois universelles. Alors que les ouvrages de sociologie nous donnaient l'impression de se perdre dans des généralités vides et des considérations méthodologiques stériles, nous découvrions avec admiration que l'ethnologie savait poser et résoudre des problèmes techniques précis dont la solution déterminait toute une vision du monde et de la société. Ravi de voir que les sciences de l'homme pouvaient avoir la même puissance d'élucidation que les sciences de la nature, il nous semblait impérieux et prioritaire de prolonger les efforts de Lévi-Strauss, d'entreprendre pour les structures complexes de parenté, un travail analogue à celui qu'il avait si bien réussi pour les structures élémentaires, mais que lui-même, curieusement, n'avait pas réalisé.

Quelques années d'efforts infructueux nous persuadèrent de la difficulté de la tâche, pendant que l'étude de quelques grands types d'institutions traditionnelles ou modernes (des organisations dualistes aux États-nations, en passant par les sociétés segmentaires et les monarchies sacrées) nous amenait douter de son importance sinon de son intérêt, malgré les beaux travaux, par exemple, de Françoise Héritier ou, dans un autre style, d'Emmanuel Todd montrant, qui, la possibilité d'étendre la méthode lévi-straussienne aux structures semi-complexes, qui, la prégnance des structures familiales dans les sociétés modernes.

Nous finîmes par comprendre que ce que nous avons d'abord pris pour une négligence de Lévi-Strauss à développer sa propre théorie, était plus vraisemblablement l'indice d'une difficulté de principe à construire une théorie générale du lien social sur les bases définies dans les *Structures élémentaires de la parenté*. Mais, loin d'en conclure,

---

<sup>3</sup> Deliège, 2004 : 153. – Ce texte, fort pédagogique, est très révélateur des sentiments partagés par toute une génération de déçus, voire de défrôqués, du structuralisme. Beaucoup d'ethnologues s'y reconnaîtront. Nous serions toutefois plus charitable que son auteur au sujet du « triangle culinaire » de Lévi-Strauss. C'est, d'abord chez lui., le seul exemple explicite, d'analyse anthropologique inspirée par la linguistique. C'est aussi un exemple relativement probant. Enfin, comme le travail de Jakobson dont il s'inspire, il a le mérite d'ouvrir la voie à un structuralisme non plus seulement statique, mais morphogénétique. Pour notre part, nous serions donc enclin à conseiller aux étudiants de reprendre tout le dossier, plutôt que de le laisser sous le boisseau.



comme lui, que l'infrastructure des sociétés humaines échapperait par nature à l'ethnologie, et de réduire en conséquence l'analyse structurale à une théorie des superstructures et l'anthropologie elle-même à une psychologie intellectualiste (Lévi-Strauss, 1962 : 173-174), – ce qui serait revenu à jeter le bébé avec l'eau du bain – il nous sembla qu'il fallait chercher, en dehors même des structures de l'alliance, les moyens de construire, avec elles aussi sans doute, mais sur de nouvelles bases, une bonne théorie du lien social. Autrement dit, nous prîmes conscience que le « principe de réciprocité », dont Lévi-Strauss avait reproché à Mauss de méconnaître la puissance, ne permettait pas de bâtir, à lui seul, une théorie complète, mais, qu'il fallait lui ajouter un principe supplémentaire, aux propriétés formelles différentes, et par suite d'une autre nature. Bref, nous nous aperçûmes qu'il fallait réintroduire la composante religieuse des faits sociaux, que Lévi-Strauss avait cru écarter comme superfétatoire, mais qui en était, beaucoup plus probablement, au sens quasiment propre du terme, une dimension indépendante et irréductible. Pour décrire pleinement les relations horizontales que les hommes nouent entre eux il fallait, bon gré, mal gré, tenir compte de leur relation verticale avec une instance transcendante, aux modalités très variables, mais toujours sacrée, au sens durkheimien du terme<sup>4</sup>, c'est-à-dire séparée, extérieure en quelque manière au cercle des échanges.

La chose paraissait d'autant plus naturelle que cette structure bidimensionnelle était déjà présente dans les systèmes de parenté, où la succession des générations est à sens unique et irréversible, alors que l'enchaînement des alliances est toujours réversible et assimilable à un échange, direct ou différé, « restreint » ou « généralisé » dans le vocabulaire structuraliste. Dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss minimise l'axe vertical de la filiation, dont la seule fonction serait de reconduire dans le temps tel ou tel type d'échanges matrimoniaux, de sorte que, malgré son titre, son livre étudie plutôt les structures l'alliance que celles de la parenté. Mais, cette primauté accordée à l'axe horizontal des échanges ne va pas de soi. Dans bien des sociétés, c'est la perpétuation de la lignée, souvent fondée par un ancêtre mythique, qui est le souci dominant. Dans la « cité antique » décrite par Fustel de Coulanges, le père de famille est d'abord un prêtre et sa maison un temple abritant le foyer sacré des ancêtres, et les règles

---

<sup>4</sup> « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. » (Durkheim, 1968 : 56).

du mariage, de la filiation, de l'adoption, etc., visent avant tout à perpétuer le culte familial. Ici, c'est l'axe vertical qui prévaut.

On n'a toutefois pas affaire, en l'espèce, à deux possibilités équivalentes, à deux cas de figure, entre lesquels les peuples pourraient indifféremment choisir leurs institutions. Dans la société globale, c'est toujours l'axe vertical qui prévaut. Non seulement dans la cité antique, où le foyer familial est une réplique du foyer sacré de la cité, mais, à ma connaissance, dans toute société dont nous avons une bonne description, des bandes de Pygmées Mbuti, organisées autour d'un centre sacré (Mosko, 1987), à l'État-nation moderne, où la nation est le complément religieux de l'État (Scubla, 2000). La place nous manque pour étayer ici ce point crucial ou seulement pour l'illustrer par des exemples détaillés. Disons seulement que l'ethnographie corrobore les conclusions auxquelles un esprit fin comme Régis Debray était parvenu, il y aura bientôt trente ans, par l'analyse des systèmes politiques. « Une relation de réciprocité en abscisse, soutient-il, exige une relation d'ordre en ordonnée » (Debray, 1981 : 373). Une société n'est pas un cercle se suffisant à lui-même, mais la base d'un cône dont le sommet imaginaire est un « trou fondateur » (*Idem* : 258). C'est son principe d'incomplétude, qui lui valut une mauvaise querelle pour l'avoir rapproché du théorème d'incomplétude de Gödel, ce qui était sans doute aventureux, mais fut surtout un bon prétexte pour discréditer tout son travail. Nous croyons, au contraire, qu'il a décelé un principe organisateur essentiel, car, plus généralement, c'est-à-dire en dehors même des sociétés humaines, il semblerait que toute relation symétrique stable implique une relation antisymétrique dont elle est tributaire (Scubla, 2004).

Du reste, Lévi-Strauss lui-même, lorsqu'il analyse l'organisation dualiste des Bororo et d'autres ethnies, voit bien que « dualisme diamétral » de deux moitiés, qui échangent des femmes et des services économiques et rituels, s'accompagne d'un « dualisme concentrique » entre un centre sacré et une périphérie profane. Il reconnaît qu'un axe vertical hiérarchique se surajoute à l'axe horizontal de la réciprocité. Une structure ternaire, dit-il, serait donc sous-jacente au dualisme.

Fort bien. Mais, il donne ensuite deux explications différentes de cette chose, l'une, selon laquelle le dualisme ne serait qu'un leurre dissimulant des rapports de domination entre trois groupes endogames (Lévi-Strauss, 1955a : ch. XXII et 1958 : ch. VII), l'autre, selon laquelle la structure ternaire hiérarchique correspondrait à celle de trois groupes pratiquant l'échange généralisé (Lévi-Strauss, 1958 : ch. VIII). Or, ces deux explications sont manifestement incompatibles.

Dans un cas, la réciprocité est purement apparente, dans l'autre, elle reste le principe organisateur du social. De plus, aucune des deux solutions proposées n'est satisfaisante. Nous l'avons montré ailleurs (Scubla, 1986), et il n'est pas nécessaire d'y revenir ici, sauf sur un point qui nous intéresse plus particulièrement.

Contrairement à ce que Lévi-Strauss laisse entendre, l'opposition hiérarchique du profane et du sacré n'est pas réductible à l'opposition des donneurs et des preneurs dans un système d'échange généralisé. Il est vrai que, dans un système d'échange restreint, la symétrie est parfaite, dans la mesure où A et B sont, l'un pour l'autre, à la fois donneurs et preneurs. Tandis que, dans un système d'échange généralisé, où A donne à B, B donne à C, et C donne à A, on a affaire à une asymétrie locale, dans la mesure où le donneur et le preneur sont toujours distincts (si B est preneur pour A, il est donneur pour C, et non pour A), et même souvent hiérarchisés<sup>5</sup> (les donneurs étant supposés supérieurs aux preneurs ou vice versa). Mais, il n'empêche que, dans la ronde des échanges, A, B et C sont indiscernables et jouent des rôles interchangeable. Le système global de l'échange généralisé est donc, lui aussi, en ce sens, parfaitement symétrique. Il ne saurait donc éclairer l'opposition hiérarchique du profane et du sacré, qui n'est pas réductible à celle des donneurs et des preneurs de femmes.

Nous en arrivons ainsi à ce que nous appelions, en commençant, notre intuition centrale. Alors que Lévi-Strauss n'arrive pas à reconnaître l'autonomie du pôle religieux, lorsque la question lui est explicitement posée par la structure des organisations dualistes, il lui arrive de le faire implicitement, quand il étudie la mythologie. C'est ainsi, nous allons le voir, qu'il associe bon gré mal gré, sa formule canonique, au modèle ternaire défini plus haut, qui subordonne la relation horizontale de deux éléments symétriques à une relation verticale avec un

---

<sup>5</sup> Cette asymétrie locale, associée à une homogénéité globale du système, soulève une difficulté logique intéressante. Lévi-Strauss rapproche cette structure cyclique paradoxale de l'échange généralisé de certaines relations, formellement analogues, observées dans le « pecking order » des oiseaux, où A domine B, B domine C et C domine A. On pourrait aussi songer aux situations du même ordre, décelées par Condorcet en matière d'opinions collectives et de votes. Quoi qu'il en soit, ce type de structure n'explique en rien l'opposition du profane et du sacré sous-jacente aux organisations dualistes étudiées par Lévi-Strauss. C'est, au contraire, une bonne théorie du sacré qui, non seulement, explique parfaitement la structure des organisations dualistes (voir Scubla, 2008 : 18-19), mais qui encore, pourrait éclairer, comme nous l'avons suggéré ailleurs, la structure particulièrement paradoxale de certains cycles d'échange généralisé (voir Scubla, 1998 : 37).

tiers transcendant. Il se pourrait même que, guidé par un sentiment obscur, il ait inscrit cette relation ternaire dans les replis de sa formule. Nous verrons aussi que Lacan semble avoir fait, à la même époque, avec son schéma L, le même type d'opération, mais, quant à lui, de façon plus expresse et délibérée, comme le montre son intérêt pour le *De Trinitate* de saint Augustin, ainsi que sa triade RSI, – même si, avec son «nœud borroméen», il tentera plus tard la même gageure que Lévi-Strauss, celle de produire du divers avec trois éléments indiscernables.

### Fonction et structure de la formule canonique du mythe

La formule canonique du mythe apparaît, pour la première fois, dans un texte de 1955 (repris dans Lévi-Strauss, 1958 : ch. XI), où son auteur se contente de l'énoncer –  $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa^{-1}(y)$  – sans la justifier ni l'illustrer par le moindre exemple. Cette formule, à l'en croire, permettrait de relier entre elles l'ensemble des variantes d'un mythe, conçu comme un «groupe de transformations» dont elle donnerait la loi. Mais, à l'époque, Lévi-Strauss laissait au lecteur le soin de construire lui-même pareil groupe, et de vérifier la pertinence de la loi supposée incluse dans sa formule. C'est seulement trente ans plus tard, que, répondant à ceux qui lui avaient reproché, avec quelque raison, de ne l'avoir ni expliquée ni même utilisée, il précisera un peu son usage et sa fonction, en publiant coup sur coup, plusieurs applications de sa formule, dans *Paroles données* et *La Potière jalouse* (Lévi-Strauss, 1984 et 1985).

Même si ces deux ouvrages étaient bien loin d'apporter toutes les clarifications souhaitables, ils révélaient trois choses qui piquèrent notre curiosité.

Tout d'abord, un fait étonnant, si l'on se souvient de la façon dont les *Mythologiques* opposent le mythe au rite. En effet, à en juger par *Paroles données*, la première application explicite de la formule canonique, redevable à Lévi-Strauss lui-même, n'aurait pas eu pour objet, comme on s'y attendrait, un ensemble de mythes ou, à la rigueur, un mythe isolé, chose étrange mais un épisode bien particulier du célèbre rituel du *naven* des Iatmul de Nouvelle-Guinée, sur lequel nous allons revenir dans un instant.

Ensuite, une propriété remarquable des mythes auxquels la formule est censée s'appliquer, dans son usage, cette fois, le plus canonique. En effet, dans la *Potière jalouse*, comme, plus tard, dans *Histoire de Lynx*, les exemples les plus explicites de Lévi-Strauss supposent que les

variantes d'un mythe, attestées dans une population donnée, ne peuvent former un groupe complet qu'à l'aide d'un autre mythe, emprunté à une population voisine. Il faut donc franchir une frontière pour avoir un groupe clos par les opérations de transformation, et c'est ce franchissement que traduirait la « double torsion<sup>6</sup> » de la formule. L'idée était déjà plus ou moins présente dans « La geste d'Asdiwal » (Lévi-Strauss, 1973 : 223), mais elle est maintenant développée en liaison explicite avec la formule canonique. Celle-ci serait donc liée à ce qu'on pourrait appeler un principe d'incomplétude locale de la mythologie. Une mythologie ne peut pas se boucler sur elle-même avec les seules ressources de la culture dont elle relève. Elle a besoin d'un élément étranger pour former un système complet. La formule aurait du même coup une vertu opératoire : elle permettrait, en principe, au théoricien du mythe de déterminer *a priori* la structure de cet élément complémentaire.

Enfin, et cela confirme que nous sommes probablement ici au nœud de l'affaire, on trouve l'équivalent formel de cette propriété d'incomplétude du mythe dans l'application inaugurale, déjà évoquée, de la formule canonique à un épisode du rituel du *naven*, au cours duquel les hommes se déguisent en vieilles loqueteuses tandis que les femmes se griment en fiers chasseurs de tête. Une fois mis en forme canonique, ce double travestissement montrerait, selon Lévi-Strauss, que les hommes ne peuvent établir leur identité sexuelle que par la médiation des femmes, tout comme les membres du groupe ne peuvent établir leur identité collective que par la médiation d'un groupe ennemi, chez qui ils pratiquent la chasse aux têtes. Ce qui, si ce cas est exemplaire et peut faire loi, reviendrait à dire que toute relation réflexive, ou de soi à soi, passe par la médiation d'un autre que soi, dans une relation qui, en dernière instance, est d'ordre rituel ou religieux. Or, ce principe est une nouvelle variante de celui déjà énoncé ci-dessus, suivant lequel toute relation symétrique est subordonnée à une relation antisymétrique avec un tiers transcendant<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> On trouvera un peu plus loin la définition et les effets formels de cette « double torsion ».

<sup>7</sup> Dans le champ de l'anthropologie, ce principe pourrait être spécifié et rendu plus intelligible, à l'aide de la théorie du sacrifice de René Girard (voir Girard, 1972), dont la chasse aux têtes fournirait une bonne illustration. Nous laisserons au lecteur le soin de le vérifier. – Sur la complémentarité de la réciprocité structuraliste et de « l'unanimité moins un » girardienne, voir Scubla, 1993, et, pour la théorie girardienne appliquée à la formule canonique, Scubla, 1998, *passim*.

## Le modèle mathématique de Jack Morava

Le décor étant désormais bien planté, il est facile de voir en quel sens le modèle mathématique de Jack Morava et le schéma L de Lacan contribuent, chacun à leur manière, à pénétrer plus avant dans les replis de la formule canonique et à en dégager l'intérêt anthropologique.

Regardons tout d'abord comment la formule est agencée. Sa structure générale est simple. C'est celle d'une analogie classique, de type  $A : B :: C : D$ , consistant à exprimer l'équivalence de deux rapports, et que l'on pourrait d'ailleurs écrire sous la forme d'une proportion, telle que  $A/B = C/D$ . Elle signifie que, lorsqu'on effectue la transformation  $A/B \rightarrow C/D$ , consistant à remplacer A par C et B par D, la relation existant entre les termes qui varient reste elle-même inchangée.

Qualifier la formule de « canonique », c'est donc supposer qu'il existe un invariant transformationnel commun à tous les mythes. Les mythes eux-mêmes sont nombreux et divers, et chacun d'eux est formé de plusieurs variantes. Mais, les transformations affectant ces variantes, pour leur part, auraient toutes une propriété structurale caractéristique, que la formule est censée déterminer.

Pour saisir un peu mieux la chose, et tenter d'en dégager la portée anthropologique, il faut maintenant examiner la structure fine de la formule, c'est-à-dire regarder comment on passe du membre gauche au membre droit, dans la transformation  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fa^{-1}(y)$ .

Avant d'étudier globalement cette transformation, il est fort utile pour notre propos, de commencer par la décomposer en deux étapes, c'est-à-dire en deux opérations successives. Au cours de la première étape, nous avons affaire à deux fonctions ( $Fx$  et  $Fy$ ), qui échangent leurs arguments respectifs ( $a$  et  $b$ ). Ce qui donne  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fy(a)$ , et a pour résultat  $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fy(a)$ , dans la mesure où cette opération laisse invariant le rapport entre les deux fonctions (ou plus exactement entre leurs valeurs respectives).

Cette première opération est alors suivie d'une « double torsion », affectant seulement la quatrième composante de la formule, et consistant, d'une part, à inverser la valeur de son argument (à remplacer  $a$  par  $a^{-1}$ ) et, d'autre part, à permuter valeur d'argument et valeur de fonction, soit, au total, à transformer  $Fy(a)$  en  $Fa^{-1}(y)$ . On aboutit ainsi à la formule standard,  $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa^{-1}(y)$ , dont on ne voit que mieux, comparée à la formule précédente, l'hétérogénéité des composantes et, par suite, l'absence de symétrie entre son membre gauche et son membre droit.

Il reste alors à donner un statut mathématique à ces opérations et à leur trouver, si possible, une signification anthropologique, en espérant que chacune de ces deux choses puisse contribuer à l'intelligence de l'autre.

La première opération est, à tous égards, sans mystère, et son sens anthropologique est particulièrement évident. Elle correspond à « l'échange restreint » des *Structures élémentaires de la parenté*. On peut, en effet, se représenter les fonctions  $Fx$  et  $Fy$  comme deux clans ou deux moitiés exogamiques, et leurs arguments  $a$  et  $b$ , comme les femmes qu'ils échangent entre eux. On sait, par ailleurs, que ce type d'échange peut être modélisé par un groupe d'ordre quatre, le groupe de Klein. L'exemple classique est celui du système Kariëra, que Lévi-Strauss a transposé de manière très parlante, en imaginant deux familles, les Dupont et les Durand, ayant chacune des représentants dans deux villes différentes, Bordeaux et Paris, et telles qu'un Dupont doit épouser un Durand, et un habitant de Bordeaux un habitant de Paris, et vice versa. Il est facile de vérifier que les règles d'alliance et de filiation reliant ces quatre classes matrimoniales (Dupont de Bordeaux, Dupont de Paris, Durand de Bordeaux, Durand de Paris) engendrent un groupe de Klein, ayant lui-même quatre éléments. Plus généralement, le croisement de deux oppositions binaires (telles que  $x/y$  et  $a/b$ , dans notre formule) détermine l'orbite ou la base d'un groupe de Klein<sup>8</sup>. Mais, il n'est pas nécessaire, pour notre propos, de développer ce point. La seule chose à retenir est le lien étroit entre la structure de base de la formule canonique et l'échange restreint, lui-même modélisable par le groupe de Klein.

Il est beaucoup plus difficile d'interpréter la double torsion, dont la signification anthropologique échappe à l'intuition, et les propriétés mathématiques ne sont guère plus manifestes. Dans *Lire Lévi-Strauss*, nous avons d'abord cherché à donner un sens plausible à cette opération, en termes anthropologiques<sup>9</sup>, avant de tenter de l'inscrire dans

<sup>8</sup> Sur la distinction entre le groupe lui-même et son orbite, voir Scubla, 1998 : 83, où la question est traitée sur un cas cher à Lévi-Strauss, le « groupe de Klein » :  $x$ ,  $-x$ ,  $1/x$ ,  $-1/x$ .

<sup>9</sup> Prolongeant un travail pionnier de Pierre Maranda, nous avons interprété la formule canonique comme décrivant un processus morphodynamique bouclé, analysable en combinant les concepts fondamentaux du structuralisme avec le mécanisme victimaire de René Girard. Le cycle transformationnel serait plus précisément le suivant :  $Fx(a)/Fy(b) \rightarrow Fx(b) \rightarrow Fa^{-1}(y) \rightarrow [Fx(a)/Fy(b)]$ . La position d'un écart différentiel,  $Fx(a)/Fy(b)$ , - doublement codé par l'opposition  $x/y$  et par l'opposition  $a/b$  -, serait suivie par une phase de médiation et d'indifférenciation, représentée par  $Fx(b)$ , - qui



le modèle mathématique que Jean Petitot avait conçu pour la formule. Nous allons suivre ici le chemin inverse, en espérant aboutir, malgré le changement de méthode et surtout de modèle<sup>10</sup>, à des résultats non certes identiques aux précédents, mais compatibles avec eux ou même approchants.

Jack Morava est l'auteur d'une interprétation mathématique de la formule canonique<sup>11</sup> qui, comme nous l'avons déjà dit au début de cet article, est, sur le plan formel, plus satisfaisante que celle de Petitot, mais dont la signification anthropologique est plus problématique. Comme son prédécesseur, il ne s'intéresse pas à la double torsion en tant que telle, mais son travail, en revanche, dont nous allons seulement résumer l'esprit et donner les résultats, permet d'en mesurer très précisément les effets, sur le plan mathématique, du moins. Pour le faire, il suffit de comparer, la transformation  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fa^{-1}(y)$ , de la formule canonique proprement dite, avec la transformation  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fy(a)$ , de sa forme simplifiée.

Commençons par celle-ci, qui nous est maintenant familière. On peut décomposer la transformation qui la caractérise en quatre opérations élémentaires :  $x \rightarrow x$ ,  $a \rightarrow b$ ,  $b \rightarrow a$ ,  $y \rightarrow y$ . Par ailleurs, selon un pro-

---

associe un élément de gauche ( $x$ ) et un élément de droite ( $b$ ) de l'opposition inaugurale  $-$ , puis d'un retour des différences, dû à un mécanisme régénérateur, représenté par la double torsion,  $Fa^{-1}(y)$ , qui restaurerait l'état initial. Ce qui, en désignant par  $M$ , le moment de médiation ou de mélange indifférenciant, et par  $X$ , la double torsion différenciatrice, pourrait s'abrégé en :  $A/B \rightarrow M \rightarrow X \rightarrow [A/B]$ . Cette transformation aurait aussi l'intérêt de conserver la propriété de base de la formule canonique,  $A : B :: M : X$ . On pourrait l'illustrer par les deux premiers livres des *Mythologiques*, dans lesquels l'opposition du *cru* et du *cuit* représente celle de la nature et de la culture, le *miel*, l'effacement de cette différence, et le *tabac*, son rétablissement. Ce qui donne la séquence *cru/cuit*  $\rightarrow$  *miel*  $\rightarrow$  *tabac*  $\rightarrow$  [*cru/cuit*], qui conserve, elle aussi la relation *cru* : *cuit* : *miel* : *tabac*. Il est à noter que Lévi-Strauss, analysant un mythe tereno d'origine du tabac, associe celui-ci, d'une part, à la *violence* (il sort du corps d'une victime), d'autre part, au *sacré* (il sert à communiquer avec les êtres surnaturels). Ce qui est tout à fait conforme à la théorie girardienne de la mythologie. En raison de sa cohérence et de son accord avec les faits étudiés par l'auteur de la formule canonique, ce modèle nous semble donc toujours valide.

<sup>10</sup> J. Morava utilise la théorie des groupes, qui permet d'établir des invariants, et donc de dégager les aspects statiques de la formule. J. Petitot fait, quant à lui, appel à la théorie des singularités (ou « théorie des catastrophes ») de R. Thom, qui modélise des processus morphodynamiques. Il est plus proche en cela de notre interprétation anthropologique de la formule, qui, comme on peut le voir dans la note précédente, analyse sa structure et ses composantes autrement que Morava.

<sup>11</sup> Morava, 2004. Cet article renvoie à un autre, plus approfondi, paru en 2003, dont il donne la référence électronique.



cédé classique, on peut réitérer cette transformation pour en connaître mieux les propriétés. Appliquons donc, au membre de droite, les opérations déjà faites sur le membre de gauche. Il est facile de voir que nous retombons tout de suite sur le membre de droite, puisque, en effet, nous effectuons cette fois les opérations  $x \rightarrow x$ ,  $b \rightarrow a$ ,  $a \rightarrow b$ ,  $y \rightarrow y$ , c'est-à-dire les mêmes, à l'ordre près, que dans la transformation précédente. Nous avons donc le cycle suivant  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fy(a) \rightarrow Fx(a) : Fy(b)$ , que nous pourrions parcourir indéfiniment sans rencontrer rien de nouveau. Nous avons donc fait le tour de la formule simplifiée, que les quatre opérations ci-dessus résument, et dont nous savons déjà qu'elles déterminent un groupe de Klein.

Mais que ce passe-t-il si nous faisons le même exercice sur la formule canonique elle-même, c'est-à-dire la transformation  $Fx(a) : Fy(b) \rightarrow Fx(b) : Fa^{-1}(y)$ ? Nous avons cette fois affaire au système d'opérations suivant :  $x \rightarrow x$ ,  $a \rightarrow b$ ,  $b \rightarrow y$ ,  $y \rightarrow a^{-1}$ . Si nous réitérons cette transformation, nous voyons qu'il y a aussi bouclage, mais seulement au sixième pas, et engendrement de deux nouveaux éléments,  $b^{-1}$  et  $y^{-1}$ . Comment interpréter tout cela? C'est ici que les mathématiques se révèlent indispensables<sup>12</sup>. Morava montre deux choses. D'abord, que nous avons affaire à un nouveau groupe, celui des quaternions, plus vaste et plus complexe que le groupe de Klein – la double torsion ayant précisément pour effet de plonger le groupe de Klein dans le groupe des quaternions. Ensuite, que la formule canonique elle-même, ainsi que sa variante utilisée par Lévi-Strauss dans la *Potière jalouse*, qui se trouve du même coup légitimée, correspondent à ce que l'on nomme les antisymétries extérieures de ce groupe. La cohérence du formalisme lévi-straussien, qui a longtemps paru douteuse, est ainsi définitivement établie. L'usage alternatif de la formule elle-même et du groupe de Klein, dans les *Mythologiques*, se trouve également éclairci, puisque ce groupe est une forme appauvrie de celui des quaternions.

Quand on cherche à donner un sens anthropologique au modèle mathématique de Morava, la première idée qui vient à l'esprit est la suivante. Puisque le groupe de Klein, qui modélise les structures élémentaires de la parenté, est enchâssé dans le groupe des quaternions, qui modélise les structures mythico-rituelles des sociétés humaines, et puisque celui-ci est plus complexe que celui-là, il s'ensuit que le religieux, loin d'être une superstructure, serait plutôt la toile de

<sup>12</sup> Nous avons fait nous-même cet exercice élémentaire dans notre thèse (Scubla, 1996 : 168, note 146), mais sans avoir les connaissances techniques nécessaires pour l'interpréter à la manière de Morava.

fond de toutes les interactions sociales. Autrement dit, l'analyse mathématique confirmerait ce que nous avait montré son étude anthropologique<sup>13</sup>. Morava met en effet l'accent sur le fait que le groupe des quaternions n'est pas commutatif<sup>14</sup>, contrairement au groupe de Klein et, plus généralement, dit-il, à tous ceux qui modélisent les systèmes de parenté. Son travail fournirait donc un critère formel permettant de distinguer, de façon simple et intuitivement satisfaisante, deux niveaux spécifiques dans l'organisation sociale : l'un, plus superficiel, régi par l'échange et la réciprocité, et représenté par des opérations commutatives, l'autre, plus profond, régi par la relation non réversible du profane au sacré, et représenté par des opérations non commutatives.

En fait, les choses ne sont pas aussi simples. Morava s'appuie sur le fait que la forme élémentaire de l'échange généralisé, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, peut, tout comme l'échange restreint, être modélisée par un groupe commutatif<sup>15</sup>. Mais, il existe d'autres formes d'échange généralisé correspondant à des groupes non commutatifs<sup>16</sup>. Bien mieux, le groupe des quaternions pourrait lui aussi convenir à un système de parenté possible<sup>17</sup>, même si, autant que nous le sachions, on n'a pas encore observé à ce jour de société ayant un tel système. En tout cas, il faut abandonner le critère formel le plus simple, celui de la non commutativité, auquel on pouvait songer pour déceler la présence éventuelle d'un principe irréductible à la réciprocité, dans les replis de la formule canonique du mythe.

Il ne faudrait cependant pas exagérer la portée de ce résultat négatif. D'abord, parce que la formule canonique est liée à quelque chose de plus spécifique que le caractère non commutatif du groupe des quaternions, que celui-ci partage avec beaucoup d'autres groupes. Elle correspond à certaines antisymétries extérieures de ce groupe. Or, celles-ci pourraient avoir le caractère discriminant que la non commutativité, à elle seule, ne détient pas<sup>18</sup>. Ensuite, parce que la

<sup>13</sup> C'est la thèse que nous avons soutenue à Braga, lors de la présentation orale des idées développées dans cet article.

<sup>14</sup> Une opération (\*) est commutative si, comme c'est le cas avec l'addition et la multiplication usuelles, l'on a toujours  $a*b = b*a$ . Dans le groupe de quaternions, comme avec la soustraction et la division ordinaires, on a affaire à des opérations non commutatives, par exemple, du type  $a*b = -b*a$ .

<sup>15</sup> Voir A. Weil in Lévi-Strauss, 1967 : 258-259.

<sup>16</sup> Voir Warusfel, 1969 : 166-169. Pour l'étude approfondie d'un cas classique, voir Guilbaud, 1970.

<sup>17</sup> Voir Guilbaud, 1970 : 31-32. Nous remercions Gisèle de Meur de nous avoir montré le bien-fondé de la conjecture de Guilbaud.

<sup>18</sup> Nous tentons de débrouiller cette question avec l'aide de J. Morava.

formule elle-même n'est qu'un modèle visant à rendre le réel plus intelligible mais non à en déterminer la nature. Si elle n'avait pas les propriétés des objets auxquels son auteur lui-même l'applique, c'est qu'elle n'en constituerait pas un bon modèle.

Cette éventualité rend d'autant plus intéressante la comparaison de la formule canonique avec le schéma L de Lacan.

## Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan

Pendant deux décennies environ, Lévi-Strauss et Lacan semblent avoir eu des relations amicales et intellectuelles très suivies<sup>19</sup>. Mais, leurs échanges paraissent avoir été à sens unique, le psychanalyste ayant, de toute évidence, beaucoup emprunté à l'anthropologue, sans exercer en retour une influence notable sur lui.

Lacan doit en effet à Lévi-Strauss plusieurs concepts ou thèses désormais associés à son nom. La notion de « mythe individuel du névrosé » et l'idée que l'inconscient serait « structuré comme un langage » viennent en droite ligne d'un article de 1949 sur « l'efficacité symbolique<sup>20</sup> », l'antériorité de principe du signifiant sur le signifié, de l'introduction à l'œuvre de Mauss<sup>21</sup>. Son goût pour la formalisation a pu être stimulé, voire éveillé, par les *Structures élémentaires de la parenté*, et la structure quadripartite de son schéma L, qui entend réformer le triangle œdipien<sup>22</sup>, a pu être inspiré par les formes quaternaires qui abon-

<sup>19</sup> Lévi-Strauss a rencontré Lacan, par l'intermédiaire d'Alexandre Koyré, peu après son retour des États-Unis (Lévi-Strauss/Éribon, 1988 : 80 ; voir aussi 107-108). C'est la mort de Lucien Sebag, jeune et brillant disciple de Lévi-Strauss, en analyse avec Lacan, au début de 1965, qui semble avoir mis un terme à leurs relations.

<sup>20</sup> Lévi-Strauss, 1949 (repris dans Lévi-Strauss, 1958 : ch. X). Dans cet article, Lévi-Strauss oppose le « mythe individuel » (Lévi-Strauss, 1958 : 220, 225), construit par le patient du psychanalyste, au « mythe social », utilisé par le chamane pour guérir ses propres malades. En outre, il assimile l'inconscient à la « fonction symbolique » qui, dit-il, « chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois » et « se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois ». En ce sens, l'inconscient « est toujours vide ». « Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs » (*Idem* : 224) Lévi-Strauss ne donne cependant aucun exemple de lois structurales. Il évoque seulement les lois de la phonologie (*Idem* : 225), et ailleurs celles de la « communication » (Lévi-Strauss, 1950, *passim*).

<sup>21</sup> « [L]es symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié » (*Idem* : XXXII).

<sup>22</sup> Sur la nécessité de substituer un « système quaternaire » au « schème de l'Edipe », voir Lacan, 2007 : 43-48. Ce texte est la version écrite, établie en 1978 par

dent chez Lévi-Strauss. Sa dette est indéniable et d'ailleurs expressément reconnue par lui. Mais, puisant à de multiples sources, il n'est jamais un imitateur servile, il se nourrit de la pensée des autres en se la réappropriant de façon originale. Il se pourrait donc que son esprit inventif ait contribué au développement de la pensée de Lévi-Strauss ou, en tout cas, que ses propres spéculations puissent éclairer celles de Lévi-Strauss, les unes et les autres étant, pour une bonne part, issues d'un terreau commun.

Autant Lacan se montre accueillant à l'égard de l'anthropologie, autant Lévi-Strauss paraît réservé à l'égard de la psychanalyse. Même si, dans une page célèbre des *Tristes tropiques*, il la présente comme une de ses trois maîtresses (Lévi-Strauss, 1955a : 49), le seul fait de l'associer à la géologie et au marxisme montre le caractère tout académique de la reconnaissance qu'il lui témoigne. Son intellectualisme foncier s'oppose radicalement à une pensée qui tend à subordonner l'intellect aux affects. Aussi est-il très significatif que, début à la fin de sa carrière, qu'il traite de la parenté, du totémisme ou du mythe, Lévi-Strauss s'en prenne à trois reprises à l'auteur de *Totem et tabou* (Lévi-Strauss, 1967 : 562-564 ; 1962 : 103-105 ; 1985 : 243-259). La psychanalyse n'est pas pour lui une forme de savoir, mais plutôt de mythologie. Elle peut, tout au plus, être elle-même un objet de science. Il est fructueux, par exemple, de comparer la cure analytique à la cure chamanique. Mais, dans ce cas encore, la relation est inégale. Le chamanisme aide à mieux comprendre la psychanalyse, mais la psychanalyse n'éclaire pas vraiment le chamanisme (Lévi-Strauss, 1958 : 201-202 et 217-226). Quant à Lacan lui-même, Lévi-Strauss ne le cite qu'une seule fois (Lévi-Strauss, 1950 : XX), au début de leur relation, et « surtout par amitié », précisera-t-il, près de quarante ans plus tard (Lévi-Strauss / Éribon, 1988 : 108).

Dans ces conditions, on est quelque peu surpris de voir le même Lévi-Strauss s'appuyer sur un aspect relativement technique de la théorie freudienne pour accréditer sa formule canonique du mythe. Rappelons le contexte. L'anthropologue cherche une formule pouvant donner, pour tout mythe, la loi qui détermine l'ensemble de ses variantes. Par un cheminement dont les dernières étapes sont difficiles (voire impossibles) à suivre ou à reconstituer, il en arrive à l'expression

---

J.-A. Miller, d'une conférence prononcée en 1952 (ou, selon d'autres sources, en mars 1953). Une version non corrigée par Lacan a circulé dès 1953. Ni l'une ni l'autre ne contiennent encore explicitement le schéma L, mais celui-ci s'y trouve manifestement déjà en gestation.

littérale dont la silhouette commence à nous être familière, mais qui, pour tout lecteur attentif de son texte, donne l'impression de tomber du ciel ou de surgir du chapeau d'un magicien. Or, pas plus qu'il n'a daigné en expliquer la genèse, il n'en montre l'utilisation. Il ne donne aucun exemple. Notant que la formule établit une relation d'équivalence entre deux situations, il ajoute seulement commentaire suivant : « La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. » (Lévi-Strauss, 1958 : 253) Comprenez qui peut<sup>23</sup>.

Indépendamment de son ton oraculaire, ce qui frappe, dans ce passage, ce n'est pas seulement la référence savante à un trait méconnu de la pensée freudienne. C'est son couplage avec une allusion probable à la conférence de Lacan sur le mythe individuel du névrosé, proposant un modèle quadripartite des troubles psychiques et, plus généralement, du sujet humain, où l'on peut voir la matrice de son futur schéma L. L'hypothèse d'une référence discrète à Lacan, dont la conférence était déjà célèbre dans les cercles intellectuels parisiens, pourrait d'ailleurs expliquer, au moins partiellement, le caractère elliptique du propos lévi-straussien<sup>24</sup>. Par ailleurs, Lévi-Strauss affirmant qu'un détour par la psychanalyse « parviendrait sans doute à donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse » (Lévi-Strauss, 1958 : 253), on comprendrait que, ayant puisé à la même source, le schéma L et la formule canonique soient apparus presque simultanément en 1955<sup>25</sup>. Les deux modèles représenteraient le versant psychique

---

<sup>23</sup> Interrogé sur cette phrase sibylline, par un élève de l'École polytechnique qui travaillait sous notre direction au début des années 90, Lévi-Strauss avait écarté d'un revers de main sa demande de clarification, comme si elle était sans intérêt. Nous en avons conclu qu'il était vain de poursuivre. C'est grâce à Juan Pablo Lucchelli, qui tentait de relire la conférence de Lacan à la lumière de la formule canonique (cf. Scubla 2001), que nous avons repris l'enquête.

<sup>24</sup> Le fait que Lévi-Strauss ne cite pas Lacan ne saurait infirmer cette hypothèse. Dans le même article, il définit le mythe comme un « objet absolu » (Lévi-Strauss, 1958 : 231), sans dire qu'il emprunte cette notion à un ouvrage de Pierre Auger datant de 1952 (voir sur ce point, Scubla, 1996 : 475 et 490, note 416) et sans, non plus, la définir. En revanche, son refus de commenter son allusion à la psychanalyse, au cours de l'entretien évoqué dans la note précédente, irait plutôt dans le sens de notre conjecture, attestant seulement son souci de minimiser, comme dans ses entretiens avec D. Éribon, une ancienne collaboration, bien réelle mais depuis longtemps révolue, avec Lacan.

<sup>25</sup> Le schéma L apparaît pour la première fois dans la séance du 25 mai 1955 du séminaire de Lacan (Lacan, 1974 : 284) ; la formule canonique, dans la livraison, du dernier trimestre de 1955, d'une revue américaine (Lévi-Strauss, 1955b).

et le versant culturel d'une même structure, la face individuelle et la face collective d'une même réalité. Leur publication simultanée ne serait pas une pure coïncidence, mais le résultat de travaux menés en parallèle, et peut-être aussi d'une rivalité sourde entre les deux modèles.

Il serait toutefois impossible d'en avoir le cœur net au seul vu des écrits de Lévi-Strauss et de Lacan. Fort heureusement, le compte-rendu de la séance du 26 mai 1956 de la Société française de philosophie permet d'accréditer sérieusement notre hypothèse, voire d'écarter les derniers doutes. Lévi-Strauss fait ce jour-là un exposé « sur les rapports entre la mythologie et le rituel » devant un très beau parterre de philosophes et d'anthropologues, auquel s'est joint le docteur Lacan. Il présente l'essentiel des idées développées dans un hommage à Jakobson, qu'il publiera la même année et reprendra dans *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss 1958 : 257-266). Au cours de la discussion, Lacan fait une longue intervention (Compte-rendu de la séance du 26 mai 1955 : 113-118, Lacan 2007 : 101-111). Il trouve Lévi-Strauss « en retrait » par rapport à son article de 1955, et s'étonne qu'il n'ait pas employé « les formules de transformation » très élaborées qui s'y trouvent, et que lui-même avait « presque tout de suite » appliquées, « avec un plein succès », au cas de « l'homme aux rats », dans sa conférence sur le mythe individuel du névrosé. Même si la description qu'il donne de la formule qu'il aurait utilisée ne correspond pas tout à fait à la formule canonique, il ne fait aucun doute qu'elle en possède les traits essentiels. « J'ai été, dit-il, jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve à la seconde génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélatrice à la transformation du groupe » (Compte-rendu de la séance du 26 mai 1955 : 115, Lacan 2007 : 105). À la différence de notations près, on retrouve ici l'échange de variables et la double torsion.

Cette déclaration est surprenante puisqu'elle laisse entendre que Lacan aurait été le premier à faire usage de la formule canonique ou de sa première ébauche. Elle est paradoxale, puisque sa conférence, datant, selon les sources, de 1953 ou même de 1952, est de deux ou trois ans antérieure à la parution officielle de la formule elle-même. Pourtant Lévi-Strauss ne la conteste pas. Pas plus qu'il ne conteste la possibilité d'un traitement formel explicite des matériaux ethnographiques qu'il vient de présenter. Il dit seulement avoir dû y renoncer, faute de pouvoir le faire en bonne et due forme dans le temps qui lui

avait été imparti<sup>26</sup>. Dans ces conditions, tout donne à penser que, dès le début de son cours sur la mythologie à l'École pratique des hautes études, qui a commencé en 1951-1952, Lévi-Strauss avait tracé les premiers linéaments de sa formule canonique, et que Lacan suivait ses travaux. La chose est d'autant plus vraisemblable que, selon une historienne de la psychanalyse, nos deux structuralistes, ainsi qu'Émile Benveniste, avaient pris l'habitude de se réunir régulièrement, à partir de la même année 1951, avec le mathématicien Georges Guilbaud, fondateur du Centre de mathématique sociale de l'École pratique des hautes études, pour une collaboration sur des problèmes de formalisation (Roudinesco, 1993 : 469). Bien que Lévi-Strauss et Lacan soient restés, l'un et l'autre, très discrets sur leur collaboration avec Guilbaud, elle a pourtant duré, pour le premier, au moins jusqu'au milieu des années 60, et, pour le second, jusque, semble-t-il, la fin de sa vie. Dès lors le doute n'est plus de mise. La formule canonique et le schéma L sont bien issus d'un même fonds intellectuel, et d'un réseau d'interactions et d'influences mutuelles, qu'il serait bien difficile, et peut-être oiseux, de démêler. Mais, à côté de leurs caractères communs, chacun des deux modèles a des traits originaux, invitant à une comparaison, à la fois facile et fructueuse.

L'enjeu de cette affaire est le statut de ce que Lévi-Strauss nomme le symbolisme et Lacan le symbolique. Nous voudrions montrer que cette légère différence d'appellation est justifiée, mais qu'elle risque d'entretenir le malentendu, car elle correspond à une différence énorme de sens.

Lévi-Strauss commence par un coup de force intellectuel. On appelle généralement « fonction symbolique » le pouvoir d'utiliser des symboles ou des signes, c'est-à-dire des choses permettant de désigner d'autres choses en l'absence même de ces choses. Cette définition, qui convient notamment au langage, est déjà beaucoup plus riche qu'il n'y paraît, mais Lévi-Strauss ne s'en contente pas. Au motif que le langage n'est jamais un médium neutre, mais contribue à forger l'image des choses qu'il permet de décrire, l'anthropologue définit la fonction symbolique comme le pouvoir qu'aurait l'esprit humain d'imposer des lois structurales, le plus souvent inconscientes, à un matériau informe,

---

<sup>26</sup> Cette réponse de bon sens est habile et plausible, mais pourtant suspecte. Dans ce qui semble bien être la version écrite de sa conférence, Lévi-Strauss, comme s'il voulait honorer sa réponse à Lacan, ajoute l'esquisse d'une application de sa formule canonique au principal mythe dont il avait parlé, celui du garçon enceint (Lévi-Strauss 1958 : 265), mais de façon très maladroite et obscure (Scubla, 1998 : 44-45). Le texte est publié en hommage à Jakobson, mais ne souffle mot de Lacan.



et en particulier aux contenus affectifs et pulsionnels de la vie psychique. Ainsi apparaît une nouvelle définition de l'inconscient, « terme médiateur entre moi et autrui » (Lévi-Strauss, 1950 : XXXI), que recueillera Lacan. Tout cela est bien connu, mais, – la plupart des commentateurs feignent de l'ignorer –, extrêmement vague. Car, Lévi-Strauss, toujours avare d'exemples dans ses grands textes théoriques, ne présente aucune « loi structurale » dans son article de 1949 sur « l'efficacité symbolique ». Tout au plus y évoque-t-il des lois qui seraient analogues à celles de la phonologie. Il faudra attendre le milieu des années soixante pour avoir le seul exemple précis que nous connaissons, celui du « triangle culinaire », construit par analogie avec le « triangle vocalique » (Lévi-Strauss, 1965).

Ce n'est pas tout. Lorsque, dans la période de bouillonnement intellectuel qui nous intéresse, Lévi-Strauss tente de préciser sa conception du symbolisme, et en particulier dans son introduction aux œuvres de Mauss, il commence par rabattre la fonction symbolique sur langage, puis réduit celui-ci à la communication<sup>27</sup>, et ramène finalement cette dernière à l'échange et la réciprocité, comme si les lois structurales se ramenaient toutes à celles des systèmes de parenté et d'alliance. Bref, « fonction symbolique » et « principe de réciprocité » seraient, au bout du compte, deux noms pour une seule et même chose.

Comme on s'en souvient, lorsqu'il analyse les organisations dualistes, il semble d'abord reconnaître l'existence d'un axe vertical, de nature religieuse, bien distinct de l'axe horizontal des échanges. Mais, tous ses efforts tendent ensuite à interpréter celui-là comme une sorte d'émanation secondaire de celui-ci. Quant à la formule canonique elle-même, si certaines de ses applications paraissent impliquer l'autonomie de l'axe religieux, c'est encore un problème ouvert, on vient de le voir, de savoir si structure renferme ou non l'indice ou la trace ou d'une dimension irréductible à l'échange.

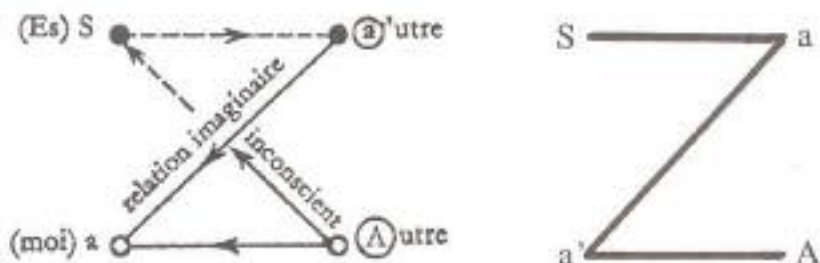
Chez Lacan, malgré son style gongorique, les choses sont, sur ce point, beaucoup plus claires. Comme le montre le schéma L, dont nous reproduisons ci-dessous la forme développée et la variante simplifiée,

---

<sup>27</sup> « Le problème ethnologique est donc, en dernière analyse, un problème de communication » (Lévi-Strauss, 1950 : XXXII). Avec beaucoup de ses contemporains, Lévi-Strauss partage l'espoir naïf de voir se constituer « une vaste science de la communication », englobant la linguistique et l'ethnologie, à partir notamment des théorèmes de Shannon (*Idem*, XXXVI-XXXVII) dont, comme la plupart des praticiens des sciences sociales sans culture mathématique (et certains commentateurs qui, même aujourd'hui, lui emboîtent le pas), il méconnaît et surestime la portée. Il avait même écrit, en 1952, un article intitulé « Toward a General Theory of Communication » (*L'Arc*, n° 26, 1965 : 82).



en forme de Z, le symbolique, loin de se confondre avec la réciprocité, s'oppose à lui. On retrouve, en effet, dans ce schéma les deux axes orthogonaux que nous distinguons plus haut. L'axe  $a-a'$  est celui de la relation que Lacan nomme « imaginaire », parce que chacun de ses termes est l'image en miroir de l'autre. Cette relation est une relation de doubles symétriques : celle de la communication, de l'échange et de la réciprocité. L'axe  $A-S$  est celui du symbolique. Il traverse le précédent, le gouverne et l'encadre. Sur la figure détaillée du schéma L, cette transcendance du symbolique est marquée par le fait que  $A$ , représentant le « grand Autre », est le seul terme du quatuor d'où partent deux flèches et où, par suite, aucune n'arrive. Sur le graphe simplifié, par le fait que, l'axe  $a-a'$  étant situé sur la barre oblique du Z, l'imaginaire est d'emblée englobé par le symbolique. Par ailleurs, il est intéressant de noter que, sur ce même graphe, les symboles  $a$  et  $a'$  ont commuté, comme pour mieux montrer que les termes désignés par eux sont interchangeables.



Forme normale (à gauche) et forme simplifiée (à droite) du schéma L de Lacan

Au total, chez Lacan, le principe de réciprocité, loin d'être l'alpha et l'oméga des relations humaines, se trouve subordonné à quelque chose de plus puissant<sup>28</sup>. Son schéma L révèle et assume la nécessité

<sup>28</sup> Jacques-Alain Miller commente ainsi le schéma L : « La symétrie ou réciprocité appartient au registre imaginaire, et la position du Tiers implique celle du quatrième, qui reçoit, selon les niveaux de l'analyse, le nom de sujet barré, ou celui de mort » (Table commentée des représentations graphiques, in Lacan, 1966 : 904). Ce bref résumé de la structure quaternaire ne se borne pas à réintroduire explicitement le sacré, sous les espèces du Tiers transcendant et du mort. Il rassemble aussi tous les éléments impliqués par la théorie girardienne du sacré : les rivaux mimétiques  $a$  et  $a'$ , générateurs de la crise sacrificielle, les figures complémentaires du mort ( $S$ ) et du dieu ( $A$ ), issues de sa résolution violente. Seul manque le mécanisme victimaire pour lier le tout d'un point de vue dynamique.

de réintroduire l'axe vertical de la transcendance qui, chez Lévi-Strauss, est parfois implicite, mais jamais reconnue, quand elle n'est pas déniée. Tout se passe comme si le psychanalyste, tout en prenant appui sur l'anthropologie structurale, en décelait les insuffisances, et amorçait, sans sortir de son terrain propre, une sorte d'insertion ou de réinsertion des « structures élémentaires de la parenté » dans les « formes élémentaires de la vie religieuse », de réhabilitation d'une thèse cardinale de Durkheim et de Mauss, dont Lévi-Strauss avait cru pouvoir se défaire. En effet, Lacan aborde les choses à partir de l'individu, mais son analyse structurale de la psyché individuelle ébauche une description du social plus riche, et sans doute aussi plus complète et plus juste, que celle de Lévi-Strauss.

Il est vrai que, dans ses détails, le schéma lacanien présente bien des obscurités, souvent aggravées, plutôt qu'éclaircies, par les commentaires de son auteur et de ses disciples. Faute d'exemple probant, nous l'avons longtemps pris, comme la formule canonique elle-même, pour une sorte de monument baroque, de témoin caractéristique d'une forme de préciosité fort à la mode, au milieu du siècle dernier, dans certains milieux intellectuels parisiens. C'est seulement en étudiant Rousseau que nous avons découvert la première illustration convaincante du schéma L, montrant qu'il ne s'agissait pas d'une construction gratuite, mais de la représentation plausible d'une structure réellement à l'œuvre dans la vie des hommes. Le cas de Rousseau est d'autant plus intéressant pour notre propos, qu'il fut lui-même théoricien du social et penseur politique, autant qu'analyste des ressorts les plus intimes de la vie humaine. Il peut donc contribuer à rendre plus vivantes les considérations abstraites qui précèdent, et à les corroborer, sinon à les valider.

On sait que, après avoir dû renoncer à poursuivre la lecture publique de ses *Confessions*, Rousseau a entrepris la rédaction d'un autre ouvrage destiné à le disculper des accusations réelles ou supposées dont il était ou se croyait l'objet. Abandonnant le récit en première personne, la description de Jean-Jacques par lui-même, il compose alors trois dialogues, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dans lesquels deux personnages, Rousseau et Le Français, confrontent leurs images respectives de Jean-Jacques. Œuvre folle ou écrite par un fou ? Assurément pas. Même s'il leur arrive de mêler le réel et l'imaginaire, dans le récit des persécutions imputées aux ennemis de Jean-Jacques, les *Dialogues*, loin d'être un ouvrage délirant, sont essentiels pour comprendre les principes fondamentaux de la pensée politique de Rousseau, aussi bien que la nature même du lien social (Scubla, 1992 : 117 et 124).

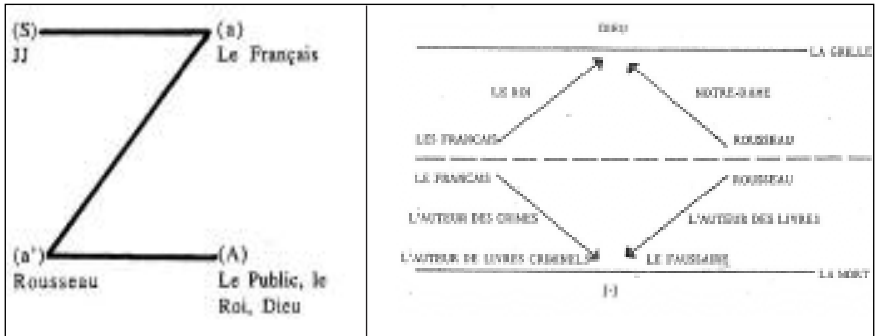
Bornons-nous ici à l'architecture générale de l'œuvre. L'autobiographie n'est jamais un rapport simple de soi à soi, puisqu'elle suppose la médiation de l'écriture et du public à qui elle s'adresse. Mais, les *Dialogues* reposent sur une forme de médiation plus complexe que celle des *Confessions*. Rousseau juge de Jean-Jacques, ce n'est évidemment pas Jean-Jacques juge de Jean-Jacques, ni Rousseau juge de Rousseau, mais ce pas non plus l'écrivain juge de l'homme, puisque Rousseau n'apparaît pas ici comme l'auteur mais comme un des personnages du livre. Dans le texte, c'est Jean-Jacques qui est, « l'Auteur des livres », opposé à « l'Auteur des crimes » que ses détracteurs croient voir en lui. Les *Dialogues* se distinguent des *Confessions* sur un autre point encore. Celles-ci se situaient en quelque sorte en deçà de la publication, Rousseau ayant cru préférable d'en faire lui-même la lecture dans l'espoir de toucher ainsi, dans tous les sens du terme, plus directement son public. Ceux-là, tirant la leçon de l'échec de cette tentative malheureuse, se situent, pour ainsi dire, au-delà de la publication, en ce sens qu'elles s'adressent non plus aux hommes mais à Dieu. On connaît l'anecdote, racontée par l'intéressé lui-même. Désespérant de pouvoir jamais présenter à ses semblables le véritable portrait de Jean-Jacques, Rousseau en appelle au jugement divin. Il décide d'aller déposer le manuscrit de son texte sur le maître-autel de Notre Dame de Paris, dans l'espoir que celui-ci puisse parvenir jusque sous les yeux du Roi. Malheureusement, le jour prévu pour ce dépôt solennel, il s'aperçoit qu'une grille, qu'il n'avait jamais remarquée auparavant, lui interdit l'accès au chœur, comme si Dieu lui-même lui signifiait ainsi son refus de l'entendre ou son invincible transcendance.

Or, nous avons là, au total, quatre termes dont les relations correspondent parfaitement à la configuration du schéma L de Lacan. Il est très facile, en effet, de disposer sur le graphe en forme de Z, la structure de base des *Dialogues*. Rousseau et Le Français, dont les propos forment le contenu du livre, communiquent le long de l'axe imaginaire  $a-a'$ , dont ils occupent les pôles opposés. Jean-Jacques, le sujet du livre, est en S, et Dieu, son destinataire, en A. On voit encore mieux le caractère religieux de l'axe symbolique S-A sur le schéma proposé par Michel Foucault dans son excellente introduction à *Rousseau juge de Jean-Jacques*. L'armature de son schéma peut s'obtenir par une rotation vers la gauche de celui de Lacan<sup>29</sup>, qui met la relation imaginaire

---

<sup>29</sup> Nous ne savons pas si Foucault, dont le texte date de 1962, s'est ou non inspiré du schéma lacanien, ou si, comme il est vraisemblable, il a spontanément retrouvé la même configuration dans l'œuvre de Rousseau.

en position horizontale, et par suite la relation symbolique en position verticale. Cette disposition fait alors apparaître une double symétrie. Celle des deux termes de la relation imaginaire, que sont les interlocuteurs des *Dialogues*, et celle des deux termes structurant de la relation symbolique, que sont Dieu, situé au delà de la grille, et Jean-Jacques, tel qu'en lui-même enfin la mort l'aura changé. On ne saurait mieux faire ressortir le caractère religieux de la relation symbolique.



Les *Dialogues* de Rousseau selon le schéma L de Lacan (à gauche) et selon l'analyse de M. Foucault (à droite)

Bien entendu, il ne faudrait pas exagérer la portée de ces exercices formels comparatifs. S'ils aident à mieux saisir la pensée des deux parangons du structuralisme, leurs propriétés ne déterminent évidemment pas la nature des choses. Il n'est toutefois pas anodin de voir le structuralisme se heurter à des difficultés de taille pour remplacer le religieux par le symbolique. Si deux esprits aussi puissants n'ont pas réussi pareille entreprise, c'est peut-être que celle-ci est sans espoir.

Une chose est sûre. Lacan s'est rendu compte que le « symbolisme » de Lévi-Strauss était incapable de remplacer le religieux. Ce qu'il nomme, quant à lui, le « symbolique » n'est pas une variante du symbolisme lévi-straussien, il lui est, à proprement parler, orthogonal. Par là même, il est sans doute plus apte à remplir la fonction recherchée par Lévi-Strauss. Mais, cette supériorité indéniable du psychanalyste sur l'anthropologue ne règle pas la question. Car, on peut se demander si le symbolique, plutôt qu'une instance qui rendrait le religieux tout aussi obsolète dans les sciences sociales que le phlogistique dans les sciences de la nature, ne serait pas seulement un nouvel avatar du sacré; s'il ne se réduirait pas à une manière scientifiquement correcte

de réintroduire le sacré en catimini, sans se donner la peine d'en retravailler le concept. Aussi ne saurait mieux conclure que par une invitation à méditer les puissantes remarques de Vincent Descombes (Descombes, 1980 : 94) que nous évoquions au début de notre propos :

Il est très vrai de dire que le symbole est l'origine de l'homme. Mais quelle est l'origine du symbolique ? En échangeant le *sacré*, notion assurément inquiétante, contre le *symbolique*, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'« efficacité symbolique », comme dit Lévi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social, d'où surgissent les algébristes : on se prend à rêver d'une auto-production, d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social. Aussi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises, mi-algèbre algébrique et mi-algèbre religieuse.

Il est donc indispensable de renoncer à ce prestigieux « symbolique » pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré.

Cet appel à reprendre la question du sacré aura bientôt trente ans. Il n'a guère, semble-t-il, été entendu. Comme nous l'avons montré dans notre livre sur la formule canonique, et ici même, plus discrètement, dans les notes de bas page, il est pourtant possible d'y répondre et de faire dans cette voie quelques pas prometteurs.

## Références

- DEBRAY, Régis (1981), *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard.
- DELIÈGE, Robert (2004), « Pourquoi lire Lévi-Strauss aujourd'hui ? Quelques réflexions à l'usage des jeunes étudiants », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28 n° 1 : 145-155.
- DESCOMBES, Vincent (1980), « L'équivoque du symbolique », *Cahiers Confrontation*, 3, 1980 (Aubier) : 77-95.
- DÉSVEAUX, Emmanuel (2001), *Quadratura americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur.
- DURKHEIM, Émile (1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF [1912].
- GIRARD, René (1972), *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset.

- GUILBAUD, Georges-Th. (1970), «Système parental et matrimonial au Nord Ambrym», *Journal de la Société des Océanistes* n° 26 : 9-32 [repris en 2008 dans *Mathématiques et Sciences Humaines* n° 183 : 73-96].
- HÉRAN, François (1998), «De Granet à Lévi-Strauss», *Social Anthropology*, 1998, vol. 6 n° 1, 2 et 3.
- (2009), *Figures de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HOCART, Arthur Maurice (2005), *Au commencement était le rite, De l'origine des sociétés humaines*, traduit de l'anglais par J. Lassègue avec la collaboration de M. Anspach, préface de L. Scubla, Paris, La Découverte [1954].
- LACAN, Jacques (1966), *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1974), *Le Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil.
- (2007), *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Éditions du Seuil [1978].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, «L'efficacité symbolique», *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1.
- (1950, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- (1955a), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- (1955b), «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270.
- (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- (1962a), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- (1962b), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- (1965), «Le triangle culinaire», *l'Arc* n° 25 : 19-29.
- (1967), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton [1949].
- (1973) *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- (1984), *Paroles données*, Paris, Plon.
- (1985), *La Potière jalouse*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude / ÉRIBON, Didier (1988), *De près et de loin*, Paris, Plon.
- MORAVA, Jack (2004) «Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss», *Claude Lévi-Strauss*, Cahiers de l'Herne n° 82 : 216-218.
- MOSKO, Mark (1987), «The Symbols of 'Forest': A Structural Analysis of Mbuti Culture and Social Organization», *American Anthropologist*, 89 : 896-913
- ROUDINESCO, Élisabeth (1993), *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1962), *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Introduction de Michel Foucault, Paris, Armand Colin.

- SCUBLA, Lucien (1986), « Logiques de la réciprocité », *Cahiers du CREA* n° 6, Paris, École polytechnique.
- (1992), « Est-il possible de mettre la loi au-dessus de l'homme ? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau », in Jean-Pierre Dupuy (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses : 105-143.
- (1993), « Vengeance et sacrifice : de l'opposition à la réconciliation », *Droit et Cultures* n° 26 : 77-101.
- (1996), « Histoire de la formule canonique du mythe et de ses modélisations », Thèse, Paris, EHESS.
- (1998), *Lire Lévi-Strauss, Le déploiement d'une intuition*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- (2000), « La place de la nation dans les sociétés individualistes. Quelques remarques sur les catégories de Louis Dumont et leur applicabilité aux Constitutions de la France depuis 1791 », *Droit et Cultures* n° 39 : 191-210.
- (2001) « Il mito individual revisitado. Respuesta a J. P. Lucchelli », *El caldero de la escuela*, 84 : 83-85.
- (2003), « Le structuralisme et ses transformations : des *Mythologiques* aux logiques du rite », *L'Homme* 167-168 : 297-306.
- (2004), « Autonomie, réflexivité et altérité. Prolégomènes à une logique de l'extériorité », *Ateliers* n° 27, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre : 189-204.
- (2008), « Préface » à Tarot, Camille, *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte : 13-24.
- Société française de philosophie (1956), « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLVIII : 99-125.
- WARUSFEL, André (1969), *Les mathématiques modernes*, Paris, Éditions du Seuil.





# Os Brasis em Lévi-Strauss

BEATRIZ PERRONE-MOISÉS

(Departamento de Antropologia - Núcleo  
de História Indígena e do Indigenismo  
Universidade de São Paulo)

**Resumo:** Este artigo propõe uma reflexão em torno do lugar do Brasil na trajetória de Claude Lévi-Strauss. Inicia pelas referências do autor ao país em que se tornou etnólogo, nas quais se pode perceber uma diversidade de «brasis». Argumenta-se aqui que não foram esses «brasis» que realmente infletiram a vida e a obra de Lévi-Strauss, e sim os índios (amiúde chamados de Brasis no século XVI e por autores indianistas do século XIX): o estruturalismo lévi-straussiano é um encontro entre o pensamento ameríndio e o pensamento europeu que só pode ser plenamente apreciado tendo em mente esse diálogo, cuja centralidade foi diversas vezes expressa pelo próprio Lévi-Strauss em seus escritos e entrevistas.

**Palavras-chave:** Lévi-Strauss; Brasil; pensamento ameríndio; estruturalismo.

**Résumé:** Cet article propose une réflexion autour de la place occupée par le Brésil dans la trajectoire de Claude Lévi-Strauss. Son titre (intraduisible) remet à la diversité du pays où il devint ethnologue – «brasis» ou «Brésil» au pluriel – décrits dans ses écrits, mais surtout aux Amérindiens – souvent nommés «Brasis» au XVI<sup>e</sup> siècle et par des écrivains indianistes du XIX<sup>e</sup> – qui, eux, ont vraiment infléchi la vie et l'oeuvre de Lévi-Strauss: le structuralisme lévi-straussien est ici considéré comme une rencontre entre la pensée amérindienne et la pensée européenne qui ne peut être pleinement apprécié qu'en tenant compte de ce dialogue, dont la centralité se trouve affirmée par Lévi-Strauss lui-même, dans ses écrits et interviews.

**Mots-clé:** Lévi-Strauss; Brésil; pensée amérindienne; structuralisme.

Embora possa parecer natural que uma antropóloga brasileira tenha especial interesse em investigar o lugar que o Brasil ocupa na vida e na obra de Lévi-Strauss, na apresentação que segue<sup>1</sup>, muito mais relevante do que minha condição de brasileira é o fato de eu, depois dele, ser americanista. Começo aqui por relembrar algo da trajetória de Lévi-Strauss e suas descrições do Brasil, sobretudo a partir de *Tristes trópicos*. Se nessas descrições se percebem vários e variados «brasis», argumento que são outros «brasis»<sup>2</sup>, os índios, que realmente infletem sua vida e modulam seu pensamento.

Começemos do início. Foi por acaso que Lévi-Strauss foi ao Brasil. Como é sabido, ele tinha estudado direito, depois filosofia, e em 1934 já tinha descoberto a vocação para a etnologia, pela qual fora atraído por estar cansado da «repetição filosófica» e em rebelião contra Durkheim, diria ele repetidas vezes. O encanto da etnologia lhe tinha sido revelado por antropólogos britânicos e norte-americanos, entre os quais principalmente Robert Lowie, que o tinha conquistado justamente porque, à diferença tanto dos filósofos quanto de Durkheim, o grande etnógrafo dos Crow unia em sua reflexão teoria e trabalho de campo. Em sua apresentação da obra em questão, *Primitive society*, Lowie ressalta a necessidade imperativa de acumular bases empíricas suficientes antes de saltar para conclusões gerais. Foi precisamente a centralidade da empiria nessa proposta de antropologia que atraiu Lévi-Strauss, antropólogo que muitos afirmam não ter interesse nos fatos e privilegiar a construção de grandes modelos abstratos. Suposição de desinteresse que surpreende o leitor das *Mitológicas*, testemunha da plena realização do movimento em direção ao empírico que levava Lévi-Strauss à antropologia nesse monumental tratado de etnologia e filosofia ameríndia, tecido de um sem número de fatos

---

<sup>1</sup> Este texto é uma das variantes (uma primeira versão foi publicada; Perrone-Moisés, 2008a) de uma reflexão que sofreu transformações ao longo do ano do centenário do autor, em várias apresentações, dentre as quais a que mais de perto se liga à presente versão, minha participação no simpósio «Contrapontos – Nos 100 anos do nascimento de Claude Lévi-Strauss», realizado na Universidade do Minho, a 05/12/08, a convite de Vítor Moura, a quem expressei meus agradecimentos. Agradeço igualmente a Renato Zutman e Stelio Marras pelas sugestões feitas a partir da leitura do manuscrito deste artigo.

<sup>2</sup> «Brasis» é expressão corrente, nos documentos portugueses século XVI, para se referir aos nativos da colônia sul-americana. Conforme a expansão colonial atinge novos territórios e populações indígenas diversas, a expressão vai cedendo lugar a etnônimos diversos. Recuperam a expressão os autores brasileiros chamados indianistas do século XIX.

de todas as ordens. Quanto mais se o lê, mais parece natural que ele mesmo, quando provocado com essa acusação, declare ser alguém que «attache [...] une attention presque maniaque à tous les détails concrets» como se estivesse um pouco irritado com ter de afirmar o que é óbvio e, portanto, supérfluo (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 157)<sup>3</sup>.

Mas regressemos a 1934. Naquele momento, Lévi-Strauss queria se entregar a «la forme la plus extrême qui se puisse concevoir» de alheamento de si que é a etnografia, em suas palavras (Lévi-Strauss, 1955: 59). A etnologia então lhe parecia como uma «planche de salut» (*idem*: 56) e, além disso, ele queria ver o mundo, percorrer novos horizontes, satisfazer seu gosto pela aventura, como disse em várias entrevistas. Mas se tudo levava o jovem Lévi-Strauss para fora do Velho Mundo, nada o levava obrigatoriamente ao Brasil. «Le Brésil et l'Amérique du Sud ne signifiaient pas grand-chose pour moi» naquele momento, conta (*idem*: 49). Sua iniciação como etnólogo poderia ter sido realizada noutro lugar: «on m'aurait proposé la Nouvelle-Calédonie ou l'Afrique, j'aurais accepté. Le hasard a voulu que ce soit le Brésil, un pays dont je ne connaissais rien»<sup>4</sup>. E este, como todo acaso, uma vez tornado evento, inflete o que veio depois.

«Ma carrière s'est jouée un dimanche de l'automne 1934, à 9 heures du matin, sur un coup de téléphone», conta ele em *Tristes trópicos*, o livro que o tornou conhecido do grande público como escritor. Esse livro inclassificável<sup>5</sup>, em que se pode ver como que um microcosmo de toda a sua obra.

---

<sup>3</sup> Pois, de fato, já expusera as razões pelas quais a acusação de «idealismo» que lhe era (e continua sendo) dirigida não se sustenta. Vários dos trabalhos reunidos em *Le regard éloigné* (Lévi-Strauss, 1983) respondem diretamente a tais críticas, notadamente uma conferência proferida nos Estados Unidos (Cap. 7, «Structuralisme et écologie») em que define a antropologia como ciência empírica e se refere à escolha que fez entre etnologia e filosofia precisamente como escolha do estudo dos contextos culturais particulares em que o espírito humano se manifesta. E respondendo a outro mal-entendido que supunha o esvaziamento do conteúdo em prol da forma em sua proposta (confundindo estruturalismo com formalismo), afirmaria: «si un peu de structuralisme éloigne du concret, beaucoup y ramène» (Lévi-Strauss, 1973: 140). Outras afirmações do mesmo teor podem ser encontradas em sua obra, mas são as próprias análises, mais do que as declarações de intenções, que evidenciam o caráter empírico de sua proposta de antropologia.

<sup>4</sup> Entrevista a Grisoni in Léry, 1994: 6.

<sup>5</sup> «*Tristes tropiques* constitue un genre littéraire à part [...] inclassable, sans doute parce que hors classe», nas palavras de Pascal Dibie (2003: 29). Consta inclusive que, no ano de sua publicação, o juri do Prêmio Goncourt lamentou não poder dar a *Tristes tropiques* o prêmio máximo, por não se poder defini-la como obra de ficção. Não me

O tal telefonema era um convite para ir dar aulas de sociologia na recém-fundada Universidade de São Paulo, onde ele poderia, disseram-lhe, fazer pesquisa com os índios nos arrabaldes da cidade. A promessa era falsa: os índios estavam bem mais longe – ainda que em São Paulo fosse possível dedicar-se a uma «etnografia domingueira» entre os diversos grupos de imigrantes, na convivência peculiar de objetos e crenças de origens mediterrâneas, africanas e indígenas (Lévi-Strauss, 1955: 121-23). De todo modo, foi no Brasil que Lévi-Strauss realizou o trabalho de campo indispensável para obter suas «credenciais» como etnólogo, suas «preuves d'ethnologue» (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 35), pois que constituía uma exigência formal para ser aceito no meio dos especialistas. Mas o trabalho de campo é sempre mais do que mera formalidade, trata-se de um verdadeiro rito de passagem, sem o qual não se pode, nas palavras de Lévi-Strauss (*in* Charbonnier, 1961: 18), aprender a «ginástica intelectual» de mudar o próprio sistema de referência que é requisito do ofício de etnólogo. Ginástica bem diferente daquela que lhe propunha a filosofia, exercício da inteligência que seca o espírito, de que ele se declarava cansado (Lévi-Strauss, 1955: 55), essa «ginástica etnológica» era também cansativa, diz ele, mas fisicamente. E permanecia sendo uma ginástica intelectual, como a outra. Na própria descrição do ofício do etnólogo, em 1955, Lévi-Strauss já conectava mente e corpo, razão e sentidos, renunciando a lógica do concreto que seria explicitada em 1962, em *La pensée sauvage*, e desdobrada nos códigos sensoriais com que operam os mitos ameríndios ao longo das *Mythologiques*.

Foi no Brasil que ele viveu o isolamento físico em relação ao próprio grupo, as mudanças brutais, o desenraizamento crônico que fazem um etnógrafo, segundo sua própria caracterização do trabalho de campo (Lévi-Strauss, 1955: 59). Basta lembrar a primeira expedição, em 1935-36, aos Kadiweu e Bororo, para avaliar as dificuldades por ele enfrentadas nas «savanes ingrates du Brésil central» (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 67), atravessando um panorama que se tornaria, para ele, «à la fois familier, insupportable et indispensable» (Lévi-Strauss, 1955: 183), o do interior do Brasil.

Partindo de São Paulo, primeiro o comboio para Bauru, no oeste do estado de São Paulo. De lá, mais três dias de comboio até o ponto final, Porto Esperança, à beira do rio Paraguai – «le site le plus bizarre

---

parece que seja muito mais fácil classificar *La Pensée Sauvage*, as *Mythologiques* ou *Regarder, écouter, lire*, para mencionar apenas alguns exemplos. A única concordância permanece quanto a não serem obras de ficção.

qu'on puisse trouver à la surface du globe» (Lévi-Strauss, 1955: 184) – numa viagem cansativa que deixava o rosto coberto de «une pellicule d'argile durcie», formada pela fina poeira vermelha do «sertão» (*idem*: 183). De lá, mais três dias a cavalo até os Caduveo. Na segunda parte da expedição, de uma a três semanas de barco a partir de Porto Esperança, passando por Corumbá – cidade que «semble avoir été conçue pour Jules Verne» – e Cuiabá – cidade que lhe pareceu conservar o estilo de vida lento e cerimonioso de seus antigos tempos de glória (*idem*: 227, 232). Partindo de Cuiabá, havia ainda vários dias de caminhão pela frente; e para conseguir avançar era preciso cortar mato, cavar areia, carregar e descarregar repetidamente o caminhão, construir e reconstruir pontes. Depois, mais oito dias de canoa, até avistar «nos premiers Bororo»: duas mulheres que acenavam na margem do rio (*idem*: 242; 1994: 79, 86). Ali começava sua experiência de campo, comparada por ele ao que os psicanalistas chamam de didática (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 68). Tinham início suas primeiras lições ameríndias.

Em 1938, a segunda expedição, aos Nambikwara, foi mais bem preparada e mais longa: um ano no total. E não foi menos difícil: com quinze mulas, quinze homens e trinta bois partindo de Cuiabá, a expedição passou semanas atravessando quinhentos quilômetros do que Lévi-Strauss descreve como uma «savane épineuse» (Lévi-Strauss, 1955: 305). Todas as dificuldades e o desconfortos envolvidos nessas expedições pelo interior do Brasil são expressa e claramente afirmados por Lévi-Strauss, que muitas vezes a elas se refere como um verdadeiro pesadelo (*idem*: 242).

Mas nada disso fez com que a experiência perdesse seu encanto, como comprovam várias passagens de *Tristes trópicos*. Uma das coisas que mais chama a atenção, uma das maiores qualidades de suas descrições do Brasil nessa obra é a riqueza e sutileza das observações sensíveis. O Novo Mundo, antes de ser visível, se apresenta a ele como um perfume, «difficile à décrire à qui ne l'a pas respiré», diz ele, para em seguida analisá-lo em «brise de forêt alternant avec des parfums de serre, quintessence du règne végétal», só compreensível, continua, para «ceux qui ont enfoui le nez au coeur d'un piment exotique fraîchement éventré après avoir [...] respiré la torsade mielleuse et noire du *fumo de rolo*, feuilles de tabac fermentées et roulées...» (Lévi-Strauss, 1955: 85). «Aujourd'hui encore je pense d'abord au Brésil comme un parfum brûlé» (*idem*: 50), dizia ele em *Tristes trópicos*, evocando um efeito sinestésico. *Saudades do Brasil* abre com o cheiro

do creosoto que se aplicava à bagagem antes de partir em expedição (Lévi-Strauss, 1994: 9).

*Tristes tropiques* evoca vários perfumes do Brasil – das frutas do cerrado, do solo molhado por chuvas torrenciais – e sabores, como os das carnes de caça, dos frutos, das gordas larvas que comeu em visita aos Kaingang, da água «ligeiramente açucarada» que bebia em Nalike, «capitale du pays caduveo». Nele também são evocadas a consistência da rapadura, das bolachas, dos solos e matérias, a sensação de beber chá de erva mate fervendo ou de estar encharcado por uma súbita tempestade, o calor «tranquilo e úmido dos trópicos, a secura que exala a terra do cerrado. Sensações olfativas, gustativas, táteis e sons: de rugido de onça ao longe no entardecer, dos gritos de papagaios que enchem o ar, do gerador das pequenas cidades do interior misturado com os ruídos do mato, de bandos de emas amedrontadas pela presença humana, de cachoeiras invisíveis, dos fonemas da língua guaicuru, de jibóia se movendo na água, do canto de viúvas e homens bororo. E embora Lévi-Strauss afirme que a visão é um sentido menos próximo da alma do que a audição e o olfato» (Lévi-Strauss, 1955: 393-94), são muitas as descrições de paisagens em que cores, texturas e formas de solos e céus constituem um pano de fundo para cenas como o vôo azul vermelho e dourado das araras, as cores ácidas dos flamboyants, as imagens dos esplêndidos ornamentos dos Bororo. *Tristes trópicos*, como o pensamento selvagem, opera constantemente com códigos sensoriais, e basta abrir o livro ao acaso para encontrar cheiro, ruído, tato, paladar, audição e visão.

Apesar da tão marcada presença do aspecto sensorial em *Tristes trópicos*, e de sua tão louvada qualidade literária, Lévi-Strauss disse que só em sua obra posterior cuidaria realmente do estilo, buscando na maneira concreta de exprimir ideias abstratas e complexas realizar seu objetivo, de superar a oposição entre o sensível e o inteligível (Lévi-Strauss & Eribon, 1988). Mas já em *Tristes trópicos*, compondo não apenas descrições, mas apreciações analíticas do mundo com categorias do sensível, operava como os mitos ameríndios aos quais dedicaria tantos anos de sua atenção: trabalhando com o muito concreto, pensa-se o que há de mais abstrato.

A prosa que já foi chamada de «tropical» desse livro é um dos numerosos exemplos de da impossibilidade de separar forma e conteúdo, no texto, na reflexão de Lévi-Strauss. Um de seus mais notáveis talentos é o de fazer com que a matéria de que fala conforme o modo como fala dela. Ou tomando pelo outro lado: de expressar na

forma do texto seu conteúdo<sup>6</sup>. Solidariedade entre forma e conteúdo que é, justamente, essencial em sua noção de estrutura. Reintegração do sensível no inteligível, ou vice-versa, que marca toda a obra, e a originalidade do pensamento de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss evoca do Brasil outras coisas além de categorias sensíveis. O Rio de Janeiro, cidade «mordida» até o osso pela baía de Guanabara, em que tudo parece pertencer a um tempo antigo, tudo como que «démodé», não lhe parece ter sido construída como as cidades costumam ser, dada a evidente dificuldade com que se insere na paisagem, «à la façon des doigts dans un gant trop étroit». No Brasil central, Goiás Velha se lhe apresenta como um conjunto de «façades dégradées» tomadas por cipós, bananeiras e palmeiras. Goiânia, sucedânea daquela, «une plaine sans fin, qui tenait du terrain vague et du champ de bataille, hérissée de poteaux électriques et de piquets d'arpentage». A São Paulo da década de 1930 era um exemplo típico das cidades americanas, de ciclo curto, sempre a meio caminho entre o canteiro de obra e a ruína, «perpetuellement jeunes [mas] jamais saines» (Lévi-Strauss, 1955: 88, 96, 107-8, 139, 140).

E se as agruras das expedições não o impediram de apreciar a viagem, quando seu filho lhe propos publicar suas fotos do Brasil, Lévi-Strauss deu à publicação francesa o nome de *Saudades do Brasil* (1994), em português. Na apresentação de uma outra coletânea de suas fotos, esta publicada apenas no Brasil e intitulada *Saudades de São Paulo* (1996), comenta que não empregara o termo 'saudades' porque lamentasse não mais estar no Brasil. 'Saudades', diz ele, estava ali no título a evocar

«aquele aperto no coração que sentimos quando, ao relembrar ou rever certos lugares, somos penetrados pela evidência de que não há nada no mundo de permanente nem de estável em que possamos nos apoiar».

Saudades do Brasil como de tempos idos, o Brasil da memória como emblema da brevidade da vida.

O lugar ocupado por esse Brasil em sua obra, contudo, é comparável ao do sudeste asiático, da América do Norte ou até da própria Europa. Pertence a um conjunto de lugares que fazem parte da trajetória de Lévi-Strauss, aos quais ele aplica o pensamento, que ele

---

<sup>6</sup> Desenvolvi esse ponto em relação a *Histoire de Lynx*, mostrando como a composição do próprio livro e a análise nele desenvolvida têm a forma da «ideologia bipartite ameríndia»; Perrone-Moisés, 2008b.



compara e conecta uns aos outros, no que ele mesmo chama de seu «*traveling mental*». Os «tropicques vacants» no Brasil se opõem aos «tropicques bondés» na Índia. O Rio, à primeira vista, lembra as galerias de Milão e Amsterdam, ou a estação Saint-Lazare em Paris, mas ao ar livre. E também o faz pensar Nice ou Biarritz no século XIX, assim como Calcutá. Mas o Rio é também o contrário de Chittagong, no golfo de Bengala. Os pântanos ao redor da cidade de Santos são como o delta do Bramaputra. A bruma do planalto paulista é bretã. Goiânia lhe evoca a lembrança de Karachi. São Paulo, como Chicago e Nova York, surpreende o europeu por parecer precocemente devastada pelo tempo. A «lugubre» Porto Esperança figura em sua memória ao lado de Fire Island, no estado de Nova York, por sua vez espécie de Veneza invertida. Corumbá lembra as cidades pioneiras do velho oeste e da Califórnia. (Lévi-Strauss, 1955).

A uma certa altura do relato, Lévi-Strauss evoca um quadro de combinações entre o ambiente geográfico e o povoamento, cujas possibilidades seriam todas expressas no conjunto {Europa, Índia, América do Norte e América do Sul} (*idem*: 149). Mas não são essas as únicas variáveis consideradas em *Tristes trópicos* e, a olhar mais de perto, vê-se que não se trata de mera combinatória. Pelos lugares do mundo, Lévi-Strauss percorre um grupo de transformação conectado por oposições, desdobramentos, inversões, duplicações, como os que vai seguindo entre os mitos ameríndios nas *Mythologiques*. No grupo de transformação que também é o mundo, esse Brasil ocupa um lugar afinal mais contingente do que o do mito de referência bororo na tetralogia. Pois embora Lévi-Strauss afirme, no início de *Le cru et le cuit*, que a viagem pelos grupos de transformação mítica poderia ser iniciado a partir de qualquer um de seus representantes, o mito bororo M1 se apresenta como «spécialement propre à exercer la réflexion», por sua «position irrégulière au sein d'un groupe», pelos «problèmes d'interprétation que [tal posição] soulève» (Lévi-Strauss, 1964: 10). Conforme se avança pelos caminhos das transformações míticas, M1 justifica cada vez mais seu lugar de ponto de partida, para retornar com força no final do trajeto, em *L'Homme nu*. Esse Brasil ou esses vários «Brasis» descritos no livro de viajante não parecem ser mais do que um ponto inicial na memória de Lévi-Strauss, numa viagem que poderia, de fato, ter começado em qualquer lugar.

Qualquer lugar, contanto que fosse na América. Pois há mesmo um Brasil que marca a vida e a obra de Lévi-Strauss: o dos ameríndios. O Brasil que influte sua produção intelectual e faz dele um americanista é onde vivem Nambikwara, Bororo, Caduveo, Tupi-Kagwahiv,



Tupi Mondé. «Basta ler *Tristes trópicos* – ou olhar para as fotos de *Saudades do Brasil*», nota Anne-Christine Taylor,

«pour comprendre que sa rencontre avec les Indiens a marqué en profondeur sa sensibilité et son imaginaire scientifiques, pour deviner qu'elle a joué in rôle dans la généalogie des concepts de l'anthropologie structurale» (Taylor, 2003: 92).

Já foi notado (Peixoto, 1998: 96; Taylor, 2004: 94) que ele retorna continuamente à sua experiência etnográfica no Brasil ao longo da obra posterior. Os Nambikwara, «sociedade reduzida à sua mais simples expressão», respondiam na experiência, como ele mesmo pondera, a uma questão que Rousseau enfrentara teoricamente, a saber, o que poderia ser uma «sociedade mínima», um «grau um» de sociedade, por assim dizer. Mas essa sociedade que pode ser pensada como primordial é o contrário de uma sociedade das origens. Pois a experiência entre os Nambikwara também foi fundamental para o desenvolvimento de sua crítica ao «falso arcaísmo», idéia de que sociedades como a deles seriam sobrevivências de um estágio primeiro, arcaico, de toda sociedade (Coelho de Souza & Fausto, 2004: 92). Os Nambikwara são ainda decisivos para o desenvolvimento da primeira parte do «texte assurément fondateur» (Maniglier, 2000: 240) que são as *Structures Élémentaires de la Parenté*. Os Bororo, «société encore vivante et fidèle à sa tradition» (Lévi-Strauss, 1955: 245) em que ele teve o privilégio, como diria mais tarde, de ver em seu esplendor esta arte tão ameríndia que é a plumária, lhe fornecem a matéria para estudos seminais de organização social e o primeiro das centenas de mitos ameríndios das *Mythologiques*, o mito de referência, história de um rapaz que vai pegar filhotes de arara no ninho, o «desaninhador de pássaros», ao qual ele volta continuamente, conduzido por outros mitos americanos. A «abertura para o outro» que Lévi-Strauss propõe como característica do pensamento ameríndio já tinha sido detectada muito antes de se tornar objeto de *Histoire de Lynx*, presente que está em seus primeiros artigos, como nota Anne-Christine Taylor (2004: 95-96).

É a América que Lévi-Strauss pensa, e que se pensa nele. As «saudades» evocadas no título de seu livro de fotografias são, afinal, saudades do «état d'excitation intellectuelle intense» com que ele descobria o Novo Mundo, do tempo de exploradores e viajantes cujas aventuras sentia reviver. Dos primeiros encontros entre europeus e tupis na costa brasileira (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 34); ele que se reconhece em Jean de Léry, visitante francês que, no século XVI,

escreveu uma das mais belas obras acerca dos povos da América, a *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* (1578), saudada como «breviaire de l'ethnologue» em *Tristes tropiques*. Num mapa do estado de São Paulo em 1918, Lévi-Strauss nota que dois terços da área eram definidos como «territoire inconnu habité seulement par les Indiens», e também que naquela mesma área, nos anos 1930, já não havia índio algum (Lévi-Strauss, 1955: 52). O mapa de 1918 tanto remete à dizi-mação dos povos indígenas quanto ao mistério de seus «territórios desconhecidos». «Desconhecidos» no sentido que podem ter para um europeu, de paisagem diversa, os trópicos, o exótico. Mas também, ou sobretudo, territórios do pensamento, mundos por conhecer que os índios lhe mostram. Saudade ele tem dos índios<sup>7</sup>, que lhe propiciam uma das últimas chances de registrar uma experiência humana que «não devia nada» à cultura ocidental; sem a qual não seria mais possível pensar o humano para fora da tradição ocidental, pois que todas as culturas da face da terra logo teriam, de algum modo, entrado em contato com ela e se transformado nesse contato. O rápido desaparecimento evidenciado pelo mapa seria exemplar da brutal destruição da América, que tantas vezes Lévi-Strauss evocou em sua obra<sup>8</sup>. E também um caso especialmente flagrante de destruição de diversidade cultural, causando a perda de realizações únicas de possibilidades humanas.

O que foi decidido naquele imprevisível telefonema levaria Lévi-Strauss a ser um americanista. E seu encontro com a América ocorreu no Brasil. O encontro entre Lévi-Strauss e o Novo Mundo é tão importante que se pôde falar em «indianização» de seu imaginário científico (Taylor, 2004: 96) e perceber uma inflexão americana, ameríndia, em sua teoria do social, tributária de Marcel Mauss tanto quanto dos Nambikwara ou dos Bororo, e também das muitas etnografias lidas

---

<sup>7</sup> Como tinha deles saudades Jean de Léry, de volta à Europa e tornado pastor calvinista, quando declarava lamentar muitas vezes não estar entre os selvagens (Léry, 1994: 508). A comparação estabelecida por Léry nesse trecho, entre os modos de relação dos selvagens e os dos que chamaríamos de civilizados e ele chamava de cristãos (cuja fértil prosperidade nota Lestringant; *in* Léry, 1994: 508 n. 2), em que os ameríndios emergem como moralmente superiores, é um dos numerosos ecos de Léry em Lévi-Strauss ou melhor, um dos paralelos entre ambos, que ecoam lições ameríndias.

<sup>8</sup> A evocação do genocídio maciço praticado no Novo Mundo marca especialmente *Histoire de Lynx*, cuja abertura convida o leitor a um ato de «contrition et piété» (Lévi-Strauss, 1991: 16) por ocasião dos 500 anos da primeira viagem de Colombo e no qual Montaigne, outro autor a lamentar a destruição da América, ocupa um lugar central.

mais tarde, nas bibliotecas de Nova York, onde ele diz ter realmente aprendido etnologia ameríndia.

São os brasis, como chamavam aos índios escritores quinhentistas e oitocentistas, que infletem o pensamento de Lévi-Strauss. Não por acaso, no entendimento dos universos ameríndios sua obra gera continuamente novos desdobramentos. Aos americanistas, Lévi-Strauss não cessa de propor caminhos, possibilidades e questões que continuam alimentando novas perguntas e novas respostas. A reflexão etnológica acerca dos ameríndios das chamadas terras baixas sul-americanas, reconhecida e respeitada como campo de renovação teórica para a antropologia, é um lugar em que sua obra permanece incontornável. A respeito dela, dois importantes especialistas nessa área observam que

«si tant d'écrits amazonistes ressassent des oppositions binaires, des dualismes sociaux ou idéologiques, décortiquent des choréographies conceptuelles composées de rapports en miroir, ce n'est ni parce que leurs auteurs sont congénitalement anti-historicistes et idéalistes, ni parce qu'ils sont automatiquement sous l'influence de Lévi-Strauss; c'est tout simplement parce que les Amérindiens eux-mêmes leur en offrent la matière»

e nos convidam a admitir claramente, com eles, que «le structuralisme "marche" bien en Amazonie car les autochtones paraissent spontanément structuralistes» (Descola & Taylor, 1993: 15-16).

Talvez se pudesse dizer, tomando a relação pelo outro lado, que Lévi-Strauss é ameríndianista e seu pensamento (chamado de «estruturalismo») é também pensamento ameríndio. Mais do que embasado em solo ameríndio, como notou Anne-Christine Taylor, em formulação que Eduardo Viveiros de Castro nos convida a considerar «dans toute l'étendue de sa radicalité» (2008: 131), trata-se de pensar o pensamento lévi-straussiano como transformação do pensamento ameríndio. Sejamos mesmo radicais e, seguindo ainda outra lição bem concreta e bem levistraussiana, postulemos que se o solo é ameríndio, o fruto haverá de traduzir seu enraizamento. Pode assim ser lida a observação de Anne-Christine Taylor acerca da genealogia dos conceitos da antropologia estrutural, na citação acima. O estruturalismo 'funciona bem' entre os ameríndios porque é uma transformação de seus modos de estar no mundo, de pensar o mundo. Nesse sentido, não parece que a obra de Lévi-Strauss possa ser plenamente apreciada sem que se considere os ameríndios como também autores. As *Mythologiques* certamente não, tecidas que são de idéias e sentidos ameríndios. Como

observa Viveiros de Castro, a tetralogia dedicada aos mitos das Américas é «um acesso privilegiado tanto ao pensamento de Lévi-Strauss quanto ao pensamento dos povos indígenas das Américas, os do Brasil em especial» (Viveiros de Castro, 2003: 23).

Neste ponto, como em vários outros, o próprio Lévi-Strauss deixa pistas ao longo da obra, e as completa em entrevistas. Consideremos, por exemplo, sua aula inaugural no Collège de France, em 1960. Seguindo os cânones do gênero, Lévi-Strauss faz ali uma série de homenagens, a seus antecessores naquela instituição e aos que chama de «maîtres de l'anthropologie sociale», para concluir com uma homenagem aos índios, «dont l'obscur ténacité nous offre encore le moyen d'assigner aux faits humains leurs vraies dimensions» (Lévi-Strauss, 1973). Mas não é apenas porque a tenacidade dos índios garante ao antropólogo a matéria de seu ofício que Lévi-Strauss ali fala de dívida que jamais poderá saldar. Tampouco se trata de mais uma manifestação do sentimento da dívida européia em relação aos índios pela brutal destruição do Novo Mundo. Prestemos atenção ao que Lévi-Strauss, sempre tão preciso e cuidadoso com as palavras (sempre atento ao concreto), diz nesse final de sua aula inaugural, e veremos que a dívida em questão é de saber, de conhecimento. Pois é no conhecimento dos «Indiens des tropiques et leurs semblables par le monde» que se encontra, diz Lévi-Strauss, «l'essentiel des connaissances que vous m'avez chargé de transmettre à d'autres», para encerrar sua aula declarando-se «leur élève, et leur témoin» (Lévi-Strauss, 1973: 44). Não é de fornecimento de dados para o analista que se trata, é de saber – deles – e de aprendizado – com eles –, daí o «élève». «Témoin», por sua vez, pode ser entendido como pessoa que reporta fatos de outro contexto ou, no caso, transporta sentidos entre códigos diferentes, os sentidos do mundo ameríndio para códigos compreensíveis para nós, ou ainda nossos significados para códigos sensíveis ameríndios. Seja como for, ficaria bem claro o lugar do aprendizado junto aos índios uma década mais tarde, quando a dívida é novamente expressa em resposta a uma pergunta acerca do lugar do sensível em sua obra. A reintegração do sensível no inteligível, dizia eu acima, ecoando uma série de leitores de Lévi-Strauss, é uma das marcas de sua originalidade. Pois bem, vale a pena reproduzir sua resposta na íntegra:

«En abordant l'étude des mythes et, en général, de la pensée des peuples dits primitifs, j'ai été frappé de ce que la différence fondamentale que j'aperçois entre notre pensée et la leur (leur pensée non pas en tant qu'hommes, mais en tant qu'elle se manifeste dans des formes de civili-

sation) tenait au fait que ces sociétés ne font pas la distinction tranchée qui nous est devenue habituelle de par notre tradition philosophique, et reprise en compte par la science, entre le sensible et l'intelligible. Mais qu'au contraire, pour elles, il y a continuité entre les deux règnes: la signification du monde se manifestant directement à travers les ordres de la sensibilité; et c'est à cette intuition qu'avec des moyens et dans des registres différentes, j'essaie de ramener les sciences de l'homme» (Lévi-Strauss, 2003 [1971]: 53).

A formulação remete a «povos ditos primitivos», mas os mitos em questão são ameríndios, e a intuição é ameríndia, manifestada em *suas* «formas de civilisation». De modo que a lição / As estruturas expressas na mitologia ameríndia, mas também em seus sistemas de parentesco e formas de organização social, são ameríndias. De todo modo, de alguma humanidade específica teriam de ser, porque as estruturas, nos ensina Lévi-Strauss, só podem ser apreendidas em suas realizações, pois que são agenciamentos de conteúdo, e não formas vazias. Muito na obra de Lévi-Strauss só pode ser compreendido quando referido aos mundos ameríndios que colocam seu pensamento em movimento, lhe dão forma e conteúdo. Descolado dos mundos americanos, o estruturalismo lévi-straussiano certamente abre possibilidades de pensar. É o próprio Lévi-Strauss que, no final do trajeto pelos mitos ameríndios, afirma o risco de a busca pelos mecanismos de funcionamento do espírito – que tantas vezes afirmou como horizonte e contribuição da análise estrutural – reduzindo os mitos à sua forma, atingir afinal um «discours vide» (Lévi-Strauss, 1991: 254-55), a matriz de pensamento batizada de estrutura, que é tudo quanto pode ser dito e por isso não diz nada.

Esse caminho que vai da afirmação das «estruturas do espírito» como objeto último à exposição de uma filosofia ameríndia, das matrizes do pensamento humano para o pensamento ameríndio, passa por uma mediação no final de *L'Homme nu*, na passagem muitas vezes destacada por leitores de sua obra, que declara que «les mythes ne disent rien qui nous intruise sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée», mas, «en revanche», ensinam muito sobre «les sociétés dont ils proviennent»; para logo em seguida afirmar que «enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain» (Lévi-Strauss, 1971: 571)<sup>9</sup>. Se os modos

---

<sup>9</sup> Idéia essa «muito complicada», como nota E. Viveiros de Castro, comentando essa mesma passagem (2001: 4ss). O autor nota, nesse mesmo texto, que a afirmação em questão, feita em *L'Homme nu*, parece destoar do último das «pequenas Mythologiques»,

de operação do espírito são compartilhados, é graças a isso que se pode compreender os modos bem ameríndios de operar. Se nessa passagem, chega-se pelo particular ameríndio «enfin et surtout» ao espírito humano, em *La pensée sauvage* o caminho se inverte e o universal é via de acesso para o particular: «c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères» (Lévi-Strauss, 1962b: 17).

Outra transformação do movimento entre o universal do espírito e o particular ameríndio pode ser lida na também muito comentada afirmação, na «Abertura» de *Le cru et le cuit*, de que pouco importa se é o pensamento dele que pensa o dos ameríndios ou o contrário. A interpretação que se oferece imediatamente está ligada à afirmação, recorrente na obra de Lévi-Strauss, de «homologie de structure entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique [...] intégration [...] de la méthode et de la réalité» (Lévi-Strauss, 1962a: 535). É ao propósito último da antropologia, que seria o de «contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes», que Lévi-Strauss se refere nessa passagem inicial das *Mythologiques*: a «démarche doublement réflexive de deux pensées agissant l'une sur l'autre» pode iluminar a ambas na medida em que expressam o espírito humano (Lévi-Strauss, 1964: 21).

Mas pode haver ainda outra coisa. Ou é ainda outra coisa o que Lévi-Strauss faz. Pois tal procedimento reflexivo, cuja possibilidade é dada pela unidade do espírito humano, mas que depende igualmente da diferença entre os dois pensamentos, também revelará as matrizes do pensamento em mais uma transformação, ou seja, em mais uma diferença. «C'est seulement parce que, transformant réellement un mode de pensée particulier (la mythologie amérindienne) dans un autre hétérogène (la rationalité anthropologique), [Lévi-Strauss] fait apparaître comme en creux un niveau structural supérieur qui est la matrice de cette transformation», observa Patrice Maniglier (2000: 232). «Enfin et surtout», acrescentaríamos, faz aparecer plenamente o particular ameríndio nessa transformação particular que é o pensamento em «clave americana», por assim dizer, de Lévi-Strauss. Se a diferença é, como nos dizem os ameríndios e com eles Lévi-Strauss, a mola mestra de tudo, condição do pensamento como da existência

---

*Histoire de Lynx* (idem: 5 n. 6). Toda a leitura aqui feita do lugar do pensamento ameríndio no pensamento do próprio Lévi-Strauss baseia-se precisamente num movimento que parte de *Histoire de Lynx* retrospectivamente, para as obras anteriores; direção de leitura que também propõe Viveiros de Castro.

do mundo, talvez seja exatamente esse influxo ameríndio a explicação para a excepcional e reconhecida capacidade provocadora e renovadora do pensamento levi-straussiano, para além do campo americanista e para além da antropologia.

«J'étais parti pour le Brésil parce que je voulais devenir ethnologue», disse ele (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 33). E de fato lá tornou-se etnólogo, e americanista, ao iniciar com os Bororo, os Nambikwara, os Caduveo, os Tupi, um diálogo com o pensamento ameríndio. Disse certa vez Pierre Clastres que a obra de Lévi-Strauss parece indicar o «privilège de l'ethnologie»: «comme inauguration d'un dialogue avec la pensée primitive, elle achemine notre propre culture vers une pensée nouvelle» (Clastres, 1979: 37-38). A mesma projeção de possibilidades futuras, geradas por relações de transformação entre pensamento e práticas ameríndias e pensamentos e práticas ocidentais se lê na apreciação de Viveiros de Castro da obra de Lévi-Strauss como contendo a mensagem de que

«l'anthropologie n'a d'autre alternative que de poser un alignement de principe avec la pensée sauvage, de se situer sur le plan de l'immanence qu'elle partage avec son objet. En définissant les *Mythologiques* comme le "mythe de la mythologie" et la connaissance anthropologique comme une transformation structurale de la praxis indigène [...], l'anthropologie lévi-straussienne projette une «philosophie à venir» (Viveiros de Castro, 2008: 131-132).

Lévi-Strauss tornou-se etnólogo entre os brasis e aprofundou sua iniciação mergulhando na leitura de obras dedicadas aos ameríndios. Inaugurou um diálogo propriamente, no qual os Ameríndios são sujeitos de um pensamento a que ele nos deu acesso. Gerado nesse diálogo, o pensamento de Lévi-Strauss é capaz de por nossa cultura no caminho de um novo pensamento, porque transformado, afetado e renovado pelo dos outros.

O último volume das *Mythologiques* nos deixa diante da filosofia ameríndia, e eis que a nossa pode se renovar. «Philosophie à venir», antropologia na qual «deux formes de pensée hétérogènes s'exercent l'une contre l'autre, [...] l'une se perd dans le contenu de l'autre en tentant de saisir dans ses propres contenus les formes de l'autre». Os escritos e entrevistas de Lévi-Strauss contêm numerosas pistas a indicar as transformações geradas nesse movimento entre dois pensamentos, um deles o dos ameríndios. Na obra do maior americanista, como nos mitos que expressam o pensamento ameríndio, nenhum detalhe é gratuito, nada é fortuito, tudo contribui para a significação.



## Bibliografia

- CLASTRES, Pierre (1979), «Entre silence et dialogue». In Bellour, R. & Clément, Catherine (orgs.) *Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, pp. 33-38.
- CLÉMENT, Catherine (2002), *Lévi-Strauss*. Paris: PUF, Collection «Que sais-je?»
- COELHO DE SOUZA, Marcela & FAUSTO, Carlos (2004), «Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios». *Revista de Antropologia* 47 (1), pp. 87-131.
- DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne-Christine (1993), «Introduction». In número especial *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes, l'Homme* 126-128, pp. 13-24.
- IZARD, Michel (2003), «La naissance d'un héros». In *Magazine littéraire hors-série Lévi-Strauss*, pp. 22-24.
- \_\_\_\_\_, (2004), «Claude Lévi-Strauss en son siècle». In *L'Herne* 83 (*Lévi-Strauss*), pp. 16-20.
- LÉRY, Jean de (1994), *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil*. F. Lestringant (org.), Paris: Le Livre de Poche [1580].
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1962a), *Le totémisme aujourd'hui*. In *Oeuvres*. Paris: Gallimard. Bibliothèque de La Pléiade, 2008, pp. 447-551.
- \_\_\_\_\_, (1962b), *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1971), *L'homme nu*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1973), *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1983), *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1988), «O Brasil ficou longe», entrevista a Gilles Lapouge, *Jornal da Tarde*, São Paulo, *Caderno de Sábado* 5/11/88, p. 1.
- \_\_\_\_\_, (1991), *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (1997), *Saudades do Brasil*. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_, (2003), «Ramener la pensée à la vie», entrevista a Georges Kutukdijan, reproduzida em *Le Nouvel Observateur* Hors-Série, «Lévi-Strauss: l'ethnologie ou la passion des autres», pp. 53-59 [1971].
- \_\_\_\_\_, (2005), «O remorso da ficção», entrevista a Boris Wiseman, *Folha de São Paulo*, *Caderno Mais* 22/5/05, pp. 6-7.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier (1988), *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- MANIGLIER, Patrice (2000), «L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss». *Les temps modernes* 609, juin-août 2000, pp. 216-241.
- PAZ, Octavio (1967), *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. México: Ed. Joaquín Mortiz.
- PEIXOTO, Fernanda (1998), «Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo». *Mana* 4(1), pp. 79-107.



- PERRONE-MOISÉS, Beatriz (2008a), «Brasis de Lévi-Strauss». *Revista da Biblioteca Mário de Andrade* (São Paulo) 64: 63-81.
- \_\_\_\_\_. (2008b), «Um coletivo franco-indígena». Comunicação apresentada no Fórum «A dinâmica transformacional dos coletivos indígenas», coord. Tânia Stolze Lima, 32.<sup>a</sup> ANPOCS, Caxambu 29/10/08. Ms.
- TAYLOR, Anne-Christine (2004), «Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste». In *L'Herne* 83 (*Lévi-Strauss*), pp. 92-98.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2001), «A propriedade do conceito». ANPOCS 2001/ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), Ms. 54 pp.
- \_\_\_\_\_. (2003), in M. Rezende «Perto do coração selvagem», *CULT* 74, 2003, pp. 20-24.
- \_\_\_\_\_. (2008), «Claude Lévi-Strauss: *Œuvres*. Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade"». Notes critiques/Essai scientifique, *Gradhiva*, 2008, n.º 8 n.s., pp. 130-135.



# Acerca da gnoseologia de Lévi-Strauss: do sentido da *inteligibilidade* à *inteligibilidade do sentido*

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
(Instituto de Letras e Ciências Humanas  
Universidade do Minho)

**Resumo:** O pensamento de Lévi-Strauss configura uma nova analítica gnoseológica, cuja novidade e alcance se pretende traçar e apreciar, percorrendo alguns dos conceitos-chave da sua obra. Se o nosso intróito, que considera a conexão entre filosofia e antropologia, nos insere nos meandros dos problemas a que o Autor pretende dar resposta, os passos seguintes – do sentido da «inteligibilidade» à *inteligibilidade do «sentido»* – permitem aprofundar melhor as novas vias de penetração elucidativa, em que decisivamente vão a par o esforço de esclarecimento e o rigor analítico que o mentor da análise estrutural levou a cabo na sua obra.

**Palavras-chave:** estruturalismo, lógica do sensível, inconsciente, sentido.

**Résumé:** La pensée de Lévi-Strauss configure une nouvelle analytique gnoseologique, dont on prétend tracer et apprécier la nouveauté et l'ampleur, en parcourant certains concepts clés de l'œuvre de cet auteur. Si notre exorde, qui considère la connexion entre philosophie et anthropologie, nous plonge au cœur des problèmes auxquels l'auteur prétend répondre, les pas suivants – du sens de «l'intelligibilité» à l'*intelligibilité du «sens»* – permettent de mieux approfondir les nouvelles voies d'explication, qui vont de pair avec l'effort d'éclaircissement et de rigueur analytique dont fait preuve, dans son œuvre, le mentor de l'analyse structurale.

**Mots-clés:** structuralisme, logique du sensible, inconscient, sens.

**Abstract:** Lévi-Strauss's work constitutes a new theory of knowledge. This article pretends to describe and analyze its originality and scope by scrutinizing some of its keywords. We start by considering the connection between philosophy and anthropology and by introducing

the intricacies of the problems that the author wants to solve. Our next steps – from the intelligibility of «meaning» to the meaning of «intelligibility» – explore a way to dig deeper into the enlightenment and analytical rigor developed by this mentor of structural analysis.

**Keywords:** structuralism, logic of the sensorial, the unconscious, meaning.

Reúne-nos aqui a evocação de um pensador e de uma obra, Claude Lévi-Strauss, precisamente no ano (e alguns dias depois) de comemoração do seu centenário de nascimento, um dos antropólogos de maior renome, fator do método estruturalista, cujas inovações queremos seguir e interpelar do ponto de vista filosófico. Perfaz também meio século que foi publicada a *Antropologia Estrutural*, em três anos precedida e quatro anos seguida da vinda a lume de livros verdadeiramente fundacionais<sup>1</sup>, que podem subsumir-se num dos títulos que é o melhor epítome da sua obra – *O Pensamento Selvagem*.

## 1. Entre Filosofia e Antropologia

Entretanto, se há obra que nos revela Lévi-Strauss em pessoa, é *Tristes Trópicos* (1955), onde o autor alia informações objectivas e impressões subjectivas, incorpora o sensível e o inteligível, querendo quebrar as fronteiras entre esses domínios; porém, a sua imaginação nunca abre mão da reflexão lógica mais rigorosa. O Brasil que aqui se revela está muito para além da cidade de São Paulo, pois o mundo perdido dos Bororo, dos Cadiueu, dos Nambikwara e dos Tupi-Kawahib tem os seus próprios estilos e linguagens. Elegia, pois, ao «mundo perdido» que hoje quase não existe.

### a) *O desencanto pela modernidade*

Todavia, por que razão *Tristes Trópicos*? Afinal de contas, se há lugar onde as pessoas são alegres, onde se dança, onde se canta e ri, é precisamente aí, no Brasil. O autor viveu nos «trópicos» (1934-38), deixou o Brasil e escreveu *Tristes Trópicos* e, quase no fim, faz uma

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958 [recolha de dezassete trabalhos, publicados essencialmente na década anterior]. Doravante, AS.

Estou a referir-me especialmente a *Tristes Tropiques* (Paris, Plon, 1955), *Le Totémisme Aujourd'hui* (Paris, P.U.F., 1962) e *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon, 1962).

invocação a Rousseau – «Rousseau o mais etnógrafo dos filósofos»<sup>2</sup>. Ora, como todo o livro importante, este é também polissêmico. Está, pois, inspirado pelo desencanto de Rousseau pela civilização moderna: os *tropicais* são *tristes*, não pela sua natureza, mas pelo que lhes foi feito ou se está ainda fazendo. Com efeito, Lévi-Strauss descreve também as suas viagens para *dentro*: o encontro com o pesquisador e não somente com os trópicos; e a tristeza decorre então da nostalgia e da decepção com um exotismo que não existe mais, num género de *À busca do Tempo perdido* lévi-straussiano.

Na verdade, a obra de Lévi-Strauss, complexa e multifacetada, questionou alguns dos temas em que se movia a filosofia tradicional, a sua cosmovisão, os próprios fundamentos epistemológicos das ciências do homem. Afinal, uma verdadeira *emendatio intellectus* que, mesmo quando fascina ou inquieta, quando explica ou não convence, se impôs como uma nova «revolução copernicana». Citando N. Trubetzkoy, Lévi-Strauss alude a essa mudança: «em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos *conscientes* ao da sua infra-estrutura *inconsciente*; ela recusa tratar os *termos* como entidades independentes, tomando ao contrário como base da sua análise as *relações* entre os termos; ela introduz a noção de *sistema* (...). Assim, pela primeira vez, uma ciência social vem a formular relações necessárias»<sup>3</sup>.

*O Pensamento Selvagem*, publicado em 1962 e dedicado à memória de Merleau-Ponty, está numa sequência coerente do seu trabalho, que o leva da análise estrutural dos sistemas de parentesco à do totemismo, ritos, máscaras, mitologia. Não se trata, pois, de um livro de etnografia, circunscrito a uma sociedade particular, mas antes de um livro de antropo-*logia*: o próprio título revela que se trata de uma obra que se inscreve no quadro dos grandes livros fundacionais de antropologia<sup>4</sup>.

### b) *Uma lógica do sensível*

Entretanto, Lévi-Strauss clarifica: o «pensamento selvagem» não versa acerca do pensamento das «sociedades primitivas», mas trata do

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 451. Doravante, *TT*.

<sup>3</sup> *AS*, 40.

<sup>4</sup> É o caso de *Primitive Culture* (1871) de E. Tylor, de *Primitive Society* (1920) de R. Lowie, de *La Mentalité Primitive* (1922) de L. Lévy-Bruhl, e de *The Mind of Primitive Man* (1940) de F. Boas. Cf. Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, P.U.F., 2004, pp. 9-10.

pensamento em *estado selvagem*, isto é, não ainda domesticado, não submetido a objectivos de rendibilidade. Lévi-Strauss busca assim apartar-se de um quadro continuísta que assediava a antropologia, inquirindo as estruturas de um pensamento que desenvolve as suas possibilidades lógicas de maneira intemporal. Neste contexto, o livro *O Totemismo Hoje* tem a particularidade única, na obra de Lévi-Strauss, de representar o que se poderia qualificar, recorrendo ao vocabulário de Derrida, o momento da desconstrução<sup>5</sup>. Não esqueçamos que ele é inseparável, segundo afirma o próprio autor, d'*O Pensamento Selvagem*, que apareceu no mesmo ano e de que constitui, de algum modo, a introdução crítica.

Na maioria das teorias sobre o totemismo, esta instituição é definida por três elementos: primeiramente, uma organização social em clãs, tendo cada um o nome de uma espécie animal ou vegetal, pelo que é desde logo um sistema de designação dos indivíduos e dos grupos; depois, a crença segundo a qual o clã descende de um antepassado comum, representado através do animal-totem, sendo assim uma construção intelectual, um panteão logicamente hierarquizado; por fim, um certo número de práticas, como os rituais de celebração do totem. O totemismo é, portanto, um sistema de regras que institui a comunicação nos diferentes níveis da vida social, inscrevendo-se no que Marcel Mauss denominou um «facto social total»<sup>6</sup>, ligando o natural e o cultural.

De facto, Lévi-Strauss, inspirado pela linguística estrutural, não se detém nas semelhanças externas mas descobre *semelhanças nas diferenças*; por isso afirma que um predecessor de Radcliffe-Brown terá sido Rousseau, que sugeriu que «as primeiras classificações lógicas, cuja aparição marca a passagem do estado de natureza ao estado de cultura, foram inspiradas ao homem por oposições, intuitivamente percebidas no seio do reino animal e vegetal (...): o totemismo, ou pretendido como tal, corresponde menos a uma instituição exótica, observável de fora, e cuja realidade objectiva não está estabelecida, do que a modos de pensamento universalmente dados que os filósofos podem estar melhor colocados que os etnólogos para apreender, não

---

<sup>5</sup> Alfred Adler, «Totémisme: le mot et les choses», in Michel Izard (dir.), *Lévi-Strauss*, Paris, L'Herne, 2004, p. 199.

<sup>6</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss», in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968, p. XXV. Doravante, *IOM*.

de fora, mas de dentro»<sup>7</sup>. Neste sentido, chega a admitir que «Bergson pôde ter compreendido o que se esconde por detrás do totemismo, porque o seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em simpatia com o das populações totémicas», quer «pelo mesmo desejo de apreensão global desses dois aspectos do real, que o filósofo designa pelo nome de contínuo e de descontínuo», quer pela «recusa comum em escolher entre os dois», quer «por um mesmo esforço para fazer deles duas perspectivas complementares que conduzem à mesma verdade»<sup>8</sup>. O totemismo surge, à luz duma teoria da linguagem estruturalmente interpretada, como uma espécie de escola de pensamento.

Então, o «pensamento selvagem» não é pré-lógico, mas antes uma *lógica do sensível*, um pensamento classificador que utiliza categorias empíricas, elementos conceptuais, aptos para apreender noções abstractas e encadeá-las em proposições; afinal, é uma lógica que utiliza *signos* que estão «a meio caminho entre a imagem e o conceito», mas estabelecendo a união entre eles – a imagem como *significante* e o conceito como *significado*. Se as perspectivas científicas de Firth e Fortes já supunham um progresso ao passarem de teorias baseadas na «utilidade subjectiva» (Malinowski) para teorias que assentam numa «analogia objectiva», Lévi-Strauss deu um novo passo: *não são as semelhanças mas as diferenças que se assemelham*; restava, pois, fazer a transição da *analogia externa* para a *homologia interna*<sup>9</sup>.

Assim, compreende-se que as espécies naturais não são escolhidas por serem «boas para comer» mas por serem «boas para pensar»<sup>10</sup>. São *boas para pensar*, pois sugerem a ideia de género, que serve de elemento lógico distintivo dum grupo por relação a outros; as distinções e oposições entre géneros animais ou vegetais são assumidos como categorias que explicitam uma situação de vínculo culturalmente definido entre grupos humanos diversos e, não obstante, ligados entre si pelo facto de pertencerem a um sistema. Com a designação de *pensamento selvagem*, Lévi-Strauss pretende designar um sistema

---

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *Paroles Données*, Paris, Plon, 1984, p. 44.

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 141. Doravante, *TA*.

<sup>9</sup> *TA*, 111-112. Assim, não é preciso explicar em que é que o clã Tapir se assemelha ao tapir, nem em que é que o clã Tartaruga se assemelha à tartaruga, mas em que é que a diferença entre o tapir e a tartaruga se assemelham à diferença entre o clã Tapir e o clã Tartaruga (por exemplo, porque o tapir é mais rápido ou menos resistente que a tartaruga).

<sup>10</sup> *TA*, 128. Estas expressões dirigem-se polemicamente a Malinowski e à sua explicação funcionalista do totemismo.

de postulados e axiomas requeridos, que se apresenta articulado segundo um sistema rigoroso de oposições e grupos de transformações, tendendo para uma integração e totalização peculiares, com vista a nele inscrever os vários níveis de representações, numa espécie de cosmovisão em que a *res extensa* se desposa com a *res cogitans* cartesiana. O impulso vigoroso conferido por Lévi-Strauss a este tema está na transformação do interesse etnográfico em interesse *lógico*: nada há de arcaico, neste sentido, na mentalidade primitiva, que, por vezes, se tem denominado de «pré-lógica». O totemismo é então o efeito de uma lógica original, uma espécie de «operador lógico», que funciona como integrador de oposições: «os animais do totemismo deixam de ser, somente ou sobretudo, criaturas temidas, admiradas ou apetecidas: a sua realidade sensível deixa transparecer noções e relações, concebidas pelo pensamento especulativo a partir dos dados da observação»<sup>11</sup>.

Com os mitos, o objectivo permanece o mesmo: sondar as estruturas profundas inconscientes do espírito humano, isto é, mostrar como os mitos (apesar da sua aparente variedade e variabilidade) procedem do funcionamento de leis inconscientes. Enquanto os *simbolistas* e os *funcionalistas* privilegiavam alguns aspectos do mito (os simbolistas preocupavam-se sobretudo com a narrativa propriamente dita, enquanto os funcionalistas com o contexto sociológico), Lévi-Strauss preconiza que os mitos se devem analisar segundo as suas leis internas. Isto é: o objectivo de Lévi-Strauss é mostrar como o espírito fala de si mesmo e como é que as leis do mito são as do próprio espírito.

A pertinência do estudo dos mitos à base do modelo linguístico, aproximando mito e linguagem, resulta de que o mito se caracteriza por um sistema temporal que associa as duas propriedades da linguagem: inscreve-se na história concreta, estatística, e transcende-a; está ligado quer à palavra falada quer à língua, mas eleva-se a um outro nível. Por outro lado, o tempo inscreve-se de modo peculiar na linguagem mítica, como Lévi-Strauss o caracteriza: «A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que aí é contada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que trabalha a um nível muito elevado, e onde o

---

<sup>11</sup> TA, 128. Cf. Acílio S.E. Rocha, «Entre Natureza e Cultura: o 'Pensamento Selvagem'», *Revista Portuguesa de História do Livro* [comemorativa do centenário do nascimento de Claude Lévi-Strauss], 9 (22) 2008, pp. 225-265.



sentido chega, se pode dizer-se, a descolar-se do fundamento linguístico no qual começou por se mover»<sup>12</sup>.

A potencialidade simbólica do elemento da cadeia sintagmática reside na possibilidade da sua inclusão numa multiplicidade de cadeias semânticas. Se começa pela análise das unidades de base, que, para o mitólogo, se faz repartindo o mito em frases o mais curtias possível – a frase é a unidade elementar – depois devem encontrar-se os feixes de relações, isto é, «as grandes unidades constitutivas» ou *mitemas*. Certos animais ou vegetais, alguns elementos do universo, ou ainda certos usos, pelas suas qualidades, aparecem como aptos para transcender certas oposições; servem então de personagens míticas que se vão esclarecendo pelo jogo lógico do espírito: «Não pretendemos mostrar como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e sem eles o saberem». E continua: «E talvez, como o sugerimos, convenha ir ainda mais longe, fazendo abstracção de qualquer sujeito para considerar que, de uma certa maneira, os mitos se pensam *entre si*»<sup>13</sup>.

Assim, os quatro tomos de *Mitológicas* são não somente uma «suma teórica», mesmo filosófica, mas assemelham-se a uma «parada maravilhosa», homóloga à de um espectador num concerto ou sala de ópera, com uma «abertura», n'*O Cru e o Cozido* (1964), que continua em *Do Mel às Cinzas* (1967) e prossegue n'*A Origem das Maneiras à Mesa* (1968), culminando num «final» n'*O Homem Nu* (1971).

## 2. A exigência crítica

Uma análise do pensamento lévi-straussiano, por mais sumária que seja, requer a consideração deste aspecto: o estruturalismo busca sempre um princípio de explicação universal através das manifestações mais diversas, visando as relações e as estruturas que as articulam: a questão é sobretudo, como dissemos, antro-po-lógica: a problemática é, pois, acerca do sentido da *inteligibilidade* e da *inteligibilidade do sentido*.

---

<sup>12</sup> AS, 232. Cf. Acílio S. E. Rocha, «Linguagem e Simbólico no Estruturalismo de Lévi-Strauss», *Diacrítica*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 1986, pp. 59-90.

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20. Doravante, CC.

Cf. Acílio S. E. Rocha, «Pregnância Lógica dos Mitos: a via original de Lévi-Strauss», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (4) 1992, pp. 511-550.

a) Do sentido da *inteligibilidade*...

Primeiramente, sobre o sentido da *inteligibilidade*. Na análise da obra de Lévi-Strauss, o conceito de *inconsciente* surge como uma das peças básicas da sua obra. Que é, pois, o *inconsciente*? Segundo Lévi-Strauss, o inconsciente é uma forma vazia, mas as suas leis explicam as possibilidades de significação: «O inconsciente está sempre vazio; ou, mais exactamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago com os alimentos que o atravessam. Órgão com uma função específica, limita-se a impor leis estruturais que esgotam a sua realidade a elementos inarticulados que provêm de outra parte: pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia portanto dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário da sua história pessoal, mas que este vocabulário só adquire significação, para nós mesmos e para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza segundo as suas leis, e faz dele, assim, um discurso»<sup>14</sup>. Embora metafórica, e por isso mesmo, a passagem tem um sentido e alcance bem específicos: o problema é constantemente o desvelamento dos conteúdos latentes e das suas propriedades mais profundas, e portanto *objectivas*. O inconsciente não poderá ser definido por conteúdos; ele é sempre «receptáculo» e «continente»: somente o sistema de leis lógicas caracteriza em pleno a especificidade do inconsciente. O inconsciente é o fundamento da comunicabilidade e inteligibilidade dos factos sociais: social, simbólico e inconsciente implicam-se mutuamente, mas o inconsciente está no fundamento.

Como resulta do que acima foi dito, o inconsciente, na acepção de Lévi-Strauss, nada tem de comum com o inconsciente freudiano: não é nem pulsional nem constituído por recalcamientos; não é o reservatório de qualquer conteúdo, mas uma instância, não tópica, que é estruturante<sup>15</sup>. A concepção de Lévi-Strauss diferencia-se também da de Jung; para este, o inconsciente define-se por certos conteúdos, enquanto para Lévi-Strauss apenas compreende formas que são leis lógicas, no sentido em que nenhum conteúdo pertence propriamente ao inconsciente: «Segundo Jung, significações precisas estariam ligadas a certos temas mitológicos, que ele denomina arquétipos. É racio-

---

<sup>14</sup> AS, 224-225. Cf. também o nosso trabalho, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 297-304.

<sup>15</sup> Cf. Alain Delrieu, *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Paris, Point Hors Ligne, 1993, pp. 18-19.

cinar à maneira dos filósofos da linguagem, que estiveram durante muito tempo convencidos que os diversos sons possuíam uma afinidade natural com tal ou tal sentido (...)»<sup>16</sup>.

O método lévi-straussiano opõe-se não apenas à via jungiana, mas também à fenomenologia das religiões, tal como a exerceu nomeadamente Mircea Eliade e Van der Leeuw. Para Eliade, o pensamento simbólico precede a linguagem e a razão discursiva, enquanto para Lévi-Strauss ele é inseparável da linguagem, e é mesmo o exercício do pensamento globalizante. A psicologia analítica jungiana e a fenomenologia de Mircea Eliade inscrevem-se na tradição neo-platónica: as imagens remetem para a própria realidade das coisas: elas constituem um conjunto de significações que esgotam a riqueza do real. Ora, uma das noções chave do pensamento estruturalista é a categoria da diferença: «na língua, escreveu Saussure, não há senão diferenças»<sup>17</sup>.

Para Lévi-Strauss, entre *subconsciente* e *inconsciente*, a diferença não é de grau mas de *natureza*; aquele é «o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário da sua história pessoal»<sup>18</sup>, qual aspecto da memória, que, para que adquira significação, deve ser submetido às leis do inconsciente. O inconsciente define-se como a «potência estruturante», pela qual uma matéria que lhe é exterior se torna «estruturada»; significa isso que o inconsciente é o sistema dos constrangimentos lógicos que constituem um conjunto de leis estruturais; por outras palavras, o inconsciente, se quisermos, representa a *causa ausente* dos efeitos de estrutura, tais como sistemas de parentesco, os sistemas totémicos, os sistemas míticos, etc.

Assim, Lévi-Strauss pôde logicamente afirmar: «Reconhecemos perfeitamente este aspecto da nossa tentativa na expressão de Ricoeur, quando a qualifica, com razão, de “*kantismo sem sujeito transcendental*”. Mas longe que a restrição nos pareça assinalar uma lacuna, vemos aí a consequência inevitável, no plano filosófico, da escolha que fizemos de uma perspectiva etnográfica, pois que, aplicados na busca das condições às quais os sistemas de verdades se tornam mutuamente convertíveis, e que podem ser simultaneamente receptíveis em vários sujeitos, o conjunto dessas condições adquire o carácter de objecto dotado de uma realidade própria, e independente de todo o sujeito»<sup>19</sup>. Na verdade, o extracto significa que há uma ordem dos sistemas

---

<sup>16</sup> AS, 230.

<sup>17</sup> Ferdinand Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971, p. 43.

<sup>18</sup> AS, 224-225.

<sup>19</sup> CC, 19. Cf. também Claude Lévi-Strauss, «Réponses à quelques questions», *Esprit*, 31 (322) Novembro 1963, p. 634.

simbólicos, por exemplo dos mitos, sem que para tanto seja obra de uma subjectividade criadora e consciente de si mesma. Com efeito, não é a mesma coisa definir o inconsciente em termos de energia psíquica (libido, forças, recalcamientos) e em termos de estruturas (posições, relações, sistema); nesta segunda hipótese, fazer do inconsciente a sede das categorias lógicas não é, de certo modo, repô-lo como equivalente do plano transcendental da filosofia kantiana?

Afirmar que o inconsciente representa a causa ausente dos efeitos de estrutura, significa que ele é *omnipresente*: define-se, não pelos conteúdos, mas pelas leis lógicas, formais, comuns à espécie humana. Assim, podemos considerar este projecto estruturalista inspirado pela óptica kantiana, no seu propósito de conectar os sistemas sociais a categorias principiais; o pensamento é aí regido por categorias lógicas *a priori*, que as aplica de cada vez de modo apropriado nas diferentes sociedades: se é o espírito que em cada caso se manifesta, é o espírito que descobrimos em cada caso. Lévi-Strauss di-lo de modo expressivo: «Penso neste hóspede presente entre nós, embora ninguém tenha sonhado em convidá-lo para os nossos debates: o *espírito humano*»<sup>20</sup>. Como observa Robert Deliège, para o pai da sociologia francesa (Durkheim), as ideias religiosas são o fruto da sociedade; elas exprimem a solidariedade do grupo. O estruturalismo não pode admitir uma tal concepção, e, ao contrário, considera que são as categorias do pensamento, do espírito humano, que forjam e constróem a realidade: é neste sentido que a via lévi-straussiana se orienta para uma espécie de cognitivismo<sup>21</sup> – uma teoria das categorias do espírito humano.

O inconsciente, uma vez mais, não tem conteúdo próprio, mas é um conjunto de regras que organiza os dados que lhe são fornecidos; ele impõe as suas leis a toda a obra cultural. «Ao contrário do formalismo, o estruturalismo recusa opor o concreto ao abstracto, e reconhecer ao segundo um valor privilegiado. A *forma* define-se por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a *estrutura* não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real. (...) Se um pouco de estruturalismo afasta do concreto, muito dele aí reconduz»<sup>22</sup>. Lévi-

<sup>20</sup> AS, 81.

<sup>21</sup> Robert Deliège, *Introduction à l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2001, pp. 93-94.

<sup>22</sup> Claude Lévi-Strauss, «La structure et la forme» [1960], in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, pp. 139-140.

-Strauss pretende, pois, afastar-se do formalismo, na medida em que busca o sentido e recusa opor o abstracto ao concreto, a forma ao conteúdo e o significante ao significado, para alcançar a explicação integral do real. É que o estruturalismo, neste sentido, atinge uma metalinguagem que revela uma lógica análoga à manifestada a nível fonológico da linguagem, que também veicula «signos».

b) ...À inteligibilidade do *sentido*

Não obstante, não parece conduzir-se à supressão do sentido; pelo contrário, as estruturas não se situam ao nível das significações empíricas imediatamente observáveis, mas a um outro nível. N' *O Homem Nu* – 4.º tomo de *Mitológicas* –, Lévi-Strauss esclarece a questão: «os mitos ensinam-nos muito acerca das sociedades donde provêm: eles ajudam a explorar os impulsos íntimos de seu funcionamento, esclarecem a razão de ser de crenças, costumes e instituições cujo agenciamento parece incompreensível a uma primeira abordagem; enfim e sobretudo, eles permitem apreender certos modos de operações do espírito humano, tão constantes no decurso dos séculos e tão geralmente espalhados sobre imensos espaços, que podemos tê-los como fundamentais e buscar encontrá-los noutras sociedades e noutros domínios da vida mental onde não suporíamos que eles intervissem, e onde, por sua vez, a natureza estará esclarecida»<sup>23</sup>.

À questão posta por Paul Ricoeur, que objectava a Lévi-Strauss com a eliminação do sentido, este respondeu: «o que o Senhor busca (...), é um sentido do sentido, um sentido que está por detrás do sentido; enquanto, na minha perspectiva, o sentido nunca é um fenómeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Por outras palavras, por detrás do sentido há um não sentido, e o contrario não é verdadeiro. Para mim, a significação é sempre fenomenal»<sup>24</sup>.

Que é, então, o *sentido*? «Um sabor específico percebido por uma consciência quando saboreia uma combinação de elementos de que nenhum tomado em particular ofereceria um sabor comparável»<sup>25</sup>. Porventura, a perplexidade de muitos críticos para com este «novo discurso do método» se exprima na observação de Ricoeur: «o Senhor está no desespero do sentido; mas salva-se pelo pensamento de que se

---

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 4, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 571. Doravante, *HN*.

<sup>24</sup> Claude Lévi-Strauss, «Réponses à quelques questions», *op. cit.*, p. 637.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 641.

as pessoas não têm nada para dizer, ao menos dizem-no tão bem que se pode submeter o seu discurso ao estruturalismo. O Senhor salva o sentido, mas é o sentido do não sentido, o admirável arranjo sintáctico de um discurso que não diz nada. Vejo-o nesta conjunção do agnóstico e duma hiper-inteligência das sintaxes. Pelo que o Senhor é a um tempo fascinante e inquietante»<sup>26</sup>.

Enquanto a fenomenologia pratica a *epochè* relativamente ao mundo para que a consciência viva a sua intencionalidade, o estruturalismo põe «entre parêntesis» a actividade intencional da consciência; noutros termos, o estruturalismo pratica uma *epochè* às avessas<sup>27</sup>. Como constata Ricoeur, «é uma dura prova para o pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte, por Husserl. Tem que aprender a duvidar da consciência, como Descartes lhe havia ensinado a duvidar das coisas; entrámos numa época do pensamento em que a consciência que duvida se tornou ela mesma duvidosa»<sup>28</sup>.

Importa notar que a significação apenas é possível no jogo das oposições de um sistema: um sentido imanente ao sistema, que não é nem sentido *de* nem sentido *para*; os termos em si mesmos não logram obter sentido; é sempre a categoria da *diferença* em acção: como Saussure afirmava, «(...) *na língua não há senão diferenças*. Melhor ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabeleça; mas na língua não há senão diferenças *sem termos positivos*. Quer se tome o significado ou o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons que preexistiriam ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceptuais e diferenças fónicas oriundas deste sistema»<sup>29</sup>.

Por isso, análise estrutural e hermenêutica percorrem itinerários divergentes. A *análise estrutural*, já o dissemos, por um trabalho perseverante de decodificação, busca as leis constitutivas das mensagens. O objectivo hermenêutico inscreve-se no interior do campo de análise; o símbolo não é somente matéria de reflexão mas inscreve-se no ser: tem o poder de se projectar no real e o ponto de partida nunca é posto «entre parêntesis». Ao contrário, a análise estrutural supõe que o sujeito se descentra relativamente ao objecto: o sujeito produtor de

<sup>26</sup> Paul Ricoeur, *in* C. Lévi-Strauss, «Réponses à quelques questions», *op. cit.*, pp. 652-653.

<sup>27</sup> Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la 'passion de l'inceste': introduction au structuralisme* [1968], Paris, Flammarion, 1980, pp. 199-200.

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, «La philosophie à l'âge des sciences humaines», *Cahiers de Philosophie*, (1) Janeiro de 1966, p. 93.

<sup>29</sup> Ferdinand Saussure, *op. cit.*, p. 166.

sentido na hermenêutica, torna-se sujeito inscrito no sentido, no estruturalismo. Não se trata duma «ausência de sentido», como sugerem certas «filosofias do absurdo»; bem ao contrário, é um sentido que se constitui nos sistemas, como «sentido flutuante».

A obra de Lévi-Strauss está assim dotada de um vigor catártico: impele-nos a pôr em questão a própria linguagem do nosso saber; denuncia igualmente o anti-historicismo de muitos, que, escolhendo, reduzem a história a um conglomerado determinado pelo critério do vivido. Na verdade, o historicismo seria um idealismo fácil, mas uma história epifenomenista seria também alienação dos humanos: a história age por nós: não em nosso lugar, mas por meio de nós. A filosofia tradicional estava também centrada no *eu*, no sujeito, «insuportável criança mimada que ocupou por demasiado tempo a cena filosófica»<sup>30</sup>, preferindo-se um «sujeito sem racionalidade a uma racionalidade sem sujeito»<sup>31</sup>.

Importa, pois, reter esta lição do estruturalismo: relativizar o etnocentrismo, isto é, esta tendência pela qual uma cultura, uma classe ou um grupo, seja ele qual for, tem tendência em identificar com o seu próprio código a essência humana em geral; ele ensina-nos uma maneira de olhar, para além dos aspectos de superfície; em suma, convida-nos a sondar as estruturas profundas de nossas mentalidades, das nossas práticas quotidianas, dos nossos ritos, das nossas ideologias, dos mitos de nossas culturas. De Rousseau, colheu a crítica ao etnocentrismo: «Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar à nossa volta; mas para estudar o homem, é preciso aprender a olhar ao longe; importa primeiramente observar as diferenças, para descobrir as propriedades»<sup>32</sup>. Esta nova relação dinâmica entre as culturas instaura um novo tipo de humanismo.

Se antes de Lévi-Strauss os sistemas de parentesco de sociedades exóticas, as trocas, os totems, os mitos, surgiam como incoerentes e envoltos de irracionalidade, através da análise estrutural brota racionalidade onde antes ela não era apreensível. As aportações do estruturalismo «contribuirão para uma ciência, ao mesmo tempo muito

---

<sup>30</sup> *HN*, 614-615.

<sup>31</sup> *HN*, 614.

<sup>32</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, ch. VIII, *apud* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 47.

Cf. também Acílio S. E. Rocha, «L'anthropologie structurale entre universalisme et relativisme», *in* P. Billouet *et al.*, *L'Homme et la Réflexion*, Paris, Plon, 2006, pp. 291-294.

antiga e nova, uma antropologia entendida num sentido mais amplo, isto é, um conhecimento do humano que associa diversos métodos e diversas disciplinas, e que um dia nos revelará os segredos íntimos que movem este hóspede, presente sem ter sido convidado para os nossos debates: o *espírito humano*»<sup>33</sup>. O estruturalismo representa, pois, uma nova tipologia de pensamento.

Tal como Kant, à sua maneira, outrora o perfez, o estruturalismo exerceria no presente, a seu modo, a tarefa de «despertar de um sono dogmático»; ao que *Crítica da Razão Pura* foi por relação com ciências exactas e da natureza, inserto no paradigma newtoniano, corresponderia o que o estruturalismo agora suscitou, sob uma nova figura crítica: pôr hoje as condições de possibilidade das ciências humanas e sociais e do pensamento dos humanos.

---

<sup>33</sup> AS, p. 91.



# Claude Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre

TITO CARDOSO E CUNHA  
(Universidade da Beira Interior)

No prefácio a *La Pensée Sauvage*, Lévi-Strauss refere-se a ambos os filósofos, Sartre e Merleau-Ponty, para destacar sobretudo a sua proximidade, intelectual e afectiva, com Merleau-Ponty de quem tinha sido colega (bem como de Simone de Beauvoir) e à memória de quem dedica o livro.

Sartre é nomeado nesse mesmo prefácio como medida de precaução para que não se pense querer ele opor um filósofo ao outro, tanto mais que, dedicando o livro à memória do recém falecido Merleau-Ponty, dedica um último capítulo da obra à leitura crítica de Sartre, manifestando para com este o seu desacordo teórico, particularmente no que à *Critique* diz respeito. Desacordo esse que incide, muito explicitamente, sobre os «fundamentos filosóficos da antropologia»<sup>1</sup>.

Recorda ainda o esforço que dedicou no ano lectivo de 1960-61 à leitura e análise de *Critique de la raison dialectique* permitindo-se sublinhar, apesar do desacordo, o que essa atenção exprime como «homagem indirecta de admiração e respeito»<sup>2</sup>.

Intuitivamente, qualquer um se apercebe da incompatibilidade que teria de haver entre o pensamento dos principais representantes de estilos filosóficos tão distintos como «existencialismo» e «estruturalismo».

Diga-se de passagem que os nossos autores foram praticamente os únicos, em cada caso, a se reclamar e rever na respectiva designação. De uma maneira geral, todos os outros no existencialismo como no estruturalismo – a rejeitavam, ao menos sob essa formulação.

---

<sup>1</sup> In *La pensée sauvage*, p. II.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

Acresce ainda que ao invocar, no texto do seu prefácio, uma preocupação filosófica sobre os fundamentos da antropologia, é um caso raro na obra de Lévi-Strauss.

As mais da vezes, as suas referências à filosofia servem para manifestar seja uma atitude negativa como em certos passos mais autobiográficos de *Tristes tropiques*, seja para recusar qualquer exploração pretensamente filosófica que tenha sido feita ou possa vir a ser feita do seu trabalho antropológico.

De qualquer modo, interrogar a oposição Sartre/Lévi-Strauss é sempre examinar a incompatibilidade entre dois estilos de pensar que em parte não deixaram de ser contemporâneos. Convém não esquecer que os primeiros trabalhos de Lévi-Strauss, mais tarde recolhidos em *Anthropologie structurale* (1958) datam de 1945<sup>3</sup>. Ora, a grande obra filosófica de Sartre, *L'être et le néant*, fora publicada apenas dois anos antes, em 1943.

Esta cronologia, desde logo, pode contribuir para desfazer uma certa ideia corrente, com laivos de evolucionismo, segunda a qual as diferentes doutrinas se sucedem no tempo, aniquilando sempre o que as precede, como a verdade aniquila o erro. Assim, o advento da verdade estruturalista representaria a dissolução da anterior verdade reinante, a do existencialismo. Mas se assim tivesse sido era toda a história da filosofia que estaria inutilizada.

A incompatibilidade pode ser um facto mas não necessariamente o aniquilamento mútuo entre dois pensamentos.

O que se pretende aqui afirmar é que essa incompatibilidade existe entre Sartre e Lévi-Strauss mas que ela se deve sobretudo à natureza dos objectos sobre os quais cada um deles privilegiadamente trabalha. Simplificando, diria mesmo que um, neste caso Sartre, se debruça sobretudo sobre os mitos individuais, enquanto o outro, Lévi-Strauss, se ocupa de mitos colectivos.

Os métodos teriam de ser necessariamente diversos.

É no final de *La pensée sauvage* que Lévi-Strauss se ocupa mais directa e extensamente da sua confrontação ao pensamento sartriano então ainda predominante, ou pelo menos significativo, no ar do tempo.

É também neste texto que, com toda a clareza, se demonstra a radical incompatibilidade dos dois pensamentos sem que isso queira,

---

<sup>3</sup> Nomeadamente o texto intitulado «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», capítulo II enquanto que o seu primeiro grande livro, *Les structures élémentaires de la parenté* é publicado em 1949 e o anterior, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara* data de 1948.

naturalmente, dizer, como diria Descartes, que ambos laborem no erro.

Descartes, efectivamente, afirma que quando duas pessoas mantêm um diferendo, sem que nenhuma delas convença a outra, isso significa que ambos estão errados, uma vez que, se algum estivesse na verdade com as suas opiniões, essa verdade impor-se-ia necessariamente como evidência ao outro. Ora, como isso não acontece, é porque ambos estão necessariamente errados.

No entanto, essa não parece ser a situação neste caso. Isto é, Descartes tem em mente um modelo de racionalidade matemática quando aquele em que nos parece ser mais possível pensar, hoje, sobretudo no âmbito das ciências sociais e humanas, é o modelo retórico do razoamento discursivo que admite mais do que uma solução para o diferendo.

No entanto, como veremos, estas mesmas questões, digamos assim, metodológicas estão também aqui no cerne do diferendo que separa, mas também aproxima em atenção, os nossos dois autores.

Aparentemente, a posição mais conciliadora começa por ser defendida por Lévi-Strauss ao lembrar o ponto de partida comum que ambos encontram em Marx. No entanto, a oposição entre Razão analítica e Razão Dialéctica que Lévi-Strauss descreve como sendo em Sartre absoluta (PS.325), pretende ele ser apenas relativa.

Aparente, disse eu, porque a conciliação que esta posição de Lévi-Strauss revela não é mais do que o seu ponto de partida para a afirmação de um reducionismo unilateral que se virá a afirmar, em 1971, mais assertivamente ainda no «Finale» de *L'homme nu*. Existe aliás uma certa proximidade entre os dois textos, o último capítulo de PS e o derradeiro de HN. Em ambos os casos é uma filosofia baseada no Cogito que Lévi-Strauss põe em causa.

Ele mesmo pensa reconhecer-se como destinatário em duas observações de Sartre na *Critique de la raison dialectique*. Na primeira, p. 124, Sartre refere-se ao que chama «materialismo transcendental» quando está a pensar (e a nomear) o Engels da *Dialéctica da natureza*, assim descrita nas suas intenções: «refuser à la pensée elle-même toute activité dialectique, la dissoudre dans la dialectique universelle, supprimer l'homme en le désintégrant dans l'Univers»<sup>4</sup>.

É verdade que, Lévi-Strauss se identifica sem reservas com o Enges aqui referido por Sartre mas não parece ser no antropólogo que este estava a pensar.

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 123.

É certo que o cita no decorrer da *Critique*, p. 487, muito explicitamente, aliás, sobretudo a propósito de *Structures élémentaires de la parenté*.

Também não parece mais clara a atribuição, por Sartre a Lévi-Strauss de uma atitude de «esteta» que «observa os homens como formigas»<sup>5</sup>, no entanto Lévi-Strauss, que a esse qualificativo se identifica, descreve a sua intenção numa frase que ressoará até ao «Finale» de HN: «Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre»<sup>6</sup>.

Tal como a análise das narrativas míticas bem ilustra, a preocupação primordial de Lévi-Strauss é a de encontrar, para além das diversidades singulares de cada narrativa, a dimensão invariante que em cada uma delas se realiza.

Ora, Sartre, na sua preocupação biográfica, é precisamente da singularidade de um projecto na sua diferença que se ocupa, como adiante tentaremos explicitar.

Esta oposição entre os dois autores está exemplarmente explicitada na citação aprovativa que Lévi-Strauss faz de um dos seus máximos inspiradores, Jean-Jacques Rousseau. Escreveu este: «Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin...»<sup>7</sup>.

Lévi-Strauss, enquanto antropólogo que tem por objectivo a compreensão do Outro cultural e social, é «ao longe», sobre a alteridade, que tem de dirigir o seu olhar. Sartre, pelo contrário, que desde os primórdios da sua obra (cf. *La nausée*: Roquentin e Rollebon) se preocupou com a biografia, teria necessariamente de «olhar perto de si» (regarder près de soi) na tentativa de identificar o *projecto* construtor da identidade existencial.

Pelo contrario, Lévi-Strauss pretende ir ainda mais longe do que Rousseau poderia ter imaginado, uma vez que o seu objectivo reductionista o leva a pretender «réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques»<sup>8</sup>. Mas, antes disso, e enquanto antropólogo, o que Lévi-Strauss censura primordialmente em Sartre é o que ele vê como sendo o seu etnocentrismo. A seus olhos, todo o projecto teórico sartriano, centrado na compreensão biográfica do sujeito, assenta num pressuposto filosófico que tem o *Cogito* como ponto de partida. A isto Lévi-Strauss chama

<sup>5</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 326.

<sup>7</sup> *La pensee sauvage*, p. 326.

deixar-se «prendre au piège de l'identité personnelle»<sup>9</sup>, «fechando-se assim ao conhecimento do homem» uma vez que «qui commence par s'installer dans la prétendue évidence du moi n'en sort plus»<sup>10</sup>. Sartre, escreve ele ainda, «devient prisonnier de son propre Cogito»<sup>11</sup>.

É certo que Sartre se reclama do Cogito como ponto de partida filosófico de toda a reflexão sobre o homem, uma vez que, como ele diz, num tom muito heideggeriano, «la réalité humaine est l'existant dont l'être est en question dans son être»<sup>12</sup> o que faz identificar o existencialismo com a própria antropologia «en tant qu'elle cherche à se donner un fondement»<sup>13</sup>, o que faz identificar o existencialismo com a antropologia «en tant qu'elle cherche à se donner un fondement»<sup>14</sup>.

Escusado será dizer que não é nessa tarefa que Lévi-Strauss se reconhece. Mais do que procurar um fundamento, a ele interessa-lhe a etnografia como expressão daquilo a que Sartre chama razão analítica e que tem uma boa realização, por exemplo, no método que Lévi-Strauss designa por análise estrutural da narrativa (mitológica).

Enquanto que, para Sartre, o vivido (*le vécu*) é onde a verdade se encontra, para Lévi-Strauss a sua descrição é apenas o ponto de partida no empreendimento explicativo. Daí que, quando Sartre procura pensar o cogito inserido na história, o que é, em última instância o projecto que anima toda a CRD, Lévi-Strauss venha retorquir que «dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe» (PS.336). É aí que, famosamente, ele define a CRD sartriana como uma tentativa de desvendar as condições em que o mito da Revolução Francesa é possível<sup>15</sup>.

Enquanto Sartre procura compreender a vivência da Revolução, Lévi-Strauss vê nela uma narrativa mítica cuja análise exige distanciamento. A própria noção de «consciência histórica» é, para ele, um conceito ultrapassado e que não está certamente no lugar do sujeito enunciador de uma narrativa mítica, seja ela a da própria Revolução Francesa.

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. PS.327. Numa nota de rodapé Lévi-Strauss afirma, a este propósito, que a sua antiga distinção entre natureza e cultura tinha «une valeur surtout méthodologique» depois, presume-se, abandonado.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 329.

<sup>10</sup> *Idem*, 330.

<sup>11</sup> *Idem, ibid.*

<sup>12</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>13</sup> *Idem, ibid.*

<sup>14</sup> *Idem, ibid.*

<sup>15</sup> *La pensee sauvage*, p. 336.

Aquilo que, para Sartre, é o inultrapassável *vivido* de um sujeito existencial situado, nomeadamente na história, é para Lévi-Strauss um mito ou ainda, como o dirá um Lacan, reclamando-se explicitamente de Lévi-Strauss, um mito individual do neurótico.

A biografia é inequivocamente o nível histórico que mais interessa Sartre na sua obra. Poderíamos mesmo fazer desta, creio, na sua parte mais filosófica (*L'être et le néant, Critique...*, etc.), uma leitura que a encarasse como prolegómenos a toda a biografia futura.

Lévi-Strauss diz desta história biográfica (acrescentando-lhe o adjectivo «anedótica» como dispositivo retórico desqualificador servindo bem os seus propósitos) que ela é uma «história fraca» (*histoire faible*) que «ne contient pas en elle-même sa propre intelligibilité»<sup>16</sup>.

Mais uma vez a oposição é radical relativamente a Sartre. Este, com efeito, subscreveria exactamente o inverso dessa mesma afirmação. A biografia contém em si mesma a sua própria inteligibilidade fundamentalmente através do *projecto* como conceito que, em última instância, permite compreender uma existência cuja morte, como ele escreve no encerramento do ensaio biográfico sobre Baudelaire, transforma a vida em destino.

Neste sentido, contrariamente ao que pensa Lévi-Strauss quando afirma ser a história biográfica a «menos explicativa» embora seja a «mais rica em informação»<sup>17</sup>, contrariamente à história em geral que ganharia em compreensão o que perde em informação, na perspectiva de Sartre é precisamente nesse máximo de informação que um Roquentin reúne sobre o marquês de Rollebon que a compreensão do seu *projecto*, como escolha fundamental de vida, se funda.

Não deixa, no entanto, de existir alguma proximidade entre o biógrafo sartriano e o etnógrafo levi-straussiano: é ela a da tarefa compreensiva que se (instala na) dedica à decifração da alteridade seja ela biográfica ou etnográfica. Como escreve o próprio Lévi-Strauss<sup>18</sup>: «Il (Sartre) fait alors ce que tout ethnologue essay de faire pour des cultures différentes: se mettre à la place des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme».

Trata-se de seguir Sartre na sua estratégia de empatia com o outro mas não no pensamento teórico que o sustenta.

Desse ponto de vista a oposição é clara: enquanto Sarte perfilha convictamente uma filosofia da consciência, Lévi-Strauss segue com

---

<sup>16</sup> *Idem*, p. 346)

<sup>17</sup> *Idem, ibid.*

<sup>18</sup> *Idem*, p. 331.

igual coerência os princípios de uma filosofia do conceito. Enquanto um, Sartre, pensa manifestamente com um inspiração hegeliana, o outro, Lévi-Strauss, inspira-se sobretudo em Kant.

Sartre assinala, muito explicitamente, sem o nomear, o ponto de intercepção do diferendo que o opõe ao seu contemporâneo e vice-versa. Enquanto este último, depois de a ter usado, ao que parece provisoriamente, acaba por, mais definitivamente, superar a oposição entre natureza e cultura, como já aqui foi assinalado, nas páginas finais de PS e também em *Mythologiques IV*, ao propor uma visão assumidamente reducionista, Sartre, pelo contrário, situa o seu conceito fundamental de liberdade precisamente na possibilidade de operar essa distinção. Escreve ele: «ce que nous nommons liberté, c'est l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel»<sup>19</sup>.

Por outro lado, enquanto Sarte, seguindo assim a linhagem hegeliano marxista, vê no trabalho produtivo a mediação entre a natureza e a cultura, Lévi-Strauss, inspirando-se a esse propósito, quando fazia ainda essa distinção, na linguística estrutural e a sociologia de um M. Mauss, vê essa mesma mediação ser operada através da noção de troca recíproca.

Em suma, o diferendo que opõe Sartre a Lévi-Strauss provavelmente nem sequer se pode descrever como um diferendo uma vez que, para que este existisse era preciso que a divergência tivesse por tema uma mesma realidade, isto é que ambos os opositores, como na persuasão da verdade e do erro em Descartes, discordassem sobre um mesmo fenómeno.

Ora, não é bem isso que se passa uma vez que, se é a alteridade que a ambos interessa, no caso de Sartre ela é a de uma subjectividade biográfica que se trata de compreender enquanto que, em Lévi-Strauss, é uma alteridade social e cultural, que se trata de explicar.

O uso dos termos *explicar* (*erklären*) e *compreender* (*verstehen*) fará aqui lembrar a célebre querela do método. Quanto a isso ambos os nossos autores têm uma posição bem marcada. Enquanto Sartre se manifesta como um estrênuo defensor da especificidade ontológica da realidade humana, encarando a vertente compreensiva como a necessária e única possível atitude para o conhecimento da existência humana, Lévi-Strauss, por seu lado, atendo-se ao radical monismo ontológico e metodológico que caracterizam o seu pensamento, recusa uma tal oposição em favor do reducionismo tão repetidamente afir-

---

<sup>19</sup> *Critique de la raison dialectique*, p. 96.

mado ao longo da sua obra, sobretudo a partir de PS. Desse ponto de vista, só a explicação do conceito, e não a compreensão do sujeito, pode ter curso no campo do conhecimento que à se refere realidade humana.

Estarão, assim, ambos os nossos autores errados uma vez que nenhum pode convencer o outro de uma única verdade, como queria Descartes?

Não deixará de haver quem assim o pense.

A menos que estejam ambos certos como poderemos depreender da seguinte opinião expressa por Jean Ladrière: «le structuralisme avait donc raison, non contre l'existence et la subjectivité, mais avec elles. (...) S'il n'y a pas la structure sans l'existence, il n'y a pas l'existence sans la structure»<sup>20</sup>.

Como entender então essa complementaridade? A meu ver foi Paul Ricoeur quem propôs as ideias mais convincentes e fá-lo a partir da sua *teoria do texto* e em última instância da noção de história como narrativa.

Ambos os nossos autores se quedam aquém de uma *teoria da história* que para ele, Ricoeur, deveria situar-se entre uma *teoria do texto* e uma teoria da acção.

Sem poder entrar aqui em grandes desenvolvimentos, tentarei, muito sumariamente, resumir a questão. O próprio Sartre, apesar do esforço gigantesco que constitui a CRD, se confessa aquém de uma teoria da história, limitando-se esta obra a uma teoria da acção humana através do que ele chama «conjuntos práticos» (série, grupo, instituição...).

Por seu lado Lévi-Strauss chega a chamar à história uma «noção ideológica datada» fazendo até da geologia o paradigma da ciência histórica. O que ele elabora é uma teoria do texto através da sua incansável análise estrutural da narrativa mítica ou das estruturas elementares do parentesco.

Aquilo que a ambos faltará é uma concepção da história, aquela que Ricoeur propõe, entendendo-a como narrativa da acção humana e o texto que a consigna.

Assim, o texto da narrativa mítica é que a constitui em universal a decifrar pela racionalidade estrutural de Lévi-Strauss enquanto que, complementarmente, é também pela narrativa que a singularidade do acontecimento biográfico constitui o seu sentido.

---

<sup>20</sup> *L'articulation du sens II*, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 257.



A narrativa objectiva a acção, fixando-a tal como a escrita fixa o discurso. Escreve Ricœur que «l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de «lecteurs» possibles»<sup>21</sup>.

Narrativa, acção, texto, são pois, segundo Ricœur, os pontos de fuga por onde uma possível superação do diferendo poderia ser pensada.

De qualquer modo, antes mesmo que essa urgência resolutiva se imponha, se é que se impõe, duas obras que se equivalem continuam presentes e fecundas consoante a nossa atenção se dirija à consideração da singularidade biográfica ou à universalidade textual do mito que o antropólogo pacientemente decifra.

Narrando os mitos individuais ou decifrando as narrativas mítica colectivas, é afinal na insistente clarificação das significações humanas que tanto Lévi-Strauss como Sartre se esforçam e nos ensinam.

---

<sup>21</sup> *Du texte à l'action.*



# **LIBERTARISME DE GAUCHE**



# Introduction :

## le libertarisme de gauche en débat

VINCENT BOURDEAU/ROBERTO MERRILL

Que la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971), aux débuts des années soixante-dix, ait renouvelé non seulement la manière de faire de la philosophie politique, mais aussi donné un nouveau contenu à toute réflexion en ce domaine, est un point qui semble communément accepté. Robert Nozick fut l'un des premiers à en faire le constat dans *Anarchie, État et Utopie* (1974), signalant qu'il était impossible, après *Théorie de la justice*, de se placer hors du cadre rawlsien où se combinent liberté individuelle et égalité sociale, à partir d'un contrat social revisité. Chez Rawls, en effet, une conception rationnelle de la coopération sociale permet de justifier les transferts de richesse à l'intérieur d'une communauté politique et, du même coup, certaines formes de solidarité. Ainsi les individus ne sont-ils pas pleinement propriétaires d'eux-mêmes, mais seulement dans des limites imposées par la coopération sociale, limites que tout individu, placé dans certaines conditions idéales de négociation (le voile d'ignorance), est amené non seulement à accepter, mais à désirer.

Toutefois, dire que toute réflexion en philosophie politique, après la *Théorie de la justice*, doit partir du cadre rawlsien, ne veut pas dire l'accepter. Nozick entend ainsi montrer que le libéralisme égalitaire contrevient aux principes fondamentaux du libéralisme : principes selon lesquels la liberté repose sur le pouvoir de se gouverner soi-même, sans être obligé à ou empêché d'agir. Ce libéralisme centré sur la figure de l'individu, de ses talents et de sa responsabilité, et sur les bénéfices légitimes que les individus en retirent, reçoit le nom de « libertarisme ». Comme le note Gerald Cohen, le « libertarisme » défend un « certain type » de liberté, « dont la forme est délimitée par la thèse de la pro-

priété de soi » (Cohen, 1995 : 67). Dans l'option libertarienne, il n'est bien évidemment pas exclu que des formes de solidarité puissent exister, ni non plus que des transferts de richesses se produisent, mais cette solidarité ou ces transferts devront s'accomplir sur la base d'accords volontaires interindividuels, de dons, d'échanges, etc., qui n'engagent pas et ne concernent donc pas la communauté prise dans son ensemble. Le contrat social est ainsi rejeté comme illusion au profit d'une société fonctionnant aux contrats individuels.

Reste que si, dans la perspective libertarienne, les rapports des individus entre eux s'affranchissent de toute exigence de « coopération sociale », il n'en demeure pas moins que ces individus entretiennent des rapports conflictuels à l'égard de ce qui rend possible leurs activités, c'est-à-dire à l'égard des ressources naturelles, qui sont des ressources de l'action. Comment justifier l'appropriation des ressources naturelles à l'intérieur de l'option libertarienne ? Cette question, centrale pour le libertarisme, est à l'origine de la scission entre libertariens dits « de droite » et libertariens dits « de gauche ». Les uns et les autres proposent en effet une interprétation contradictoire de la thèse lockéenne selon laquelle il est possible de s'approprier des terres (ou des ressources naturelles) non possédées à la seule condition de laisser à autrui autant de ressources (et d'aussi bonne qualité) que l'on s'approprie. L'article de Peter Vallentyne, dans ce numéro, « Left-Libertarianism as a Promising Form of Liberal Egalitarianism », permet de saisir la spécificité du libertarisme de gauche. Pour résumer, on peut dire que le libertarisme de droite considère que la distribution des propriétés étant déjà jouée, seule la question des transferts et de leur légitimité est désormais en jeu (thèse de l'habilitation chez Nozick). Au contraire, les libertariens de gauche affirment qu'une redistribution du revenu ou des bénéfices tirés de l'exploitation des ressources naturelles est un réquisit nécessaire pour en légitimer l'usage individuel et la possession exclusive. Ce réquisit permet ainsi d'aménager des formes d'égalité au sein d'une société d'individus sans heurter les principes libertariens de la propriété de soi. Cet alliage particulier de la liberté et de l'égalité est aujourd'hui explicitement revendiqué par des auteurs comme Hillel Steiner (1994), Peter Vallentyne (1999) et, plus récemment, Michael Otsuka (2003), lequel n'hésite pas à écrire que « le conflit entre la propriété de soi libertarienne et l'égalité est une illusion complète » (Otsuka, 2003 : 11). Soucieux de préserver la propriété de soi (qui définit la propriété qu'un individu a sur son corps, sur son esprit et sur les produits de ces derniers par l'intermédiaire du travail), les libertariens de gauche situent dans un droit égal d'accès aux ressources naturelles le moyen

qui permet à chacun de disposer d'un « capital » sans avoir à interférer dans la sphère privée d'autres individus, contrairement à l'impôt ou les formes de transferts de richesse classiquement tolérés par les libéraux égalitaires au nom d'une solidarité sociale que les libertariens de gauche jugent difficile à justifier rationnellement.

Le libertarisme de gauche offrirait ainsi l'avantage : (1) de ne pas s'appuyer sur des présupposés lourds en termes de coopération sociale (contre Rawls et avec Nozick) tout en (2) rejetant l'idée que tout projet égalitariste est contradictoire avec la liberté des individus (avec Rawls et contre Nozick). Pour le dire autrement, le libertarisme de gauche serait à la fois profondément hostile au fait qu'un individu puisse voir ses choix et ses actions subir une interférence (qu'elle émane d'un individu ou de l'État) et profondément attaché à des formes d'égalisation des conditions matérielles des individus. Sur ces deux fronts, le libertarisme de gauche rencontre un nombre important de critiques et se voit enrôlé dans un certain nombre de débats.

Le but du présent dossier de publication est d'aborder ces deux aspects en interrogeant en particulier la question de l'égalitarisme distributif, qui implique des thèses fortes sur le statut des ressources naturelles, et celle de la liberté libertarienne, qui suppose un anti-paternalisme moral.

Sur la question de l'égalitarisme distributif, l'article de Vincent Bourdeau, « Propriété de soi, égal accès aux ressources et inclusion » cherche à montrer que le moyen envisagé par les libertariens de gauche pour rendre effectif l'idéal d'un égal accès aux ressources, le système de la compensation, se révèle contradictoire avec l'idéal de la liberté libertarienne comme propriété de soi qui ne nécessite pas seulement de bénéficier du produit des ressources mais de pouvoir contrôler leur usage.

Sur ce même thème, l'article de Steven Lecce, « Why Surfers should Starve : Libertarianism, neutrality, and the unconditional basic income », parvient à des conclusions similaires mais en empruntant une autre voie de démonstration. Lecce montre en effet que la justification d'une allocation « inconditionnelle » ne saurait être compatible avec une définition forte de la liberté libertarienne, car une certaine forme de réciprocité ou de coopération sociale est nécessaire pour justifier un tel revenu inconditionnel, sans pour autant qu'on puisse imputer de cette condition que l'État serait alors contraint d'abandonner une position de neutralité (puisque'il faudrait qu'il promeuve cet idéal de coopération). Lecce explique en effet à quelle condition l'obligation de coopération n'est pas pour autant une renonciation à la neutralité de l'État.

Concernant le thème de la liberté libertarienne, et en particulier la question de l'anti-paternalisme, les trois articles prennent position.

Bernard Baertschi, dans « Dignité, propriété de soi et libéralisme de gauche », examine le thème de la dignité de la personne. Alors même que les libertariens de gauche, comme les libertariens de droite, font appel centralement au vocabulaire des droits, ils se réfèrent rarement au concept de dignité qui, dans les sociétés libérales, accompagne ce vocabulaire. Bernard Baertschi soutient qu'il est possible d'aménager dans les arguments libertariens de gauche une place pour une telle référence, ce qui changerait la nature de certains débats auxquels ils sont confrontés, comme par exemple celui sur l'esclavage volontaire.

Ruwen Ogien, dans « Le minimalisme, le libéralisme et la liberté de se nuire à soi-même », prend en quelque sorte le contre-pied d'une telle position, cherchant à défendre la liberté normative de se nuire à soi-même, bien que sous un registre dit « minimaliste » plutôt que « libertarien », minimalisme qui nous interdit de causer des torts aux autres mais pas à nous-mêmes.

Enfin, Roberto Merrill, dans « Les libertariens de gauche : de doux paternalistes ? », défend l'idée que le libéralisme de gauche est une théorie politique qui peut être considérée paternaliste, en distinguant trois variantes paternalistes.

Ce dossier est en bonne partie le descendant lointain d'une journée d'études qui avait été organisée par Vincent Bourdeau et Roberto Merrill, dans le cadre d'un séjour de recherches au *Centre de Recherches en Ethique de l'Université de Montréal*. Cette journée d'études était consacrée aux travaux de Peter Vallentyne, qui nous avait fait le plaisir de venir discuter avec un certain nombre de chercheurs venus de tous horizons. Qu'il en soit ici remercié, tout comme Daniel Weinstock, directeur du *CRÉUM*, à l'enthousiasme si communicatif.

## Bibliographie

- COHEN, Gerald A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- OTSUKA, Michael (2003), *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Clarendon Press.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- STEINER, Hillel (1994), *An Essay on Rights*, Cambridge, MA: Blackwell Publishing.
- VALLENTYNE, Peter (1999), « Le libéralisme de gauche et la justice », *Revue économique*, 4, pp. 859-878.



# Left-libertarianism as a promising form of liberal egalitarianism

PETER VALLENTYNE

(University of Missouri-Columbia)

**Abstract:** Left-libertarianism is a theory of justice that is committed to full self-ownership and to an egalitarian sharing of the value of natural resources. It is, I shall suggest, a promising way of capturing the liberal egalitarian values of liberty, security, equality, and prosperity.

**Keywords:** justice, libertarianism, left-libertarianism, equality, liberty, security, prosperity, self-ownership, natural resources, rights.

**Abstract:** O libertarismo de esquerda é uma teoria da justiça que defende uma completa propriedade de si e uma partilha igualitária do valor dos recursos naturais. Proponho tratar-se de um modo encorajador de capturar os valores próprios do liberalismo igualitário que são a liberdade, a segurança, a igualdade e a prosperidade.

**Palavras chave:** justiça, libertarismo, libertarismo de esquerda, igualdade, liberdade, segurança, prosperidade, propriedade de si, recursos naturais, direitos.

Left-libertarianism is a theory of justice that is committed to full self-ownership and to an egalitarian sharing of the value of natural resources. It is, I shall suggest, a promising way of capturing the liberal egalitarian values of liberty, security, equality, and prosperity.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> This is a very slight modification of Vallentyne (2009) and is reprinted with the permission of the Center for Philosophic Exchange. It draws heavily from Vallentyne (2008).

## 1. Justice

Left-libertarianism is normally understood as a theory of justice, but what is justice? The term “justice” is used in many different ways, but I shall use it to mean “the moral duties that we owe each other”. So understood, justice is not concerned with what is morally desirable to do. It is only concerned with what morality *requires* us to do. It may be morally desirable to help one’s neighbor, but justice may nonetheless permit one not to do so. Moreover, justice in this sense is not concerned with all moral requirements. It is only concerned with avoiding *interpersonal wrongs* (i.e., actions that violate someone’s rights). It does not address *impersonal wrongs* (i.e., actions that are wrong whether or not they wrong anyone; e.g., perhaps, destroying cultural relics when no one is harmed and everyone consents). As long as rights are understood broadly as perhaps pro tanto and highly conditional constraints protecting the holder’s interest or will, justice in this sense is a broad topic. It is sensitive to all moral issues affecting the moral permissibility of actions, except those issues that are relevant only to impersonal duties (which, by definition, are not sensitive to the interests or wills of individuals).

I now identify five background assumptions that frame my views on justice. These are controversial and revisable assumptions, but years of thinking about justice have led me to conclude that an adequate theory of justice must be compatible with these assumptions.

Justice, I assume, is concerned, in part, with the promotion of some sort of *material equality*. It is, that is, not merely concerned with formal equality (e.g., equal rights), but also with some kind of equality of condition – such as equal wellbeing or equally valuable life prospects. I assume, however, that the concern of justice with equality is constrained in several ways by other concerns of justice. First, justice is also concerned with *liberty* (freedom of action) in the sense that it leaves us morally free to pursue a wide variety of life-paths. It thus does not require that we *maximize* equality or some other goal. At most, it requires us to *satisfice* (i.e., promote to some adequate level). Second, justice is also concerned with *security* (protection from interference from others). It prohibits killing, assaulting, and various other ways of interfering with the lives of others. It thus places restrictions on the permissible means of promoting equality (e.g., against forcibly removing eyes). Third, justice is also concerned with *accountability for choices*. Individuals who foreseeably impose costs on themselves or others normally should bear those costs and not shift them onto

others. Such accountability requires sensitivity to the past (what choices were made) and thereby rules out requiring outcome equality. Instead, the relevant equality must be some kind of equality of opportunity or life prospects. Finally, justice is also concerned with the *promotion of individual prosperity* of some sort. At a bare minimum, justice does not require – indeed prohibits – promoting equality by leveling down (i.e., by making some worse off and no one better off). Instead, equality is relevant only as a way prioritizing how to benefit people.

Together these assumptions specify a pluralistic liberal egalitarian framework. It is egalitarian because it recognizes a (limited) duty to promote equality of life prospects when this benefits someone. It is liberal because it takes freedom of action seriously, endorses some kind of rights against interference from others, and holds agents accountable for their choices. Each assumption is highly controversial, but I shall not attempt to defend any of them here. Instead, I shall simply assume them and formulate a compatible version of libertarian theory. Those who do not share these assumptions will find little promising in the libertarian theory that I formulate.

## 2. **Libertarianism**

Libertarianism is sometimes advocated as a derivative set of rules (e.g., on the basis of rule utilitarianism or contractarianism). Here, however, we shall focus on the natural rights doctrine that agents initially *fully own themselves* in a sense that I shall clarify below. All forms of libertarianism endorse full self-ownership. They differ with respect to the moral powers that individuals have to acquire ownership of natural resources. The best-known versions of libertarianism are *right-libertarian* theories (e.g. that of Nozick, 1974), which hold that agents have a robust moral power to acquire full private property in natural resources (e.g., space, land, minerals, air, and water) without the consent of, or any significant payment to, other members of society. *Left-libertarianism*, by contrast, holds that the value of natural resources belongs to everyone in some egalitarian manner and thus appropriation is subject to some stronger constraints.

I shall first examine the content and defend the plausibility of full self-ownership. Following that, I shall discuss the moral powers that agents have to appropriate unowned resources. I shall suggest – but without elaborate defense – that a version of left-libertarianism offers the most plausible account of these moral powers.

### 3. Full Self-Ownership

Libertarianism is committed to the thesis of full self-ownership (for agents), according to which each agent, at least initially (e.g., prior to any wrongdoings or contractual agreements), morally fully owns herself. The rough idea of full self-ownership is that of having all the moral rights over oneself that an owner of an inanimate thing (e.g., a car) has over it under the strongest form of private ownership of inanimate things. The rough idea is also that a full self-owner *morally* has all the rights over herself that a slave-owner *legally* has over a slave under the strongest possible legal form of private slave-ownership.<sup>2</sup> Throughout, we are concerned with *moral* self-ownership as opposed to legal self-ownership. We are concerned, that is, with a particular set of moral rights independently of whether these are recognized by any legal system. The slaves of the antebellum U.S.A. were legal slaves, but morally speaking, on the libertarian view, they fully owned themselves. Indeed, it is because they morally fully owned themselves that legal involuntary slavery was such a great injustice.

An agent has full self-ownership just in case she fully owns herself. This is simply the special case of full ownership, where the owner and the entity owned are the same. Assuming that one's body is part of oneself, this entails that one owns one's body.

Full ownership of an entity consists of a full set of the following ownership rights:

- (1) *control rights* over the use of the entity (both a liberty-right to use it and a claim-right that others not use it),
- (2) *rights to compensation* (when someone uses the entity without one's permission),
- (3) *enforcement rights* (e.g., rights of prior restraint if someone is about to violate these rights),
- (4) *rights to transfer* these rights to others (by sale, rental, gift, or loan), and
- (5) *immunities to the non-consensual loss* of these rights.

Full ownership, like ownership generally, is a bundle of particular rights. It is simply the *logically strongest* set of ownership rights over a thing. Ownership can come in various degrees and forms and few, if

---

<sup>2</sup> For insightful analysis of the notion of ownership, see Christman (1994). For a superb analysis of the concept of self-ownership, upon which I build, see Cohen (1995), especially ch. 9.

any, legal systems recognize full ownership in this sense. One can, for example, have full control rights over a thing without having rights to transfer those rights. The thesis of *full self-ownership* does not claim that ownership is either all or nothing. It claims that, as a matter of normative fact, agents *fully* own themselves as opposed to something weaker.

So far, we have considered the *content* of the concept of full self-ownership. Let us now consider its *plausibility*. I should emphasize that my goal is very modest: to provide a reasonably plausible rationale for endorsing full self-ownership. As with all fundamental moral principles, it is impossible to provide a *compelling* justification. My goal is simply to provide enough defense of full self-ownership to establish that it needs to be taken seriously as a moral principle.

Most people accept some form of *partial* self-ownership. It can be partial in the sense that only some of the above types of rights are present (e.g., no right to transfer your rights to others). It can also be partial in the sense that the *force* of the rights, for a given element, is less than full. The right might be a merely pro tanto (all else being equal), as opposed to a conclusive, right; or it might be conditional in various ways (e.g., on there being no social catastrophe at issue). I shall attempt to defend *full* self-ownership (conclusive and unconditional rights for each of the five elements). A fallback position is to defend some form of partial self-ownership (e.g., control self-ownership in some pro tanto and/or conditional form). This, however, would be a departure from libertarianism in the strict sense.

We shall consider the security rights, liberty rights, and transfer rights, that are part of full self-ownership. (Here we leave aside the compensation rights, enforcement rights, immunities to loss, since there is indeterminacy with respect to these in the concept of full ownership.<sup>3</sup>) Consider first, the *security rights* that are part of the control rights of ownership. These are claim-rights against interference with one's person. The security rights of self-ownership are, I claim, a plausible constraint on how agents may be treated by others. Agents are not merely objects in the world. They have moral standing and are capable of autonomous choices. As a result, they have a kind of moral protection against interference that limits how they may be used. For

---

<sup>3</sup> For a defense of the view that full ownership is determinate with respect to control rights and transfer rights, but indeterminate with respect to compensation rights, enforcement rights, and immunity to loss, see Vallentyne, Steiner, and Otsuka (2005). For criticism, see Fried (2004, 2005).

example, it is unjust to kill or torture innocent people against their will – no matter how much it promotes other important moral goals (equality, total utility, or whatever). The security rights of full self-ownership reflect this special status that agents have.

Of course, some deny – as act consequentialists do – that there are any non-goal-based constraints on how individuals may be treated. Even if one agrees that there are some such constraints, however, one might still deny that individuals have any *rights* against being so treated. Instead, one might hold that there is simply an *impersonal duty* (owed to no one) not to treat people in certain ways. It is certainly possible (indeed held by some) to hold that all constraints are impersonal constraints, but it is a very illiberal view. First, it fails to recognize that certain forms of treatment (such as killing or assault) are not merely wrong – they wrong the individuals so treated. Second (and closely related), it fails to recognize that the valid consent (or alternatively non-set-back of the interests) of an individual is sufficient to remove the moral force of a constraint protecting her. The purpose of constraints is to protect individuals from certain kinds of interference in their lives. If a person has validly (e.g., informedly and freely) consented to a certain treatment (e.g., being punched as part of a boxing match), then there is nothing morally wrong with such treatment if others are not adversely affected. The constraints protecting individuals, that is, are rights-based, rather than impersonal constraints.

Even if one agrees that individuals have all the rights of self-ownership, one might still insist that the rights have only a pro tanto (all else being equal) force and/or are only conditional (e.g., when no social catastrophe is involved). Libertarianism (of the standard sort here considered), however, holds that rights are conclusive (absolute) and unconditional.<sup>4</sup> So understood, the thesis of full self-ownership is subject to the powerful objection that it entails that it is unjust to slightly injure a person in order to save millions of lives. This is indeed an implication of the view and it is admittedly very difficult to swallow. Clearly, reasonable and decent people would typically infringe the security rights of self-ownership in such cases. This does not, however, establish that it is just to do so. It may simply be that it is reasonable to behave unjustly in such extreme circumstances. Indeed, this is what I claim. For in such cases, all the usual concomitants of injustice are

---

<sup>4</sup> An important possible exception is Nozick (1974), who, in the note on p. 30, leaves open the possibility that it may be permissible to infringe rights in order to avoid moral catastrophe.

still present. Guilt is appropriate for what one did to the sacrificed individuals. Compensation is owed to the individual. And so on. As long as we recognize, as I think we should, that reasonable and decent people sometimes act unjustly when the stakes are sufficiently great, the admitted counter-intuitiveness of recognizing conclusive and unconditional security rights of self-ownership need not be a conclusive objection. Of course, it remains a significant counterintuitive implication, but all theories have some such counterintuitive implications. The real test of a theory is its overall plausibility – both in the abstract and in application over a broad range of cases. Sometimes intuitive judgements about concrete cases must be rejected in light of plausible abstract principled considerations. My claim is that those intuitions that conflict with the thesis of full self-ownership should be rejected.

So far, we have considered the *security rights* that are part of the control rights of full self-ownership. Let us now consider the *liberty rights* that are the other part of these control rights. A full self-owner has a full liberty right to use her person. This does not mean that justice permits her to do anything that she wants with her person. Clearly, using her fist to punch you in the nose is not permitted. Having a liberty right to use one's person only means that no one else has any claim-right on one's use of one's person *as such*. Thus, although I need your permission for it to be just to *use the car* that you own, I don't need to get anyone's permission to justly *use my person* to drive the car (as a full slave would, and a partial slave might). The full ownership liberty rights over oneself, that is, give one a full liberty to use one's person, but, since every action involves the use of other resources (land, air, etc.), it leaves open (depending on the ownership of the other resources) what actions are just.

The liberty rights of initial full self-ownership reflect the view that others initially have no claim against us concerning the use of our person. Initially, we do not require their permission, nor are their interests relevant, in order for us to permissibly use our person as such – although, of course, we need their permission to use resources that they own.

Having full liberty rights to use one's person has the counterintuitive implication that we have no (initial) duty to provide personal assistance to others. The most problematic case is where we could avert a *social catastrophe* (e.g., the death millions of people) at only a small personal cost (e.g., push a button so that a terrorist bomb does not go off). (Unlike the security rights issue above, the issue here concerns the duties of the agent to provide personal services, whereas

the security rights issue concerned the permissibility of others using the agent's person). A very significant, but somewhat less dramatic, case is one where one could provide a great benefit to a single person (e.g., save her life) at only a small personal sacrifice. Less significant, but still troublesome, are cases where one could provide a small benefit to others at a smaller cost to oneself as part of a cooperative enterprise that generally benefits all. Again, in the extreme cases, these are indeed powerful objections. Nonetheless, I believe that their force can be weakened enough to make them palatable – given the general plausibility of the view that we are initially at liberty to use our person as we please. Let me explain.

There are several well-known ways of softening this objection. One is to agree that it is highly morally desirable that one help in these cases, but to insist that one has no obligation to do so. A second way of softening the objection is to grant that it may be wrong to fail to provide personal services to others in need (etc.), but deny that they have any *right* to such help. If they have no right – and no one else does either – then there is no injustice in failing to provide the services in question. It is an impersonal duty, but not a duty owed to anyone. Given that we are here concerned only with the theory of justice – the duties we owe each other – failure to recognize such an impersonal duty is not a defect. The topic of impersonal duties is simply a topic that is not being addressed. Because I believe (but shall not here argue) that there are no impersonal duties, this reply does not seem promising to me. Nonetheless, it is open to those who believe that there are impersonal duties.

Yet another way to soften the objection against full liberties to use one's person is to point out the radical implications of recognizing an obligation to others to help even in the special cases where the benefit to them is great and the cost to one is small. For there are typically a great number of people (poor people, severely disabled people, orphans, etc.) that would greatly benefit from an hour's personal service each week. Most of us deny that we have a duty to provide such service.

A final and important way to soften the objection against having full liberties to use one's person is to note that that the claim is that individuals only have this full liberty *initially* (e.g., at the start of adult life). It can be weakened or lost by our choices over time. For example, if, as I shall suggest below, the use or appropriation of more than one's share of natural resources generates a limited duty to promote equality of effective opportunity, then some of the full liberty rights of



self-ownership will be lost when one uses or appropriates more than one's share. The more general point here is that the implications of full self ownership cannot be determined without knowing how other things are owned.

It must be admitted that the security rights and the liberty rights of full self-ownership have some significant counterintuitive implications. On the other hand, all theories have some such implications, and the normative separateness of persons reflected in full security rights and full liberty rights has great theoretical appeal. Although it is highly controversial, I claim, that on balance the thesis of full *control* self-ownership is sufficiently plausible to be taken seriously.

Even if agents have full control self-ownership (full liberty rights and full security rights) over themselves, it does not follow that agents fully own themselves. The determinate core of full self-ownership includes one additional right that must be defended: the full power to transfer those rights to others. This means that one has the moral power to sell, rent, loan, or give away one's rights over oneself. This includes, as an extreme case, the right to sell (or donate) oneself into slavery. *Involuntary* enslavement, of course, is a gross violation of full self-ownership, but *voluntary* enslavement is something that full self-ownership allows. Intuitively, of course, this seems problematic.

One objection to the right of self-enslavement is that there is no such right, since it is *impossible* to transfer one's agency (control of one's person) to another.<sup>5</sup> The core idea is that it is impossible to alienate one's will. This is true but irrelevant. Only you can exercise your agency, but that leaves open whether someone else has *moral authority* over your agency (i.e., whether you have a moral duty to obey someone else's commands). You cannot transfer agency, but you can transfer rights over that agency and thereby transfer the authorizing power of consent concerning the use of the person. When I sign a contract to mow your lawn, I give you some moral authority over the exercise of my agency. It becomes wrong for me to fail to mow your lawn as contracted without your consent. The issue concerns transfers of rights – not of agency. So a different argument is needed if the rights of self-ownership are to be non-transferable.

Another objection to voluntary enslavement is that it makes one “a mere tool of someone else's will”.<sup>6</sup> The idea here is that a slave has

---

<sup>5</sup> This objection is made by Rothbard (1982: 40, 134), Barnett (1998: 77-82).

<sup>6</sup> In an otherwise excellent article, Kuflik (1984: 286) makes this mistaken claim.

no moral agency, but no agent (no being that has the psychological capacity for agency) can be without moral agency (moral responsibility). Hence, morally legitimate enslavement is not possible. The first premiss of this argument, however, is false. Slaves are still moral agents. First, slaves may own external property. A slave is someone who is owned by someone else. This is compatible with the slave owning some things (although admittedly his use of those things will be subject to his owner's will). Second, slaves still have moral duties. For example, they have moral obligations to their owners. Moreover, slaves have all the normal duties to other people (e.g., not to kill them). A person can transfer some of her *rights* to someone else, but she can't transfer her *duties to others* unless those others consent. In typical cases, the people to whom the duties are owed do not consent to any transfer of duties and, hence, typically slaves have all the normal duties to others. Slaves have fewer rights, but they do not automatically have fewer duties.

Finally, it is not clear that the moral possibility of voluntary enslavement is so implausible. If one thinks that a main concern of justice is to protect the *having* of effective autonomy, or to *promote* the having or exercise, of effective autonomy, then voluntary enslavement will indeed seem problematic. On the other hand, if one thinks that a main concern of justice is to protect the *exercise* of autonomy, it is not. A well-informed decision to sell oneself into slavery (e.g., for a large sum of money to help one's needy family) is an exercise of autonomy. Indeed, under desperate conditions it may even represent an extremely important way of exercising one's autonomy. The parallel with suicide is relevant here. In both cases an agent makes a decision that has the result that she ceases to have any moral autonomy and thus ceases to exercise any. In both cases it will typically be one of the most important choices in the agent's life. Surely, assuming no conflicting commitments, protecting the agent's *exercise* of her autonomy in such a case overrides any concern for protecting or promoting her *continued possession* of moral autonomy. One has the right to choose to cease to be autonomous (by dying or by losing rights of control). Thus, genuine voluntary enslavement is not problematic. It is simply the limiting case of the sorts of partial voluntary enslavement that occurs when we make binding commitments and agreements (e.g., to join the military).<sup>7</sup>

I conclude, then, that the thesis that agents initially fully own themselves is sufficiently plausible to be taken seriously. All forms of

---

<sup>7</sup> For further defense for the right of voluntary enslavement see: Steiner (1994: 232-34), Feinberg (1986), ch. 19, and Nozick (1974: 331).

libertarianism are committed to full self-ownership. They differ with respect to the moral powers that agents have to use and appropriate natural resources. Below, I shall defend a form of left-libertarianism, which holds that natural resources are to be used to promote effective equality of opportunity for a good life.

#### **4. Natural Resources: Liberty Rights to Use and Moral Powers to appropriate**

Full self-ownership gives agents certain rights over themselves. This leaves open, however, what rights agents have to use or appropriate natural resources. *Natural resources* are those things that have no moral standing (e.g., are not sentient) and have not been transformed by any non-divine agent. Thus, land, seas, air, minerals, etc. in their original (humanly unimproved) states are natural resources, whereas such things as chairs, buildings, and land cleared for farming are *artifacts* (composed partly of natural resources). All left-libertarians agree that the ownership of natural resources is governed by an egalitarian principle, but there are, we shall see, different views about the form of this egalitarianism.

One (crazy) possible view holds that initially no one has any liberty right to use, or any moral power to appropriate, natural resources. A radical version of *joint-ownership left-libertarianism*, for example, holds that individuals may use natural resources only with the collective (e.g., majority or unanimous) consent of the members of society. Given that all action requires the use of some natural resources (land, air, etc.), this leaves agents no freedom of action (except with the permission of others), and this is clearly implausible. A less radical version of joint-ownership left-libertarianism allows that agents are at liberty to *use* natural resources but holds that they have no moral power to *appropriate* natural resources without the collective consent of the members of society (e.g., Grunebaum 1987). Although this leaves agents a significant range of freedom of action, it leaves them inadequate security in their plans of action. They have the security that others are not permitted to use their person (e.g., assault them) without their consent, but they have only limited security in their possessions of external things (except with the consent of others). Agents are permitted to cultivate and gather apples, but others are permitted to take them when this violates no rights of self-ownership (e.g., when they can simply take them from the collected pile).

Given the central importance of security with respect to some external resources, it is implausible that agents have no power to

appropriate without the consent of others. Joint-ownership left-libertarianism is thus implausible.

A plausible account of liberty rights and powers of appropriation over natural resources must, I claim, be *unilateralist* in the sense that, under a broad range of circumstances (although perhaps subject to various conditions), (1) agents are initially permitted to *use* natural resources without anyone's consent, and (2) agent initially have the power to *appropriate* (acquire rights over) natural resources without anyone's consent. This is just to say that initially natural resources are not protected by a property rule (requiring consent for permissible use or appropriation).

According to a unilateralist conception of the power to appropriate, agents who first claim rights over a natural resource acquire those rights – perhaps provided that certain other conditions are met. These additional conditions may include some kind of an interaction constraint (such as that the agent “mixed her labor” with the resource or that she was the first to discover the resource) and some kind of “fair share” constraint. In what follows, for simplicity, I shall ignore the interaction constraint and focus on the fair share constraint.

Let us, then, consider some unilateralist versions of libertarianism. *Radical right libertarianism* – such as that of Rothbard (1978, 1982), Narveson (1988, ch. 7; 1999), and Feser (2005) – holds that that there are no fair share constraints on use or appropriation. Agents may destroy whatever natural resources they want (as long as they violate no one's self-ownership) and they have the power to appropriate whatever natural resources they first claim. On this view, natural resources are initially not merely unprotected by a property rule; they are also unprotected by a compensation liability rule. This view, however, is implausible. No human agent created natural resources, and there is no reason that the lucky person who first claims rights over a natural resource should reap all the benefit that the resource provides. Nor is there any reason to think the individuals are morally permitted to ruin or monopolize natural resources as they please. Some sort of fair share condition restricts use and appropriation.

The standard fair share condition on appropriation is the *Lockean proviso*, which requires that “enough and as good be left for others”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Locke (1963 [1689]) was not a Lockean libertarian in a strict sense. He disallowed appropriation that would lead to spoilage, he rejected the right of voluntary self-enslavement, and he held that one had a duty to provide the means of subsistence to those unable to provide for themselves.

Indeed, as long as this clause is allowed to be interpreted loosely (as we shall), the Lockean proviso simply is the requirement that some kind of fair share condition be satisfied. Throughout, we'll interpret the Lockean proviso (following Nozick) to allow that individuals may appropriate more than their fair share of natural resources as long as they compensate others for their loss from the excess appropriation. The Lockean proviso, that is, is a requirement that a fair share of the *value* of natural resources be left for others.

The Lockean proviso is often interpreted as applying only to acts of appropriation (and not to mere use) and as imposing a condition that only needs to be met at the time of appropriation. I, however, shall interpret it more broadly. A fair share requirement is just as plausible when applied to mere use. One is not at liberty to use natural resources any way that one wants. Others have some claims to enough and as good being left for them. One is not permitted, for example, to destroy, ruin, or monopolize more than her fair share of natural resources – even if one makes no claims of ownership. Moreover, with respect to appropriation, it is not sufficient to satisfy the fair share condition merely at the time of appropriation. The fair share condition is an on-going requirement for continued ownership. Suppose, for example, that there are just two people in the world and they divide natural resources between themselves in a fair way. Ten years later, two more people pop into existence (but not as a result of any choices the first two people made). It is implausible to think that the division of rights over natural resources remains fair just because it was initially fair. Instead, the Lockean proviso (or fair share test) should be understood as an on-going requirement that can be initially satisfied but then fail to be satisfied due to later changes in the total value of natural resources or the number agents in the world.<sup>9</sup>

Let us now consider *Lockean libertarianism*, which allows unilateral use and appropriation but requires that some version of the Lockean proviso be satisfied. It views natural resources as initially unprotected by any property rule (no consent is needed for use or appropriation) but as protected by a compensation liability rule. Those who use natural resources, or claim rights over them, owe compensation to others for any costs (relative to a specified baseline) imposed but such use or appropriation.

---

<sup>9</sup> The need for an on-going proviso that also applies to mere use is forcefully and insightfully defended by Mack (1995) – although he defends a very weak proviso. Roark (2006) defends the need for a proviso on use and not merely on appropriation.

*Nozickean right-libertarianism* interprets the Lockean proviso as requiring that no individual be made worse off by the use or appropriation compared with non-use or non-appropriation. This, I would argue, sets the compensation payment too low. Use or appropriation of natural resources typically brings significant benefits even after providing such compensation. There is little reason to hold that those who first use or claim rights over a natural resource should reap all the excess benefits that the resource provides.

Let us now consider *left-libertarianism*.<sup>10</sup> It holds that natural resources initially belong to everyone in some egalitarian manner. We have already rejected one version – joint-ownership left-libertarianism – for failing to be unilateralist (i.e., because it requires the permission of others for use or appropriation of unowned natural resources). We shall now focus on Lockean (and hence unilateralist) versions of left-libertarianism.

*Equal share left-libertarianism* – such as that of Henry George (1879) and Hillel Steiner (1994) – interprets the Lockean proviso as requiring that one leave an equally valuable per capita share of the value of natural resources for others. Individuals are morally free to use or appropriate natural resources, but those who use or appropriate more their per capita share – based on the *competitive value* (based on demand and supply; e.g., market clearing price or auction price) under morally relevant conditions – owe others compensation for their excess share.

Equal share libertarianism is, I would argue, not sufficiently egalitarian. Although it requires that the competitive value of natural resources be distributed equally, it does nothing to offset disadvantages in unchosen internal endowments (e.g., the effects of genes or childhood environment). Equal share libertarianism is thus compatible with radically unequal life prospects.

Consider, then, *equal opportunity left-libertarianism* such as that of Otsuka (2003).<sup>11</sup> It interprets the Lockean proviso as requiring that one leave enough for others to have an opportunity for wellbeing that is at least as good as the opportunity for wellbeing that one obtained in using or appropriating natural resources. Individuals who leave less

---

<sup>10</sup> Left-libertarian theories have been propounded for over three centuries. For selections of the writings of historical and contemporary writings, see Vallentyne and Steiner (2001a, 2001b).

<sup>11</sup> Van Parijs (1995) is in the same spirit as equal opportunity left-libertarianism – although with significant twists on gifts and job rents.

than this are required to pay the full competitive value of their excess share to those deprived of their fair share. Unlike the equal share view, those whose initial internal endowments provide less favorable effective opportunities for wellbeing are entitled to larger shares of natural resources.

I claim that equal opportunity left-libertarian is the most plausible version of libertarianism. All versions of libertarianism give agents a significant amount of liberty and security. The main issue at hand concerns requirements for some kind of material equality of agents (equality of life prospects). According to equal opportunity left-libertarianism, one has the power to use or appropriate natural resources as long as one pays for the competitive value of the use or rights in excess of one's fair share of opportunity for wellbeing. The payment is owed to those who have been left with less than equal opportunity for wellbeing. Thus, equal opportunity left-libertarianism holds that there is a *limited* duty to promote equality. One does not need to do everything possible to promote equality. One has no duty at all to promote equality if one has not used up or appropriated more than one's equality of opportunity share of natural resources. If one uses up or appropriates more, however, then one acquires a duty to promote equality of effective opportunity for wellbeing, but that duty is limited to what can be efficiently achieved with the payment that one owes.

Obviously, the importance of equality in general, and equality of life prospects (effective opportunity for wellbeing) in particular, are highly controversial, but I shall not attempt a defense here.

## **Conclusion**

Full self-ownership, I have suggested, captures important aspects of liberty and security in the theory of justice. To make this liberty and security effective (and not merely formal), a plausible version of libertarianism must be unilateralist and permit the use and appropriation of natural resources without the consent of others. If one also grants the importance of equality of life prospects, then equal opportunity left-libertarianism is, I claim, the most plausible version of libertarianism.



## Works cited

- BARNETT, Randy (1998), *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford, Clarendon Press.
- CHRISTMAN, John (1994), *The Myth of Property*, New York, Oxford University Press.
- COHEN, G. A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FEINBERG, Joel (1986), *Harm to Self*, New York, Oxford University Press.
- FESER, Edward (2005), "There Is No Such Thing As An Unjust Initial Acquisition", *Social Philosophy and Policy* 22, pp. 56-80.
- FRESSOLA, Anthony (1981), "Liberty and Property", *American Philosophical Quarterly* 18, pp. 315-322.
- FRIED, Barbara (2004), "Left-Libertarianism: A Review Essay", *Philosophy and Public Affairs* 32, pp. 66-92.
- (2005), "Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka", *Philosophy and Public Affairs* 33, pp. 216-222.
- GEORGE, Henry (1879), *Progress and Poverty*, New York: Robert Schalkenbach Foundation.
- GRUNEBaum, James (1987), *Private Ownership*, New York: Routledge & Kegan Paul.
- KUFLIK, Arthur (1984), "The Inalienability of Autonomy", *Philosophy & Public Affairs* 13, pp. 271-298.
- LOCKE, John (1963), *Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett, New York: Cambridge University Press, [1689].
- MACK, Eric (1995), "The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso", *Social Philosophy and Policy* 12, pp. 186-218.
- NARVESON, Jan (1999), "Original Appropriation and Lockean Provisos", *Public Affairs Quarterly* 13, pp. 205-27. [Reprinted in *Respecting Persons in Theory and Practice* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), pp. 111-131].
- (1988), *The Libertarian Idea*, Philadelphia: Temple University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- OTSUKA, Michael (2003), *Libertarianism without Inequality*, Oxford: Clarendon Press.
- ROARK, Eric (2008), *Using and Coming to Own: A Left-Proprietarian Treatment of the Just Use and Appropriation of Common Resources*, Univ. Missouri-Columbia dissertation.
- ROTHBARD, Murray (1982), *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press.



- SIMMONS, A. John (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press.
- (1993), *On the Edge of Anarchy*, Princeton, Princeton University Press.
- STEINER, Hillel (1994), *An Essay on Rights*, Cambridge, MA, Blackwell Publishing.
- VALLENTYNE, Peter (2008), “Left-Libertarianism and Liberty”, in Thomas Christiano and John Christman (eds.), *Debates in Political Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, forthcoming.
- (2009), “Left-Libertarianism as a Promising Form of Liberal Egalitarianism”, *Philosophical Exchange*, forthcoming.
- VALLENTYNE, Peter/Hillel Steiner, eds. (2000), *The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, New York, Palgrave Publishers Ltd.
- (2000), *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, New York, Palgrave Publishers Ltd.
- VALLENTYNE, Peter *et al.*, “Why Left-Libertarianism Isn’t Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried”, *Philosophy and Public Affairs* 33, pp. 201-15.
- VAN PARIJS, Philippe (1995), *Real Freedom for All*, New York, Oxford University Press.



# Propriété de soi, égal accès aux ressources et inclusion

VINCENT BOURDEAU

(Enseignant-chercheur à l'Université de Besançon,  
membre de l'E.A. 2274, *Logiques de l'agir*)

**Résumé:** La définition libertarienne de la liberté comme propriété de soi est difficilement compatible avec une dimension inclusive : l'appropriation de ressources qu'elle suppose est en même temps une privation pour autrui de cette même liberté. Dans cette optique, celle d'un dilemme libertarien, une seule position semble cohérente avec le libertarisme de gauche qui revendique une dimension inclusive ou égalitariste : la location des ressources qui préserve et l'exigence du contrôle par un individu de la ressource et la limite dans le temps et dans l'usage de ce contrôle afin que chacun ait une part égale de responsabilité dans les décisions qui s'appliquent aux ressources. Pour illustrer cette proposition je discute le schème présenté par H. George dans *Progrès et pauvreté* que prolongent, pour le libertarisme de gauche contemporain, les thèses d'Hillel Steiner. Je suggère pour terminer que la solution locative n'échappe cependant pas complètement au dilemme libertarien et qu'une autre définition de la liberté est nécessaire pour échapper à ce dilemme.

**Mots-clés:** Henry George, Hillel Steiner, inclusion, libertarisme de gauche, location, propriété, ressources naturelles.

**Abstract:** The libertarian definition of freedom as self-ownership is hardly compatible with inclusiveness: if one appropriates natural resources – a condition of libertarian freedom – one deprives others from the opportunity to appropriate those resources. Therefore, one deprives them from their opportunity to be free in a libertarian way. The only libertarian solution compatible with an inclusive or egalitarian claim (a claim which characterizes left-libertarianism) is the locative solution: control by one individual of natural resources is possible but only under condition of a time-limit, a condition which guarantees an inclusive dimension in world resources use. To illustrate this point, I discuss

Henry George's *Progress and Poverty* and the contemporary reformulation of it by Hillel Steiner. To conclude, I suggest that locative solutions do not escape the libertarian dilemma. Consequently, we need another definition of freedom to escape this dilemma.

**Keywords:** Henry George, Hillel Steiner, inclusiveness, left-libertarianism, location, natural resources, ownership.

*Dans tous les cas, la règle de Locke, interprétée de façon plausible, justifie rarement une propriété permanente: elle justifie la propriété d'une chose qu'autant que des choses du même genre sont disponibles à profusion. Ainsi, peu de prétentions à la propriété d'une chose délestée d'obligations sont justifiées, que ce soit par la position libertarienne forte ou par la modification que Locke y apporte (Gibbard, 1976 : 85).*

*Ceux qui croient à la propriété collective, par exemple ceux qui croient qu'un groupe de personnes vivant dans une région possèdent tous ensemble le territoire, ou ses ressources minérales, doivent également fournir une théorie de la façon dont de tels droits de propriété naissent; ils doivent montrer pourquoi les personnes vivant là-bas ont des droits à déterminer ce qu'on fait de la terre et des ressources (Nozick, 1988 : 222).*

## Introduction

§1. Le libertarisme de gauche s'inscrit dans une tradition lockéenne, revisitée dans les années 1970 par R. Nozick, pour qui la liberté se définit essentiellement par les garanties accordées à la propriété de soi.<sup>1</sup> Dans le cadre du libertarisme défendu par Nozick, promouvoir une telle conception de la liberté implique de tenir à distance toute forme d'égalité autre qu'une protection égale (c'est-à-dire accordée à tous) des droits sur soi-même et des droits sur les biens légitimement acquis, selon une théorie dite de l'habilitation (Nozick, 1988 : 188-92). Le libertarisme dans cette version dite « de droite »

---

<sup>1</sup> Selon une tradition ancienne qui remonte au moins à Locke (1994) au XVIII<sup>e</sup> siècle, poursuivie notamment par Spencer (1851) au XIX<sup>e</sup> s., Nozick (1988) et Rothbard (1991) au XX<sup>e</sup> s. Sur cette tradition dans son versant égalitariste (ou « libertarisme de gauche »), on consultera avec profit l'anthologie de Vallentyne et Steiner (2000a et b) ou le numéro de la revue *Raisons Politiques* coordonné par S. Dumitru (2006). Sur la définition de la liberté comme propriété de soi, voy. aussi l'analyse proposée par G. A. Cohen, selon qui « le 'libertarisme' n'affirme pas la liberté en tant que telle, mais une liberté d'un certain type, dont la forme est délimitée par la thèse de la propriété de soi » (Cohen, 1995 : 67).

invite à rejeter tous les schémas d'égalisation ou de redistribution des revenus à moins qu'ils ne soient volontaires ou la conséquence réparatrice d'une injustice dans l'allocation des possessions (*Idem*, 191 : 286-337). Les libertariens de gauche, de leur côté, se sont intéressés au statut des ressources naturelles afin de contester l'idée que la défense de la liberté individuelle ne pouvait s'accompagner d'un idéal égalitariste : le libertarisme de gauche associe ainsi au principe de propriété de soi un principe de compensation à la libre appropriation des ressources naturelles par les individus (Otsuka, 2003 : 11-40).<sup>2</sup> L'argument est le suivant : il existe un stock de biens qui ne sont la propriété de personne, ce stock peut donc faire l'objet d'une redistribution égalitaire sans heurter l'idéal libertarien de propriété de soi.<sup>3</sup> En effet, les ressources ne sont pas des extensions de la propriété de soi, si bien qu'elles peuvent faire l'objet d'une distribution égalitaire – d'une manière ou d'une autre – tout en préservant la possibilité pour un individu qui le désirerait d'en devenir le légitime propriétaire, moyen nécessaire pour la réalisation de sa liberté envisagée sous l'angle de la propriété de soi.<sup>4</sup> Une telle formulation qui associe la liberté indivi-

<sup>2</sup> Otsuka donne l'exemple suivant : « Imaginez que le revenu d'un agriculteur provienne de la récolte effectuée sur la terre qu'il cultive. S'il en est venu à posséder cette terre en l'achetant sous la condition qu'il ne céderait pas sa récolte, alors ce ne serait pas une violation de son droit de propriété de soi que de l'empêcher de le faire afin de lui faire respecter les termes de son contrat d'achat. Par un raisonnement analogue, la propriété de soi d'un individu ne serait pas entamée s'il était contraint par la clause égalitaire de participer à des transferts non marchands de son revenu généré par l'interaction avec les ressources matérielles du monde » (Otsuka, 2003 : 39, *ma traduction*).

<sup>3</sup> Cette formulation (« redistribution égalitaire ») se rapproche de la terminologie employée par Otsuka, tous les libertariens de gauche ne le partageraient cependant pas (par exemple : Steiner, 1977). En effet, pour Otsuka, il est important d'adopter une terminologie neutre, qui, dans la grille du débat sur l'égalité, puisse convenir aussi bien à une position « welfariste » (égal accès au bien-être) que « ressourciste » (égal accès aux ressources), même si la première a sa préférence, *voy.* Otsuka (2003 : 25, note 36 et 39, cette dernière précise qu'Otsuka entend décrire la mesure égalitariste qu'il préconise dans les termes de « l'égalité d'accès au bien-être » (*equality of opportunity for welfare*)). La « clause égalitaire » est ainsi définie : « *Clause égalitaire*. On peut acquérir des ressources naturelles précédemment non possédées si et seulement si on laisse assez de ces ressources pour que tout un chacun puisse acquérir une part tout aussi avantageuse de ces ressources naturelles non possédées (*an equally advantageous share of unowned world resources*) » (Otsuka, 2003 : 24). Le débat porte sur l'interprétation de l'expression « *an equally advantageous share* », cette interprétation étant déjà orientée par le postulat selon lequel les ressources sont non possédées (*unowned resources*).

<sup>4</sup> Pour un développement de cette conception libertarienne de la liberté : *voy.* Pettit (2003). Pettit distingue en effet une liberté axée sur les options (l'étendue des biens auxquels nous pouvons accéder) d'une liberté axée sur les procédures ou la

duelle à la capacité pour un individu d'accroître l'extension de ses propriétés, est bien évidemment sujette à caution si on entend lui donner une dimension inclusive.<sup>5</sup>

§2. Je me propose dans cet article de montrer qu'il y a un paradoxe à ne pas privilégier la thèse d'une propriété commune des ressources naturelles lorsqu'on défend une position libertarienne de gauche, la solution préconisée par les libertariens de gauche, bien qu'implicitement inclusive puisqu'égalitariste, reconduit en effet au même dilemme d'exclusion qu'elle entendait opposer au libéralisme de droite. La propriété commune autoriserait la libre mise en location des ressources, et donc, la possibilité *pour tous*, même si à des moments différents de l'existence, de jouir de la liberté comprise comme propriété de soi en mêlant à la fois les vertus du contrôle sur les ressources (propriété commune) et les vertus d'un usage individuel de ces ressources (location). Au sein des différentes variantes disponibles du libéralisme de gauche, la version georgiste, du nom d'Henry George (1839-1897), s'est le plus approchée de cette solution. Hillel Steiner en est, à nos yeux, le successeur le plus fidèle au sein du libéralisme de gauche contemporain.<sup>6</sup>

§3. Ma thèse sera la suivante : si, pour les libertariens, la définition de la liberté vise à protéger ce qu'il est possible de faire de soi à partir de ses propriétés (et donc à maximiser la liberté comme propriété de soi)<sup>7</sup>, il y a un paradoxe à ne pas envisager comme entraves à cette liberté l'appropriation unilatérale que d'autres pourraient faire de ressources définies comme le moyen de cette liberté. Et ce, même si cette appropriation est consentie par ceux qui en sont exclus ou compensée par ceux qui s'approprient les ressources. Si l'interdiction

---

qualité de l'action libre elle-même : il s'agit, dans son vocabulaire, d'une distinction entre « option-freedom » et « agency-freedom ».

<sup>5</sup> Allan Gibbard a bien résumé ce dilemme libertarien : « Si une personne est propriétaire d'une chose, ce titre augmente sa liberté, mais aux dépens de la liberté des autres. La propriété d'une chose donne au propriétaire le droit d'exclure les autres de l'usage de cette chose, et ce droit, quand bien même il ajoute à la liberté du propriétaire, diminue la liberté de ceux qui ne sont pas propriétaires » (Gibbard, 1976 : 77).

<sup>6</sup> Cet article est donc redevable en partie au commentaire stimulant proposé de l'œuvre de Henry George par Hillel Steiner (1981). Nous nous appuyerons sur l'ouvrage *Progrès et pauvreté* paru en 1879 (George, 1925).

<sup>7</sup> L'histoire de cette combinaison de l'indépendance individuelle et des propriétés matérielles de l'individu est mise en lumière par R. Castel et Cl. Haroche (2005).

d'un libre usage des ressources serait une entrave à la liberté définie comme propriété de soi, dont on sait qu'elle n'est qu'une illusion si elle ne s'accompagne pas d'un accès aux ressources, son autorisation illimitée (dans le sens d'une appropriation exclusive) serait à son tour une entrave à une telle liberté. Dans cette optique, celle d'un dilemme libertarien, une seule position semble cohérente avec le libertarisme de gauche : la location des ressources qui préserve et l'exigence du contrôle par un individu de la ressource et la limite dans le temps et dans l'usage de ce contrôle afin que chacun ait une part égale de responsabilité dans les décisions qui s'appliquent aux ressources.<sup>8</sup>

(1) Dans un premier temps, je reproduis rapidement les arguments des libertariens de gauche : une libre appropriation individuelle des ressources est possible si elle est associée à une compensation que justifie le caractère non produit des ressources appropriées.

(2) Dans un deuxième temps, j'indique les limites de cette conception : une telle appropriation limite la liberté libertarienne des autres au même droit d'appropriation (sauf dans le cas de ressources non limitées qui paraît négligeable).

(3) J'indique alors que la solution de la propriété publique soumise à l'impératif d'un libre accès par la location est la seule disponible pour les libertariens de gauche soucieux de défendre la *jouissance par tous* de la liberté libertarienne dans une société (option inclusive qui rend plus cohérente l'exigence d'articulation de la liberté et de l'égalité revendiquée par les libertariens de gauche).

(4) Pour illustrer cette proposition je discute le schème présenté par H. George dans *Progrès et pauvreté*.

(5) Pour terminer, j'évoque ce qui me paraît être la différence (et la supériorité) de la thèse georgiste comparée aux thèses libertariennes de gauche contemporaines, mais aussi deux limites qui me paraissent difficilement surmontables et qui fragilisent l'approche de Henry George et, du même coup, toute forme de libertarisme qui viserait une certaine inclusion :

- 1- Une limite interne au modèle georgiste qui prévoit l'abandon, pour des raisons pratiques, de la solution locative associée à une propriété commune des ressources pour celle de la confiscation de la rente.

---

<sup>8</sup> Ces limites dans l'usage, propres à la forme locative, peuvent être considérées comme une garantie donnée à la communauté que la valeur des ressources qu'elle possède et loue restera bien sous son contrôle. En tant que membre de la communauté, tout locataire est en droit comme en fait propriétaire (en commun) de la ressource louée.

- 2- Une limite externe au modèle locatif, ce dernier ne pouvant maintenir pleinement les vertus de la location dans le cas des ressources périssables (leur location impliquant leur destruction et donc la perte de contrôle que la communauté peut exercer à leur endroit).

Pour conclure, j'indique qu'un autre cadre théorique d'appréhension de la liberté est nécessaire pour échapper à ces limites.

## 1. Le libertarisme de gauche et les ressources naturelles

**§1.1.** Le libertarisme de gauche cherche à concilier dans sa théorie de la justice une thèse forte de la liberté comme propriété de soi et une dimension égalitaire associée aux ressources naturelles.<sup>9</sup> Michael Otsuka soutient ainsi que « le conflit entre la propriété de soi libertarienne et l'égalité est une illusion complète » (Otsuka, 2003 : 11), il critique ainsi frontalement la thèse de Nozick selon qui entre la liberté et l'égalité, il n'est pas possible de trouver un compromis (Nozick, 1988 : 202-5, 210-11).<sup>10</sup> Soucieux de préserver la propriété de soi (qui définit la propriété qu'un individu a sur son corps, sur son esprit et sur les produits de ces derniers par l'intermédiaire du travail), les libertariens de gauche situent dans un droit d'égal accès aux ressources naturelles le moyen qui permet à chacun de disposer d'un « capital » sans avoir à interférer dans la sphère privée d'autres individus.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Je donne ici une définition minimale du libertarisme de gauche, pour un exposé plus détaillé, *voir* : (Vallentyne, 1999).

<sup>10</sup> Nozick note ainsi qu' « [a]vec le temps, tout modèle de distribution ayant une composante égalitaire peut être bouleversé par l'action volontaire de quelques individus », à moins, bien sûr, de « contraindre » les volontés de ces individus, ce qu'une théorie de la justice libertarienne ne devrait pas se résoudre à accepter (Nozick, 1988 : 205).

<sup>11</sup> Les libertariens de gauche ne rejettent pas toute redistribution se donnant pour objectif la solidarité, mais ils refusent que cet objectif soit servi par les propriétés individuelles de certains sans leur consentement (de manière forcée) : en somme, la redistribution peut avoir lieu au nom d'une solidarité envers les plus défavorisés mais seulement à partir du revenu tiré des droits à l'appropriation des ressources naturelles, non à partir de revenus issus de la propriété de soi, sauf si volontairement (Otsuka, *et al.*, 2005 : 209). Outre les compensations offertes en échange d'une appropriation des ressources naturelles et des contributions volontaires, Otsuka défend l'idée d'un impôt auquel seraient soumis seulement les individus qui commettent des infractions (Otsuka, 2003 : 41 ss).



**§1.2.** L'une des manières de favoriser l'égalité sans sacrifier la liberté consiste à distinguer un droit de contrôle individuel (strict) sur les ressources déconnecté d'un droit aux bénéfices défini, lui, de façon égalitaire. La clause égalitariste d'accès pourrait être satisfaite par un accès aux bénéfices, en particulier lorsque priorité est donnée, dans l'argumentation, à une défense de l'aspect liberté plutôt qu'égalité. Ainsi, pour John Christman (1991) par exemple, si la propriété de soi se manifeste essentiellement par le contrôle, alors elle n'est pas en danger lorsque ce sont les bénéfices qui sont également répartis : dans cette optique le droit de contrôle des ressources est déconnecté du droit aux bénéfices que l'on peut en tirer. L'accès au contrôle est libre et renvoie à une conception de la liberté définie par la propriété de soi, il peut-être exclusif et individuel dans la mesure où les ressources ne sont pas des propriétés de soi, si bien que s'approprier ces dernières n'occasionnent aucun conflit à l'égard de la propriété de soi d'autrui. Il peut être exclusif et individuel dans la mesure aussi où le droit d'accès de chacun est respecté par la reconnaissance d'un droit aux bénéfices qui, de son côté, se définit sous la forme d'une égale répartition des bénéfices.<sup>12</sup> Il y a là un premier paradoxe qui pointe certaines limites du libertarisme de gauche, puisque une telle défense de la liberté se fait au nom de la préservation *pour certains à l'exclusion d'autres* des attributs essentiels de la liberté libertarienne, l'égalité n'est pas une égalité dans le contrôle (et donc dans la jouissance de la liberté libertarienne proprement dite) mais bien dans l'accès aux bénéfices (et donc dans la jouissance des seuls effets la liberté libertarienne dont jouissent seulement certains membres de la communauté).

## 2. Quelques limites du libertarisme de gauche

**§2.1.** Le paradoxe signalé à la fin du précédent paragraphe (§1.2.) est facilement explicable. En effet, l'égal accès aux ressources et l'appropriation individuelle de ces dernières est rendu possible en théorie par deux mécanismes qui satisfont la clause lockéenne (Arneson, 1991) :

- 1- le consentement de tous lorsque l'un des membres de la communauté s'approprie une ressource libre et empêche par là même son appropriation par l'un des autres membres.

---

<sup>12</sup> L'accès aux bénéfices considéré dans une perspective égalitariste rencontre la formulation « welfariste » que nous évoquions plus haut. Cf. *supra* note 3.

- 2- le versement d'une contribution ou d'une compensation lorsque l'un des membres de la communauté s'approprie une ressource libre et empêche par là même son appropriation par l'un des autres membres.

L'objectif dans les deux cas consiste à favoriser la possibilité, pour un individu, d'accéder au *contrôle* des ressources naturelles, accès qui fait de la liberté comprise comme propriété de soi autre chose qu'une simple illusion.<sup>13</sup>

**§2.2.** Le paradoxe réside dans le fait que la théorie libertarienne semble accepter l'idée que la liberté comme propriété de soi ne peut être défendue qu'en droit et non en fait. L'objectif n'est en effet aucunement inclusif dans le sens où ceux qui sont exclus de l'appropriation (même si cette « exclusion » est accompagnée de consentement ou de compensation) semblent *de facto* sinon *de jure* exclus de la jouissance de la liberté libertarienne (étant donné que celle-ci n'est possible que lorsqu'un individu a accès au *contrôle* des ressources). Dire, comme le suggère Christman (1991), que l'égal accès aux bénéfiques autorise l'inégal contrôle (et donc assure qu'un individu et un seul aura le pouvoir de décider quel usage pourra être fait de telle ou telle ressource appropriée) revient à dire que l'égal accès autorise finalement qu'un individu et un seul aura la jouissance d'une liberté telle que conçue par les libertariens, de droite comme de gauche, les premiers assumant cet effet d'exclusion, les seconds semblant s'y opposer ou vouloir le compenser.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> La discussion serrée que propose Cohen des interprétations possibles de la clause lockéenne (laisser assez et d'aussi bonnes ressources à autrui que celles que l'on s'approprie) est convaincante : « Ce passage implique pleinement que l'on doit laisser à autrui assez de ressources et d'aussi bonne qualité afin que l'on puisse en user et / ou se les approprier *de la même manière que c'était le cas avant que quelqu'un se les approprie*, et non (seulement) que l'on puisse s'approprier assez de ressources et d'aussi bonne qualité *per capita*, identiquement à celui qui s'en approprie une part [For the passage plainly implies that one must leave for others enough and as good to use and / or appropriate *as they had before one appropriated*, not (merely) enough and as good to use and appropriate, *per capita*, as one appropriates oneself] » (Cohen, 1995 : 34, note 20).

<sup>14</sup> Gibbard a exprimé ce dilemme (Gibbard, 1976 : 77), comme nous l'avons indiqué note 5. Gibbard repère à partir de là deux positions (1) la position libertarienne dure, selon laquelle « un individu peut se voir dénier le droit d'user un bien seulement s'il y consent » et la position libertarienne atténuée par Locke, selon laquelle « sous certaines conditions, on devient le propriétaire d'une chose précédemment non possédée sans le consentement de ceux qui sont de ce fait exclus de l'usage de cette chose » (*Ibidem*). La première rend impossible toute forme d'action individuelle en société, selon Gibbard. La deuxième est forcément exclusive.

**§2.3.** L'idée qu'une liberté qui n'aurait aucun moyen de s'exercer est illusoire est déjà présente chez Nozick, entraînant des situations conflictuelles dans la mesure où ce dont j'ai besoin pour exercer ma liberté peut fort bien être déjà une possession légitime d'autrui (Nozick, 1988 : 293). Ces situations ne sont cependant conflictuelles qu'en apparence pour Nozick, car selon lui la question n'est pas de savoir s'il y aura des exclus ou non (il y en aura) mais plutôt de savoir si l'exclusion de certains peut être attribuée à l'action des autres (c'est la question du *harm to others* – du tort fait aux autres) et donc à la violation par certains des titres de propriété d'autrui : la propriété de soi assume que l'on peut faire de soi et de ses biens ce que l'on veut dans la limite du respect du *harm principle* et de la légitimité des titres que nous avons à posséder les biens dont nous usons.<sup>15</sup> S'approprier une ressource libre n'est pas considéré par Nozick comme une intrusion dans la sphère d'autrui puisque cette ressource est hors de cette sphère – même si toute appropriation est soumise à une clause lockéenne dite faible (*Idem*, 220-1). La clause lockéenne « faible », plus avant dans le texte (Nozick, 1988 : 223) est appelée simplement « clause restrictive ». La clause lockéenne stipule qu'une appropriation de ressources non possédées n'est légitime que si elle ne détériore pas la situation de ceux qui sont exclus de l'appropriation. L'interprétation « faible » ajoute que la détérioration doit se comprendre comme (1) le fait, pour un individu, de n'être « plus capable d'utiliser librement (sans appropriation) ce qu'il pouvait utiliser antérieurement » plutôt que comme (2) le fait de perdre « la possibilité d'améliorer sa situation par une appropriation particulière ou une autre », qui serait l'autre manière possible de l'interpréter (*Idem*, 220). L'interprétation (1) autorise ainsi toute appropriation qui ne détériore pas (et non qui empêche l'amélioration éventuelle de) la situation d'autrui. Cette interprétation a la faveur de Nozick. Les libertariens de gauche pensent au contraire que la perte de chance est une injustice que des ressources naturelles non possédées originellement doivent permettre de corriger en tant qu'elles sont le moyen d'une compensation possible aux non propriétaires. Ainsi dans la version libertarienne de gauche, il semble possible d'équilibrer les avantages et les inconvénients entre ceux qui s'approprient une ressource et ceux qui sont exclus, au moyen d'une redistribution égalitaire des bénéfices issus des ressources naturelles. La justification d'une telle redistribution (plutôt qu'aucune redistribution) s'appuie sur le fait que l'appro-

---

<sup>15</sup> Nozick note : « Si son but requiert l'utilisation de moyens sur lesquels d'autres ont des droits, il doit obtenir leur coopération volontaire » (Nozick, 1988 : 293).

priation d'une ressource non possédée occasionne un tort – au moins potentiel – à autrui qui doit *toujours* être compensé.<sup>16</sup> Cette différence de traitement réside dans le fait que, pour Nozick, l'appropriation ne doit pas « dégrader » la situation de ceux qui sont exclus de l'appropriation, alors que pour les libertariens de gauche, on doit tenir compte non pas de la situation des autres hors appropriation, mais de leur situation s'ils avaient dû s'approprier la ressource dont ils sont exclus. C'est ce point qui retiendra mon attention dans la suite de cet article. La solution de la compensation est toujours privilégiée du fait des impasses auxquelles conduiraient les tentatives d'égaliser le contrôle (ou de faire reposer l'appropriation d'une ressource par un individu sur le consentement des autres), ce sur quoi les libertariens de gauches semblent s'accorder. Tous paraissent en effet accepter la critique de G. A. Cohen qui relève les absurdités auxquelles pourrait conduire la solution du consentement mutuel (un individu dénué de la moindre capacité – « Unable » – à mettre en valeur la plus petite parcelle de terre pourrait se retrouver le plus grand bénéficiaire de la mise en valeur par autrui – « Able » – des ressources, du fait de son pouvoir de négociation (Cohen, 1989 : 112-126 ; Cohen, 1995 : 67-91 ; voy. aussi : Arneson, 1991 : 330 ss.)).<sup>17</sup> Le mécanisme de la compensation conduit, me semble-t-il, à la situation inverse où un individu – tout capable qu'il est et peut-être parce qu'il est justement plus capable que d'autres – pourrait s'approprier toutes les ressources naturelles, du fait qu'il satisferait à la clause compensatrice qui consiste à laisser à autrui autant de ressources et d'aussi bonnes ressources à sa disposition, y compris sous la forme d'une compensation permettant un *égal accès au bien-être*. Pourtant, comme le note Arneson, « le droit égal de tous de s'approprier la terre rare non possédée peut difficilement être conditionné par le fait que celui qui entend s'approprier la ressource est apte à et soucieux de maximiser la valeur du produit obtenu de la terre » (Arneson, 1991 : 337, *ma traduction*). Il faudrait alors en effet associer à la norme de propriété de soi celle du bénéfice personnel selon laquelle :

[l]es règles morales devraient être conçues de telle manière que si l'on obéit à ces règles, les actes de chacun ne devraient bénéficier ou faire

<sup>16</sup> Ce passage du « pouvoir » au « devoir » est éminemment problématique, nous le discutons, à la suite de Risse, dans la section suivante, cf. *supra* note 14.

<sup>17</sup> Ces impasses (directement déduites d'une position originelle où la terre serait possédée conjointement par tous) sont peut-être à l'origine du postulat d'une non possession originelle des ressources. La position de Steiner, sensiblement différente, sera discutée dans le cadre de l'analyse de la solution georgiste (Cf. *Infra*, section 4).

du tort qu'à lui-même, à part s'il choisit de donner ou d'échanger de lui-même les bénéfices de ses propres actes. Il est ainsi permis, dans l'univers moral lockéen, de contraindre une personne à ne pas bénéficier des actes d'autrui, si une telle contrainte augmente le bénéfice qu'autrui tire de son propre acte, et que cet acte, le système de contraintes étant donné, ne fait aucun tort direct à la personne contrainte (Gibbard, 1976 : 84, *ma traduction*)<sup>18</sup>.

Pour échapper à ce minimalisme moral, qui est en même temps un utilitarisme de l'usage des ressources, il faut se tourner du côté de la solution locative pour penser l'égal accès non aux bénéfices mais au contrôle des ressources qui paraît mieux en mesure de remettre l'égalitarisme revendiqué par les libertariens de gauche en cohérence avec leur défense de la liberté comme propriété de soi.<sup>19</sup> Cette solution a par ailleurs le mérite de ne pas exclure d'emblée une situation tout aussi plausible que celle envisagée communément par les libertariens (la non propriété originelle des ressources naturelles), à savoir la propriété commune ou conjointe originelle des ressources.<sup>20</sup>

### **3. La propriété commune des ressources : une condition de la propriété de soi ?**

**§3.1.** Comme le signale M. Risse, les libertariens de gauche, notamment dans la version la plus récente défendue par M. Otsuka, mettent en avant une conception du statut originel des ressources comme « non propriété » (Risse, 2003 : 344).<sup>21</sup> Le problème, une fois qu'un tel point de départ dans la théorie a été accepté, tient au fait qu'il devient difficile de justifier la clause égalitariste : si les ressources naturelles ne sont la propriété de personne pourquoi devraient-elles être soumises à une clause d'appropriation égalitariste ? Au nom de

---

<sup>18</sup> Ce passage est partiellement cité chez Arneson (1991 : 324), il s'agit en partie de sortir des impasses auxquelles conduirait une négociation dans laquelle tous auraient le même pouvoir sur la décision d'appropriation.

<sup>19</sup> Sur l'incohérence du libertarisme de gauche, *voy.* : (Risse, 2003 ; Fried, 2004 ; Fried, 2005).

<sup>20</sup> Cohen note ainsi : « Pourquoi ne devrions-nous pas regarder la terre, avant toute appropriation par A, comme possédée en commun plutôt que, comme Nozick le prend pour acquis, possédée par personne » (Cohen, 1995 : 83).

<sup>21</sup> Il faudrait, comme nous l'avons déjà noté, nuancer cette remarque de Risse, il semble en effet que Steiner, sur ce point, se distingue par exemple de Vallentyne et Otsuka.

quoi? (*Idem*, 355). Cette critique vaut dans le cas où l'on a accepté la position de Christman discutée précédemment (§1.2.) d'une répartition égalitaire des bénéfices et semble justifier le minimalisme moral défendu par Gibbard (cf. §2.3). Pourquoi les bénéfices devraient-ils être répartis également plutôt que non-répartis si les ressources sont des non-propriétés? Cette distribution égalitaire semble impliquer au contraire l'idée que les ressources sont au départ des propriétés communes, et c'est alors une autre théorie qu'il faudrait mettre en jeu: non plus une théorie de l'acquisition (légitime) mais une théorie de la gestion commune et de la distribution des dividendes des propriétés communes ou encore des transferts de droits de propriété collectifs à des individus. Les libertariens de gauche ne font pas ce travail de déduction, hormis Steiner à la suite de George.

**§3.2.** Une telle option est justifiée par les ambiguïtés qui entourent le statut juridique (ou moral) des ressources naturelles dans les différentes variantes du libertarisme de gauche. Par exemple, dans son texte « Left-Libertarianism and Liberty », Peter Vallentyne évoque dans le même paragraphe le fait que les libertariens de gauche considèrent que chacun est propriétaire d'une manière égalitaire des ressources et le fait que le libertarisme de gauche est la théorie qui offre les justifications morales les plus convaincantes d'une « appropriation des ressources non possédées » (Vallentyne, 2007 : §2).<sup>22</sup> Si l'on suit la mise au point proposée par Waldron sur la propriété privée, on doit retenir minimalement que le propriétaire d'une chose X est celui qui emporte la décision finale sur X (Waldron, 1985). Cette définition – pourtant minimale – ne semble pas suivie, chez les libertariens de gauche, lorsqu'ils affirment que les « ressources naturelles *appartiennent à tous* d'une manière égalitaire », alors même que l'objectif de la théorie vise à rendre compte de la manière, la plus plausible moralement, dont un individu devient propriétaire d'une ressource (acquisition légitime) – au sens d'un agent qui emporte la décision finale sur l'usage qui doit

---

<sup>22</sup> « *Le libertarisme de gauche (...) soutient que les ressources naturelles appartiennent à tous d'une manière égalitaire [Left-Libertarianism (...) holds that natural resources belong to everyone in some egalitarian manner]* »; et quelques lignes plus bas: « les pouvoirs moraux qu'ont les agents à *s'approprier les ressources non possédées*. Je suggérerai (...) qu'une version du libertarisme de gauche offre le récit le plus plausible de ces pouvoirs moraux [moral powers that agents have to *appropriate unowned resources*. I shall suggest (...) that a version of left-libertarianism offers the most plausible account of these moral powers] » (Vallentyne, 2007, §2, *je souligne*).

ou peut être fait de la ressource (Vallentyne, 2007 : §2). C'est donc vers une théorie de la gestion commune ou des transferts de droits de propriété collectifs à des individus qu'il faut se tourner. Historiquement, cette voie a été empruntée par Henry George dans *Progrès et pauvreté*.

#### **4. La solution georgiste : *Progrès et pauvreté* (1879)**

##### **§4.1. Pourquoi se tourner vers Henry George ?**

Si l'on devait résumer les trois sections précédentes, on pourrait dire que la critique principale que l'on peut adresser aux libertariens de gauche réside dans la juxtaposition relativement disjointe qu'ils opèrent de la liberté et de l'égalité, cherchant à établir entre ces dernières une coexistence pacifique. Pour le dire simplement, l'égalité n'est réellement ni la condition ni l'horizon de la liberté, elle en est plutôt le prix à payer à certains par d'autres. Il ressort de cette construction que les rapports entre les individus demeurent des rapports de compétition, mais d'une compétition apaisée dans la mesure où l'accès à la propriété ne se fait pas sans compensation. Cette compétition pour l'accès aux ressources a pour résultat que certains jouissent de la liberté libertarienne tandis que d'autres ne font qu'en bénéficier par le jeu d'une compensation. Cette compensation n'est pas vécue comme charité par ceux qui la reçoivent (ils ne reçoivent finalement que le prix de leur « renoncement », consenti ou non, aux ressources), ni comme une violence (ou un travail forcé) du côté de ceux qui la distribuent (ils ne donnent finalement que ce qui ne leur appartient pas) : ainsi égalitaristes (à l'image des libéraux égalitaires comme Rawls) comme libertariens de droite (tel Nozick) devraient être satisfaits par les thèses des libertariens de gauche qui ménagent la liberté libertarienne et son volet compétitif tout en inscrivant un égalitarisme au sein de la société qui ne mette pas en péril cette liberté. Mais il n'est pas sûr qu'ils le soient. Pour les libertariens de droite, la clause qui consiste à ne pas « dégrader » la condition de ceux qui sont privés de l'appropriation est nécessaire et suffisante (Cohen, 1995 : 85), en ce sens le volet égalitariste est trop contraignant et peu justifié. Pour les libéraux égalitaires, manque au libéralisme de gauche un idéal plus inclusif du côté des accomplissements car il n'est pas sûr, ainsi que Sen a pu le souligner dans *Repenser l'inégalité*, qu'un revenu (ou une compensation) puisse être assimilé à une capacité (un reproche



que les républicains leur adresseraient plus fermement encore vraisemblablement).<sup>23</sup> Il y a bien, en effet, deux classes d'individus dans la société libertarienne de gauche : les talentueux et ceux qui ne le sont pas, les propriétaires et les autres. Dans un tel tableau, où la lutte pour l'existence de sa liberté libertarienne est l'image dominante, même s'il peut s'agir d'une lutte pacifiée comme on vient de le voir pour le cas des libertariens de gauche, le texte de Henry George, *Progress and Poverty*, peut être éclairant. Ce texte, en effet, véritable succès éditorial des années 1880, au cœur des débats sociaux, cherchait à tenir à distance les lectures du social selon lesquelles la concurrence des libertés doit produire l'équilibre social.

#### §4.2. Richesse et travail

Dans *Progrès et pauvreté*, H. George met moins l'accent sur la question de l'acquisition *légitime* des ressources que sur celle des possessions illégitimes, inversant ainsi la charge de la preuve que Nozick, ainsi que l'indiquait la citation mise en exergue, faisait peser sur les tenants d'une propriété commune des ressources. À la différence des tenants actuels du libertarisme de gauche, son projet est explicitement inclusif et prend pour point de départ une propriété commune des ressources. En somme, l'égalité d'accès aux ressources n'est pas envisagée seulement comme une question de droit mais de fait. Dès 1871, il publie un petit essai, en forme de pamphlet, intitulé *Our Land and Land Policy*, dans lequel il expose rapidement ses théories selon lesquelles ce sont les privilèges d'un petit groupe de propriétaires des ressources qui empêchent les individus d'exercer leurs capacités individuelles et leurs talents afin de mettre en valeur les ressources naturelles. La thèse centrale de George peut se résumer de la manière suivante : les causes de la misère ne résident pas dans les formes du gouvernement ou dans les inaptitudes des individus qui ont à souffrir de la misère, mais bien plutôt dans la répartition inégalitaire des ressources naturelles. La terre – « Le mot terre comprend néces-

---

<sup>23</sup> « Les ressources dont dispose une personne, ou les biens premiers qu'elle détient, sont parfois des indicateurs très imparfaits de la liberté dont elle jouit réellement de faire ceci ou d'être cela (...) [l]es caractéristiques personnelles et sociales – parfois très éloignées – d'individus différents peuvent entraîner des variations considérables entre leurs conversions respectives de ressources et de biens premiers en *accomplissements*. Exactement pour la même raison, les différences d'individu à individu dans ces caractéristiques personnelles et sociales peuvent rendre tout aussi variable la conversion des ressources et biens premiers en *libertés* d'accomplir » (Sen, 2000 : 64).



sairement non seulement la surface de la terre distincte de l'eau et de l'air, mais l'univers matériel tout entier, en dehors de l'homme lui-même, car ce n'est qu'en étant sur la terre, dont son corps même est tiré, que l'homme peut entrer en relation avec la nature et s'en servir. Le mot terre renferme, en résumé, toutes les matières, forces et opportunités naturelles, et par conséquent, rien de ce qui est gratuitement donné par la nature ne peut être appelé capital » (George, 1925 : liv. I, chap. 2, 33) – tient les leviers de commande de la distribution de la richesse lorsqu'elle est monopolisée par un groupe d'individus, puisque c'est elle qui met en marche le travail. Si bien que la distribution du profit se fait toujours en faveur des propriétaires de ressources (sous la forme d'un accroissement de la rente) au détriment des travailleurs (salaires) et des capitalistes (intérêts ou profits). Le changement de structure juridique de la terre est donc la solution de la misère, en particulier d'une misère qui fleurit au milieu d'une richesse toujours croissante. D'un point de vue pratique, il est possible de se contenter d'une confiscation de la rente : cette solution est celle qu'Hillel Steiner qualifie de scénario géorgien dans son article « Liberty and Equality ». Steiner décrit en effet dans ce qu'il nomme la troisième parabole, trois individus, Rouge, Blanc et Bleu qui décident de jouer au Monopoly. À partir d'un certain stade, toutes les propriétés en jeu sont acquises. Survient un quatrième joueur, appelé Noir. Il conteste le mode de répartition de la propriété et le fait qu'il en soit exclu. Les joueurs finissent par lui proposer une solution selon laquelle il n'aura à payer que pour les améliorations qu'ils ont apportées à leurs propriétés (et non la rente associée à la propriété elle-même qui devra être ainsi « nationalisée »). Noir accepte. Selon Steiner, cette solution est inadéquate :

Son caractère inadéquat en tant que correctif juste de l'arrangement prévalent des droits de propriété, tient au fait que l'évaluation des ressources que ce correctif requiert, étant basée sur des prix de marché, fait de la taxe envisagée comme remède une fonction mathématique de cet arrangement prévalant de droits. Du fait que les prix de marché sont relatifs à la distribution (*distribution-relative*), ils ne peuvent être traités de façon cohérente comme des paramètres pour déterminer l'étendue selon laquelle cette distribution est injuste (Steiner, 1981 : 563, *ma traduction*).

Toutefois Steiner ne voit pas que cette solution proposée par George est en quelque sorte une solution de repli à laquelle il ne se résigne que par défaut et par crainte qu'une expropriation pure et simple des propriétaires fonciers et propriétaires des ressources ne soit impraticable. En réalité, et *Progrès et pauvreté* le souligne longuement,

la solution qui a sa préférence, théoriquement, est celle d'une propriété commune des ressources qui devrait être réalisée dès que possible. C'est précisément cette solution que retient Steiner et qu'il fait sienne, tout en la présentant comme un dépassement de la thèse georgiste.<sup>24</sup>

George réagit essentiellement à la thèse malthusienne qui veut que la question de la misère soit corrélée à celle de la population : la population augmentant plus vite que ne peut le faire la production de richesses, en particulier des richesses agricoles, l'équilibre se rétablit *naturellement* par une réduction de la population (« au banquet de la nature etc. ») : « *L'Essai sur la Population* était ouvertement une réponse à *l'Enquête sur la Justice politique* de William Godwin, ouvrage qui affirmait le principe de l'égalité humaine ; et son but était de justifier l'inégalité existante en attribuant la responsabilité non aux institutions humaines, mais aux lois du Créateur » (George, 1925 : 89).<sup>25</sup> Ce qui choque George, c'est le décalage entre l'intuition juste des économistes (en particulier celle d'Adam Smith) pour qui les salaires sont bien le produit du travail « dans cet état primitif qui précède l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux » (Smith, 1776 : liv. I, chap. 8 *apud* George, 1925 : liv. I, chap. 3, 45), mais pour qui ils cessent de l'être une fois que cette appropriation et cette accumulation ont eu lieu.<sup>26</sup> Toute richesse est le produit du travail, sans doute du

---

<sup>24</sup> Steiner est en réalité assez proche des considérations théoriques de George sur le problème de la terre, considérations qui précèdent l'exposé d'une solution pratique. La position de Steiner est exposée dans la quatrième parabole de son article, parabole dans laquelle il met en scène 10 naufragés sur une île déserte qui sont conduits à décider collectivement ce qu'il est possible ou non de faire des ressources naturelles présentes sur l'île et à accorder un pouvoir suspensif de ces décisions aux générations futures dont le même droit sur les ressources les autorise à défaire ce qui a été fait par les générations passées, *voy.* (Steiner, 1981 : 563-569).

<sup>25</sup> George note ainsi : « Mais la grande cause du triomphe de cette théorie (*celle de Malthus*) c'est qu'au lieu de menacer quelque droit établi, ou d'aller contre quelque intérêt puissant, elle est éminemment agréable et rassurante pour les classes qui, ayant en main la force que donne la richesse, dominent la pensée. Dans un temps où les vieux appuis s'écroulaient, elle vint à la rescousse des privilèges spéciaux par lesquels un petit nombre monopolise la plus grande partie des bonnes choses de ce monde, donnant une cause naturelle au besoin et à la misère, qui si on les avait attribués aux institutions politiques, auraient condamné tout gouvernement sous lequel on les aurait trouvés » (George 1925 : liv. I, chap. 2, 89-90).

<sup>26</sup> « En bref, tout ce qui est reçu comme le résultat ou la récompense de l'extraction est un salaire. C'est tout ce dont nous avons besoin de savoir pour l'instant, mais il est important de le garder à l'esprit. Dans les textes classiques de l'économie, ce terme est utilisé plus ou moins clairement – au moins au début. Malheureusement, cette définition claire est fréquemment ignoré par la suite » (George, 1925 : liv. I, chap. 2).

travail mêlé à des forces ou des éléments naturels, mais du travail malgré tout. Penser que le salaire peut être « avancé » par le capital, ou encore que la rente peut être issue d'une richesse qui ne serait pas le fruit, même dérivé, du travail de l'homme, est une illusion complète. Il s'agit donc de comprendre que ce qui limite la richesse, ce n'est pas la population ou l'excès de population, ou encore la parcimonie de la nature, mais les barrières humaines limitant l'« étendue des matières premières disponibles » (George, 1925 : liv. I, chap. 5, 74).<sup>27</sup>

### §4.3. L'illusion des richesses naturelles

La question de savoir si les ressources sont limitées ne se pose pas chez George de la même manière que chez son contemporain Walras par exemple (Walras, 1896). La richesse chez George, en effet, n'est pas définie d'abord par la rareté mais par la capacité des individus à mêler leur travail aux choses ; un passage mérite d'être cité un peu longuement pour éclairer ce point :

Tel qu'on l'emploie généralement, le mot *richesse* se dit de toute chose ayant une valeur au point de vue de l'échange. Mais au point de vue économique on doit donner à ce mot une signification plus nette, car on parle communément comme de richesses, de choses qui par rapport à la richesse collective ou générale, ne sont plus du tout des richesses. Ces choses ont une valeur au point de vue de l'échange, et on les tient pour de la richesse, si bien qu'elles représentent entre les individus ou entre les communautés le pouvoir d'obtenir de la richesse ; mais elles ne sont réellement pas de la richesse, puisque leur augmentation ou leur diminution n'affecte pas la somme de richesses. Telles sont les obligations, hypothèques, promesses, billets de banque, et autres stipulations pour le transfert de la richesse. Tels sont les esclaves, dont la valeur représente simplement le pouvoir qu'a une classe de s'approprier les gains d'une autre. Telles sont les terres, ou autres sources naturelles de richesse, dont la valeur résulte seulement de la reconnaissance en faveur de certaines personnes, d'un droit exclusif de s'en servir, et qui représentent simplement le pouvoir ainsi donné aux propriétaires de demander une part de la richesse produite à ceux qui s'en servent. » (*Idem*, liv. I, Chap. 2, 34-5).

<sup>27</sup> Dans ce chapitre, H. George cherche à montrer que le « capital » (et ses fluctuations) n'est pas le facteur principal de création de richesse, mais que c'est bel et bien l'accès aux ressources qui est déterminant : « Le capital ne fournit pas les matières que le travail transforme en richesse, comme on l'enseigne faussement ; les matières premières de la richesse sont fournies par la nature » (George, 1925 : liv. I, chap. 5, 73-4). C'est le chapitre qui suit (chap. 6 du liv. I) qui critique la deuxième « cause » des crises, la surpopulation, cause typiquement héritée des théories de Malthus.

En effet, impressionné par l'exemple californien, Henry George constate que ce qui engendre la misère, ce n'est pas l'absence de ressources, elles sont nombreuses dans la région de San Francisco, mais au contraire l'impossibilité d'y avoir accès, notamment du fait du jeu spéculatif sur la valeur de la terre entraînant des appropriations massives qui gèlent l'utilisation des terres dans l'attente de la hausse des prix des terrains. Gareth Stedman Jones a pu montrer comment les thèses d'H. George s'inscrivent précisément dans un cadre où les thèses malthusiennes ont durablement imposé leur marque et où la solution à la question sociale est une réaction à la montée de revendications ouvrières, plus que le fruit d'une réflexion de nature politique sur les formes que doit prendre le gouvernement, comme c'était le cas à la fin du 18<sup>e</sup> siècle chez des auteurs comme Paine ou Condorcet (Jones, 2007 : 157).<sup>28</sup> Pour George, l'impossibilité, artificiellement entretenue, de travailler est la source de la misère. Comment, demande George, peut-on croire que la terre « prend de la valeur » du simple fait que son propriétaire, assis sur un rocking-chair, fumant une pipe le nez au vent, attend que le temps passe. Le temps ne donne aucune valeur à la terre, et la terre elle-même n'a aucune valeur par elle-même. C'est le travail d'autres hommes (construction de chemins de fer, mise en valeur des extractions minières autour de San Francisco, commerce, etc.) qui va conférer à la terre une valeur immobilière. Mais cette valeur n'est que le prix pour l'accès à la ressource, non le prix de la ressource elle-même, elle est une spéculation et une ponction sur les gains futurs que le travail, mêlé à la ressource, apportera : elle fonctionne comme un péage. Le problème économique devient bel et bien moral ou juridique : il s'agit de savoir quel titre possède un individu à s'accaparer le travail d'autres individus. En ce sens, la problématique de George fait bien écho aux thèses libertariennes, mais insistant plutôt sur un groupe d'individus, les propriétaires fonciers, dont l'appropriation est jugée d'emblée abusive. Face à cela, George prône un égal accès aux ressources, fondé en droit naturel, la terre ayant été donnée, dit-il, à tous.

---

<sup>28</sup> Gareth Stedman Jones a précisé le contexte d'écriture de *Progrès et pauvreté* : il indique clairement que ce dernier est lié aux théories de la rente chez Ricardo et à celles de la population chez Malthus, en ce sens la question de la pauvreté ne saurait être inscrite dans un schéma politique de type républicain, comme ce pouvait être le cas chez Condorcet et Paine un siècle plus tôt, auteurs qui trouvent des solutions en apparence similaires à celles de George (Jones, 2007 : 150-167). Cf. *infra*.

#### §4.4. Propriétés publiques et propriétés individuelles : « Land and Freedom »<sup>29</sup>

Avant de proposer sa solution, George élimine toutes les solutions alternatives jugées trop timides et vouées à l'échec selon lui, à savoir (*Idem*, liv. VI, chap. 1) :

- des gouvernements plus efficaces (« Je ne dis pas que l'économie gouvernementale n'est pas désirable ; mais simplement que la réduction dans les dépenses du gouvernement ne pourrait avoir aucun effet direct pour extirper la pauvreté et augmenter les salaires, aussi longtemps que la terre sera monopolisée » (*Idem*, 280).
- une meilleure éducation et de meilleures habitudes de travail
- la formation de syndicats ou associations de travailleurs
- l'émergence de coopératives
- l'effort d'une régulation publique
- la redistribution de la terre.

Cette dernière solution, qui se rapproche du schème georgiste, mérite qu'on s'y arrête. Selon George, en effet, il est impossible d'imaginer une distribution équitable de la terre entre tous les individus (une loi agraire) : pour des raisons pragmatiques d'abord, puisque les formes nouvelles d'agriculture nécessitent de grandes exploitations, de même que les nouveaux procédés d'extraction minière. Pour des raisons aussi plus simplement d'inefficacité quant au but recherché : il est peu vraisemblable en effet d'imaginer que la rente disparaîtra du fait de la multiplication des propriétaires, c'est plutôt l'inverse qui se produira. Le chapitre 2 du livre VI présente alors « le vrai remède » : la propriété commune de la terre (*Idem*, 304-6) :

Il n'y a qu'un moyen d'éloigner le mal, c'est d'éloigner sa cause. La pauvreté devient plus intense à mesure que la richesse augmente, les salaires baissent alors que la puissance productive s'accroît, parce que la terre, qui est la source de toute richesse, et le champ de tout

---

<sup>29</sup> L'expression est de George qui la reprend des « nihilistes russes » et qu'il fait sienne : « Tout ce qui est nécessaire à la régénération sociale est compris dans la devise de ces patriotes russes qu'on appelle parfois des nihilistes : 'Terre et Liberté !' » (George, 1925 : liv. VI, chap. 1, § VI, p. 298). Toutefois, comme nous le verrons, George range la « redistribution » égale des terres (type loi agraire) du côté des solutions « inefficaces » (le titre du chapitre 1 du livre VI, où prend place le § VI, est en effet : « Inefficacité des remèdes ordinairement proposés »).

travail, est monopolisée. Pour extirper la pauvreté, pour faire en sorte que les salaires soient ce que la justice veut qu'ils soient, c'est-à-dire le gain complet du travailleur, nous devons donc substituer à la propriété individuelle de la terre, la propriété commune. Voilà donc le remède à la distribution injuste et inégale de la richesse apparente dans notre civilisation moderne, et à tous les maux qui en découlent : *Il faut que la terre devienne propriété commune (Idem, 305).*

Cette solution est soumise à trois tests différents : a) le test de la justice, b) le test de l'application et c) le test de sa conformité au développement social. Ici je ne m'intéresse qu'au premier qui concerne plus directement les thèses libertariennes.

### ***Le test de la justice : un test libertarien***

Le test de la justice consiste à montrer que la propriété privée de la terre est injuste : si on arrive à prouver que tel est le cas, alors on pourra en déduire, selon George, que la propriété commune est juste<sup>30</sup>. Le point de départ de George est lockéen : l'organisation individuelle indique qu'un individu s'appartient lui-même, et « [d]e même qu'un homme s'appartient à lui-même, de même son travail mis sous une forme concrète, lui appartient » (*Idem*, liv. VII, chap. 1, 308). La propriété de soi comme la propriété des fruits de son travail s'accompagne des privilèges suivants : le droit de jouir ou de détruire, d'user, d'échanger ou de donner ses propriétés. Parallèlement la nature ne choisit pas parmi les hommes qui seront les légitimes propriétaires de ses fruits. Parmi les ressources naturelles, seules pourront être appropriées celles auxquelles les hommes auront mêlé leur travail :

La nature ne reconnaît à l'homme le droit de posséder et de contrôler que comme résultat de son activité. Ce n'est qu'en agissant qu'il [*l'homme*] peut extraire les trésors qu'elle renferme, soumettre ses forces, les utiliser ou les contrôler. La nature ne fait pas de distinction entre les hommes, elle est pour tous absolument impartiale (*Idem*, liv. VII, chap. 1, 309-10).

---

<sup>30</sup> Il n'est pas sûr que le raisonnement de George ne souffre pas, à ce moment de son texte, d'un parallogisme : il écrit : « Si la propriété privée de la terre est juste, le remède que je propose est faux ; si au contraire la propriété privée de la terre est injuste, alors mon remède est le bon » (George, 1925 : liv. VII, chap. 1, 308). Rappelons que le « remède » est la propriété commune, ce qui revient à dire, ainsi que nous l'avons formulé : si la propriété privée de la terre (PP) est injuste, alors la propriété commune (PC) est juste. Dire que PP est injuste ne prouve en rien que PC soit juste.

En d'autres termes, la nature « ne reconnaît d'autre prétention que celle du travail, et la reconnaît sans s'occuper du prétendant » (*Idem*, 309). Ainsi, excepté par le travail, aucune forme d'appropriation n'est légitime : il y a donc un « droit égal de tous les hommes à se servir et à jouir de la nature, à s'adresser à elle par leurs efforts, et à recevoir et à posséder sa récompense » (*Idem*, 310). Au point que George peut affirmer que « [c]e droit à la propriété qui naît du travail exclut la possibilité de tout autre droit à la propriété » (*Ibidem*).<sup>31</sup> Il faut donc distinguer les biens produits des « choses qui sont offertes gratuitement par la nature » (*Idem*, 311), ce que George résume en rangeant les premiers du côté de la richesse et les secondes du côté de la « terre ». <sup>32</sup> Lorsqu'on s'approprie légitimement les premiers il ne faut pas s'approprier indûment les secondes. Il faut, selon les termes de George, distinguer les richesses des ressources. Contre Malthus, « nous ne pouvons supposer que quelques hommes ont le droit d'être dans ce monde, et que les autres n'ont pas ce droit » (*Idem*, 312). La rente représente précisément ce droit de tous à exister, et, en ce sens, elle doit être dirigée vers la collectivité. La propriété du sol – dont l'enjeu est l'accaparement de la rente – cesse d'être une propriété privée effective lorsque la rente revient à la communauté : cette rente doit ainsi être considérée comme un loyer payé à l'État, légitime propriétaire, pour l'usage de la ressource dont d'autres sont privés, et non plus le droit d'accès payé à un seul s'accaparant ainsi le travail des autres sans lui-même contribuer (George dit élégamment à propos des propriétaires : « Que les individus qui maintenant possèdent, conservent, si cela leur est nécessaire, la possession de ce qu'ils appellent *leur terre*. Qu'ils continuent à l'appeler *leur terre*. Qu'ils l'achètent et qu'ils la vendent, qu'ils la lèguent ou la divisent. Nous pourrions leur laisser l'enveloppe si nous prenons l'amande. *Il n'est pas nécessaire de confisquer la terre ; il est seulement nécessaire de confisquer la rente* » (*Idem*, livre VIII, chap. 2, 374)). La solution est-elle finalement si différente du mécanisme de la compensation développé par les libertariens de gauche contemporains ? C'est la question que je poserai pour terminer.

---

<sup>31</sup> A quoi George ajoute : « Si un homme a légitimement droit au produit de son travail, personne ne peut avoir un titre quelconque à la possession de choses qui ne sont pas le produit de son travail, ou le produit du travail de quelqu'un d'autre ayant transmis son droit. Si la production donne au producteur le droit de possession et de jouissance exclusive, il ne peut y avoir légitimement possession ou jouissance exclusive d'une chose n'étant pas la production du travail, et la reconnaissance de la propriété privée de la terre est une injustice » (George, 1925 : liv. VII, chap. 1, 310-1).

<sup>32</sup> « [L]a nature donne seulement au travail » (George, 1925 : liv. VII, chap. 1).

## 5. La supériorité du modèle georgiste et deux limites

### §5.1. Un droit naturel collectif

La supériorité du modèle georgiste tient à l'insistance avec laquelle George affirme le droit naturel de tous à la propriété du sol. De droit, les ressources naturelles sont la propriété de tous les individus pris collectivement plutôt qu'un ensemble de biens non possédés offerts aux plus talentueux par la nature. Une telle affirmation morale entrevoit la solution au dilemme libertarien qui consiste à promouvoir une conception de la liberté dans laquelle le contrôle de la ressource plus que le bénéfice qu'on en tire constitue le noyau de la liberté individuelle sans pouvoir penser cette liberté pour tous. Ce qui compte, dans cette version du libéralisme de gauche, c'est bien plus la capacité qu'un individu a de contrôler son existence que celle qu'il aurait de bénéficier de ce contrôle des ressources réservé à certains. Toutefois cette intuition de départ n'est pas poursuivie par George, intuition qui fait pourtant l'originalité de sa pensée comparativement aux thèses libertariennes de gauche contemporaines.<sup>33</sup> C'est là la première des deux limites (a-, b-) au modèle georgiste que je voudrais évoquer pour finir. La seconde portera sur l'ambiguïté qu'il y a, y compris dans la solution locative, à céder pour un usage exclusif des ressources périssables.

### §5.2. Deux limites : interne, externe

#### a- Limite interne : la pauvreté contre l'autonomie

Au tout début du livre VIII, chapitre 2, avant d'énoncer la solution d'une appropriation de la rente par les impôts, George évoque plus franchement une solution locative dont la confiscation de la rente n'est qu'un substitut pratique :

Nous satisferions la loi de la justice, nous satisferions toutes les exigences économiques, en abolissant d'un seul coup tous les titres privés, en déclarant toute la terre propriété publique, en la louant au plus offrant, à des conditions qui garantiraient de la façon la plus sacrée le droit privé aux améliorations. Nous assurerions ainsi, dans un état plus complexe de société, la même égalité de droits qui, dans un état plus simple, était

---

<sup>33</sup> Elle est néanmoins sans nul doute une source d'inspiration pour un libertarien de gauche comme Hillel Steiner.



assurée par un partage égal des terres ; et en donnant l'usage de la terre à celui qui pourrait en retirer le plus, nous assurerions la plus grande production (*Idem*, liv. VIII, chap. 2, 372-3).

Mais ce plan ne paraît pas à George le plus simple, et il l'abandonne pour celui, évoqué précédemment, de la confiscation de la rente. Par là il s'empêche de produire la théorie dont parle Risse dans un autre contexte (celui d'une critique des libertariens de gauche contemporains) alors même qu'il s'était donné la possibilité initiale de le faire (la propriété publique des ressources), à savoir : produire non plus une théorie de l'acquisition (légitime) mais une théorie de la gestion commune ou des transferts de droits de propriété collectifs à des individus, ce que commence à décrire le chapitre 32 avant de l'abandonner. Pourquoi cet abandon ? Il me semble que cet abandon tient au contexte dans lequel écrit George, celui même que je rappelais en citant les travaux de Gareth Stedman Jones. La question de la pauvreté a changé de sens sous les coups de butoir de Malthus : à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, son sens n'est plus tant politique que purement économique. Il s'agit non de produire, par son traitement, des individus capables de participer au contrôle des choses communes (des citoyens), mais des individus qui ne sont pas sujets à la grande misère. C'est pourquoi la confiscation de la rente si elle élimine la pauvreté est jugée *équivalente* par George à la solution locative qui exige au contraire une théorie politique des décisions individuelles en contexte de propriété commune, théorie que propose de son côté Hillel Steiner, sans saisir en quoi elle le rapproche de la solution théorique de George, la solution dite locative.<sup>34</sup> Une autre limite est inscrite dans la solution de George qui pourrait être en partie contournée par l'approche de Steiner un fois celle-ci amendée dans un sens georgiste.

## **b- Limite externe : des ressources périssables**

La solution de George ne rend pas compte en effet du contrôle dans l'usage des ressources que pourrait exercer une autorité publique ou une assemblée de citoyens réellement propriétaire. L'État ne fait

---

<sup>34</sup> George note ainsi : « Une personne gagne de l'intérêt au gouvernement en se sentant partie prenante de la communauté et de *sa prospérité* » (George, 2006 (1879) : livre 8. chap. 3). Steiner de son côté reste attaché au cadre libertarien qui est contraint (par la définition donnée de la liberté libertarienne) d'aménager un espace plus large à la propriété privée.

que prélever l'impôt, il n'agit pas en propriétaire responsable qu'il n'est juridiquement pas. La « coquille » juridique peut avoir plus de portée que ne le suggère George. En particulier, comment contrôler l'usage que peuvent faire les propriétaires des ressources périssables ? La rente payée, le propriétaire est quitte. La solution locative autorise un cahier des charges plus sévère bien connu de tout locataire ne serait-ce que d'un logement.<sup>35</sup> La solution, dans une perspective libertarienne, résiderait peut-être dans la recherche d'une combinaison des formes les plus adaptées à la prise en compte des voix individuelles dans les assemblées de co-propriétaires et de l'extension maximale des droits des locataires, ce qui ne serait pas le moindre des paradoxes d'une théorie qui se donne pour point de départ la « propriété de soi » dans la mesure où cette dernière serait abandonnée des deux côtés de la chaîne (du côté de la co-propriété et du côté de la location). Cette solution a été mise en avant par Hillel Steiner, même si ce dernier reste en retrait par rapport à ce que nous avançons.

La position de Steiner correspond à la 4<sup>e</sup> parabole présentée dans son article intitulé « Liberty and equality ». Dans cette parabole, il met en scène dix naufragés sur une île déserte. Chaque naufragé est considéré comme un co-propriétaire de l'île, ce qui lui donne un droit de veto sur toutes les formes d'usages qui pourraient être envisagées par les autres co-propriétaires : « [c]ette manière de procéder, apparaît la seule qui promet une protection de la liberté de chacun dans la mesure où personne ne sera obligé de se soumettre à des contraintes qu'il n'aura pas contractées » (Steiner, 1981 : 564). Cette solution ne doit pas être seulement étendue aux membres actuellement présents sur l'île mais aussi à tous les membres futurs (de prochains naufragés ou encore les enfants des naufragés présents). Tant est si bien que la liberté libertarienne se voit ainsi cernée de part en part par des obligations qui ne relèvent pas seulement des titres de propriété que posséderaient légitimement (c'est-à-dire conformément à la procédure décrite) les autres membres de la communauté réunie sur l'île sur certaines portions de celle-ci, mais aussi par les prises de position des citoyens futurs non encore advenus. On se trouve alors confronté à une définition (celle de la liberté libertarienne) qui n'a plus réellement de raison d'être puisque la propriété de soi est une propriété sous contrôle

---

<sup>35</sup> L'idée que nous proposons étant toutefois de se rapprocher d'un cadre locatif dans lequel les possibilités d'usage seraient pourtant relativement étendues, au point, par exemple, qu'un individu qui aurait passé sa vie entière dans un logement en le louant pourrait à bon droit se sentir et se dire « chez lui » dans ce logement.

de la communauté (contrôle présent par le veto, futur par la disposition relative au droit des générations futures à redistribuer les titres de propriété antérieurement décidés). Steiner a beau définir la propriété dans cette parabole en association avec les attributs de la liberté libertarienne, il n'en reste pas moins vrai, comme il l'avoue lui-même, « que les futurs copropriétaires peuvent révoquer l'arrangement des titres de propriété existant lorsqu'ils entrent en scène » (Steiner, 1981 : 565)<sup>36</sup>. Attaché, comme tous les libertariens (de droite comme de gauche), à l'accession des individus à la propriété, il maintient une définition classique de cette dernière, au sens où un propriétaire « peut faire d'elle [*sa propriété*] –et seulement d'elle– ce qu'il veut, dans des termes définis contractuellement. Il est libre (une liberté fortement protégée) de la transformer, de l'échanger, de l'investir, de la consommer, de la céder, etc. » (Steiner, 1981 : 565). Steiner ne voit pas que la liberté des individus réside sans doute plus dans les procédures qui garantissent les libertés individuelles au sein de la délibération collective que dans le fait d'être propriétaire privé d'une parcelle des ressources. Il est probable d'ailleurs, et c'est la raison pour laquelle nous avons indiqué que la solution de Steiner se rapproche de celle de George (au moins de la solution théorique qui passe par la location des ressources), qu'une telle communauté en viendrait à privilégier, dans la délibération, la solution locative. Comment, en effet, imaginer que les dix personnes réunies sur l'île déserte, conscientes de leurs responsabilités à l'égard des générations futures (et surtout de l'épée de Damoclès que ces générations futures représentent à l'égard de tout arrangement présent de la propriété privée), ne voudraient pas conserver un veto permanent sur les usages que font les « propriétaires » de leurs propriétés ? Et comment pourraient-elles le faire si elles ne mettaient pas en avant l'accès aux ressources sous une forme locative plutôt que sous la forme de titres de propriété ? Il est probable, en effet, que les générations futures, comme propriétaires virtuels des ressources présentes, obligent à sacrifier la définition de la liberté libertarienne associée à la propriété de soi, pour une définition plus modeste de la liberté des individus en contexte de délibération sur l'usage des ressources.

---

<sup>36</sup> Une fois passé le test du veto d'autrui, la propriété prend la forme classique d'une propriété privée, au sens où un propriétaire « peut faire d'elle [*sa propriété*] –et seulement d'elle– ce qu'il veut, dans les termes définis contractuellement. Il est libre (une liberté fortement protégée) de la transformer, de l'échanger, de l'investir, de la consommer, de l'abandonner, etc. » (Steiner, 1981 : 565).

## Conclusion

Ces limites sont réelles et difficilement contestables dans le cadre libertarien de gauche. La solution de la location n'aurait donc pour vertu que de rouvrir l'espace de la liberté d'usage plus que d'acquisition régulièrement dans le temps, et encore seulement lorsqu'elle est envisagée dans un sens fort, et non dans le cas présenté par George qui consiste en une confiscation de la rente. Cette solution locative n'est elle-même pas dénuée de défauts. On peut en signaler un, de taille, pour conclure. Ce que j'ai appelé le dilemme libertarien est tout autant présent dans le cas de ressources rares ou extrêmement rares : les listes d'attente pour accéder à ces ressources, dans une perspective locative pourraient très bien avoir les mêmes effets qu'un système d'acquisition légitime de ces ressources. La réponse qui consisterait à limiter le bail aurait pour effet d'anéantir ce qui nous semblait un impératif de la solution locative en contexte libertarien, à savoir celui de donner au locataire des droits de quasi-proprétaire à partir du moment où le bail est contraignant.

Pour sortir véritablement du dilemme libertarien, il faudrait en fait peut-être changer de cadre normatif, sacrifier pour une part la liberté conçue comme propriété de soi pour privilégier un modèle plus communautaire où la participation au contrôle compterait plus que la jouissance exclusive (de soi et de ses biens). Sans quoi même le droit, accordé aux générations futures, de remettre en cause l'arrangement existant des titres de propriété aurait l'aspect, pour reprendre la métaphore de l'enveloppe et de l'amande d'Henry George, d'une enveloppe vide. Cette solution n'est pas originale puisqu'Henry George l'a présentée théoriquement, sans la retenir pratiquement, et que les analyses de Steiner semblent y conduire.

## Bibliographie

- ARNESON, Richard (ed.) (1992), *Liberalism*, Volume I, Aldershot, Edward Elgar.
- ARNESON, Richard (1991), « Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition », in Hillel Steiner / Peter Vallentyne (ed.) (2000b).
- CASTEL ROBERT / CLAUDINE HAROCHE (2005), *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Hachette / Pluriel.
- CHRISTMAN, John (1991), « Self-Ownership, Equality, and the Structure of Property Rights », in Hillel Steiner / Peter Vallentyne (2000b).

- COHEN, Gerald A. (1989), « Are freedom and equality compatible ? », in John Elster & Karl O. Moene (eds.), *Alternatives to capitalism*, Paris, Cambridge, Maisons des sciences de l'homme, Cambridge University Press, pp. 113-26.
- (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUMITRU, Speranta (dir.) (2006), « Dossier. Le libéralisme de gauche », *Raisons politiques*, 23.
- FRIED, Barbara H. (2004), « Left-libertarianism : A Review Essay », *Philosophy and Public Affairs*, 32, 1, pp. 66-92.
- (2005), « Left-Libertarianism, Once More : A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka », *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2, pp. 216-222.
- GEORGE, Henry (1925), *Progrès et pauvreté. Enquête sur la cause des crises industrielles et de l'accroissement de la misère au milieu de l'accroissement de la richesse. Le remède [1879]*, Paris, Bruxelles, Librairie Felix Alcan & Librairie Vve F. Larcier.
- GIBBARD, Allan (1976), « Natural Property Rights », *Noûs*, 10, pp. 77-86, républié in Arneson (1992 : 135-144).
- JONES, Gareth Stedman (2007), *La Fin de la pauvreté ? Un débat historique [2004]*, Maisons-Alfort, éditions e@e.
- LOCKE, John (1994), *Le Second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil [1690]*, Paris, PUF.
- NOZICK, Robert (1988), *Anarchie, État et utopie [1974]*, Paris, PUF.
- OTSUKA, Michaël (1998), « Self-ownership and Equality : A Lockean Reconciliation », *Philosophy and Public Affairs*, 27, pp. 65-92.
- (2003), *Libertarianism Without Inequality*, Oxford, OUP.
- OTSUKA, Michaël / Hillel Steiner / Peter Vallentyne (ed.) (2005), « Why Left-libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant : A Reply to Fried », *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2, pp. 201-215.
- PETTIT, Philip (2003), « Agency-Freedom and Option-Freedom », *Journal of Theoretical Politics*, 15 (4), pp. 387-403.
- RISSE, Matthias (2003), « Does left-libertarianism have coherent foundations? », *Politics, Philosophy & Economics*, 3 (3), pp. 337-364.
- ROTHBARD, Murray N. (1991), *L'Éthique de la liberté [1982]*, Paris, Les Belles Lettres.
- SPENCER, Herbert (1851), *Social Statics*, Londres, John Chapman [extraits dans : (Steiner / Vallentyne, 2000b : pp. 173-191).
- STEINER, Hillel / Peter Vallentyne (ed.) (2000a), *Left-libertarianism and its Critics : The Contemporary Debate*, Basingstoke, Palgrave.
- (2000b), *The Origins of Left-libertarianism : an Anthology of Historical Writings*, Basingstoke, Palgrave.
- STEINER, Hillel (1977), « The Natural Right to the Means of Production », *Philosophical Quarterly*, 27, pp. 49-71.

- STEINER, Hillel (1981), «Liberty and Equality», *Political Studies*, Vol. XXIX, 4, pp. 555-569 [republié in Arneson, 1992 : 154-168].
- VALLENTYNE, Peter (1999), «Le libéralisme de gauche et la justice», *Revue économique*, 4, pp. 859-878.
- (2007), «Left-Libertarianism and Liberty» in Thomas Christiano / John Christman (ed.), *Debates in Political Philosophy*, Blackwell Publishers, 2007.
- WALDRON, Jeremy (1985), «What is private property?», *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 5, 3, pp. 313-349.
- WALRAS, Léon (1990), *Études d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale* [1896], Paris, Économica.

# Why surfers should starve: neutrality and the unconditional basic income

STEVEN LECCE

(Political Studies, University of Manitoba)

**Abstract:** This article criticizes Philippe Van Parijs's left-libertarian argument that an unconditional basic income is an implication of state neutrality between competing conceptions of the good life. By locating "real freedom" within a broader historical and theoretical perspective, it argues that making voluntary idleness a ground for forfeiting one's right to the universal basic income violates no defensible postulate of ethical neutrality.

**Keywords:** real libertarianism, self-ownership, neutrality, unconditional basic income.

**Résumé:** Cet article critique l'argument libertarien de gauche de Philippe Van Parijs selon lequel un revenu inconditionnel de base découle de la neutralité de l'Etat envers les conceptions de la vie bonne. En plaçant la « liberté réelle » dans une perspective historique et théorique plus large, cet article défend que faire de la paresse volontaire un fondement pour perdre son propre droit au revenu inconditionnel de base ne viole aucun postulat défendable de la neutralité éthique.

**Mots-clés:** libéralisme réel, propriété de soi, neutralité, revenu inconditionnel de base.

In *Real Freedom for All* (Van Parijs, 1995) attempts to refute the contemporary libertarian challenge by showing that freedom and equality are mutually reinforcing values. To that end, he develops a conception of freedom that is meant to justify strongly egalitarian redistributive policies in a technically sophisticated, ecologically threatened, and global marketplace, that is, in a world such as our

own. His task is to specify liberty in such a way that its protection does not generate unacceptable inequalities *and* to defend a variant of equality whose promotion does not come at the expense of individual rights. Unless such a view of freedom is available, he believes, liberalism may degenerate into an ethical justification for the demise of the modern welfare state. Van Parijs's argument can be divided into two distinct but obviously interrelated components: a normative premise about the most defensible interpretation of equal freedom to ground distributive principles of social justice; and a claim about the most appropriate socio-economic institutional embodiment of that ideal. In principle, then, one could accept the premise but reject the inference to a particular institutional arrangement, or one could dismiss the premise altogether.

This article focuses exclusively on the normative issues surrounding Van Parijs ideal of "real freedom" (Van Parijs, 1995) and concludes that the real-libertarian case for state neutrality between conceptions of the good life is unpersuasive. To anticipate, I argue that Van Parijs's underdeveloped notion of what constitutes a conception of the good life is responsible, in turn, for an implausible view of neutrality. This implausibility manifests itself in two ways: first, by generating an overly weak conception of neutrality in connection with the counterfactual idea of real freedom—the freedom to do whatever one *might* want to do transforms choice into a perfectionist value thereby violating Van Parijs's own vague understanding of what neutrality requires; and, secondly, by yielding an overly strong conception of neutrality in connection with exploitation. Van Parijs conflates productive effort with a conception of the good to refute the idea that desert is an independent value that constrains distributive principles. But if productive effort is correctly identified as a natural parameter on the pursuit of any such ethical conceptions, then the unconditionality of Van Parijs's basic income is threatened. Taking equal freedom seriously mandates *both* public provision to every member of a political community, *together with* a requirement for every able-bodied member to contribute to the production of the resources up for redistribution. Making voluntary idleness, for example, surfing<sup>1</sup>, a

---

<sup>1</sup> The example of surfing as a form of voluntary idleness is Rawls's: "Those who are unwilling to work would have a standard working day of extra leisure, and this extra leisure itself would be stipulated as equivalent to the index of primary goods of the least advantaged. So those who surf all day off Malibu must find a way to support themselves and would not be entitled to public funds" (Rawls, 1988: 257). Van Parijs re-introduces the example in (Van Parijs, 1991).



ground for forfeiting the right to these societal benefits violates no defensible postulate of ethical neutrality.

Part I summarizes the substance of Van Parijs's general argument. Part II clarifies the concept of real freedom by linking that idea to a range of historical views on liberty. Part III critically evaluates Van Parijs's conception of real libertarianism by paying particular attention to neutrality, counterfactual freedom and exploitation.

## I.

Van Parijs introduces what he takes to be the most defensible conception of equal freedom through a discussion of the relative merits of socialism versus capitalism. Let us begin by clarifying his understanding of these two ideas.

The first candidate for a maximally free society is democratic socialism. This is characterized by both the predominance of public ownership of the means of economic production, as well as by institutions which subject virtually all important political issues to collective decision-making while giving each citizen an equal power in the deliberative process. Van Parijs rejects socialism by arguing that those who identify this democratic form of collectivism conflate freedom with power. A situation in which one is free to pursue  $x$  (or not), for instance, is very different from that where a collectivity of which one is a member decides whether  $x$  is permissible. In the former, freedom is properly understood as personal sovereignty or independence; in the latter, the permissible range of one's actions is democratically determined by what *others* deem appropriate. Van Parijs shares Mill's view that a society of free persons entails the government of each by herself, rather than of everyone by all. The fundamental Berlinian (Berlin, 1991) intuition behind this claim appears to be that the question "Who governs?" is conceptually distinct from the question "How far does the government interfere with me?". Since totalitarianism is compatible with political power that originates from, or is regularly accountable to, the people, socialism cannot possibly express equal freedom.

If a society of free people must leave to each of its members the ability to decide what does and does not happen to them, Van Parijs thinks that self-ownership—in the sense of an exclusive and inviolable discretionary authority over one's person—is one of its essential preconditions. Because socialism often forbids wage-earning and self-employed productive activity, and because it often requires a fairly authoritarian allocation of labour, it cannot consist with full self-ownership.

Self-ownership also suggests the need for a system of private property rights: “How can each of us possibly be said to be free if she cannot breathe, eat, move, let alone preach or demonstrate without the approval of the political community which owns everything in the world around us except ourselves” (Van Parijs, 1995: 10)<sup>2</sup>. Perhaps a capitalist society is maximally free, then? Interestingly, for Van Parijs, this inference is also far too quick, because he perceives a symmetrical confusion at the core of contemporary libertarianism’s apology of capitalism (Nozick, 1974). It might be true that only a society whose members are formally free via a well-enforced structure of private property rights can institutionally express the value of self-ownership. However, in taking formal freedom to be both a necessary *and* a sufficient condition of individual liberty, libertarians simply *equate* rights with the freedom they are intended to protect. This conflation yields a “moralized” (Van Parijs, 1995: 15) conception of freedom whereby only rights violations can, or actually do, diminish a person’s freedom. This is counter-intuitive since, on this view, if one is rightfully imprisoned or if one’s rightful entitlements leave one with no other option but starvation, one remains free. Clearly, highly repressive states of affairs are “perfectly consistent with a full respect of property rights” and, to the extent that this is so, traditional economic libertarianism amounts to an unacceptable “rights-fetishism” (Van Parijs, 1995: 15).

Formal freedom is a necessary but not sufficient condition of real freedom, then, since the latter can be limited not only by intentional acts of coercion<sup>3</sup>, but by any limit to what a person is permitted or enabled to do (Van Parijs, 1995: 4). Things like purchasing power as well as genetics, for example, are directly relevant to a person’s real freedom. Unlike formal freedom, which obtains whenever one’s rights are respected, real freedom entails and presupposes the *means* or the *capacities* for actually engaging in or undertaking the activities, goals or projects that one desires and that are within the scope of one’s rights.

The rejection of both collectivist democratic socialism as well as traditional libertarianism leads Van Parijs to a particular conceptualization of liberty that he calls “real libertarianism”. On this view, being free consists in “not being prevented from doing not just what one

---

<sup>2</sup> For an excellent discussion of the distinction between self-ownership and world ownership, as well as of the distinction between production that does and does not depend upon external resources, see (Otsuka, 2003).

<sup>3</sup> Van Parijs understands coercion to mean “the (threat of a) violation of a person’s rights, the ownership of herself included” (Van Parijs, 1995: 4).

wants to do, but whatever one *might* want to do” (Van Parijs, 1995: 19). The institutional expression of this idea is characterized and sustained by three conditions: a well-enforced structure of rights to protect formal freedom; the systemic recognition of self-ownership; and leximin opportunity whereby the person with the least opportunities has opportunities that are no smaller than those enjoyed by the person with the least opportunities under any other feasible arrangement. The maximization of real freedom for all is to be implemented through a universal, unconditional basic income at the highest sustainable rate. The conjunction of these three conditions allows for constrained “leximinning” of opportunities, subject to the protection of formal freedom and self-ownership so that every member of society is as (really) free as possible. Let us now locate real freedom within a broader historical and theoretical perspective.

## II.

In this history of political thought, there are three general traditions which purport to identify either different aspects of the concept of freedom or, alternatively, three *different senses of freedom*<sup>4</sup>. The first and oldest tradition is republicanism. Republican liberty is a directly political conception since it identifies freedom by reference to a certain set of political institutional arrangements. To be free is to be a citizen of a free political community. A free political community, in turn, is one in which foreigners do not rule and citizens actively participate in various aspects of public life. In this tradition, the opposite of freedom is despotism. Machiavelli is one of its chief classical exponents. In the contemporary literature, the republican conception of liberty has been most forcefully defended by Philip Pettit (Pettit, 1997).

The second tradition is the liberal one in which freedom is primarily a property of individuals and consists of the absence of constraint or interference. Isaiah Berlin famously refers to this conception as “negative freedom” (Berlin, 1991). Political liberty in this sense is simply the area within which a person can act unobstructed by others. On this view, government is often perceived to be a necessary

---

<sup>4</sup> I am unconcerned with the issue of whether republican, liberal and idealist freedom are different but complementary aspects of any plausible conception of liberty or, instead, three rival views. For now, I simply wish to show how “real freedom” fits within this framework. For a discussion of the three traditions, see David Miller’s excellent introduction to (Miller, 1991).

evil since it both protects *and* threatens liberty: freedom is secured and enlarged since government prevents each person from interfering with others; freedom is also threatened by government since such prevention cannot take place without the imposition of laws backed by force. While the republican sees freedom as realized in participatory politics, the liberal tends to view freedom as beginning where politics ends.

The final, idealist, tradition shifts its focus away from political arrangements towards the internal forces that influence or determine how particular agents act. On this view, a person is free when she is autonomous, authentic, or following her rational beliefs about how she ought to live. While this view appears to be primarily apolitical, this is misleading since certain political conditions are often identified as necessary conditions for the exercise of freedom in this sense. Freedom cannot simply consist of the absence of restraints, but must invariably include certain capacities. Berlin calls this “positive freedom”, and Kant’s theory of rational autonomy is representative of the view.

How does real libertarianism fit within this range of historical ideas? For Van Parijs, the ideal of a free society is one that consists of free individuals: the freedom of society is itself nothing other than a means for the personal liberty of its members. In this sense, he implicitly rejects republican liberty—no independent weight is given to collective self-determination. This suggests that his view is distinctively liberal insofar as it makes freedom exclusively the property of individuals: “...the ideal of a free society, in what I take to be its most defensible interpretation, is definitely on the side of ‘negative freedom’, of individual sovereignty” (Van Parijs, 1995: 17). But real freedom rejects as incoherent any conceptual distinction between what Berlin called “negative” and “positive” liberty: since freedom *from* some obstacle in the presence of which freedom vanishes is always also the freedom *to* perform some activities in the performance of which the exercise of liberty consists, “freedom as individual sovereignty is both a freedom *from* and a freedom *to*” (Van Parijs, 1995: 18).

Individual sovereignty is therefore a triadic relationship expressed thus: agent *x* is free from preventing condition *y* to do, or to become, *z*<sup>5</sup>. As we saw earlier, means and capacities are crucially relevant to the exercise of real freedom. For this reason, freedom clearly cannot simply consist in not being prevented from actually doing what one wants to do, since one could conceivably be liberated by adjusting

---

<sup>5</sup> Van Parijs follows Gerald MacCallum (MacCallum, 1991) on the triadic nature of freedom.

one's wants to one's capacities. On this (implausible) view, people's freedom could be increased through an effective manipulation of their preferences—either by themselves or by others. Since manipulating preferences is a counter-intuitive way to increase freedom, Van Parijs must find some way to rule this out while maintaining his hybrid (positive/negative) conception of liberty.

One way is to embrace republicanism by postulating a conceptual link between freedom and civic virtue. Freedom would then consist in not being prevented from doing what one ought to do, that is, to serve the public interest, or conform to the General Will. Van Parijs, however, thinks that the very appeal of the ideal of a free society is rooted in the observation that people profoundly disagree about the content of virtue and vice. As such, justice requires “the general postulate of *neutrality* or of *equal respect*...what counts as a just society should not be determined on the basis of some particular substantive conception of the good life” (Van Parijs, 1995: 29). Recently, I have defended this anti-perfectionist requirement myself (Lecce, 2008), and it implies that, within limits, freedom must be the freedom to do good or evil.

A second way of ruling out want-manipulated increases in freedom allegedly avoids any appeal to normative criteria by distinguishing between wants that are imposed and wants that are somehow self-chosen. On this view, freedom does not simply consist in not being prevented from satisfying one's wants; it also requires that one should have shaped these wants oneself. But this move also fails since, clearly, such “shaping” can only take place on the basis of further second-order wants. In order to stop an infinite regress to consistently higher-order desires, one could identify a certain subset of them as authentic, but then one would have reverted to the perfectionist strategy already rejected above.

By stipulating that real freedom consists in not being prevented from doing *whatever one might want to do*, Van Parijs's third strategy fuses negative liberty with positive capacities while also ruling out want manipulation: “Want-manipulation, whether by the slaves themselves or by anyone else, on this view, cannot make a society of contented slaves any freer than an otherwise identical society” (Van Parijs, 1995: 19). The counterfactual element in this conception needs to be clarified by reference to the idea of personal sovereignty to which it refers. This is now negative and positive liberty are linked. But conceptions of positive freedom often make reference not only to basic capacities, but also to idealist or perfectionist premises: often, the

underlying intuition behind perfectionist critiques of negative liberty is that one cannot make sense of judgments about the relative degree of freedom enjoyed by different individuals (and, by implication, by societies) without evaluating the ethical significance of their actions. Does Van Parijs's hybrid fuse not only the negative and the positive aspects of liberty, then, but also the liberal and idealist ones? Put otherwise, does counterfactual liberty violate the postulate of neutrality? Ultimately, this depends upon what Van Parijs means by the latter.

### III.

To be frank, Van Parijs says virtually nothing about the idea of neutrality throughout *Real Freedom for All* beyond simply *equating* it with “equal respect” (Van Parijs, 1995: 28). This is both confusing and confused for two reasons: first, equal respect is conceptually prior to, and therefore distinguishable from, neutrality. Political neutrality—the idea that state action should not be based upon controversial conceptions of the good—if often thought to be the best way of institutionally expressing the norm of equal respect. Therefore, the claim for the logical priority of equal respect over neutrality is not hair-splitting since, as an abstract concept that admits of varying interpretations, this norm can be specified in radically different ways, with varying degrees of plausibility<sup>6</sup>.

However intuitively appealing, then, equal respect must itself be justified since it identifies the limits of the neutrality that it recommends. What property or faculty of agents, then, warrants neutrality however one develops it? This question adds yet another layer of complexity since, conceivably, the justification of equal respect could be carried out on both perfectionist (Mill's personal autonomy) and anti-perfectionist (Lockean contractual) grounds. While nothing rules out a perfectionist justification of neutrality—Mill's *On Liberty* is the canonical example—Van Parijs's argument implies that these are mutually exclusive.

This (overlooked) complexity opens the door to powerful counter-arguments which either deny Van Parijs's inference from equal respect to neutrality, or offer perfectionist justifications of them. John Finnis,

---

<sup>6</sup> Because I defend neutrality elsewhere (Lecce, 2008), I am eager to distance that ideal from its less plausible renderings, as well as from some of their unattractive implications. The unconditionality of the basic income is one such implication, from my point of view.

for instance, maintains that states treat people with equal concern and respect by directing them towards lives that are objectively worth leading. For him, perfectionist political action must leave adequate room for self-direction and authenticity but it does not necessarily represent a denial of equal concern and respect: "To judge another man mistaken, and to act on that judgment, is not to be equated, in any field of human discourse and judgment, with despising that man or preferring oneself..." (Finnis, 1980: 223). Finnis may be wrong about this, but a conception of freedom that relies heavily on neutrality must demonstrate *why* that idea is either identical to, or inferable from, equal respect if any powerful constraints on distributive principles are to be derived from either.

I find no non-tautological way of identifying the normative basis of Van Parijs's neutrality since it is identical to equal respect. Without an argument for this link, one begs the question by assuming that neutrality is what equal respect requires. Not surprisingly, this is precisely what Van Parijs does: neutrality is a "strong normative assumption" that "will be taken for granted in most of the argument" (Van Parijs, 1995: 28).

Secondly, neutrality is always neutrality by, and between, certain things or agents for specific reasons. As such, whether it is violated crucially depends not only upon what justificatory reasons there are for being neutral, but also upon the particular characterization of *who or what* is to be treated neutrally or impartially (Persons? Their beliefs? Soccer teams?) Van Parijs makes it very clear that the state is to be neutral between "particular substantive conceptions of the good life" (Van Parijs, 1995: 28), but everything hinges upon what this means. After careful scrutiny, I find no elaboration of what constitutes a conception of the good and, therefore, I have little way of identifying what would amount to a violation of neutrality by perfectionist state action. Van Parijs clearly trades on the pervasive shorthand usage of "conception of the good" within contemporary academic political philosophy to avoid what are actually very difficult ethical issues: what elements make up this idea? How comprehensive does it have to be before qualifying? Does "good" refer to the subjectively valued so that a conception of it refers to anything actually valued? Or is the idea limited by an objective order of intrinsic values which an agent *has* reason to endorse? Is the former tantamount to endorsing ethical relativism? Does the latter preclude the very possibility of neutrality? I do not intend to answer these questions here. Rather, my aim is to suggest that things are quite a bit more complicated than Van Parijs's



presentation of them allows for. If his intended audience consists exclusively of ardent liberal anti-perfectionists, then he is excused from offering a justification for equal respect *as* neutrality. But he cannot be similarly silent about what counts as a conception of the good because the answer affects the scope of neutrality and is, for this very reason, a paramount concern of anti-perfectionist thinkers.

With these preliminary reservations behind us, let us turn directly to the concept of real freedom. How does the freedom to do whatever one might want to do square with neutrality? The counterfactual in Van Parijs's formulation suggests that the value of *choice*—indeed, maximizing the range of possible choices—is central to real freedom. Freedom is neither the simple satisfaction of existing preferences, nor the satisfaction of ideal or rational ones: it fuses negative freedom with positive capacities to maximize the range of opportunities from which one can choose. There are three ways to interpret the value of choice and each has important implications for neutrality as Van Parijs understands it.

The first view identifies the self-chosen *life* as a perfectionist character ideal. Human flourishing consists of personal autonomy and this is only expressed through reflective choosing. Mill defends this idea in *On Liberty* (Mill, 1972) when he writes that if "...a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode". Here, choice is not simply a procedural value or a logical precondition for the pursuit of other substantive perfectionist values—the self-chosen life is, itself, the most important such value.

A second view conceives of choice as instrumentally related to a perfectionist notion of well-being. It asserts that the value of choice is contingent upon the objective validity of one's goals or desires. Any assessment of relative degrees of liberty, then, depends upon the importance of various actions for the protection and promotion of values *other than* freedom. Neither choice nor want-satisfaction are independently valuable as such (Raz, 1986).

The third view is that of Locke (Locke, 1960). Locke, like Mill, appeals to the value of a self-chosen life. But while Mill claims that one must choose one's life, Locke only says that we must not be compelled to live lives (or believe religions) that we reject. This shift in focus is critical. Contemporary liberal perfectionists following Mill must engage in metaphysical disputes about ultimate values: why is personal autonomy the core of well-being? Why is autonomy independently



valuable? Is it lexically prior to all other substantive values. By contrast, Locke's contractual argument shifts the burden to anti-liberals who must demonstrate why some people's values should override those of others. And this is difficult to show.

Since Van Parijs wishes to maximize the scope of available opportunities *whatever their content*, he is committed to rejecting the second view which gives no independent weight to choice per se. The counterfactual also suggests that the third view is too weak to accommodate the real freedom to "choose amount the various lives that one might wish to lead " (Van Parijs, 1995: 33). It is not enough to be left alone to live one's (autonomous or non-autonomous) life unhindered either with or without a universal unconditional basic income. This leaves the first interpretation. Van Parijs cannot understand choice in this way, however, since, whatever he means by "conception of the good", the development of a specific character type surely amounts to one. Political power in the service of a perfectionist view of well-being clearly violates any sensible postulate of justificatory neutrality. To avoid this, Van Parijs must somehow demonstrate how maximizing counterfactual choice is different from the ideal of personal autonomy.

Thus far, I have argued that Van Parijs is unclear about what constitutes a conception of the good, and that this leads to confusion as to whether the neutrality he assumes sufficiently rules out perfectionist considerations from real libertarianism. In this sense, his view of neutrality may be too weak. I conclude by arguing that, paradoxically, that view of neutrality may also be too strong.

Van Parijs thinks that if one is serious about pursuing real freedom for all, one must endorse "the highest *unconditional* income for all consistent with security and self-ownership" (Van Parijs, 1995: 33). This basic income is paid by the government to each full member of society (1) even if she is not willing to work (2) irrespective of her being rich or poor (3) whoever she lives with and, finally, (4) no matter which part of the country she lives in (Van Parijs, 119: 35). Two possible objections could be made in relation to this unconditionality: one could say that UBI gives the voluntarily idle a privilege that is inconsistent with real freedom for all or one could say, with the Little Red Hen<sup>7</sup>, that real freedom for all fails to incorporate desert or reciprocity as important aspects of social justice.

---

<sup>7</sup> I assume some familiarity with the story of the Little Red Hen. She refused to share bread that she made with animals that ignored her repeated requests for help in making it.

Van Parijs must refute the suggestion that UBI legitimizes exploitation—that is, taking unfair advantage of someone else’s work—on an unprecedented scale by allowing the voluntarily idle access to public provision without reciprocal contributions. Van Parijs assumes that exploitation is, by definition, unfair, but this stipulation is not question-begging since the criterion of unfairness may be elaborated in different ways. The critical issue, then, is whether it is “always *unfair* to take advantage of other people’s work?” (Van Parijs, 1995: 144).

Van Parijs concedes that if fairness is somehow a matter of proportionality between income and productive effort, UBI is “bound to be badly defective” (Van Parijs, 1995: 163). He maintains, however, that such a putative proportionality becomes absurd “in a situation in which there are arbitrary inequalities in the opportunity to engage in productive effort” (Van Parijs, 1995: 169). Since proportionality between income and effort is incomplete as a specification of distributive justice, it must be supplemented with a fair distribution of opportunities. For Van Parijs, this already sufficiently accommodates the desert dimension that the Little Red Hen story expresses: “Are the claims of ‘desert’ not sufficiently—if tacitly—honoured in this way?” (Van Parijs, 1995: 169). This question is largely rhetorical since Van Parijs thinks that an insistence on a closer fit between effort and income “can only stem from an illiberal, discriminatory privilege given to a life of productive effort” (Van Parijs, 1995: 169). Rewarding effort or labour, then, beyond what is countenanced by equal respect is a violation of state neutrality between competing conceptions of the good life. I have several observations about this claim.

“Desert” is perhaps not the best way of capturing the intuition behind the Little Red Hen’s complaint. To see why, consider the following. If I am competing in a literary contest in which certain evaluative criteria are advertised in advance, then I deserve the prize should I manage to outperform my fellow competitors in satisfying them. If my company sets up stock bonuses to reward market share increases, then I deserve them should I manage to expand its revenues. Claims of desert are specified in relation to certain background expectations. In both of these examples, it refers to normative criteria, not to other agents. But the Little Red Hen’s story appeals to *reciprocity*—that is, to the idea that it is unreasonable, unfair, or perhaps both, to get something without giving anything in return. And it is difficult to see how such a consideration violates neutrality by

embodying a controversial conception of ethical value that reasonable people could reject. How is reciprocity<sup>8</sup> such a conception?

To be fair, from what I have said so far, one might gather that Van Parijs thinks that neutrality, alone, justifies the UBI. However<sup>9</sup>, to appreciate the full strength of his real libertarian argument, it is important to remember that Van Parijs only claims that UBI follows when neutrality is conjoined to his claim that there are certain gifts or manna-like assets—natural resources, bequests and, as we shall see shortly, job rents—to which no one has an antecedent claim. Van Parijs argues that there would be something unfair and objectionably perfectionist about either excluding some people from access to these things or, alternatively, by attaching conditions to them. These links are most fully spelled out in Van Parijs’s “Crazy-Lazy” story:

...consider Crazy and Lazy, two identically talented but rather differently disposed characters. Crazy is keen to earn a high income and works a lot for that purpose. Lazy is far less excited by the prospect of a high income and has decided to take it easy. With the basic income at the highest feasible level, as our criterion recommends, Crazy is rather miserable, because her net income falls far short of the income she would like to have. Lazy, instead, is blissful. When added to the small income he earns, the grant he receives is more than sufficient to cover what he regards as his material needs. Does not the high grant justified by our criterion illegitimately discriminate against Crazy in favour of Lazy (Van Parijs, 1995: 93)?

The worry is that, in allowing Lazy to live off her basic income without making any productive contribution, the UBI permits her to unfairly free-ride on Crazy. The resulting pro-Lazy bias derives from two eminently plausible premises: first, that reasonable people espouse a plurality of conflicting conceptions of what constitutes individual well-being; and, second, as a result, no such conception should be assumed as the correct one for the purposes of determining when a distribution of resources is equal. Taking these premises seriously, then, how can we be fair to Crazy?

---

<sup>8</sup> Here is Stuart White’s formulation: “Each person is entitled to share in the economic benefits of social cooperation conferring equal opportunity (or real freedom) in return for the performance of an equal handicap-weighted quantum of contributive activity (hours of socially useful work, let us say, weighted by labour intensity)” (White, 1997: 318).

<sup>9</sup> As was pointed out by an anonymous *Diacritica* reviewer. This paragraph borrows from those comments.

There are several possible responses. We might continue to lower the grant until Crazy would be no less happy, or no less successful in pursuing her conception of the good life, than Lazy. However, this move confuses Van Parijs's resource-egalitarianism with equality of welfare, and it is accordingly also vulnerable to the much-discussed problem of expensive tastes (Dworkin, 2000). Next, in keeping within the framework of resource-egalitarianism, we might add leisure to the list or index of socio-economic advantages that specifies how well or badly off people are in comparative terms (Rawls, 1988: 257). Surfers and other members of the voluntarily idle class would then have to find some other way to support themselves, given that leisure-time would substitute for the public funds to which they are otherwise entitled. Clearly, this proposal avoids the problem of expensive tastes, and it certainly remedies the pro-Lazy bias, but it also seems to run headlong into an opposite source of unfairness. Essentially, the idea of adding leisure to the index of socio-economic advantages involves sharing among the sole workers, and as a function of their working time *the entire production surplus*, that is to say, whatever remains of the social product after subtracting what is needed to sustain and motivate the workers. For Van Parijs, no such proposal "could possibly be justified by a non-discriminatory concern with the real freedom of the least advantaged. From a pro-Lazy bias, we have swung all the way to a pro-Crazy bias, that could be vindicated only on perfectionist premises" (Van Parijs, 1995: 99).

By way of this Crazy-Lazy story, then, Van Parijs argues that distribution to the unproductive should be approached via neutrality, not reciprocity in the manner suggested by the Little Red Hen. On this basis, he claims that there is a non-arbitrary and generally positive level of basic income that can be established by the per-capita value of society's external assets and that and that an UBI should be financed entirely by those who appropriate these assets: "Thus, in our society of Crazies and Lazies, the legitimate level of basic income is just the endogenously determined value of their equal tradable right to land" (Van Parijs, 1995: 99). Interestingly, Van Parijs further proposes that we address the inequalities arising from job scarcity in an analogous way—that is, by including the employment rents that arise from such scarcity in the tax base for financing an UBI.

The idea that distribution to the unproductive should be approached via neutrality rather than reciprocity has been vigorously contested, most notably by Stuart White (White, 1997; 2000; 2003a; 2003b; 2003c; 2006), among others (Van Donselaar, 2003), and the external assets

argument for UBI has occasioned a vibrant debate, with Van Parijs responding to several important critiques (Van Parijs, 1997; Van der Veen & Van Parijs, 2006). White's critique of the external assets argument is persuasive but, in the course of that critique, and during his elaboration of the reciprocity that the UBI violates, he implicitly concedes that neutrality has a role to play in the Crazy-Lazy case. In short, White agrees with Van Parijs on the importance of neutrality between labour and leisure as analytical equivalents that constitute the index of socio-economic advantage; White simply specifies the meaning of neutrality differently than Van Parijs does. However, neutrality *however specified* is the wrong criterion. To see why, let us conclude by briefly examining White's critique.

In order to see whether or not the external assets argument successfully rebuts the charge of exploitative free-riding on behalf of Crazy, White helpfully distinguishes between three types of external wealth that, according to the UBI, each individual has an antecedent equal right to: (1) pure natural resources; (2) transfers of non-natural wealth; and (3) job assets. Admittedly, in connection with (1), the exploitation objection has "limited force" (White, 1997: 320) because pure natural resources do not originate from the efforts of social cooperation; they are the materials on which social cooperators go to work. This implies that the distribution of these resources is mostly outside the scope of the principle of reciprocity. As such, each person is entitled to an equal share of these resources with no (or very minimal) obligation to contribute productively to a given cooperative community. However, Van Parijs recognizes that restricting the tax base to such pre-cooperative resources is unlikely to yield an UBI that would meet people's basic needs, which is partly why he chooses to boost that base by including (2) and (3). But as White argues, it is only sensible to see jobs as assets because access to employment is primarily what confers the economic benefits of *social* cooperation; when individuals claim a right to an equal share of (2) and (3), they are claiming, *inter alia*, a fair share of the benefits of social cooperation, and this places such resources squarely within the ambit of the reciprocity principle. The UBI violates reciprocity by distributing assets or the income derived from the taxation of their value to citizens irrespective of their willingness to make a corresponding cooperative contribution.

Van Parijs's Crazy-Lazy story is supposed to imply that anything other than an UBI at the highest sustainable level violates the liberal principle of neutrality by discriminating against those (like Lazy) whose

conceptions of the good just happen to have little or no place for work. That is why conditionalizing public provision on a willingness to reciprocate productive activity is objectionably illiberal. White's response is instructive:

It is undeniable that those who have such conceptions will indeed be disadvantaged as a result of conditionalizing the share out of these rents and transfers on the contribution required by the reciprocity principle. However, it is not at all clear that this constitutes discrimination or a failure of neutrality in any morally troublesome sense. If liberal principles of justice are 'neutral', they are so in the sense that no specific conception of the good need be invoked to justify them. These principles will not be neutral, however, in the impact they have upon the pursuit of various conceptions of the good (White, 1997: 322).

This distinction between justificatory versus consequentialist neutrality is by now familiar, and drawing it moves us in the right direction by undermining one bad argument for the UBI, namely, that equality of impact demands it.

There is, however, a better response, which is simply this: neutrality (however specified) is the wrong criterion. Why? Because leisure—*not* working—is a non-generalizable value, so it cannot constitute an all-purpose means to any reasonable conception of the good life. *This* is why we cannot add leisure to the index of socio-economic advantage alongside work as analytically equivalent and therefore tradeable values and not, as Van Parijs suggests, because doing so would demonstrate a decidedly pro-Crazy bias. Of course, *once* people's basic needs have been met in accordance with the principle of reciprocity, people should be free to trade-off work and leisure in market-based decisions pertaining to career choice and remuneration. But it is misguided to invoke neutrality between work and leisure in order to settle people's basic entitlements in the first place. In the Crazy-Lazy story, Van Parijs ultimately conflates productive effort with a conception of the good to refute the idea that desert is an independent value that constrains distributive principles. But productive effort—working—is simply a natural parameter on the pursuit of any such ethical conception. To live a self-chosen life, or even to remain alive, requires productive effort—either one's own or someone else's. To the extent that this is so, taking equal freedom seriously mandates both public provision to every member of a political community along with the requirement that every able-bodied member somehow contribute to generating the

resources up for redistribution<sup>10</sup>. Making voluntary idleness a ground for forfeiting one's right to a basic income violates no defensible postulate or neutrality, and reciprocity supports rather than undermines conditioning the basic income.

Of course, it is notoriously difficult to distinguish between work and leisure in any clear and consistent way. Ultimately, I have no settled view of the matter that I wish to defend here, beyond saying that work is whatever productive activity generates the particular resources that the basic income is supposed to redistribute, and to which the principle of reciprocity applies. Defenders of the UBI can hardly afford to deny that a clear contrast between work and leisure can be found because their own resource egalitarian metric presupposes this contrast.

## Bibliography

- BERLIN, Sir Isaiah (1991), "Two Concepts of Liberty", in David Miller (ed.) *Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- DWORKIN, Ronald (2000), *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*, Cambridge, M. A, Harvard University Press.
- FINNIS, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- LECCE, Steven (2008), *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*, Toronto, University of Toronto Press.
- LOCKE, John (1960), *The Second Treatise of Government*, C. B MacPherson (ed.), Indianapolis, Hackett.
- MACCALLUM, Gerald, "Negative and Positive Freedom", in David Miller (ed.) *Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- MILL, J. S (1972), *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*. H. B Acton (ed.), London, Everyman.
- MILLER, David (1991), "Introduction", in David Miller (ed.) *Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books.
- OTSUKA, Michael (2003), *Libertarianism without inequality*, Oxford, Oxford University Press.

---

<sup>10</sup> White concludes the same thing, but stresses Van Parijs's mistaken conception of neutrality. I am claiming that neutrality is not a relevant value in connection with work/leisure trade-offs.



- PETTT, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1988), "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17: 251-76.
- SEN, Amartya (1999), *Development as Freedom*, New York, Anchor Books.
- VAN DER VEEN, Robert and Van Parijs, Philippe (2006), "A Capitalist Road to Global Justice: Reply to Another Six Critics", *Basic Income Studies*, 1 (1).
- VAN DONSELAAR, Gijs, (2003), "The Stake and Exploitation" in J. De Wispelaere, K. Dowding & S. White (eds.), *The Ethics of Stakeholding*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- VAN PARLJS, Philippe (1991), "Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, 20: 101-131.
- VAN PARLJS, Philippe (1995), *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?* Oxford, Oxford University Press.
- VAN PARLJS, Philippe (1997), "Reciprocity and the Justification of an Unconditional Basic Income. Reply to Stuart White", *Political Studies*, 45 (2): 327-330.
- WHITE, Stuart (1997), "Liberal Equality, Exploitation and the Case for an Unconditional Basic Income", *Political Studies*, 45 (2): 312-326.
- WHITE, Stuart (2000), "Social Rights and the Social Contract – Political Theory and the New Welfare Politics", *British Journal of Political Science* 30 (2): 507-532.
- WHITE, Stuart (2003a), *The Civic Minimum*, Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Stuart (2003b), "Freedom, Reciprocity and the Citizen's Stake" in J. De Wispelaere, K. Dowding, & S. White (eds.), *The Ethics of Stakeholding*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WHITE, Stuart (2003c), "Fair Reciprocity and Basic Income" in A. Reeve and A. Williams (eds.), *Real Libertarianism Assessed*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WHITE, Stuart (2006), "Reconsidering the Exploitation Objection to Basic Income", *Basic Income Studies*, 1 (2).



# Dignité, propriété de soi et libertarisme de gauche

BERNARD BAERTSCHI  
(Institut d'éthique biomédicale,  
Université de Genève)

**Résumé:** Le libertarisme de gauche place le concept de droits au centre. Dans les sociétés libérales, le concept de dignité est très souvent utilisé en rapport avec les droits de l'homme. Toutefois, les libertariens de gauche ne font presque jamais référence à la dignité. J'examine comment ils pourraient le faire et propose quelques conséquences concernant le débat autour de la légitimité de l'esclavage volontaire.

**Mots-clés:** Dignité humaine, esclavage volontaire, propriété de soi, ventes d'organes.

**Abstract:** Left-libertarianism puts the notion of rights at the center. In liberal societies, the concept of dignity is very often called for in relation with human rights. However left-libertarians almost never speak of dignity. I examine how they could do it and propose some consequences for the debated question of the legitimacy of voluntary slavery.

**Key-words:** human dignity, organ sales, self-ownership, voluntary slavery.

## 1. Introduction

Le libertarisme, qu'il soit de droite ou de gauche, est une conception normative qui place le droit de propriété au centre. Ce droit est d'abord un droit de propriété *de soi*, dont le droit de propriété des biens que l'on possède dérive, comme Locke déjà l'affirmait: « Tout homme a la propriété de sa propre personne: sur cela, personne n'a de droit, sauf lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains,

peut-on dire, sont siens » (Locke, 1992 : 163). À son tour, souligne Hillel Steiner, le droit de propriété de soi s'appuie sur le droit à la liberté.<sup>1</sup> On n'est donc pas étonné que Michael Otsuka reprenne la définition du droit de propriété que Robert Nozick avait proposée : l'élément central de la notion d'un droit de propriété sur *X* est le droit de déterminer ce qu'il sera fait de *X* (Otsuka, 2003 : 12).<sup>2</sup> Les deux courants du libéralisme se séparent par contre sur la question de savoir si l'égalité des personnes, au sens où l'entend le libéralisme égalitaire d'un Rawls ou d'un Dworkin, est compatible avec ce droit de propriété ou non. Le libéralisme de droite pense que ce n'est pas le cas, contrairement au libéralisme de gauche. Pour ce dernier, le fait que l'on doive utiliser des ressources naturelles pour travailler implique que l'on ne peut avoir une *pleine* propriété [*full property*] des fruits de son travail – puisque ces ressources ne sont pas possédées privativement – et donc qu'une certaine redistribution visant à l'égalité (des chances) de bien-être est légitime et même requise.

Les libertariens de gauche formulent leur conception normative d'abord et même souvent exclusivement en termes de droits ; certains d'entre eux, toutefois, l'ancrent encore dans une conception de la *dignité*. Ainsi Philippe van Parijs, dans un petit livre qu'il a écrit avec Christian Arnspurger, présente le libéralisme (toutes tendances confondues) comme une doctrine qui, à son point de départ, place « la dignité fondamentale de chaque individu humain, qui ne peut être bafouée au nom d'aucun impératif collectif. Cette dignité réside dans l'exercice souverain de la liberté de choix dans le cadre d'un système cohérent de droits » (Arnspurger/Van Parijs, 2000 : 29). Liberté de choix qui s'exprime de manière paradigmatique dans la propriété de soi.

La notion de *dignité* est au cœur de la conception actuelle que les sociétés libérales ont d'elles-mêmes et elle est en général immédiatement liée à celle de droits – qu'on pense à la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme*. Il est par conséquent intéressant d'examiner de plus près comment le libéralisme de gauche qui, de son propre aveu, appartient à la grande famille du libéralisme,<sup>3</sup> articule les droits et la dignité, et si la conception qu'il en propose, explicitement ou impli-

---

<sup>1</sup> Cf. Steiner, 1998 : 278 : « Le droit à la liberté investit chacun de ce qui est maintenant souvent appelé le droit à la propriété de soi ».

<sup>2</sup> Cf. aussi Vallentyne, 2003 : 7, qui caractérise plus précisément ce droit en tant que faisceau de droits plus particuliers.

<sup>3</sup> Cf. toutefois Freeman, 2002.

citement, est compatible avec celle qui a cours dans nos sociétés actuelles. À cet effet, je commencerai par examiner la manière dont le concept de *dignité* est actuellement utilisé, puis je verrai si et comment il peut s'articuler au droit de propriété des libertariens de gauche.

## 2. La notion de dignité dans le libéralisme

### a) *Les différents sens de la dignité*

Peu de concepts moraux ont eu une carrière aussi fulgurante que celui de *dignité* dans l'époque récente. Alors que, pendant des siècles, il était resté confiné chez les philosophes et les théologiens : Cicéron, Thomas d'Aquin, Pic de la Mirandole, puis Kant, qui certes l'avait mis au-devant de la scène, mais en philosophie morale seulement, il a connu un succès bien plus large dès la fin de la dernière guerre, pour se placer en position avancée dans la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* de 1948, article 1 : « Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Le texte de 1789 se bornait en effet à dire : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Qu'ajoute la dignité aux droits ?

Avant toute chose, il est nécessaire de clarifier le sens de ce concept. Dans l'usage qu'en fait la *Déclaration*, la dignité est attachée à la condition d'être humain elle-même, et non à quelque chose qu'il ferait ou qu'il subirait ; c'est pourquoi elle ne peut être perdue : elle est indéfectible et inaliénable, à l'instar des droits fondamentaux. Kant déjà le soulignait : « Je ne puis refuser à l'homme vicieux lui-même tout respect en tant qu'homme, puisque tout au moins le respect qui lui est dû en sa qualité d'homme ne peut lui être ôté, bien qu'il s'en rende indigne par ses actes » ; c'est que « l'humanité elle-même est une dignité » (Kant, 1985 : 140-141). On ne peut donc perdre sa dignité d'être humain, mais on peut ne pas l'honorer, à l'instar de « l'homme vicieux » ; on peut même et surtout la violer en autrui comme le relève plus récemment Raymond Aron à propos de l'esclavage et du racisme : « Les hommes se sont dressés [...] contre la violence faite à leur dignité par des maîtres qui les traitent en esclaves ou en sous-hommes » (*apud* Manent, 2001 : 854).

Toutefois, le concept de *dignité* a plusieurs significations, même si on laisse de côté son utilisation sociale et honorifique, telle qu'elle apparaît dans l'expression de « dignitaire ». En ce qui concerne le domaine moral proprement dit, j'en relève trois :

Dignité	faire	dignité morale (1)	↔	ne pas être à la hauteur	Indignité
	subir	dignité personnelle (2)	↔	être méprisé	
	être	dignité humaine (3)	↔	être instrumentalisé	

Je veux, à mes propres yeux et sous le regard d'autrui, pouvoir être et continuer à être un individu digne de respect, non pas simplement parce que je suis une personne humaine, mais parce que je conserve l'estime de moi-même. Dans ce sens, la dignité est liée au respect de soi: pour conserver le respect d'elle-même, il faut qu'une personne ne se trouve pas dans une situation où elle pourrait dire qu'elle n'a plus que du mépris ou du dégoût pour ce qu'elle est devenue, parce que, en un certain sens, elle n'a plus aucune valeur. Comme on dit parfois : on doit pouvoir se regarder dans un miroir ; cela a un sens moral (1) – la honte ou le remord, sentiments de ne pas « avoir été à la hauteur », empêchent de se regarder –, mais aussi un sens simplement personnel (2) : la déchéance physique ou psychologique peuvent détruire l'image de soi, de même que la douleur ou le fait d'être placé par autrui dans des situations où l'on est ridiculisé ou méprisé. Ces deux significations n'épuisent toutefois pas le sens du concept de dignité ; en effet, quoi que je fasse (1) ou qu'on me fasse (2), ma dignité consiste encore – et même avant tout si l'on suit Kant – en ce que je suis une personne humaine et non un animal ou une chose ; c'est là une dignité qui, comme on l'a vu, ne peut être perdue : elle est attachée à ce que nous *sommes* « par nature », à notre statut de personne, non à ce que nous *faisons* ou *subissons*.

C'est bien sûr le troisième sens qui m'intéresse : quel que soit l'état d'une personne, elle possède une égale dignité qui doit être respectée. Ainsi d'un criminel – on n'a par exemple pas le droit de le torturer – ou d'un patient dans le coma – on ne doit pas le traiter comme une chose, notamment comme une réserve d'organes. On peut toutefois violer cette dignité, comme Aron le soulignait.

Ce que dit Aron va au cœur du concept : si l'être humain a « par nature » une valeur particulière qui fait qu'on utilise à son sujet le terme de *dignité*, chaque fois qu'il est traité sans que cette valeur soit respectée, il tend à se révolter. Mais qu'est-ce qui, dans l'être humain, a une telle valeur et que l'esclavage viole de manière paradigmatique ? La réponse est aisée : *la liberté ou l'autonomie*. Aristote déjà, bien avant l'avènement du libéralisme, ne disait-il pas de l'esclave : « Celui qui, par nature, ne s'appartient pas à lui-même, tout en étant un homme, mais

est la chose d'un autre, celui-là est esclave par nature » (Aristote, 1970 : 37). L'esclave ne choisit pas ses propres buts, il ne s'appartient pas à lui-même, mais à son maître qui les lui impose et dont il est un *instrument* (un *simple moyen* dira Kant) : il ne décide pas ce qu'il va faire de sa vie, son maître y supplée et l'emploie selon son bon plaisir. Le non respect de la dignité viole encore une seconde valeur libérale fondamentale : l'*égalité*, puisque celui qui impose ses buts à un autre ne le traite pas comme son égal.

Ce dernier point mérite quelque développement. Si l'on examine l'histoire des *Déclarations* concernant les Droits de l'homme, on se rend compte que le concept le plus proche de la dignité qu'on rencontre parfois dans des textes contemporains de la première déclaration de 1789 chez les auteurs qui l'ont inspirée, est celui d'*honneur*. On lit notamment sous la plume du citoyen Sinety la proposition suivante : « La vie de l'homme, sa liberté, son honneur, son travail, et les choses dont il doit disposer exclusivement composent toutes ses propriétés et tous ses droits » (*apud* Jaume, 1989 : 161). Les concepts d'*honneur* et de *dignité* sont proches, ils sont même souvent utilisés comme synonymes, mais si le premier s'est effacé au profit du second, c'est qu'il était très connoté Ancien Régime. En effet, comme Charles Taylor le fait remarquer, ce terme était « intrinsèquement lié aux inégalités. En ce sens, pour que certains aient de l'honneur, il est essentiel que tous n'en soient pas dotés » ; par opposition, continue-t-il, « on a la notion moderne de dignité, utilisée à présent en un sens universaliste et égalitaire lorsqu'on parle de la 'dignité inhérente à tout être humain' ou de la dignité de citoyen. Le principe sous-jacent est ici que chacun en est investi. Il est évident que ce concept de dignité est le seul compatible avec une société démocratique, et que l'ancien concept d'honneur est inéluctablement dépassé » (Taylor, 1994 : 43-44). L'égalité occupe une place centrale pour la démocratie libérale, peut-être même avant celui de liberté, ce que Thomas Paine soulignait en ces termes : « Le principe éclairé et divin de l'égalité de droit [...] a rapport non seulement aux hommes actuels, mais à toutes les générations passées et à venir » (*apud* Manent, 2001 : 418).

### b) *La dignité et le droit libéral*

Certains philosophes critiquent l'usage tous azimuts qui est fait actuellement du concept de *dignité*. Ruth Macklin par exemple dénonce sa vacuité (Macklin, 2003 : 1419). Ce concept pose effectivement certains problèmes ; toutefois, il demeure incontournable en ce

que la Constitution et les lois de plusieurs pays l'invoquent en bonne place. Ainsi, les juristes ont dû lui donner un sens suffisamment précis pour le rendre opérationnel. C'est le cas notamment en Suisse.

Dans un avant-projet de Loi fédérale relative à la recherche sur l'être humain, le terme « dignité » apparaît déjà dans l'article 1 : « La présente loi vise à protéger la dignité et la personnalité de l'être humain dans le domaine de la recherche en tenant compte de la liberté de la science. » (al. 1) Cela manifeste le caractère fondamental, voire fondateur de la dignité pour le droit suisse, tel qu'il s'exprime dans l'article 7 de la Constitution helvétique : « La dignité humaine doit être respectée et protégée ». Chaque fois que cette Constitution l'invoque, c'est, à une exception près, lorsqu'elle traite de sujets biomédicaux : la génétique humaine et la procréation médicalement assistée (art. 119), la transplantation d'organes (art. 119a) et la génétique non humaine (art. 120).

Cela ne signifie évidemment pas que la médecine et la biologie sont les seuls domaines qui ont une forte tendance (ou une tendance naturelle) à ne pas respecter la dignité humaine ; simplement, c'est dans ces deux domaines que, jusqu'à présent, l'on s'est surtout posé cette question. On y saisit d'ailleurs assez vite l'acuité du risque : les manipulations génétiques et le clonage reproductif ont été violemment dénoncés comme contraires à la dignité car réduisant l'être humain ainsi produit au statut d'instrument, c'est-à-dire de chose, de « sous-homme ». On peut contester l'accusation, mais il est vrai que manipulations et clonage peuvent instrumentaliser, c'est-à-dire violer la liberté et l'égalité. Quant à la transplantation d'organes, son caractère non respectueux, s'il n'est évidemment pas intrinsèque à la pratique (sinon elle serait interdite), est clair dans le cas des trafics d'organes ; c'est donc une activité à risque pour la dignité. La mention de la dignité dans la loi sur la recherche n'est pas surprenante non plus, puisque s'il existe une catégorie d'individus humains dont on risque d'abuser, c'est bien celle des sujets de recherche, même si c'est au nom d'une liberté aussi importante que celle de la recherche. Les exemples en sont trop récents pour qu'il soit nécessaire de les rappeler.

Mais que signifie ici le respect de la dignité ? Dans leur commentaire, les juristes Andreas Auer, Giorgio Malinverni et Michel Hottelier notent : « La garantie de la *dignité humaine* entretient un lien direct avec la liberté personnelle [...] Il s'agit par conséquent d'un principe objectif, qui doit être protégé et respecté dans l'ensemble de l'ordre juridique, mais qui n'est justiciable que dans la mesure où il fait partie du champ de protection d'une liberté ou d'un autre droit fonda-

mental » (Auer *et al.*, 2006 : 144). Autrement dit, le respect de la dignité se réalise dans le respect des droits fondamentaux et donc avant tout de la liberté personnelle (autonomie) et de l'égalité. Toutefois, le droit suisse ne s'arrête pas là : dans son message, le Conseil fédéral dit encore ceci : « Ce principe [le respect et la protection de la dignité humaine] garantit à tout être humain le droit d'être traité de manière humaine et non dégradante. En droit international, la dignité humaine est protégée par l'article 3, CEDH, qui interdit torture, peines et 'traitements inhumains et dégradants'.<sup>4</sup> Le souci de la dignité est étendu au-delà de l'interdit de l'instrumentalisation, conformément à la *Convention européenne des Droits de l'Homme*, à tous les traitements qui ravalent leurs victimes à l'état de « sous-homme », soit subjectivement dans l'esprit de l'agent, leur qualité d'être humain n'étant pas reconnue, soit objectivement, les victimes étant traitées comme on traiterait des êtres qui ne sont pas des personnes – d'ailleurs, en ce sens, instrumentaliser une personne est déjà la traiter de manière qui ne convient pas à son rang : l'instrumentalisation est une variété de traitement dégradant. Toutefois, étendre ainsi l'application du concept n'est pas sans risque : on pourrait ce faisant se priver d'un concept clair et de se laisser aller à une pente savonneuse vertueuse, substituant à ce concept des conceptions privées et plus floues, chacun ayant son propre avis sur ce qu'est un être humain et les pratiques qui l'humilient et le dégradent.

En effet, en ajoutant la dégradation à l'instrumentalisation comme facteur d'indignité, on brouille quelque peu la distinction entre l'*être* et le *subir*, et donc entre le viol et la perte, entre ce que les droits protègent et ce qui ressortit à un sens plus large de notre valeur propre, ce qu'on peut marquer en modifiant ainsi le tableau proposé plus haut :

Dignité	faire	dignité morale (1)	↔	ne pas être à la hauteur	perte Indignité viol
	subir	dignité personnelle (2)	↔	être méprisé être dégradé / humilié	
Dignité	être	dignité humaine (3)	↔	être instrumentalisé	

Or cela n'est pas sans conséquences, ainsi qu'on s'en rend compte lorsqu'on examine la manière dont la dignité est invoquée dans les débats contemporains.

<sup>4</sup> *Feuille fédérale*, <http://www.amsdruckschriften.bar.admin.ch/showDoc.do>, 20 novembre 1996 : 141.

Le Conseil de l'Europe a promulgué en janvier 1998 un « Protocole additionnel à la Convention pour la protection des Droits de l'Homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine, portant interdiction du clonage d'êtres humains », stipulant, comme son titre l'indique déjà : « Est interdite toute intervention ayant pour but de créer un être humain génétiquement identique à un autre être humain vivant ou mort » (art. 1), au nom de la dignité humaine, sous la précision suivante : « l'instrumentalisation de l'être humain par la création délibérée d'êtres humains génétiquement identiques est contraire à la dignité de l'homme et constitue un usage improprie de la biologie et de la médecine ».

Cette affirmation pose manifestement problème, car on chercherait vainement un argument solide qui établisse que le clonage instrumentalise l'enfant par lui-même (et non par le désir des parents) ; lorsque la technique sera sûre, si elle l'est un jour, on peut même penser que le clonage ne lui fera aucun tort (Baertschi, 2005 : ch. 6 ; et Baertschi/Hunyadi, 2006 : 39-63). Ainsi, lorsque la dignité est invoquée, il est fait implicitement appel à une conception normative plus riche, à un idéal de la personne basé sur une conception de la nature humaine qui, par de telles pratiques, ne serait pas honorée : l'idée est alors qu'il serait dégradant et humiliant pour un être humain d'être engendré par clonage – sur quoi certains ont même demandé si un enfant cloné serait un sujet de droits ! Dans les discussions bioéthiques, cette manière de faire est assez fréquente, même si, pudeur libérale ou confusion des idées oblige, on ne dit jamais en quoi consiste cet idéal d'humanité, l'invocation de l'instrumentalisation ou des traitements dégradants y suppléant, vu leur force rhétorique et leur caution juridique.

Trop souvent, les protagonistes des débats bioéthiques introduisent par la bande au moyen de telles proclamations leur version préférée de la nature humaine et de la dignité qui lui échoit. Un autre exemple : lorsque, dans la question des transplantations d'organes, on lit que « les principes d'indisponibilité et d'inaliénabilité du corps humain découlent du principe absolu de la dignité de la personne » (Martinho da Silva, 1994 : 209), on chercherait vainement par quel argument libéral impeccable fondé sur les droits des personnes cela pourrait être justifié. Plus généralement, Jean-Cassien Billier a souligné l'usage non libéral de la dignité dans la fréquente condamnation morale de certains usages de son propre corps, comme dans la prostitution, la vente de ses organes ou le lancer de nains (Billier, 2006 : 510-511). Pensons encore au (prétendu) droit de mourir dans la dignité : pour



certains, cette dignité exige la liberté de mettre fin à ses jours et d'y être aidé, alors que pour d'autres, elle exige les soins palliatifs et exclut tout acte décisif et irréversible. Dans ce sujet, comme le relève justement Paula La Marne : « Chacune des positions défend au fond une position 'métaphysique', une vision de l'homme. Malgré leurs luttes et leurs différends, ce sont deux humanismes qui s'affrontent » (La Marne, 1999 : 101), proposant chacun leur idéal normatif, celui de l'autonomie individuelle pour les premiers, celui de la sacralité de la vie humaine pour les seconds.

On conclura que, en régime libéral, il serait sans doute approprié de s'abstenir d'invoquer la dignité et se contenter de rappeler plus sobrement les exigences de respect de la liberté (autonomie) et de l'égalité, préférant ainsi des expressions plus concrètes à une invocation un peu abstraite. Bien sûr, on perdrait par là la force rhétorique de l'invocation : une affirmation comme « Ceci est contre la dignité humaine ! » est bien plus solennelle et péremptoire qu'un classique recours à la liberté et à l'égalité, si bien qu'on peut être sûr que la dignité a encore de beaux jours devant elle (Baertschi, 2004). On peut simplement espérer qu'on en revienne à un usage plus sobre ; à défaut, le concept de dignité pourrait s'insinuer tel un cheval de Troie dans le libéralisme en ouvrant la porte à des conceptions privées de l'humain et de l'inhumain.

L'usage du concept de dignité devient donc aisément problématique. Toutefois, ce n'est pas d'abord pour la raison invoquée par Macklin, mais surtout à cause de l'extension non libérale à laquelle il se prête aisément.

### **3. Le libertarisme de gauche et la dignité**

Ce qui caractérise le libertarisme de gauche, c'est l'alliance de l'égalité et de la propriété de soi. La dignité dit l'autonomie et l'égalité. Si les deux courants du libertarisme mettent l'autonomie en bonne place sous l'égide de la propriété de soi – parfois, la propriété de soi n'est qu'une métaphore pour l'autonomie –, seul celui de gauche fait référence à l'égalité. Cela implique-t-il que seul ce dernier peut rendre justice à la dignité ? Ce serait oublier que le libertarisme de droite a, lui aussi, sa conception de l'égalité, puisque tous les êtres humains ont, pour lui, la même égalité de droits : nous sommes tous égaux en tant que titulaires du même droit de propriété de soi. Pour certains, on le sait, ce n'est là qu'une égalité formelle – Van Parijs y a fortement

insisté : « La liberté garantie à tous [...] est une liberté purement *formelle* » (Arnsperger/Van Parijs, 2000 : 42) –, mais c'est tout de même une égalité et pour Nozick, la seule qui compte. Comme dans le cas du débat sur l'euthanasie, on mesure ici la plasticité du concept de dignité, qui peut se mouler sur les différentes acceptions de l'égalité comme il se moulaient sur celles de la valeur de la vie.

Poussons l'analyse un peu plus avant. Michael Otsuka caractérise le droit de propriété de soi comme comprenant les deux droits suivants : « (1) Un droit très rigoureux de chacun par rapport au contrôle et à l'usage de son corps et de son esprit, qui interdit à des tiers de l'utiliser comme un moyen en le forçant à sacrifier sa vie, une partie de son corps ou son travail, lorsque cela a lieu par un empiètement ou une menace d'empiètement sur son corps ou son esprit » et « (2) Un droit très rigoureux de chacun par rapport à la totalité du revenu qu'il peut gagner par l'usage de son corps ou de son esprit (y compris par son travail) » (Otsuka, 2003 : 15). Le second droit est caractéristique du libéralisme en ce que les libéraux égalitaristes le rejettent ; mais pour le libéralisme, le second découle du premier. Toutefois, contrairement à ceux de droite, les libéraux de gauche estiment que ces droits rencontrent une limite particulière, étant donné que, comme on l'a vu, la propriété présuppose l'usage de ressources naturelles qui ne sont pas possédées privativement et sont l'objet d'une distribution commune et égalitaire. Cela change la situation et oblige, pour s'exprimer comme Van Parijs, de passer du formel au réel – Otsuka utilise le terme *robuste* : « Je définirai un droit libéralien de propriété de soi comme « robuste » si et seulement si, en plus d'avoir le droit libéralien lui-même, on a aussi un droit sur suffisamment de ressources naturelles pour être assuré qu'on ne sera pas forcé de sacrifier à autrui sa vie, une partie de son corps ou son travail » (*Idem*, 32).<sup>5</sup>

Le libéralisme de gauche assure une liberté et une égalité réelles plutôt que formelles, tel est l'argument. Toutefois, on ne peut rien en tirer de nouveau en ce qui concerne la question des rapports de la dignité au libéralisme : en effet, cela rappelle simplement que, de même que l'égalité est interprétée différemment par les courants du libéralisme, la dignité peut l'être corrélativement. La dignité en tant que se référant à la liberté et à l'égalité s'acclimate dans toutes les formes du libéralisme, mais elle le fait de manière différente, vu qu'elle

---

<sup>5</sup> Dans « Comment être libéralien sans être inégalitaire », *Raisons politiques*, n° 23, août 2006, le traducteur utilise « substantiel » plutôt que « robuste » (p. 15).

dépend entièrement du sens donné aux droits sous-jacents, c'est-à-dire à la liberté et à l'égalité.

Le respect de la dignité dit cependant encore autre chose, on le sait, à savoir l'interdiction de traitements dégradants et humiliants. Certes, le contenu libéral de cette exigence n'est pas clair, mais que peut en dire le libertarisme de gauche ?

Pour le savoir, je partirai de l'objection disant que la question des traitements dégradants ne nous concerne pas, car elle ne touche pas la dignité en tant que liée à l'*être*, mais en tant que liée au *subir*. On peut opposer deux arguments à cette objection :

1° La distinction du « subir » et de « l'être » est, on l'a vu, quelque peu poreuse, au moins sémantiquement : en dégradant quelqu'un, on le prive de son rang ou de son statut, comme d'ailleurs le mot lui-même « dé-grader » l'indique. Or le statut concerne l'être – le statut moral de l'être humain est constitué par la personnalité, comme on le répète depuis Boèce, ce qui lui donne une valeur éminente, rendue justement par le mot de « dignité ». L'un des personnages d'un roman de Jane Austen l'exprime ainsi : « C'est un louable et raisonnable orgueil que celui que nous donne le sentiment de notre propre dignité » (Austen, 1996 : 214). Cette porosité est encore plus frappante dès que l'on prend conscience que l'état d'indignité dans lequel peut se trouver une personne du fait d'un tiers est une indignité non seulement parce qu'elle est subie, mais surtout par ce qu'elle est, ce qui explique pourquoi on croit aisément qu'elle affecte le statut moral de la personne elle-même. Ce n'est certes pas toujours le cas (avoir les membres brisés est une indignité si c'est le fruit de la torture, non si c'est celui d'une chute en montagne), mais être dans un état d'extrême pauvreté paraît bien être une indignité *du fait du dénuement lui-même* et non de sa cause : c'est un état intrinsèquement dégradant, et non à cause du fait qu'il a été infligé.

2° Si l'état dans lequel se trouve un être humain du fait d'autrui ou des circonstances peut constituer une indignité, c'est parce que la notion de *statut moral d'un être* comprend un élément ontologique : ce qui est indigne pour un être humain ne l'est pas nécessairement pour un animal, du fait de ce qu'ils sont. Il n'est donc pas étonnant que le concept de *dignité* tende à s'enrichir et à désigner ce que nous valorisons dans les êtres pour ce qu'ils sont, bref, à se modeler sur la conception de la nature humaine que nous entretenons. Or ces conceptions ne sont pas toutes libérales.

Le lien entre la dignité et les traitements dégradants que j'ai tissé est assez fréquemment accepté : il existe des états intrinsèquement

dégradants, ce qu'un concept comme « pauvreté absolue » illustre. On lit par exemple ceci sur le site d'une ONG : « L'ambition de PlaNet Finance est de concourir à l'amélioration de la condition humaine pour assurer la dignité de chaque personne en lui donnant les moyens de réaliser son projet de vie et d'y trouver les moyens de vivre et de faire vivre sa famille au-dessus du seuil de pauvreté absolue » ([www.planetfinance.org—ong-charte-ethique.php](http://www.planetfinance.org—ong-charte-ethique.php)). Un être humain peut être réduit à un état indigne d'un être humain : c'est presque comme si la victime de cet état avait perdu quelque chose de sa dignité, même si c'est simplement du fait des circonstances. Plus sobrement, et dans l'esprit du libertarisme de gauche, on dira ceci : comme il est fondamental que les libertés dont toute personne dispose soient réelles, que ses droits soient robustes, toute situation dans laquelle une personne ne peut s'élever au-dessus du niveau formel est indigne, car cela l'empêche de faire ce qui est nécessaire pour tenter de s'épanouir en tant qu'être humain. En ce sens, son existence est infra-humaine. À cet effet, il n'est nul besoin de recourir à une conception perfectionniste de la nature humaine, une liste de biens premiers, tels que Rawls les conçoit suffit, surtout si on les interprète à la manière d'Otsuka : « Une part équitable des ressources naturelles devrait se mesurer en termes d'égalité des chances de bien-être plutôt qu'en termes d'égalité des chances d'acquisition des ressources naturelles » (*Idem*, 26). N'est-ce pas d'ailleurs dans le même but que Philippe van Parijs argumente en faveur de l'allocation universelle ? (Van Parijs, 1992)<sup>6</sup> Cela pose évidemment la question de savoir ce qui sépare le libéralisme égalitaire du libertarisme de gauche, mais c'est un autre débat. Quant au libertarisme de droite, il entretiendra nécessairement une conception minimale de la dignité (mais cela n'est pas une surprise !) : comme il se limite à l'affirmation des libertés formelles, rien ne peut constituer une indignité si ce n'est ce qui nous en prive. Et comme le concept tend à dire plus, il devrait se trouver mal à l'aise.

#### 4. La dignité et la propriété de soi

Le libertarisme de gauche peut donc sans difficulté accommoder la notion de dignité inaliénable de l'être humain, et même plus facilement que sa version de droite, du moins si on lit la dignité à la lumière

---

<sup>6</sup> Dans cet ouvrage, il se positionne toutefois du côté de l'égalitarisme de Rawls.

du libéralisme ambiant. Mais comme le concept est assez formel et passablement rhétorique, son usage amène peu de choses du point de vue théorique.

Toutefois, ce pessimisme est peut-être excessif. En effet, si on quitte le terrain de l'affirmation des droits fondamentaux pour celui de leur portée, il se pourrait que le concept de dignité jette quelque lumière sur une question qui fait débat à l'intérieur du libertarisme, celle de savoir si une personne peut légitimement se vendre comme esclave, c'est-à-dire sur la question de l'aliénabilité de la liberté. Le sens commun rejette cette aliénabilité et il est clair que dans nos sociétés la propriété de soi n'implique pas le droit de se vendre comme esclave, car ce serait, pour parler comme Rousseau, renoncer à son humanité : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs [...]. C'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes » (Rousseau, 1964 : 356).<sup>7</sup> Un tel acte serait contraire à la dignité humaine, puisque l'esclavage y est contraire, ainsi que le rappelle Aron. Mais si on y consent ?

Les libertariens débattent chaudement ce point. Hayek accepte une telle limitation au droit de propriété de soi : « Si chacun a le droit de se détruire, il n'a pas pour autant le droit de se vendre en esclavage » (Arnsperger/Van Parijs, 2000 : 31), car c'est incompatible avec l'idéal d'une société libre. Par contre, Robert Nozick n'y voit aucun inconvénient, ni Peter Vallentyne, puisque les droits de propriété sont transférables (toute propriété est aliénable) (Vallentyne et al., 2005 : 212), ni Michael Otsuka, qui parle du droit d'« aliéner le contrôle que chacun a sur soi-même » (Otsuka, 2006 : 170). Je pense toutefois qu'il y a une bonne raison de rejeter la position de ces derniers si l'on accepte la position libertarienne *de gauche*. En effet, pour cette dernière, la dignité humaine implique la jouissance de libertés et de l'égalité *réelles*; or l'esclave en est évidemment privé, même s'il s'en prive volontairement. Il s'ensuit qu'une telle cession de ses droits est tout simplement invalide, au même titre que la dignité est inaliénable.

Elle est invalide en ce sens que l'esclave aliénerait sa *capacité* réelle de poser des actes libres, c'est-à-dire sa capacité à être véritablement propriétaire de soi. La portée qu'il faut donner à cette affirmation est encore palpable si on envisage le cas du mariage entre personnes consentantes en l'absence d'un droit égal de divorcer pour les parties :

---

<sup>7</sup> John Stuart Mill propose un argument assez proche ; cf. 1990 : 221.

le libertarisme de droite n'y verrait rien à redire, mais celui de gauche devrait s'y opposer, comme il s'opposera à tout engagement définitif dépourvu d'une porte de sortie. Bien sûr, il ne faut pas oublier que l'inaliénabilité de la capacité réelle n'implique pas l'absence de limitations, ce que le libertarisme de gauche sait bien, puisque, au nom de l'égalité, il conteste la moralité des transferts de droits de propriété par héritage.

Cet argument rencontre toutefois deux objections, que Vallentyne formule dans l'article contenu dans ce volume<sup>8</sup>.

La première consiste à soutenir que le suicide est aussi une aliénation de la capacité réelle d'autonomie, et donc que si l'esclavage volontaire est moralement prohibé, le suicide doit l'être tout autant, ce qui n'est pas admissible pour le libertarisme.

Cette objection n'est cependant pas décisive. Se suicider ou se vendre comme esclave ont ceci de commun qu'ils consistent en des actes autonomes derniers et définitifs qui suppriment l'autonomie au profit d'un bien plus désirable. Mais ici s'arrête la ressemblance. En effet, dans le suicide, contrairement à l'esclavage volontaire, la suppression de l'autonomie n'est pas le moyen d'obtenir la fin visée (p. ex. la cessation de souffrances), mais un effet secondaire non recherché. Le bien sacrifié, c'est la vie; or la vie n'est pas un bien inaliénable.

La seconde objection repose sur la distinction entre l'*exercice* de l'autonomie et la *possession* de l'autonomie. En me vendant comme esclave, j'exerce mon autonomie, mais j'en perds la possession. Toutefois, si cela était contestable, alors tout engagement ou tout contrat le serait, ce qui est absurde. L'exercice de l'autonomie l'emporte donc sur sa possession.

Ici encore, l'objection ne porte pas. En effet, «posséder» est utilisé de manière équivoque dans l'objection. Je possède les biens qui sont miens; mon autonomie est un bien qui est mien; donc je la possède. Or, si je possède quelque chose, je peux m'en défaire, donc je peux me défaire de mon autonomie. L'argument est impeccable pour la plupart des biens, mais non pour tous; plus précisément, il ne vaut pas pour les biens qui sont *constitutifs* de la personne (c'est-à-dire du sujet de possession), car, au sens strict, nous ne les possédons pas. Or, c'est le cas de l'autonomie: on ne la possède pas à la manière des biens dont on peut se séparer, car se séparer de son autonomie, ce serait se

---

<sup>8</sup> Merci à Roberto Merrill d'avoir attiré mon attention sur ce point.

dissoudre comme entité voulante et décider de ne plus jamais se traiter et être traité comme un sujet de possession, mais comme un simple moyen. Ce serait donc violer sa dignité.

L'argument de la dignité ne touche pourtant pas les contrats et les engagements, car l'autonomie n'y est que partiellement et momentanément suspendue. Il ne touche pas non plus la vente de *parties* de soi-même (notamment de la vente d'organes à fins de transplantation). Certes, il est souvent invoqué, on l'a vu : cette vente est généralement décrite comme contraire à la dignité humaine, à la différence du don, et il est de fait qu'existe dans le droit un principe qui fait du corps un objet hors-commerce. L'argument de la dignité est inopérant ici pour trois raisons. D'abord, il ne peut être question de tort à autrui, puisqu'il bénéficie de la vente. Ensuite, notre corps n'est pas traité comme une ressource naturelle non personnelle (Munzer, 1994). Enfin, la vente d'organes n'implique aucun renoncement à ses droits et à sa propre dignité au sens où le libertarisme les comprend. Le respect du droit de propriété de soi implique par conséquent que l'on puisse vendre des morceaux non vitaux de soi-même, à l'instar des produits de son travail. À cela, on ne saurait objecter sur le mode de l'existentialisme que nous *sommes* notre corps plutôt que nous *n'avons* un corps, car pour le libertarisme, dire que nous avons un droit de propriété de soi qui s'étend à notre corps comme aux produits de notre travail n'est pas un énoncé relevant de l'anthropologie philosophique, mais un énoncé normatif disant ce que nous pouvons décider à bon droit (c'est un ensemble de droits). Inversement, le droit que nous avons de vendre notre corps ne vient pas de ce que nous le posséderions *factuellement* comme un objet qui n'est pas nous. Simplement, la volonté des agents doit suffire pour déterminer le permis et l'interdit, comme le dit Peter Vallentyne (2003 : 23), sauf lorsque l'égalité réelle est en péril – à quoi il nous faut ajouter la *dignité* au sens robuste quoique libertarien, que nous avons dégagé : si notre volonté suffit, c'est parce que nous demeurons des êtres autonomes et des sujets de possession.

## Bibliographie

ARISTOTE (1970), *Politique*, Paris, Vrin.

ARNSPERGER, Christian / VAN PARLIS, Philippe (2000), *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte.

AUER, Andreas / MALINVERNI, Giorgio / HOTTELIER, Michel (2006), *Droit constitutionnel suisse*, Berne, Stämpfli, vol. II.

- AUSTEN, Jane (1996), *Raison et sentiments*, Montréal, Archipoche.
- BAERTSCHI, Bernard (2004), « Dignité de l'homme et libéralisme démocratique : une mésalliance ? », *Studia Philosophica*, 63, Bâle, pp. 211-227.
- (2005), *Enquête philosophique sur la dignité*, Genève, Labor et Fides.
- BAERTSCHI, Bernard / HUNYADI, Mark (2006), « De la bonne manière de pratiquer l'éthique des biotechnologies », *Revue de Théologie et de Philosophie* 138, pp. 39-63.
- BILLIER, Jean-Cassien, (2006), « Éthique de la dignité humaine ou éthique libérale ? », in Ludivine Thiaw-Po-Une (dir.) (2006), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, pp. 509-527.
- FREEMAN, Samuel (2002), « Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View », *Philosophy and Public Affairs* 30, pp. 105-151.
- JAUME, Lucien (dir.) (1989), *Les Déclarations des Droits de l'homme*, Paris, GF-Flammarion.
- KANT, Emmanuel (1985), *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin.
- LA MARNE, Paula (1999), *Éthiques de la fin de vie*, Paris, Ellipses.
- LOCKE, John (1992), *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion.
- MACKLIN, Ruth (2003), « Dignity is a useless concept », *British Medical Journal* 327, pp. 1419-1420.
- MANENT, Pierre (dir.) (2001), *Les libéraux*, Paris, Gallimard.
- MARTINHO DA SILVA, P. (1994), « Les transplantations d'organes dans les pays ibériques: Portugal et Espagne », *Revue internationale de bioéthique* 5, pp. 209-213.
- MILL, John Stuart (1990), *De la liberté*, Paris, Gallimard.
- MUNZER, Stephen (1994), « An Uneasy Case against Property Rights in Body Parts », *Social Philosophy and Policy* 11, pp. 259-286.
- OTSUKA, Michael (2003), *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Clarendon.
- (2006), « Réponses », *Raisons politiques* 23, pp. 163-174.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964), *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III.
- STEINER, Hillel (1998), « Working Rights », in Matthew Kramer / Nigel Simmonds / Hillel Steiner (1998), *A Debate over Rights*, Oxford, Oxford University Press, pp. 233-301.
- TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalisme*, Paris, Aubier.
- VALLENTYNE, Peter (2003), « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », *Revue philosophique de Louvain* 101, pp. 5-25.
- VALLENTYNE, Peter / STEINER, Hillel / OTSUKA, Michael (2005), « Why Libertarianism Isn't Incoherent, Indeterminate or Irrelevant: A Reply to Fried », *Philosophy and Public Affairs* 33, pp. 201-215.
- VAN PARLIS, Philippe (1992), *Arguing for Basic Income*, Londres, Verso.



# Le minimalisme, le libertarisme et la liberté de se nuire à soi-même

RUWEN OGIEN

(Directeur de recherche au CNRS)

**Résumé :** Dans cet article, je présente une défense de la liberté normative de se nuire à soi-même. J'examine deux candidats à la justification de cette liberté. Le minimalisme, qui nous interdit de causer des torts aux autres mais pas à nous-mêmes, et le principe libertarien de la pleine propriété de soi-même, qui nous donne la liberté de faire ce que nous voulons de nous-mêmes, y compris de nous nuire à nous-mêmes délibérément. Je propose des raisons de préférer le candidat minimaliste.

**Mots-clés :** Libertarisme, liberté de se nuire, minimalisme moral, propriété de soi, tort à autrui.

**Abstract :** In this paper, I present a defense of the normative liberty to harm ourselves. I examine two candidates for the justification of this liberty. Minimalism, which forbids harm to others but not harm to self, and the libertarian principle of full self-ownership, which leaves us free to do whatever we want to ourselves, harm included. I give some reasons to prefer minimalism.

**Key-words :** Freedom to harm ourselves, harm to others, libertarianism, moral minimalism, self-ownership

Je présente, dans cet article, une défense de la liberté *normative* de se nuire à soi-même, c'est-à-dire de l'idée qu'il devrait être légalement et moralement permis de se nuire à soi-même.

Je distingue d'abord cette liberté normative de se nuire à soi-même de la *liberté d'agent* de se nuire à soi-même, c'est-à-dire de la possibilité physique ou logique de se nuire librement ou volontairement à soi-même. Mais j'insiste sur les relations de dépendance entre les deux.

La liberté normative de se nuire à soi-même serait sans objet si nous n'avions pas la liberté d'agent de nous nuire librement ou volontairement à nous-mêmes.

Puis j'examine deux candidats à la justification de cette liberté normative : *minimalisme* et *libertarisme*.

Le minimalisme, au sens que je donne à cette conception, pourrait se résumer à un seul principe, dont la pauvreté est assumée: ne pas nuire aux autres. Plus précisément, il s'appuie sur certaines implications de ce principe. Si tout ce qui compte légalement ou moralement, c'est ne pas nuire aux autres, les torts qu'on se cause à soi-même, aux choses abstraites ou entre adultes consentants n'ont pas d'importance morale. Pour situer le minimalisme par rapport aux autres conceptions normatives, je dirais qu'elle s'en distingue du fait qu'elle rejette le principe de symétrie entre ce qu'on fait à soi-même et à autrui. Ce principe est central dans les trois grandes théories morales. Chez Kant, qui nous demande de respecter notre propre humanité exactement de la même façon que celle d'autrui. Chez les utilitaristes, qui ne font aucune différence entre la peine qu'on se fait à soi-même et celle qu'on cause aux autres. Et dans l'éthique de la vertu qui insiste sur la tempérance dans l'usage personnel des plaisirs autant que sur l'équité à l'égard des membres de la communauté. Au fond, ce que l'éthique minimale conteste, c'est ce principe de symétrie morale, qui devrait nous obliger à mettre sur le même plan le suicide et le meurtre, l'automutilation et la torture, le mensonge à soi-même et aux autres, l'absence de souci de sa propre perfection et l'abaissement délibéré d'autrui.

Selon le candidat minimaliste, les implications du principe de non nuisance aux autres privent de toute importance morale ou légale les dommages qu'on se cause à soi-même.

Le candidat libertarien est plus connu. C'est celui qui est mis en avant par Peter Vallentyne, entre autres, au nom du principe de pleine propriété de soi-même. Ce principe nous autorise à faire ce que nous voulons de nous-mêmes, y compris de nous détruire complètement en nous suicidant (Vallentyne, 2003 : 5-25).

Je propose des raisons de préférer le candidat minimaliste.

### **Qu'est-ce que la liberté de l'agent par rapport à la liberté normative ?**

Pour caractériser la liberté de l'agent, on peut partir de deux propositions que tout le monde devrait accepter en principe:

1. l'agent n'est pas libre de faire ce qui est impossible
2. l'agent n'est pas libre de ne pas faire ce qui est nécessaire.

On peut dire qu'il est impossible à des agents humains d'être exactement au même moment à deux endroits complètement différents comme Paris et Pékin pour des raisons qui tiennent non seulement à l'état de nos connaissances et de nos techniques mais aussi à nos conceptions de l'identité personnelle.

Il serait équivalent de dire que les agents humains ne sont pas libres d'être à deux endroits différents en même temps, pour des raisons qui tiennent non seulement à l'état de nos connaissances et de nos techniques, mais aussi à nos conceptions de l'identité personnelle.

Par ailleurs, du fait que les agents humains n'ont pas reçu le don de la jeunesse éternelle, sauf dans des romans qui se terminent mal comme *Le portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde, ils vieillissent nécessairement. Il serait équivalent de dire qu'ils ne sont pas libres de ne pas vieillir, pour le moment au moins, dans l'état de nos connaissances et de nos techniques.

Ce que j'appelle la question de la liberté normative se présente de façon complètement différente. C'est celle de savoir si telle ou telle action est moralement ou légalement permise, c'est-à-dire, par équivalence définitionnelle, s'il n'est pas interdit de l'accomplir, ou s'il n'est pas obligatoire de ne pas l'accomplir.

Ainsi, nous n'avons plus, en France, la liberté normative de fumer dans des lieux publics fermés et couverts comme les bars ou les restaurants, puisqu'il n'est plus permis de fumer dans ce genre d'endroit.

Par équivalence, on peut dire que nous n'avons plus la liberté normative de fumer dans des lieux publics fermés et couverts, parce qu'il est interdit de fumer dans ce genre d'endroit ou parce qu'il est obligatoire de ne pas fumer dans ce genre d'endroit.

Les propositions qui décrivent la liberté de l'agent utilisent des expressions comme « possible » ou « nécessaire » qui sont des opérateurs modaux qu'on appelle « aléthiques » parce qu'ils concernent la vérité, alors que les propositions qui décrivent la liberté normative utilisent des expressions comme « obligatoire », « permis » ou « interdit » qui sont des opérateurs modaux qu'on appelle « déontiques » parce qu'ils concernent l'obligation.

Ces deux types de propositions sont donc formellement différents.

Elles sont aussi conceptuellement indépendantes puisque, dans certains contextes, on peut accepter l'une sans accepter l'autre.

Dire que nous n'avons plus la liberté normative de fumer dans certains lieux publics fermés et couverts comme les bars ou les restaurants ne signifie pas qu'il nous est désormais physiquement impossible de fumer dans ce genre d'endroit.

Tout ce que cela veut dire, c'est que, si vous fumez dans un café, comme vous avez la possibilité physique de le faire à moins qu'un autre client vous ait assommé quand vous avez sorti votre paquet de cigarettes, vous pouvez être dénoncé aux policiers qui vous demanderont de payer une amende.

Les policiers vous expliqueront, s'ils sont un peu philosophes, que vous continuez, certes, d'avoir la liberté d'agent de fumer, mais que vous n'avez plus la liberté normative de fumer ou que vous avez l'obligation normative de ne plus fumer.

Pendant, même si la liberté d'agent et la liberté normative sont formellement différentes et conceptuellement indépendantes, elles ont néanmoins certaines relations entre elles.

En effet, on peut dire que toutes les normes légales ou morales, de permission, d'obligation ou d'interdiction, supposent la liberté de l'agent comme je l'ai caractérisée, dans la mesure où une norme légale ou morale n'a pas d'objet si elle est relative à un type d'action nécessaire ou impossible.

Ainsi, pour prendre un exemple qui pourrait tous nous concerner, une norme qui obligerait les philosophes à vieillir pour laisser leur place aux plus jeunes serait sans objet, puisque même les philosophes vieillissent nécessairement.

Par ailleurs, une norme qui obligerait les philosophes à vieillir *plus vite* pour qu'ils puissent partir plus rapidement à la retraite serait sans objet aussi, puisqu'il est impossible de vieillir plus vite, même pour un philosophe qui voudrait faire plaisir à ceux qui l'emploient.

Pour revenir à la norme qui interdit de fumer dans des lieux publics fermés et couverts, on pourrait dire que, si elle a un objet, c'est précisément parce qu'il est possible de fumer ou de ne pas fumer et parce que certaines personnes au moins ont le désir de le faire. Si personne n'avait envie de fumer parce que ça donne envie de vomir, il serait absurde ou inutile de l'interdire.

Je donne une extension très large au concept de possibilité dans cette discussion puisqu'il inclut tout ce qui est logiquement possible et tout ce qui est physiquement possible du moment que la nature le permet, comme dirait Davidson (Davidson, 1993 : 105).

Evidemment, dans ces limites, ce qui est possible pour une certaine personne ne l'est pas pour d'autres. Il n'est pas impossible aux êtres humains de courir 100 m en moins de 10 secondes, surtout s'ils sont dopés aux amphétamines. Mais il me serait personnellement impossible de le faire même avec les produits les plus sophistiqués.

Cette relativité n'affaiblit pas le principe qui exclut l'obligation de faire l'impossible. Une loi qui obligerait les gens à courir plus vite que ce qu'il leur est personnellement possible serait aussi étrange qu'une loi qui les obligerait à courir plus vite que la nature le permet.

Quand on essaie de les situer dans le tableau général des conceptions de la liberté débattues en philosophie, on peut voir que la liberté de l'agent et la liberté normative, telles que je viens de les caractériser, sont des conceptions hybrides.

En effet, elles empruntent certaines de leurs caractéristiques à la liberté de l'action et d'autres à la liberté de la volonté, comme on dit à la suite d'Harry Frankfurt, entre autres (Frankfurt, 2008).

Quelle est la différence entre les deux ?

La liberté de l'action, c'est le pouvoir matériel de faire ou d'éviter de faire quelque chose, pourrait-on dire dans l'esprit de Locke. C'est celle qu'on perd quand on est dans des chaînes ou en prison (ou les deux quand les choses ont vraiment mal tourné).

La liberté de la volonté, c'est celle d'agir selon ses propres désirs. Non pas de ses désirs immédiats, spontanés, irréfléchis, parfois seulement ressentis sans qu'ils soient accompagnés d'une motivation à agir, mais de *désirs de deuxième ordre efficaces*, c'est-à-dire de désirs qui ont été évalués et acceptés par l'agent et qui ont une influence causale sur son action.

Ces deux conceptions de la liberté sont indépendantes. Il est concevable, en effet, qu'on puisse être libre au sens de la liberté de la volonté même si on est dans des chaînes et en prison, c'est-à-dire sans liberté d'action. Il suffirait pour cela que notre désir réfléchi et efficace soit d'être dans des chaînes et en prison (si un tel désir est concevable).

Lorsque je dis que l'agent n'est pas libre de faire ce qui est impossible ou nécessaire, c'est au sens de la liberté d'action, mais aussi au sens de la liberté de la volonté. Ce qui est impossible, ce n'est pas seulement ce qu'on ne peut pas faire mais aussi ce qu'on ne peut pas vouloir. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas seulement ce qu'on fait inévitablement mais aussi ce qu'on veut inévitablement.

On pourrait appeler «rasoir de Kant» la procédure qui exclut de l'ensemble des actions qui peuvent faire l'objet d'une norme morale ou légale, celles qui sont nécessaires et impossibles.<sup>1</sup>

Kant dit en effet: «Un commandement ordonnant à chacun de chercher à se rendre heureux serait une sottise; car on n'ordonne

---

<sup>1</sup> C'est du moins ce que j'ai suggéré dans *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2003.

jamais à quelqu'un ce qu'il *veut* déjà inévitablement de lui-même» (Kant, 1985 : 62-63). C'est un appel à la parcimonie qui nous demande d'éliminer les normes superflues.

Kant aurait pu ajouter, dans le même esprit de parcimonie: « Un commandement interdisant à chacun de chercher à se rendre malheureux serait une sottise ; car on n'interdit jamais à quelqu'un ce qu'il ne veut en aucun cas de lui-même ».

En fait, un « rasoir de Kant » qui rase de suffisamment près devrait poser deux principes de parcimonie normative.

1. Il est inutile d'obliger les gens à faire ce qu'ils veulent.
2. Il est inutile d'interdire aux gens de faire ce qu'ils ne veulent pas.

Cette exclusion vaut pour des types d'actions comme des actions particulières. Il est inutile d'ordonner à quelqu'un de fermer la porte s'il est justement en train de la fermer. Il est inutile d'interdire à quelqu'un de fermer la porte s'il n'avait absolument aucune intention de la fermer.

Tout cela nous permet de voir un peu plus clairement comment la liberté normative de se nuire à soi-même est liée à la liberté de l'agent de se nuire à lui-même. Pour que la question de la liberté normative puisse se poser, il faut que la liberté de l'agent soit concevable, c'est-à-dire que le pouvoir de se nuire à soi-même soit envisageable.

Est-elle concevable ?

Il existe deux arguments au moins qui nient la possibilité de se nuire librement ou volontairement à soi-même. Le premier exclut cette possibilité en raison de la signification même de la notion d'action libre ou volontaire. Le second la rejette en partant du principe qu'on ne peut pas faire de tort à celui qui consent.

1. *La possibilité de se nuire librement ou volontairement à soi-même est exclue a priori en raison de la signification même de la notion d'action libre ou volontaire.*

Pour certains philosophes, dans la mesure où l'agent agit librement ou volontairement, il le fait toujours à la lumière de quelque bien qu'il imagine. C'est le point de vue dit « socratique » (Davidson, 1991: 21-43). Il reconnaît, bien sûr, la possibilité de se nuire à soi-même, mais non celle de se nuire à soi-même en toute connaissance de cause, *librement* ou *volontairement*.

Certains philosophes contestent ce point de vue socratique, car il serait incapable de tenir compte d'un fait évident : l'existence de cas d'*akrasia* ou de « faiblesse de la volonté », où l'on va délibérément à

l'encontre de ses meilleurs intérêts comme on les comprend (Davidson, 1993 : 37-65).

Que de tels cas existent ou non, je crois qu'il faut reconnaître leur possibilité, car son exclusion aurait un coût trop élevé. Elle nous obligerait, en effet, à penser que nous ne sommes libres que lorsque nous agissons bien ou rationnellement, selon le fameux paradoxe socratique « Nul n'est méchant volontairement ».

Ce paradoxe pose un problème de responsabilité morale évident, comme Aristote l'a fait remarquer en mettant en évidence ses implications.

1. S'il est vrai que « Nul n'est méchant volontairement », toute action mauvaise est involontaire.
2. Mais si toute action mauvaise est involontaire, son auteur doit être exonéré de toute responsabilité. Il serait injuste de le blâmer.
3. Finalement, il n'existe aucune bonne raison morale de condamner celui qui agit mal.

Il semble qu'Aristote essaie d'éviter cette conclusion contre intuitive lorsqu'il affirme que le paradoxe socratique « Nul n'est méchant volontairement » est partiellement vrai et partiellement faux. D'après lui, s'il est vrai que « personne n'est bienheureux à contre cœur », par contre « la perversité est bien volontaire » (Aristote, 1959 : 113, b15-20) Ce qu'Aristote semble critiquer, c'est l'idée que nous serions toujours libres lorsque nous faisons le bien et toujours esclaves lorsque nous faisons le mal.<sup>2</sup> Et c'est pour cette raison, entre autres, qu'il prend, justement à mon avis, certaines distances avec le point de vue socratique et qu'il n'exclut pas la possibilité d'une action qui irait volontairement ou librement allant à l'encontre des intérêts de l'agent.

2. *La possibilité de se nuire à soi-même librement ou volontairement est exclue a priori du fait que toute nuisance qu'on se cause à soi-même librement ou volontairement étant en principe consentie, on ne peut pas la considérer comme un tort authentique.*

Quand on cause volontairement un dommage à autrui sans son consentement, ce dommage a vocation à devenir, sous certaines conditions morales ou légales plus qu'un dommage : il contient une présomption d'injustice. Si cette injustice est avérée, on ne parle pas seu-

---

<sup>2</sup> C'est du moins ce que j'ai essayé de défendre dans *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993, p. 275-281.

lement de « dommage » mais de « tort » ou de « préjudice » (Gosseries, 2004 : 52-53).

Mais quand on cause volontairement un dommage à autrui *avec son consentement*, il n'y a pas d'injustice, pas de tort, pas de préjudice, si on en croit l'adage : « On ne fait pas de tort à celui qui est consentant » (*Volenti non fit injuria*) (Wetheimer, 2003 : 119-143).

De la même façon qu'on peut causer volontairement aux autres non seulement des dommages mais aussi des *torts*, peut-on se causer volontairement à soi-même non seulement des dommages mais aussi des torts ? C'est douteux à première vue. Les dommages qu'on se cause volontairement à soi-même, comme le suicide ou l'automutilation, sont, par leur nature même, des dommages auxquels on a consenti et non des torts, puisqu'on ne fait pas de tort à celui qui est consentant.<sup>3</sup>

Mais les philosophes et les juristes qui contestent l'adage ou en limitent la portée ne manquent pas. Certains pensent même que le consentement n'annule pas le tort mais l'aggrave, dans le cas par exemple de relations sadomasochistes violentes.

Sans aller aussi loin, il suffirait d'estimer que le consentement n'annule pas toujours le tort, pour qu'on puisse admettre qu'il est possible de se causer volontairement à soi-même non seulement des dommages, mais aussi des torts.

### **Candidats à la justification de la liberté normative de se nuire à soi-même**

Dans la mesure où il est établi que la liberté de l'agent de se nuire à soi-même volontairement ne peut pas être exclue, la question de la justification de la liberté normative de se nuire à soi-même peut se poser. Quels sont les meilleurs candidats à cette justification ? Il y en a deux, à mon avis.

1. Les implications du principe de non nuisance aux autres qui prive de toute importance morale ou légale les dommages qu'on se cause à soi-même.
2. Le principe de pleine propriété de soi-même dans une version qui pourrait nous autoriser à faire ce que nous voulons de nous-mêmes, y compris de nous détruire complètement en nous suicidant.

Quel est le plus convaincant ?

---

<sup>3</sup> On trouve déjà cette justification dans Schopenhauer, *Les fondements de la morale* (1840), trad. A. Burdeau, intro. Alain Roger, Paris, Aubier, 1978, p. 53.



Il existe plusieurs façons d'envisager la propriété de soi-même. Lorsqu'elle est conçue comme une propriété pleine, chacun est parfaitement libre de disposer de son corps et de ses produits, comme si c'était une chose qu'il pouvait donner, vendre, prêter ou détruire du moment qu'il n'empêche pas les autres d'exercer les mêmes droits. Chacun est libre aussi s'engager dans un arrangement quelconque avec les autres, du moment qu'il le fait à titre privé, que les parties sont consentantes et ne causent aucun tort direct à des tiers (Vallentyne, 2007 : 187-205).

À première vue, l'idée de pleine propriété de soi-même est la meilleure justification d'une intuition morale assez solide. Personne n'a le droit moral de nous prendre un rein, un œil, une dent ou même du sang, des cellules, du sperme, du lait ou des cheveux sans notre consentement, si nous n'avons pas causé de tort qui pourrait le justifier, et personne n'a le droit moral de s'accaparer des produits de notre travail contre notre volonté dans la mesure où nous n'avons lésé personne.

Mais on peut très bien accepter l'idée que personne n'a le droit moral de nous prendre un rein, un œil, une dent ou même du sang, des cellules, du sperme, du lait ou des cheveux sans notre consentement si nous n'avons pas causé de tort qui pourrait le justifier, tout en niant que nous soyons pleinement propriétaires de nous-mêmes.

Si nous étions la propriété de Dieu, par exemple, le droit moral de ne pas être privé de parties ou de produits de son corps ou des fruits de son travail pourrait être aussi bien justifié : notre vie et notre corps seraient inviolables, sacrés en tant que propriété divine. Nous pourrions expliquer en plus certaines de nos réserves à l'égard du suicide. Notre vie et notre corps seraient inviolables, sacrés, mais ils nous seraient seulement *confiés* par le Créateur de toutes choses et nous ne pourrions pas en disposer au point d'être autorisés à les détruire volontairement.<sup>4</sup>

On peut répondre à cette objection qu'il est plus raisonnable de nous considérer comme des produits du travail procréatif de nos parents génétiques que comme des créatures de Dieu. Mais dans ce cas, la notion de propriété de soi-même devient encore plus difficile à défendre parce qu'elle est contradictoire. Les parents ne sont-ils pas, en principe, pleinement propriétaires de la totalité des produits de leur

---

<sup>4</sup> Le libertarianisme classique tel que John Locke l'a formulé endosse plutôt ce genre de thèses. Cf. l'analyse de Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie* (1974), trad. Evelyn d'Auzac de Lamartine, revue par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF, 1988, p. 353.

travail? Pourquoi ne pourraient-ils pas faire ce qu'ils veulent de leurs propres enfants dans ces conditions? Pourquoi ne pourraient-ils pas les garder en cage pour s'amuser, les tuer, les manger, les vendre, les mettre en gage au mont-de-piété? (Moller-Okin, 2008 : 189). Si nous sommes les fruits du travail procréatif de nos parents, comment pouvons-nous être, en même temps, propriétaires de nous-mêmes?

Il y a des moyens évidemment d'échapper au paradoxe (Dumitru, 2006 : 145-161). Mais le fait qu'il faut mobiliser des arguments complexes pour y parvenir montre que l'idée de pleine propriété de soi-même n'est pas si évidente que cela.

Une autre difficulté provient du fait que la meilleure justification de l'idée de pleine propriété de soi-même est de type intuitif. Elle fait appel à l'intuition largement partagée que personne n'a le droit moral de violer notre intégrité physique, de nous vendre ou de vendre des parties de notre corps *contre notre volonté*.

Mais lorsque l'ami de la pleine propriété de soi-même défend l'idée qu'en vertu des mêmes principes, il est moralement permis de vendre des parties de son propre corps ou de se vendre soi-même en esclavage si on y consent, il va contre une intuition, elle aussi largement partagée, qui exclut ces possibilités au nom de ce qu'on appelle en langage juridique le principe de l'indisponibilité ou de la non patrimonialité du corps humain (ou de la non commercialisation du corps humain, dans un langage moins technique).

Il semble donc que l'une des implications, au moins, du principe de pleine propriété de soi-même soit contre intuitive, ce qui affaiblit la justification générale du principe qui est supposé avoir une base intuitive solide.

En fait, cette implication n'est pas vraiment contre intuitive mais, pour le prouver, il faudrait pouvoir montrer qu'elle repose sur un principe d'asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui que tout le monde a tendance à admettre.

Cette asymétrie s'exprime de la façon suivante.

1. Nous pouvons faire à nous-mêmes des choses que les autres n'ont pas le droit de nous faire, comme vendre ou détruire des parties de notre corps.
2. Nous pouvons faire à nous-mêmes ce que nous n'avons pas le droit de faire aux autres comme vendre ou détruire des parties de leur corps.

Le cas Van Gogh est une expression spectaculaire de cette asymétrie. Tout le monde aura tendance à juger que si Van Gogh avait arraché

gratuitement l'oreille d'un passant au lieu de se couper la sienne, il y aurait eu une certaine différence normative. À première vue, le fait de se couper l'oreille n'a pas la même importance normative que l'agression gratuite du passant.

Les philosophes qui défendent la symétrie normative entre le rapport à soi et le rapport aux autres vous diront qu'il n'y a absolument aucune différence morale entre le suicide et le meurtre. Ils iront contre une intuition largement partagée aujourd'hui qui nous empêche de mettre les deux actes sur le même plan. Cette intuition, c'est précisément qu'il existe une asymétrie morale entre ce que nous faisons aux autres et ce que nous nous faisons à nous-mêmes.

Il me semble que c'est parce qu'il ne fait pas appel explicitement à l'idée d'asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et de soi à autrui que le principe de propriété de soi-même demeure partiellement contre intuitif. C'est cette hypothèse qui explique en grande partie ma plus grande sympathie pour l'autre candidat à la justification de la liberté normative de se nuire à soi-même : le principe de non nuisance aux autres. En effet, dans la version que je propose, il est justifié par un principe d'asymétrie entre le rapport de soi à soi et de soi à autrui qui a des bases intuitives assez solides, même si, comme je le soulignerai un peu plus loin, il est rejeté par les trois grandes théories morales, celles qui sont inspirées d'Aristote, de Kant et celle dont l'utilitarisme est la variante la plus discutée.

On pourrait dire que le principe de non nuisance aux autres a un avantage épistémologique en raison de cette base intuitive. Sa simplicité et son caractère non paradoxal joue aussi en sa faveur, à mon avis.

### **Le gain épistémologique**

Les principes de propriété de soi-même et de non nuisance aux autres ont en commun d'admettre une asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres. Les deux nient que nous n'avons pas la permission de faire à nous-mêmes ce qu'il n'est pas permis aux autres de nous faire.

On peut ajouter que cette asymétrie est forte.<sup>5</sup>

- 1) lorsque la propriété de soi-même est « *pleine* » (Vallentyne, 2003). Dans ce cas, nous sommes libres de faire absolument tout ce que nous voulons à nous-mêmes, y compris nous traiter

---

<sup>5</sup> Merci à Roberto Merrill, qui m'a amené à préciser ce point.

comme des objets qu'on peut vendre ou détruire, mais il est absolument exclu qu'autrui nous fasse la même chose sans notre consentement.

- 2) lorsque la propriété de soi-même est « robuste » plutôt que formelle (Otsuka, 2003 : 32), c'est-à-dire lorsqu'elle implique que nous avons des droits d'accès à des ressources matérielles en quantité suffisante pour ne pas être pas forcé de porter atteinte à notre propre corps par la contrainte économique. Dans ce cas, elle exclut non seulement les atteintes des *autres* contre notre corps auxquelles nous n'avons pas consenti, mais aussi les atteintes contre notre corps dont nous sommes les auteurs en raison de l'absence de ressources matérielles. Autrement dit, la propriété de soi-même robuste place des limites encore plus fortes à ce qui peut nous être imposé contre notre volonté, sans du tout restreindre ce que nous pouvons faire de nous-mêmes de notre plein gré.
- 3) lorsque le principe de non nuisance est compris au sens strict, c'est-à-dire comme un principe qui ne s'applique qu'aux autres, et non comme un principe qui donne la priorité à l'impératif de ne pas faire le mal sur celui de faire le bien, que ce soit aux autres ou à soi-même.

Les principes de pleine propriété de soi-même, ou de propriété de soi-même robuste, ou de non nuisance aux autres au sens strict, sont controversés, du fait, entre autres, qu'ils ne respectent pas la symétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres.

S'attaquer au principe de symétrie normative permet de renforcer la plausibilité de ces principes. Proposer une justification de ces principes fondée sur une asymétrie normative clarifiée et explicitée leur donne une plus grande crédibilité.

C'est pourquoi j'ai tendance à accorder un avantage épistémologique au principe de non nuisance aux autres, lorsqu'il est justifié explicitement et clairement par l'asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres.

Cet avantage épistémologique disparaîtrait si le principe de propriété de soi-même (pleine ou robuste) était également mis en rapport avec l'asymétrie morale.

Mais il pourrait y avoir d'autres raisons épistémologiques de continuer à donner une préférence au principe de non nuisance aux autres.

De façon générale, il semble qu'il soit préférable de ne pas justifier ce qui est évident par ce qui l'est moins. Or c'est exactement ce qu'on

fait quand on essaie de justifier la norme de l'inviolabilité de notre corps par les autres, qui est évidente et non controversée, par le principe de propriété de soi-même qui est plus paradoxal, moins évident et plus controversé.

Je ne pense pas que le risque soit aussi grand quand on propose de justifier la norme de l'inviolabilité de notre corps par les autres en faisant appel au principe qui nous demande de pas nuire aux autres intentionnellement, lequel est simple, non paradoxal, non controversé (même s'il y a des raisons de le trouver insuffisant).

### **Justification de l'asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et de soi à autrui**

Le problème du principe d'asymétrie, c'est que, même s'il est intuitivement robuste, il va à l'encontre d'une longue et puissante tradition réflexive en philosophie morale.

Car l'un des traits centraux des trois théories morales les plus débattues, kantisme, utilitarisme, éthique des vertus, c'est la *symétrie normative* entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres.

1. Pour le kantien, il faut respecter son humanité dans sa propre personne exactement de la même manière que dans celle d'autrui (ce qui justifie la condamnation parallèle du suicide et du meurtre).
2. Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même est inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres.
3. Quant à l'ami des vertus, ce qui semble compter pour lui (dans certaines versions au moins), c'est la «juste mesure» en toute chose dans le rapport équitable aux autres bien sûr, mais aussi dans le rapport à soi-même qui doit être guidé par des règles de tempérance.

Cependant, les choses sont moins claires quand on les regarde de plus près. Dans les deux premières théories, kantienne et utilitariste, il y a des éléments d'asymétrie normative entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui. Ainsi, chez Kant, il existe, à première vue, une symétrie absolue entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui, qui le conduit à placer sur le même plan le meurtre et le suicide.

Cette symétrie normative est clairement affirmée dans la seconde formulation de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu

traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen» (Kant, 1980 : 105).

D'un autre côté, Kant exprime ses doutes sur la symétrie entre le suicide et le meurtre dans ses questions casuistiques. Il se demande alors, sans répondre toutefois, s'il est moralement permis de se suicider pour prévenir une injuste condamnation à mort ou s'il est injuste de se suicider pour éviter de causer le malheur d'autres hommes (*Idem*, 1994 : 276).

Par ailleurs, la loi morale qui prononce l'équivalence entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à l'autre n'exclut pas toute forme d'asymétrie normative entre soi et autrui. Ainsi, pour Kant, on a le devoir de viser sa propre perfection mais non celle des autres ; on a le devoir de viser le bonheur des autres mais non le sien. Ce sont clairement des asymétries morales.

Même chose chez Mill et les utilitaristes. D'un côté, les engagements utilitaristes de Mill devraient l'amener à endosser la thèse de la symétrie. Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même doivent être inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres. D'un autre côté, Mill a défendu dans son célèbre livre manifeste *De la liberté* l'idée que le seul motif pour lequel une communauté civilisée peut légitimement « user de la force contre un de ses membres, contre sa volonté, est d'empêcher que du mal soit fait à autrui » (Mill, 1990 : 39). C'est le fameux principe de non nuisance aux autres qui est clairement asymétrique. Il n'accorde pas le même poids aux torts qu'on se cause à soi-même et à ceux qu'on cause aux autres. Ce principe est certes purement politique. Mais il me semble qu'on puisse l'étendre aussi à l'éthique, en suivant certaines idées de Mill.

Il faut bien constater qu'il y a plusieurs thèses qui semblent se contredire dans la conception de Mill. D'un côté, il affirme la valeur intrinsèque de la diversité des styles de vie contre la tendance à l'uniformisation des sociétés démocratiques. De l'autre, il soutient une vision *perfectionniste*, moniste et hiérarchisée des styles de vie, qui place au sommet ceux qui visent à la satisfaction de préférences nobles, à la recherche de plaisirs intellectuels et esthétiques, dits supérieurs, par opposition aux plaisirs basement matériels, dits inférieurs. Souhaiterait-il que tout le monde vive de cette façon élitiste ? Ce ne serait pas la meilleure façon de promouvoir la diversité des styles de vie. Il y a certainement une tension entre élitisme perfectionniste et culte de la diversité.

Autre tension. Pour Mill, la seule justification légitime donnée aux interventions de la « communauté civilisée » dans la vie de ses membres, c'est d'empêcher qu'ils causent des torts à d'autres qu'eux-mêmes (*Idem*: 156). Le bien de ces personnes n'est pas un motif suffisant d'ingérence. Mill présente ce principe comme un principe politique qui concerne exclusivement l'intervention coercitive de l'État par la menace et la force. Les interventions visant le bien des autres restent légitimes du moment qu'elles ne sont pas coercitives et n'usent que des moyens de la raison ou de la persuasion. En même temps, il accorde une grande importance au fait que chacun sait mieux que les autres ce qui lui convient. Il précise que même si chacun ne le sait pas immédiatement, il n'est pas mauvais qu'il fasse le chemin par lui-même, fût-ce en commettant des erreurs (*Idem*: 146).

Mais si chacun sait mieux que les autres ce qui lui convient et si, lorsque ce n'est pas le cas, il n'est pas mauvais qu'il l'apprenne par lui-même, fût-ce en commettant des erreurs, à quoi sert-il d'essayer de le convaincre qu'il fait fausse route ?

Autrement dit, d'un côté, Mill admet certaines formes de paternalisme doux ou non coercitif ; d'un autre côté, il exprime son scepticisme à l'égard de toute forme de paternalisme, aussi douce soit-elle. Il semble donc étendre à l'éthique ce principe politique de non nuisance aux autres qui exclut toute intervention paternaliste pour protéger les gens d'eux-mêmes.

Ce que tendent à montrer, à mon avis, ces contradictions dans les propositions de Kant ou de Mill, c'est que l'intuition de l'asymétrie normative est si solide, qu'en cas de conflit avec des grands principes théoriques, c'est cette intuition que les penseurs essaient de sauver. Il me semble qu'on peut dire de l'asymétrie normative la même chose qu'on dit de l'interdit moral de sacrifier des innocents pour promouvoir le plus grand bien-être du plus grand nombre. Tout le monde ou presque essaie de sauver cette intuition, même lorsqu'elle est contraire à la théorie.

## Conclusion

En conclusion, je rappellerai seulement les étapes de ma défense de la liberté normative de se nuire à soi-même.

J'ai d'abord proposé des raisons de penser que la liberté de l'agent de se nuire à soi-même n'était pas inconcevable, car s'il n'y a pas de liberté d'agent, il ne peut pas y avoir de liberté normative.

J'ai présenté ensuite deux bons candidats à la justification de la liberté normative de se nuire à soi-même.

1. Le principe de pleine propriété de soi-même.
2. Le principe de non nuisance aux autres.

J'ai essayé d'expliquer pourquoi le principe de pleine propriété de soi-même me posait des problèmes. Il prétend s'appuyer sur une intuition robuste tout en ayant des implications contre intuitives relatives à l'esclavage volontaire ou à la vente des parties du corps. Il présuppose un principe d'asymétrie normative qui nous autorise de faire à nous-mêmes ce que les autres n'ont pas le droit de nous faire, mais il n'y fait jamais appel explicitement. Il a des implications paradoxales.

Il me semble que le principe minimaliste de non nuisance aux autres est préférable parce qu'il est plus simple, plus évident et parce qu'il repose explicitement sur une asymétrie normative bien acceptée, comme on le constate dans la différence que nous reconnaissons généralement entre meurtre et suicide et, plus théoriquement, dans le fait que même les penseurs qui y sont le plus opposés en principe sont incapables de l'éliminer complètement de leurs propositions.

Il dit que si le seul motif d'intervention morale ou politique légitime, sous forme d'obligation ou d'interdiction, c'est le tort causé aux autres alors le tort causé à soi-même est *permis*.

Selon le principe de non nuisance aux autres, nous avons donc la liberté normative, au sens de la modalité déontique de la permission, de nous causer des torts à nous mêmes.

## Textes cités

- ARISTOTE (1959), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- DAVIDSON, Arnold (1991), « Paradoxes de l'irrationalité », dans *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. Pascal Engel, Combas, Éditions de l'éclat [1978].
- (1993), « Liberté d'action », dans *Actions et événements*, trad. Pascal Engel Paris, PUF [1974].
- DUMITRU, Speranta (2006), « Steiner et la propriété des ressources génétiques », *Raisons politiques*, 23, pp. 145- 161.
- FRANKFURT, Harry G. (2008), « La liberté de la volonté et le concept de personne », dans Marlène Jouan, éd., *Psychologie morale*, Paris, Vrin [1971].
- GOSSERIES, Axel (2004), *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris Aubier.



- KANT, Emmanuel (1980), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, revue par Alexandre Philonenko, Paris, Vrin [1785].
- (1994), *Métaphysique des mœurs II. Doctrine de la vertu*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion [1797].
- (1985), *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry, Heinz Wisman, Paris, Gallimard [1788].
- MILL, John Stuart (1990), *De la liberté* (1859), trad. et préface Fabrice Pataut, Paris, Presses Pocket.
- MOLLER-OKIN, Susan (2008), *Justice, genre et famille*, trad. Ludivine Thiaw-Pow-Une, Paris, Champs-Flammarion [1989].
- NOZICK, Robert (1988), *Anarchie, État et utopie*, trad. Evelyne d'Auzac de Lamartine, revue par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF [1974].
- OGIEN, Ruwen (1993), *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF.
- (2003), *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat.
- OTSUKA, Michael, (2003), *Libertarianism Without Inequality*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1978), *Les fondements de la morale* (1840), trad. A. Burdeau, intro. Alain Roger, Paris, Aubier.
- VALLENTYNE, Peter (2003), « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 101, n° 1, pp. 5-25.
- (2007), « Libertarianism and the State », dans Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr, Jeffrey Paul, *Liberalism: Old and New*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-205.
- WERTHEIMER, Alan (2003), *Consent to Sexual Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.



# Les libertariens de gauche : de doux paternalistes ?

ROBERTO MERRILL  
(CEHUM, Universidade do Minho)

**Résumé :** Dans cet article, je défends l'idée que le libertarisme de gauche est une théorie politique qui peut être considérée paternaliste. Pour démontrer cette idée, j'expose et examine deux conditions considérées nécessaires selon le libertarisme de gauche pour que certains choix radicaux comme l'esclavage volontaire soient légitimes : ces choix doivent être faits dans un contexte d'égalité et ils doivent être volontaires. Je poursuis cet exposé en expliquant pourquoi ces deux conditions me semblent vulnérables à l'objection de paternalisme. Je termine cet article en distinguant trois variantes de paternalisme, ce qui me permet de défendre que le libertarisme de gauche implique un paternalisme doux, lequel peut toutefois être considéré légitime.

**Mots-clés :** choix informé, égalitarisme, esclavage volontaire, légitimité, libéralisme, libertarisme de gauche, paternalisme.

**Abstract :** In this article, I defend the idea that left-libertarianism can be considered a paternalistic political theory. I begin by exposing two conditions which according to left-libertarianism are considered necessary for some choices such as the one to become a voluntary slave to be legitimate: the egalitarian condition and the voluntary choice condition. I then explain why they seem vulnerable to the paternalism objection. I end this paper by differentiating three types of paternalism. This allows me to argue that left-libertarianism implies a soft paternalism which isn't illegitimate.

**Key words:** egalitarianism, informed choice, left-libertarianism, legitimacy, liberalism, paternalism, voluntary slavery.

## INTRODUCTION

Dans cet article, je défends l'idée que le libertarisme de gauche est une théorie qui peut être considérée paternaliste. Afin de le démontrer, je commence par une réflexion sur les différences entre la pleine propriété de soi et la propriété de soi partielle. Ceci me permet de montrer en quel sens les libéraux, par leur rejet de la pleine propriété de soi et de ses conséquences, comme la légitimité de l'esclavage volontaire, s'exposent à l'objection d'un paternalisme fort, objection à laquelle les libertariens ne sont pas exposés.

Bien que la légitimité de l'esclavage volontaire découle en partie de la pleine propriété de soi, cependant pour que cette propriété de soi soit « robuste » et pas seulement formelle, selon le libertarisme de gauche deux conditions sont indispensables pour que l'esclavage volontaire soit la conséquence de choix légitimes : (1) ces choix doivent être faits dans un contexte d'égalité et (2) ces choix doivent être volontaires, informés et rationnels. Je poursuis cet exposé en expliquant pourquoi ces deux conditions me semblent vulnérables à l'objection de perfectionnisme.

Je termine l'article en distinguant trois variantes de paternalisme et examine pour quelles raisons le libertarisme de gauche implique un paternalisme doux, lequel peut toutefois être considéré légitime.

### I. PROPRIÉTÉ DE SOI ET ESCLAVAGE VOLONTAIRE: LIBERTARIENS ET LIBÉRAUX

Je vais dans cette section commencer par (1) exposer la différence entre une pleine propriété de soi et une propriété de soi partielle. Cette différence me permet ensuite de (2) suggérer que les libéraux, par leur rejet de la pleine propriété de soi et de ses conséquences, comme la possibilité d'une légitimité de l'esclavage volontaire, s'exposent à l'objection d'un paternalisme fort, objection à laquelle les libertariens ne sont pas exposés.

#### 1. La propriété de soi : pleine ou partielle ?

##### **La pleine propriété de soi**

L'idée de base de la pleine propriété de soi est la suivante : une personne pleinement propriétaire de soi possède un droit moral de

contrôle entier sur sa propre personne. Pour comprendre cette intuition centrale de la pleine propriété de soi, le mieux est de proposer cette analogie : les personnes sont propriétaires d'elles-mêmes de la même manière qu'elles peuvent être propriétaires d'objets inanimés.<sup>1</sup> Selon la version la plus cohérente de la pleine propriété de soi, le droit de contrôle entier sur sa propre personne implique que chacun a un droit de transférer à autrui tous les droits qui constituent le contrôle entier sur sa propre personne.

Une conséquence morale importante qui découle de la pleine propriété de soi est l'idée selon laquelle il est injuste de traiter les individus de certaines manières (on peut imaginer ici les façons les plus répugnantes, comme par exemple la torture) sans leur consentement. En revanche, s'ils y consentent, alors il n'est pas injuste de les traiter de ces mêmes manières. Autrement dit, chez les philosophes qui endossent la pleine propriété de soi, le caractère juste ou injuste des traitements qu'une personne peut subir de la part des autres semble dépendre, bien que pas nécessairement de manière exclusive, du consentement ou pas de la personne étant l'objet de ces traitements. Ainsi en est-il par exemple du consentement à l'esclavage : le droit à l'esclavage volontaire semble justifié si l'individu pleinement propriétaire de soi y consent. Il faut cependant distinguer le droit à l'esclavage volontaire de la légitimité de l'esclavage volontaire. Car il est possible que la légitimité de l'esclavage volontaire ne découle pas exclusivement de la pleine propriété de soi, mais aussi du droit d'autrui à accepter ces droits de transfert. En effet, s'il est vrai que la pleine propriété de soi implique le droit de transférer à un autre les droits sur soi-même, cependant, cette même pleine propriété de soi n'implique pas que les autres ont le droit d'acquérir ces droits en accord avec les principes de justice gouvernant une société d'individus libres et égaux. En tout cas, sur cet exemple de l'esclavage volontaire, il est important de noter que la légitimité de l'esclavage volontaire ne s'ensuit pas nécessairement de la pleine propriété de soi seulement, mais qu'elle dépend également des droits d'autrui.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> G. A. Cohen, propose une analogie saisissante entre la propriété de soi et le propriétaire d'un esclave : « Each person is the morally rightful owner of himself. He possesses over himself, as a matter of moral right, all those rights that a slaveholder has over a complete chattel slave as a matter of legal right, and he is entitled, morally speaking, to dispose over himself in the way such a slaveholder is entitled, legally speaking, to dispose over his slave. » (Cohen, 1995 : 109).

<sup>2</sup> Voyez sur ce point Vallentyne (2009).

## La propriété partielle de soi

Il est pourtant assez consensuel de considérer injuste de traiter les individus de certaines façons sans leur consentement, sans considérer juste de les traiter de ces mêmes façons s'ils y consentent. En effet, selon la plupart des philosophes, certains traitements sont si dégradants que peu importe qu'ils soient parfaitement consentis ou non par ceux qui les subissent. Autrement dit, même si le consentement envers ces traitements est volontaire, parfaitement informé et rationnel, il ne doit pas être considéré comme une condition suffisante ni nécessaire pour rendre ces traitements moralement (ni légalement) acceptables. La plupart des philosophes politiques (qu'ils soient libéraux, républicains, ou encore libertariens de droite comme de gauche), nient la possibilité de transférer tous les droits découlant de la pleine propriété de soi, car ce transfert impliquerait selon eux l'aliénation volontaire de leur liberté. L'idée, argumentée de manière plus ou moins sophistiquée selon les philosophes qui la défendent, est qu'il n'est pas vraiment possible (dans un sens normatif ou bien dans un sens psychologique) de consentir à s'aliéner soi-même.

Toutefois, ce rejet de la possibilité même de transférer à autrui la totalité de ses propres droits conduit à devoir rejeter l'idée d'une pleine propriété de soi. En effet, considérer injuste de traiter les individus de certaines façons moralement répugnantes mêmes si ces individus y consentent, implique (comme le note Peter Vallentyne dans son article de ce dossier) rejeter l'idée que les individus ont un droit de contrôle entier sur leur propre personne et en particulier que les individus puissent transférer à autrui la totalité de leurs propres droits. Or, si une personne ne peut pas (que ce soit pour des raisons normatives, psychologiques ou conceptuelles) transférer à autrui la totalité des droits qu'elle possède sur elle-même, cela veut dire que cette personne n'est jamais véritablement pleinement propriétaire de soi.

Même si rejeter l'idée d'une pleine propriété de soi implique accepter que les individus sont seulement partiellement propriétaires d'eux-mêmes, il me semble que les philosophes qui rejettent la pleine propriété de soi peuvent vivre confortablement avec l'idée d'une propriété partielle de soi. Ainsi, par exemple, si le prix à payer pour ne pas être libre de devenir volontairement un esclave ou ne pas subir de traitements aussi moralement dégradants est d'accepter que nous ne sommes pas pleinement propriétaires de nous-mêmes, alors autant payer ce prix. Pourtant, ce raisonnement me semble paradoxal et difficile à accepter, car défendre que la propriété partielle est préférable à

la pleine propriété de soi revient à accepter qu'une forme partielle d'esclavage involontaire est préférable à l'esclavage volontaire. En effet, considérer qu'une personne est seulement partiellement propriétaire de soi implique qu'elle n'est pas pleinement propriétaire de tous ses droits et qu'elle n'a pas la liberté de transférer une partie de ces droits à quelqu'un d'autre ou bien à une entité plus large comme un État. C'est pourquoi il peut paraître plausible d'associer la propriété partielle de soi à une forme d'esclavage partiel involontaire. Et dans une certaine mesure, ainsi en est-il dans tout État dans lequel certains droits fondamentaux sont considérés inaliénables (comme c'est le cas dans toutes les démocraties libérales), même lorsque les individus ne souhaitent pas donner leur consentement à l'inaliénabilité de certains de leurs droits fondamentaux.

Il peut toutefois sembler excessivement rhétorique de rendre la propriété partielle de soi équivalente à une forme d'esclavage partiel involontaire. Car les philosophes qui défendent la propriété de soi partielle fondent leur position sur l'idée que les droits et libertés de base sont inaliénables, et par conséquent ne peuvent pas être transférées, car ces libertés ne sont pas considérées comme des droits de propriété sur des choses. Pour justifier cette inaliénabilité des libertés de base de chacun, ils peuvent par exemple recourir à une argumentation de type contractualiste selon laquelle les individus consentent (hypothétiquement) volontairement à être partiellement propriétaires d'eux-mêmes afin de se protéger de la possibilité de perdre entièrement leur propriété de soi partielle. C'est d'ailleurs cette justification de la propriété partielle de soi qui semble la plus convaincante chez les philosophes qui rejettent l'esclavage volontaire.<sup>3</sup>

Mais elle semble prêter le flanc à au moins les deux objections. La première est la suivante : ne faut-il pas admettre une pleine propriété de soi afin de rendre possible le consentement à devenir partiellement propriétaire de soi ? Or il me semble qu'admettre la pleine propriété de soi revient à admettre le droit à l'esclavage volontaire. Une deuxième objection est la suivante : l'esclavage volontaire est-il si choquant moralement, par rapport à d'autres pratiques souvent considérées légitimes dans les démocraties libérales ? Car à la réflexion, l'esclavage volontaire semble moins radical dans ses conséquences que le suicide ou l'euthanasie volontaires, pour donner deux exemples courants. En effet, lors

---

<sup>3</sup> Rawls par exemple maintient que certaines libertés de base sont inaliénables et qu'aucune violation d'une liberté de base aussi volontaire et rationnelle qu'elle puisse être ne peut avoir aucune force légale (Rawls, 1996 : 365).

de ces actions, il y a une destruction de tous nos droits, alors que dans le cas de l'esclavage volontaire on se limite à les transférer vers quelqu'un d'autre. Le suicide ou l'euthanasie sont en ce sens des actions bien plus radicales puisqu'il ne s'agit pas d'un transfert de tous nos droits mais de leur destruction définitive. Pourtant, rares sont les libéraux ou républicains qui considèrent le suicide ou l'euthanasie comme moralement inacceptables.

Même si ces objections contre l'idée d'une propriété partielle de soi peuvent être réfutées, quoi qu'il en soit mon but n'est pas d'évaluer et de rejeter la position de ceux qui endossent une propriété partielle de soi et s'opposent à l'esclavage volontaire ou à l'euthanasie volontaire.

Je suis prêt à admettre que cette position soit suffisamment plausible, et qu'il vaut peut-être mieux accepter les conséquences d'une propriété partielle de soi que celles d'une pleine propriété de soi. En revanche je voudrais argumenter que le prix à payer pour ceux qui rejettent la pleine propriété de soi est celui de devoir accepter une forme de paternalisme fort de la part de l'État. Or la plupart de ceux qui rejettent la pleine propriété de soi rejettent également toute forme de paternalisme fort, ce qui rend leur position incohérente. Voyons pourquoi.

## **2. Les libéraux : paternalistes au sens fort**

Il convient de préciser que l'esclavage volontaire entre adultes consentants n'est pas considéré nécessairement illégitime par tous ceux qui rejettent la pleine propriété de soi. Ainsi par exemple le philosophe libéral Samuel Freeman rappelle que l'inaliénabilité des libertés n'empêche pas les libéraux de considérer légitimes des associations entre individus fondées sur des rapports équivalents à ceux entre un maître et son esclave. Il rappelle avec raison que cette liberté découle de la liberté d'association (Freeman, 2001 : 111-2). Mais selon Freeman, cette liberté n'est légitime que s'il existe un droit de sortie de cette condition d'esclavage volontaire. Autrement dit, dans un Etat libéral, l'esclavage volontaire est légitime uniquement s'il existe la possibilité d'exercer un droit de sortie dont les conditions doivent être garanties par l'État, alors que chez les libertariens qui endossent la pleine propriété de soi, le droit à l'esclavage volontaire n'est pas simplement une affaire réglée entre adultes consentants dont le droit de sortie est garanti par l'État : au contraire le droit à l'esclavage volontaire est un droit qui peut être légalement protégé par l'État, bien que pas nécessairement. En revanche, en rendant obligatoire un droit de sortie à



ceux qui souhaiteraient devenir des esclaves volontaires, l'État libéral ne permet pas qu'un individu puisse réellement exercer la liberté de choisir de manière responsable l'esclavage volontaire à vie. En effet, choisir de devenir esclave volontairement tout en ayant la possibilité de ne pas respecter ce contrat grâce à la protection de l'État revient à ne pas avoir la liberté de choisir l'esclavage volontaire. Et en ce sens, cette négation d'exercer son droit à l'esclavage volontaire implique une forme de coercition de la part de l'État exercée sur la personne. Cette coercition semble impliquer un paternalisme fort de la part de l'État. Je voudrais distinguer deux formes de paternalisme afin de préciser mon point.

Selon le paternalisme doux, l'État peut légitimement empêcher une personne d'agir afin de vérifier si elle agit volontairement et en connaissance de cause, même lorsque l'action de cette personne ne porte aucun tort à autrui. Une fois cette vérification faite, la personne est libre d'agir si son choix est volontaire, informé et rationnel. En revanche, selon le paternalisme fort, il est parfois permmissible d'empêcher une personne d'agir même lorsqu'il est avéré qu'elle agit de façon volontaire, avec toute l'information pertinente et en toute rationalité. Et encore une fois, même lorsque l'action de cette personne ne porte aucun tort à autrui.<sup>4</sup> En considérant l'esclavage volontaire comme nécessairement illégitime, il me semble que les libéraux, sur ce point, sont des paternalistes forts.

Il est fréquent que les libéraux fassent reposer leur rejet de l'esclavage volontaire sur l'argument kantien selon lequel l'inaliénabilité de nos libertés est nécessaire afin de maintenir notre statut de personnes ayant des capacités à être libres et à raisonner pratiquement qui fondent notre dignité.<sup>5</sup> Toutefois, il me semble que cet argument prête le flanc à l'objection selon laquelle l'exercice de l'autonomie est plus fondamental que sa protection. Hillel Steiner par exemple (de même que Peter Vallentyne) justifie sa défense de l'esclavage volontaire à partir de la distinction entre le droit à exercer son autonomie et le droit

---

<sup>4</sup> Sur cette distinction entre paternalisme fort et doux, voyez Gerald Dworkin (2005).

<sup>5</sup> C'est le cas par exemple du libéral Samuel Freeman : « Having dignity, persons are due respect whatever their status or situation. Equal basic rights secure (because they partly constitute) equal respect for persons as beings with dignity. Since basic rights secure equal respect, they are without a moral exchange value; agents cannot bargain their rights and humanity away. To attempt to freely alienate one's capacity for freedom is morally void since it disrespects one's own humanity. By securing the status of each as an equal due respect, inalienability maintains the dignity of persons. » (Freeman 2001 : 110).

à la protection ou à la promotion de l'autonomie (Steiner, 1994 : 232-4). C'est parce qu'il considère que le droit à l'exercice de l'autonomie est plus fondamental, qu'il ne s'oppose pas à l'esclavage volontaire.

Bien que je sois indécis sur cette question, toutefois, par souci de cohérence, il me semble que si l'on admet que le suicide ou l'euthanasie volontaires sont permmissibles alors qu'ils représentent un exercice de l'autonomie (et non pas sa protection) de la personne bien plus radical dans ses conséquences que l'esclavage volontaire, je pense que dans ce cas il faut admettre que l'exercice de l'autonomie est plus fondamental que sa protection.<sup>6</sup> Mais indépendamment de la position que l'on adopte sur cette question, en considérant l'esclavage volontaire comme nécessairement illégitime, la position libérale fait preuve d'un paternalisme fort concernant les personnes candidates à l'esclavage volontaire puisque l'Etat libéral exerce son pouvoir coercitif pour les protéger d'elles-mêmes en leur empêchant d'agir alors qu'elles ne portent pas de tort à autrui. Cette objection de paternalisme fort ne s'applique pas au libertarisme de gauche sur le thème de l'esclavage volontaire, puisque selon cette théorie cette pratique n'est pas nécessairement illégitime. Il convient toutefois de préciser à quelles conditions l'esclavage volontaire peut être considéré légitime selon le libertarisme de gauche.

## **II. DEUX CONDITIONS LIBERTARIENNES DE GAUCHE POUR UN ESCLAVAGE VOLONTAIRE LÉGITIME**

L'esclavage volontaire semble exemplifier à merveille l'anti-paternalisme résolu des philosophes libertariens qui endossent l'esclavage volontaire, qu'ils soient de droite ou de gauche, comme conséquence inévitable de la pleine propriété de soi.<sup>7</sup> Bien que la légitimité de l'esclavage volontaire découle en partie de la pleine propriété de soi, cependant pour que cette propriété de soi soit « pleine » ou « robuste », et non pas seulement formelle, selon le libertarisme de gauche deux conditions sont indispensables pour que l'esclavage volontaire soit la

---

<sup>6</sup> Toutefois, pour une objection plus développée à cet argument, voyez l'article de Bernard Baertschi dans ce dossier.

<sup>7</sup> Robert Nozick (1974 : 331) compte parmi ceux des libertariens de droite qui l'endossent et Hillel Steiner (1994 : 232-234), Michael Otsuka (2003), ou encore Peter Vallentyne (voyez sa défense de l'esclavage volontaire dans son article composant ce dossier) comptent parmi les libertariens de gauche qui font de même.

conséquence de choix légitimes : (1) ces choix doivent être faits dans un contexte d'égalité et (2) ces choix doivent être volontaires, informés et rationnels. Je vais dans cette section exposer ces deux conditions.

## 1. La condition égalitariste

A propos des libertariens de droite qui endossent l'esclavage volontaire, il est fréquent de se demander ce que peut avoir de volontaire l'esclavage lorsqu'une personne n'a pas bénéficié d'un droit égal d'accès aux ressources naturelles comme condition de son choix volontaire de devenir esclave. Si ce droit d'égal accès est absent, l'objection qui vient naturellement à l'esprit est qu'une personne ne peut pas réellement choisir de devenir un esclave volontaire : il semble plus intuitif de dire que cette personne est forcée de faire ce choix afin par exemple de ne pas laisser sa famille mourir de faim. En outre, puisque chez les libertariens de droite le choix de devenir un esclave n'est soumis à aucune contrainte égalitariste et puisque l'État libertarien de droite est nécessairement réduit à ses fonctions minimales, les moyens dont cet État dispose pour vérifier si le choix de devenir esclave est réellement volontaire, informé et rationnel sont eux-mêmes minimaux sinon inexistantes. Ainsi, dans un État libertarien de droite, si une personne très bien lotie décide pour des raisons autres que le besoin matériel de devenir un esclave, il devient également difficile de justifier l'utilisation de ressources de l'État pour vérifier que ce choix est effectivement volontaire, informé et rationnel. Le seul avantage qui semble découler de cette position est qu'elle semble être anti-paternaliste sans aucune ambiguïté.

En revanche, les libertariens de gauche qui endossent l'esclavage volontaire sont, du moins si comparés aux libertariens de droite, beaucoup plus exigeants sur les circonstances et conditions du choix de devenir esclave volontairement. En effet, pour que les choix les plus extrêmes (comme semble l'être l'esclavage volontaire) des individus soient considérés légitimes par un État libertarien de gauche, il faut que l'État puisse mettre en œuvre les moyens nécessaires à la vérification que ces choix sont effectivement (1) faits dans des conditions d'égalité et (2) réellement volontaires, informés et rationnels.

On peut donc supposer une immense latitude d'action de la part de l'État libertarien dans les exigences concernant la quantité d'informations et le degré de rationalité nécessaires pour que les choix les plus radicaux dans ses conséquences puissent être considérés légitimes, car plus ces choix sont radicaux, plus l'État doit mettre en œuvre

les conditions requises pour vérifier que la condition égalitariste ainsi que celle d'un choix volontaire, informé et rationnel sont effectivement appliquées.

Cette condition égalitariste est remplie par le libertarisme de gauche et chacun des principaux libertariens de gauche offre sa propre variante de cette condition. Ce serait trop ardu de les exposer et d'en faire une critique dans cet article. Qu'il me suffise de noter tout d'abord que de manière générale elle ne présente pas des différences frappantes avec l'exigence égalitariste du «libéralisme haut», selon l'expression de Freeman.<sup>8</sup>

Comme le précise le philosophe libertarien de gauche Michael Otsuka, la condition égalitariste est une condition nécessaire pour que les choix de vie les plus radicaux comme celui de former des sociétés esclavagistes puisse être considérés légitimes: «[...] people have the right to form highly illiberal or inegalitarian political societies so long as such formation is in accord with the egalitarian proviso and hence neither gives rise to nor preserves inequalities in opportunity for welfare» (Otsuka, 2003 : 118-119). Ainsi par exemple, selon la condition égalitariste d'Otsuka, l'État libertarien de gauche doit s'assurer d'une redistribution fréquente des ressources permettant à chacun une égalité des chances de bien-être. A ce sujet, Otsuka rappelle que: «[...] the egalitarian proviso would, in practice, require the state to engage in relatively frequent redistribution in order to ensure that [a just] background exists and persists» (Otsuka, 2003 : 40). Il est certain qu'une fois cette condition remplie, les plus riches ne sont plus obligés de redistribuer leurs ressources aux plus pauvres. Ainsi ceux des pauvres qui ayant obtenu leur juste part d'équale opportunité au bien-être se retrouvent dans une situation désespérée suite à des choix dont ils peuvent être tenus pour responsables, peuvent en effet se retrouver dans une situation dans laquelle ils choisissent de devenir des esclaves afin de ne pas mourir de faim. Cette conséquence découle de l'exigence libertarienne d'une pleine propriété de soi, et elle me semble difficile à

---

<sup>8</sup> Sur le liberalism haut, Freeman écrit: «A basic tenet of high liberalism is that all citizens, as a matter of right and justice, are to have an adequate share of material means so that they are suitably independent, capable of governing and controlling their lives and taking advantage of their basic liberties and fair opportunities. Without sufficient income and wealth, one's liberties and opportunities are worth little. For the destitute particularly, basic rights of free expression and the political liberties are virtually useless. To ensure that everyone's liberties and opportunities are of significant value, the high liberal tradition envisions nonmarket transfers of income and wealth of some degree, to be arranged by political institutions» (2001 : 117-8).

soutenir dans le sens où l'on peut difficilement admettre que dans ce cas il s'agit d'un choix pleinement volontaire, informé et rationnel. Toutefois, mon intuition est qu' étant donnée la combinaison de la condition d'égalité avec celle d'un choix pleinement volontaire, informé et rationnel, ce type de choix désespéré sera toujours ou presque considéré illégitime dans un Etat libertarien de gauche exigeant quant aux moyens de mettre en œuvre ces deux conditions.

## **2. Des choix libres, informés et rationnels**

Bien que la condition égalitariste soit une condition nécessaire pour rendre légitimes des choix aussi radicaux que l'esclavage volontaire, elle n'est pas suffisante. Dans un Etat libertarien de gauche, il est également nécessaire de s'assurer que ces choix sont libres, rationnels, et informés. Cette exigence de respecter les choix libres, rationnels et informés des personnes qui consentent à former des sociétés esclavagistes n'est ni plausible ni désirable d'un point de vue libéral, car comme je l'ai exposé plus haut, pour le libéral, le respect des choix d'une personne passe d'abord par la protection de l'autonomie de la personne et non pas par son exercice.

Selon les libertariens de gauche, à partir du moment où les individus choisissent de manière libre, rationnelle et informée, et que la condition égalitariste est satisfaite, leurs choix sont légitimes, même lorsqu'il s'agit de choisir l'esclavage volontaire. Mais peut-on accepter que des choix rationnels, informés et libres puissent avoir pour résultat des sociétés inégalitaires et esclavagistes ?

Le libéral pourrait objecter de la manière suivante : les personnes qui décident de vivre dans un Etat illibéral et inégalitaire le font car ils souhaitent dominer les autres et non pas devenir eux-mêmes des esclaves. Les personnes qui naissent et sont éduquées dans un État égalitariste qui donne à chacun une égale opportunité de bien-être ne semblent pas avoir d'intérêt à abandonner cette situation. Comment serait-il raisonnable qu'un individu dans cette situation favorable consente volontairement, de manière rationnelle et avec une pleine information sur les conséquences de son choix, à devenir un esclave ?

Toutefois cette objection me semble fragile, car si on veut éviter l'objection paternaliste, on doit admettre qu'un individu peut désirer vouloir devenir un esclave même dans des conditions idéales de délibération et d'information complète, de même que dans une situation économique favorable. En outre, contre les libéraux, la position libertarienne de gauche maintient que le respect des personnes implique le

respect envers leurs choix libres, rationnels et informés.<sup>9</sup> Et en ce sens, le libertarisme de gauche semble échapper clairement à l'objection de paternalisme fort.

Je voudrais cependant objecter que le respect envers la liberté de choix des personnes devrait impliquer également le respect envers des choix qui ne sont pas informés ni rationnels, et il me semble qu'en insistant sur un haut niveau d'information et de rationalité comme condition d'un choix légitime, les libertariens de gauche peuvent prêter le flanc à l'objection d'une forme de perfectionnisme.<sup>10</sup>

A cette objection de perfectionnisme, le libertarien de gauche pourrait répondre que l'exigence d'information et de rationalité de choix volontaires n'implique pas nécessairement une justification perfectionniste, dans le sens où cette exigence n'implique pas nécessairement de promotion d'une quelconque conception de la vie bonne qui soit en tension avec les prémisses libertariennes.<sup>11</sup>

Toutefois, même si j'admets sans difficulté que l'exigence de rationalité n'implique pas une justification perfectionniste fondée sur une

<sup>9</sup> Comme l'écrit Otsuka : « The left-libertarian would maintain that this duty is fully discharged through respect for the free, rational, and informed choices of individuals which are made in circumstances of equality. In particular, the left-libertarian would maintain that a duty to treat the governed as free implies nothing more or less than a duty to uphold the rights of mutually consenting individuals to freedom of political association on whatever terms they choose, including highly illiberal ones, so long as these choices are not disruptive of equality. Indeed, the left-libertarian would maintain that the liberal egalitarian fails to treat the governed as free because he places restrictions upon their choice of terms of political association in a manner which is inconsistent with full respect for their status as autonomous, rational choosers » (Otsuka, 2003 : 126).

<sup>10</sup> Ce point est rappelé par Freeman : « Some criticize the Kantian argument for inalienability for its «paternalism,» defined as a restriction of the self-regarding free choices and agreements of competent and consenting adults to protect interests they may not endorse. Critics contend that respect for persons implies respect for their voluntary informed choices, even if their choices are not rational » (Freeman, 2001 : 111). Il est certain que Freeman note ce point afin de critiquer les libertariens alors que mon point est justement de défendre que les libertariens, de gauche du moins, devraient peut-être admettre que les choix irrationnels et délibérément peu informés peuvent également être légitimes, ce que Otsuka par exemple admettrait difficilement.

<sup>11</sup> Je remercie Michael Otsuka d'avoir essayé de clarifier mon doute sur ce point, lorsqu'il écrit : « [...] the requirement of rationality need not be so-grounded. One might instead regard it as a means of insuring that the consenting individual possesses the relevant capacity, at the time of choice, that marks one out as an autonomous agent who, unlike children, the temporarily insane, and others who lack this capacity, has the right to choose how he should live his life. It does not follow from the fact that one is a rational agent who possesses such a right to choose that one's life will necessarily go better if this right is not interfered with. Similarly, rather than having a perfectionistic justification,

conception de la vie bonne en particulier, il me semble que les moyens qui doivent être mis en œuvre pour que l'État puisse vérifier de manière efficace que les choix sont effectivement volontaires, rationnels et bien informés, sont des moyens qui peuvent facilement devenir intrusifs. Et en ce sens, il existe bien un risque réel qu'un l'État libertarien de gauche efficace dans l'application de ces deux conditions d'égalité et de choix informé et rationnel applique des politiques perfectionnistes.

Pour illustrer ce point concernant le risque d'un possible perfectionnisme d'État, un exemple quelque peu frappant concerne ce qu'écrit Otsuka à propos de l'éducation des enfants et des enfants Amish en particulier, lesquels dans un État libertarien de gauche n'auraient pas la liberté de suivre un enseignement en accord avec les valeurs de la culture de leurs parents.<sup>12</sup> Cet exemple montre comment dans l'État libertarien de gauche conçu par Otsuka les exigences concernant l'éducation des enfants semblent inhabituellement fortes afin de développer chez les enfants leur capacité de choix volontaire, informé et rationnel lorsqu'ils deviendront adultes, selon une conception de la vie bonne allant à l'encontre des valeurs centrales de la vie bonne des Amish. Sur

---

the requirement of information might be regarded simply as a means of insuring that the individual's choice is a reflection of what he actually wants without carrying any further commitment to the claim that a person's life is likely to go better, objectively speaking, if he is able to get what he wants » (correspondance privée).

<sup>12</sup> Je cite le passage de Otsuka sur ce point : « In order to protect the rights of unconsenting members of the next generation, all parents, including those who choose to live in highly illiberal or inegalitarian societies, must fulfil the following three obligations. First, they are obliged to ensure that their children have adequate opportunity to develop the capacity and acquire the knowledge to make free, rational, and informed choices regarding the sort of political society in which they would like to live upon reaching the age of majority. Second, they are obliged to ensure that their children have adequate opportunity to develop the skills, capacities, and knowledge which would enable them to flourish in a range of the political societies on offer. Third, they must not interfere with their children's exercise, upon reaching the age of majority, of their ability to make a free, rational, and informed choice regarding the sort of political society in which they would like to live. It follows that parents may not indoctrinate their children into their preferred way of life or wholly shelter them from outside influences. Rather, they must ensure that their children are provided with schooling which gives them an adequate opportunity to acquire the aforementioned skills, capacities, and knowledge [...] Such a requirement exceeds those of many actually existing liberal societies. The United States Supreme Court, for example, has ruled that Amish parents may exempt their children from schooling beyond the eighth grade. They were exempted from the state's requirement that they ensure that their children are provided with at least two further years of secondary education. The Amish did not object to primary schooling restricted to the teaching of the basic skills of reading, writing, and mathematics. But they objected to secondary schooling on the following grounds: "[The Amish] view secondary school



ce point, ces exigences sur l'éducation sont bien plus strictes que celle de la plupart des libéraux.

Cette envergure d'action de l'État libertarien de gauche et l'intrusion qu'elle implique dans la vie des personnes permet de supposer que celui-ci a de fortes chances d'être un État paternaliste. En effet, les deux conditions que nous avons exposées du choix légitime font que les institutions étatiques libertariennes de gauche semblent rendre la théorie vulnérable à l'objection paternaliste. Mais qu'un État soit paternaliste n'implique pas qu'il est nécessairement illégitime si l'on admet le bien fondé de la distinction entre un paternalisme fort et un paternalisme doux. Je vais maintenant exposer trois sens du terme « paternalisme » afin de préciser en quel sens les libertariens de gauche pourraient être considérés paternalistes, bien qu'ils n'interdisent pas les choix de vie les plus extrêmes comme l'esclavage volontaire.

### III. LES LIBERTARIENS DE GAUCHE: DE DOUX PATERNALISTES ?

Je commence cette section par (1) une distinction entre un perfectionnisme radical et un perfectionnisme modéré. Ensuite, (2) je distingue trois variantes du paternalisme : la première (a) étant un modèle de paternalisme dur (c'est-à-dire coercitif), les deux suivantes, les (b) et (c), étant des modèles de paternalisme doux (non-coercitif). Je termine en (3) examinant pour quelles raisons le libertarisme de gauche, implique (a) un paternalisme doux. Ce développement me permet ensuite de défendre que (b) le libertarisme de gauche, bien que paternaliste, peut toutefois être considéré légitime.

#### 1. Perfectionnisme radical et perfectionnisme modéré

Selon le perfectionnisme politique, l'une des finalités légitimes de l'État est de promouvoir certains modes de vie éthiques et d'en décou-

---

education as an impermissible exposure of their children to a 'worldly' influence in conflict with their beliefs. The high school tends to emphasize intellectual and scientific accomplishments, self-distinction, competitiveness, worldly success, and social life with other students. Amish society emphasizes informal learning-through-doing; a life of 'goodness,' rather than a life of intellect; wisdom, rather than technical knowledge; community welfare, rather than competition; and separation from, rather than integration with, contemporary worldly society" (US Supreme Court, *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1971), at 211). Such an exemption would clearly be at odds with the obligations outlined above. » (Otsuka, 2003 : 120-121).



rager d'autres. Mais n'est-ce pas là une conception de l'État qui est paternaliste ? Et surtout, n'est-ce pas là une conception illégitime de l'usage du pouvoir politique ? Car cela ne revient-il pas à imposer aux individus des valeurs du bien qu'ils ne partagent nécessairement pas et qu'ils doivent être libres de rejeter ? Selon certains perfectionnistes parfois appelés radicaux, l'État peut légitimement restreindre la liberté des individus afin de les empêcher de mener des vies jugées dégradantes et les forcer à mener des vies meilleures. Il est consensuel de considérer que les perfectionnistes radicaux, et seulement eux, sont paternalistes, car habituellement le paternalisme est défini comme ayant pour finalité le bien d'autrui en limitant sa liberté (Dworkin, 1972). Mais d'autres perfectionnistes de tendance libérale essaient avec plus au moins de succès de dissocier le perfectionnisme du paternalisme. C'est le cas des perfectionnistes parfois appelés modérés, pour qui l'État ne doit pas utiliser de méthodes coercitives afin de promouvoir ou de décourager certains modes de vie.<sup>13</sup>

Les perfectionnistes modérés semblent donc être à l'abri de l'objection de paternalisme, si l'on partage la définition du paternalisme en tant que limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien.

En revanche, si l'on estime que la définition correcte du paternalisme n'implique pas nécessairement de limitation de la liberté, comme par exemple la définition proposée par Sunstein et Thaler (2003), dans ce cas, même les perfectionnistes modérés sont paternalistes. Dans le cas où l'on admettrait que le paternalisme d'État n'implique pas nécessairement de limitation de la liberté, on aurait donc le choix entre considérer le perfectionnisme politique (toujours nécessairement pater-

---

<sup>13</sup> L'expression de « perfectionnisme modéré », dont l'idée principale est la promotion par l'État d'une ou plusieurs conceptions du bien controversées par des méthodes non-coercitives, est utilisée par de nombreux auteurs contemporains. Il me semble que dans la littérature contemporaine, c'est Rawls (1971) qui lance la première salve contre le perfectionnisme politique, qu'il associe à l'élitisme, le rendant par là incompatible avec le libéralisme. Car l'élitisme repose sur l'idée que la finalité de la société est de servir les intérêts d'une minorité. Ainsi, si l'on admet la thèse perfectionniste selon laquelle l'État doit promouvoir une conception du bien et que cette conception du bien est seulement atteignable par quelques individus, alors l'élitisme et le perfectionnisme sont nécessairement liés. Par ailleurs, un perfectionnisme qui veillerait à ne pas être élitiste court le risque de tomber sur la même objection d'élitisme, dans la mesure où l'État promet une conception du bien qui n'est pas partagée par certains de ses membres et qui par conséquent, pourra exclure certains de ses membres des bénéfices de la promotion de cette conception du bien. Mais cette dernière objection perd de sa force si l'on insiste sur le fait que le perfectionnisme n'est pas nécessairement coercitif.

naliste donc) comme inacceptable, ou bien accepter que le paternalisme politique peut être légitime lorsqu'il n'est pas coercitif. Pour pouvoir trancher cette question, le mieux est de commencer par proposer trois définitions distinctes du paternalisme. Celle qui semblera la plus plausible nous permettra ensuite de décider à quelles conditions le paternalisme politique peut être légitime.

## **2. Quel paternalisme ? Trois variantes**

La différence entre un perfectionnisme non coercitif et un perfectionnisme coercitif renvoie à celle entre un paternalisme doux et un paternalisme fort. Un exemple nous permettra de bien voir la différence entre ces deux grandes variantes du paternalisme. Imaginons une personne sur le point de traverser un pont qui s'écroulera à son passage, dont on ne peut pas savoir si elle connaît le danger auquel elle s'expose. Un paternaliste doux dira qu'il est légitime d'empêcher la personne de traverser le pont afin de l'informer de l'état du pont. Mais si la personne veut malgré tout traverser le pont, afin par exemple de se suicider, le paternaliste doux la laissera traverser, une fois qu'il a la certitude qu'elle est bien informée. En revanche le paternaliste fort dira que du moins parfois, il serait légitime d'empêcher la personne de traverser le pont même si elle est informée qu'il s'écroulera à son passage, qu'elle en a la volonté, et qu'elle décide en toute rationalité de le faire.

Les considérations évoquées plus haut concernant les conditions permettant de s'assurer que les personnes qui choisissent volontairement de devenir des esclaves peuvent effectivement exercer leur droit de sortie, peuvent être comprises également sous le prisme de cette distinction entre paternalisme doux et paternalisme fort. Car il est certain qu'une forme de paternalisme doit s'exercer afin de vérifier que ces personnes consentent volontairement à devenir esclaves dans des conditions d'égalité et sont pleinement informés des conséquences de leur choix.

Cependant, il peut sembler un abus de langage de parler de paternalisme dans ces cas là, puisqu'il ne s'agit là que d'informations données par l'État afin qu'ils connaissent les conséquences de ces choix, sans que cela laisse préjuger de la capacité de ces individus à mener leur vie de la meilleure manière possible. Mais voyons pourquoi il ne s'agit pas nécessairement d'un abus de langage, en examinant trois définitions distinctes du paternalisme.

### (a) Le paternalisme en tant que limitation de la liberté

Comme je l'ai suggéré, selon une conception communément partagée, le paternalisme consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien.<sup>14</sup> Cette limitation de la liberté d'autrui peut se manifester de deux formes : soit en forçant l'individu à faire ce qu'il ne veut pas faire, soit en l'empêchant de faire ce qu'il veut. L'objection au paternalisme en tant que limitation de la liberté est simple : il semblerait que beaucoup d'actions qui ne limitent pas la liberté sont pourtant paternalistes (Gert et Culver, 1976). Par exemple, je refuse de donner 20 euros à une personne droguée car je crois que ce n'est pas dans son intérêt de le dépenser en drogues et qu'elle est incapable d'utiliser cet argent pour aller manger. Dans ce cas de figure, il n'y a pas de limitation de sa liberté en un sens pertinent (après tout, j'ai seulement décidé de ne pas lui donner mon argent), et pourtant il semblerait qu'il y a là une attitude paternaliste de ma part envers le drogué. Par conséquent cette définition du paternalisme en tant que limitation de la liberté est trop restrictive.

Une variante de la définition classique du paternalisme, qui pourrait permettre de mieux circonscrire le paternalisme, est la suivante : une action est paternaliste lorsqu'un individu vise à améliorer le bien être d'un autre individu *contre* ses désirs et croyances (Brock, 1988). En effet, une caractéristique de l'individu paternaliste est son incapacité apparente à respecter les souhaits et croyances de l'individu « paternalisé » quant à son bien être. L'exemple donné plus haut n'était pas un exemple de restriction de la liberté d'autrui, mais il s'agit certainement d'un exemple de cette incapacité à respecter le bien fondé des désirs et croyances des « paternalisé ». En réalité, la définition du paternalisme en tant que limitation de la liberté d'autrui pour son propre bien n'est qu'une variante de cette attitude caractéristique du paternaliste qui ne croit pas au bien fondé des désirs et croyances d'autrui. Et la limitation de la liberté ne semble être qu'une méthode parmi d'autres possibles de cette attitude consistant à vouloir améliorer le bien être d'autrui sans son consentement.

L'objection la plus convaincante à cette conception du paternalisme basée sur le consentement semble être la suivante (Quong, 2006) : cette définition ne semble pouvoir s'appliquer que dans le cas d'une

---

<sup>14</sup> Selon Gerald Dworkin, le paternalisme est une : « interference with a person's liberty of action justified by reasons referring exclusively to the welfare, good, happiness, needs, interests or values of the person being coerced » (Dworkin, 1972).

inadéquation entre les désirs du paternaliste et ceux du « paternalisé ». Car si les préférences révélées du « paternalisé » correspondent à celles du paternaliste, alors il y a dans ce cas un exemple de paternalisme et pourtant cela se fait avec le consentement du « paternalisé ». Mais s'il peut y avoir des actions paternalistes même lorsqu'il y a consentement, alors cette définition du paternalisme en tant que non respect du consentement ne capte pas correctement ce que veut dire le paternalisme. En effet, concentrons-nous sur la possibilité qu'il puisse y avoir coïncidence entre les croyances du paternaliste et du « paternalisé ». Ce serait bizarre que cela ne puisse pas arriver et ce serait bizarre de dire que si cela arrive, alors il ne s'agit plus de paternalisme. Cette objection de la coïncidence permet donc de mettre en doute de bien fondé de toutes les définitions qui font du non consentement une condition nécessaire du paternalisme, définition d'après laquelle un individu est paternaliste seulement s'il agit contre les croyances du « paternalisé ». Même si cette réfutation du paternalisme en tant que limitation de la liberté d'autrui pour son propre bien va à l'encontre de nos intuitions les plus ancrées sur le paternalisme, elle a cependant le mérite de nous obliger à nous pencher sur d'autres définitions possibles.

### **(b) Le paternalisme comme amélioration du choix**

Une deuxième définition du paternalisme est la suivante. Selon la conception du paternalisme comme amélioration du choix d'autrui, une action est paternaliste si elle vise à influencer les choix des individus de manière à améliorer leur bien être.<sup>15</sup> Afin de comprendre plus concrètement cette définition, Sunstein et Thaler donnent l'exemple d'un restaurant self-service, dans lequel les gens ont tendance à choisir davantage les aliments qui sont placés au début indépendamment des qualités de ces aliments. Donc la personne en charge de placer les aliments peut décider si placer les aliments les plus sains avant ou après les aliments moins sains, choix qui va déterminer les préférences des consommateurs. Leur idée est qu'il n'y a pas d'alternative au paternalisme dans ces situations, puisque n'importe quel choix de celui qui décide comment placer les aliments va déterminer les choix des consommateurs.<sup>16</sup> Cette conception du paternalisme a un avantage important

<sup>15</sup> Comme l'écrivent Sunstein et Thaler : « An action counts as "paternalistic" if it attempts to influence the choices of affected parties in a way that will make choosers better off » (Sunstein et Thaler, 2003 : 1162).

<sup>16</sup> Cet exemple leur permet de soutenir que : « [...] if the arrangement of the alternatives has a significant effect on the selections the customers make, then their true «preferences» do not formally exist » (Sunstein et Thaler, 2003 : 1164).

sur les deux précédentes et en particulier sur la conception du paternalisme basée sur le consentement, car elle tient en compte le fait que les préférences des gens peuvent être influencées par les choix des planificateurs.<sup>17</sup>

L'objection principale au paternalisme en tant qu'amélioration du choix est la suivante. Cette définition du paternalisme semble trop large. Car si elle est correcte, alors toute action visant à améliorer les choix des autres serait paternaliste. Mais il semble exagéré de considérer que viser à améliorer le bien être de l'individu en lui donnant de l'information qui aura une influence sur son choix est une attitude nécessairement paternaliste. On pourrait considérer qu'obliger un individu à obtenir telle ou telle information pour considérer qu'il a fait le bon choix est une attitude paternaliste. Mais dans ce cas de figure, on reviendrait à la première définition du paternalisme, en tant qu'interférence sur la liberté de quelqu'un pour son propre bien. Or il ne s'agit pas ici d'obligation à s'informer, mais seulement d'information rendue disponible par l'État. Il semblerait donc que cette définition du paternalisme comme amélioration du choix souffre d'un abus de langage, car c'est une erreur d'appeler paternalistes des institutions qui tendent à améliorer le bien être de ceux à qui elles s'appliquent. Si le paternalisme avait un sens aussi large, on serait tous paternalistes chaque fois que l'on viserait à améliorer le bien-être de quelqu'un.

### **(c) Le paternalisme comme jugement négatif sur autrui**

Le troisième type de paternalisme que je vais examiner est celui proposé par Jonathan Quong (2006). Un individu est paternaliste lorsque :

(1) Un individu A veut améliorer le bien d'un individu B en ce qui concerne une décision que B doit prendre.

(2) Cet individu A est motivé par un jugement négatif sur la capacité de B à prendre la bonne décision de manière à promouvoir son bien.

Cette définition semble supérieure à la première définition proposée du paternalisme en tant que limitation de la liberté (Dworkin), car elle permet de comprendre ce qu'il y a de paternaliste dans des

---

<sup>17</sup> Ainsi, la définition que Sunstein et Thaler proposent permet de prendre en compte la possibilité que: « [...] people's preferences, in certain domains and across a certain range, are influenced by the choices made by planners » (Sunstein et Thaler, 2003 : 1164).

actions ne limitant pas la liberté (comme l'exemple donné plus haut concernant le refus de donner de l'argent à une personne droguée car elle va mal employer l'argent).

Cette définition semble également meilleure que celle du paternalisme comme amélioration du choix (Sunstein et Thaler), car elle n'implique pas que toutes les actions visant à améliorer le choix d'autrui sont paternalistes. En effet, lorsque l'amélioration visée n'est pas motivée par un jugement négatif sur la capacité d'autrui à agir pour son bien, il ne s'agit pas là de paternalisme. Précisons toutefois que ce jugement négatif paternaliste sur autrui peut se faire, selon Quong, de trois manières :

(1) à propos de la rationalité du « paternalisé » (par exemple, l'irrationalité des handicapés mentaux) ;

(2) à propos de sa volonté (par exemple, les cas de faiblesse de la volonté) ;

(3) à propos de ses émotions (par exemple : ne pas dire certaines vérités aux enfants pour ne pas troubler leurs émotions).

Donc selon le paternaliste, le « paternalisé » a un niveau de rationalité, de volonté, et de capacité à gérer ses émotions qui est trop bas pour être capable d'agir avec succès vis-à-vis de son bien-être rationnel, volitif, et émotionnel. Selon Quong, le fait que le paternaliste croit mieux savoir que le « paternalisé » ce qui est bon pour lui, n'est pas suffisant pour expliquer ce que veut dire avoir un jugement négatif, car certains actes paternalistes ne reposent pas sur la capacité du paternaliste à savoir ce qui est mieux pour le « paternalisé » (c'est le cas du « paternalisé » qui souffre de faiblesse de la volonté, qui peut donc très bien savoir ce qui est bon pour lui). Donc l'idée que Quong souhaite préciser avec la définition du paternalisme qu'il élabore est que le paternaliste croit que le « paternalisé » n'est pas capable d'avancer correctement son intérêt. Il ne s'agit donc pas seulement d'avoir un jugement négatif sur le « paternalisé » mais aussi de croire qu'il est incapable d'agir dans son intérêt. Car en outre, il est certain que je peux avoir un jugement négatif sur autrui sans être paternaliste pour autant. Quong donne un exemple permettant de saisir la différence entre les deux cas de figure : il donne l'exemple du père qui offre de l'argent à son fils pour aller à l'université car il croit que son fils est trop inculte. Il n'est pas paternaliste dans ce cas, car il donne de l'argent pour aider son fils mais non pas parce qu'il croit que son fils ne sait pas agir dans son meilleur intérêt. En revanche, ajoute Quong, si le fils doute d'aller à l'université et si le père offre l'argent car il doute qu'il fera le bon choix, alors dans

ce cas le père est paternaliste, car il a une attitude négative sur la capacité du fils à promouvoir son propre bien.

L'examen de ces trois variantes de paternalisme me permet à présent de préciser en quel sens le libertarisme de gauche peut être considéré comme une théorie avec des implications paternalistes, du moins selon l'une des trois variantes que je viens d'examiner. Voyons pourquoi.

### 3. Un paternalisme doux est-il légitime ?

#### (a) Paternalisme doux sans droits de sortie

Souvenons-nous que selon le libertarisme de gauche, l'État doit s'assurer que les choix des personnes, pour être légitimes, doivent répondre à deux exigences : être volontaires, informés et rationnels ainsi que satisfaire la condition d'égalité. Or, il est difficile d'échapper à la conclusion que ces deux exigences reposent sur une forme de paternalisme, puisque ces conditions permettant de s'assurer que les choix des individus volontairement soumis à des pratiques illibérales et aux conséquences inégalitaires vont nécessairement impliquer une intrusion paternaliste dans leur vie privée, bien que pas nécessairement une intrusion de type coercitif.

En effet, le libertarisme de gauche doit bien pouvoir répondre à la question suivante : comment l'État peut-il établir un standard permettant de juger quand un choix est libre, suffisamment bien informé et rationnel pour légitimer le consentement vis-à-vis de modes de vies illibéraux et profondément inégalitaires ? Mon point est qu'il est difficile pour l'État de réunir les conditions permettant de s'assurer de la signification réelle du consentement sans adopter des politiques paternalistes.<sup>18</sup> Certes, si l'on conserve la définition du paternalisme fort selon laquelle le paternalisme consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien, cette exigence par l'État de s'assurer d'un consentement éclairé n'équivaut certainement pas à un paternalisme fort, car il n'y a pas nécessairement de coercition qui porterait atteinte à une liberté fondamentale des individus étant l'objet de poli-

---

<sup>18</sup> Comme le remarque Ruwen Ogien : « Si, par exemple, pour consentir authentiquement, il fallait être absolument libre de toute dépendance (y compris émotionnelle), parfaitement rationnel, posséder une connaissance complète de toutes les étapes et de toutes les conséquences de l'action à laquelle on consent, etc., alors, évidemment, personne ne pourrait jamais consentir authentiquement à quoi que ce soit » (Ogien, 2007 : 136-7).

tiques paternalistes leur informant des conséquences de leurs choix ainsi que s'assurant que ces choix satisfont la condition d'égalité. Toutefois, ces politiques impliquent la mise en œuvre de moyens permettant de vérifier que les individus consentent bel et bien à vivre dans des sociétés illibérales et inégalitaires. Or, ces politiques semblent paternalistes, du moins dans un sens doux.

Reprenons à présent les deux définitions possibles d'un paternalisme doux : (1) selon la définition de Sunstein et Thaler, une action est paternaliste si elle vise à influencer les choix des individus de manière à améliorer leur bien être. Et (2) selon la définition de Quong, une action est paternaliste si elle vise à améliorer le bien d'autrui en ayant pour base un jugement négatif concernant la capacité du « paternalisé » à faire des choix promouvant son propre bien.

En quel sens les libertariens de gauche sont paternalistes lorsqu'ils exigent que les choix des individus consentant à vivre dans des groupes non libéraux doivent être parfaitement informés et rationnels pour être légitimes ? Selon la définition du paternalisme proposée par Quong, cette exigence est paternaliste seulement si on peut soutenir que les pluralistes libéraux ont un jugement négatif sur le « paternalisé ». Je partage cette définition du paternalisme et je considère que celle proposé par Sunstein et Thaler revient à vider le paternalisme de sa substance. Par conséquent, la question plus précise qu'il convient de se poser à propos d'un éventuel paternalisme du libertarisme de gauche est la suivante : peut-on dire que considérer illégitime le choix sous informé et irrationnel d'un individu qui décide de devenir un esclave volontaire implique un jugement négatif sur sa capacité à promouvoir son propre bien ? Si le libertarisme de gauche n'admet pas que des individus peuvent être libres de choisir irrationnellement et sous informés de devenir des esclaves, alors cette théorie implique un jugement négatif sur la capacité de ces individus à bien orienter leur vie selon leurs intérêts, et dans ce cas on peut dire des politiques visant à les informer de manière obligatoire que d'autres choix sont possibles sont des politiques paternalistes. Car ne doit-on pas considérer ce besoin d'informer comme une forme de paternalisme dans le sens d'une attitude négative vis-à-vis de la capacité du « paternalisé » à bien orienter sa vie selon sa conception du bien ? En effet, pourquoi penser que les gens ne pourraient pas bien orienter leur vie en choisissant irrationnellement et sous informés de devenir des esclaves ? Or, il est certain qu'une telle liberté de choix semble incompatible avec les deux conditions préconisées par le libertarisme de gauche car cette théorie suppose que le respect pour la liberté de choix des individus doit être un respect pour des choix ayant



toute l'information pertinente les concernant, ce qui présuppose que les individus sous informés feront nécessairement des choix non autonomes. Or, cela présuppose également qu'il est dans leur intérêt de corriger leurs choix en leur apportant toute l'information pertinente concernant ces choix. On peut donc dire du libertarisme de gauche qu'il repose sur une forme de paternalisme. Toutefois, le paternalisme dont il est question ici ne doit pas être compris en un sens fort, selon lequel l'État a le devoir d'implémenter des politiques visant à promouvoir le bien des individus, indépendamment de ce que pensent les individus de la conception du bien promue par l'État. Il faut comprendre ici le paternalisme en un sens plus faible, englobant toute politique visant à influencer les choix des individus avec une vue sur leur bien être, même si cette politique est influencée par un jugement négatif et donc paternaliste sur la capacité des individus à bien orienter leur vies sans l'aide des politiques perfectionnistes de l'État. En d'autres termes, il s'agit d'un paternalisme doux car on n'empêche pas les individus de faire ce qu'ils veulent, bien qu'on les oblige à accepter les moyens mis en œuvre par l'État afin de garantir que leurs choix sont bien informés et rationnels pour qu'ils soient légitimes.

### **(b) Paternalisme doux et légitimité**

Toutefois, on est en droit de se demander si ce paternalisme est légitime, aussi doux soit-il. Car ne vaudrait-il pas mieux abandonner ces restrictions paternalistes, laissant alors les individus abandonnés à eux-mêmes dans leur capacité de décider s'ils souhaitent volontairement vivre dans des sociétés esclavagistes et inégalitaires? Si l'on estime que ce paternalisme doux est inacceptable, dans ce cas, le prix à payer est un État moins protecteur, qui considère que les individus ont la pleine responsabilité de choix dont il n'est pas toujours juste de les forcer à en assumer les conséquences. Indépendamment de la question de savoir laquelle de ces deux réponses serait la plus cohérente avec la théorie libertarienne de gauche, une réponse possible à ce dilemme concernant la légitimité de politiques paternalistes serait la suivante : parfois les justifications paternalistes de certaines politiques sont plus convaincantes que les justifications non paternalistes. En effet, le paternalisme doux est légitime lorsque l'on n'arrive pas à formuler de bonnes justifications non paternalistes pour des politiques paternalistes que nous approuvons par ailleurs. Cette thèse est défendue de manière convaincante par De Marneffe (2006b), qui nous invite à considérer que parfois les justifications anti-paternalistes que nous pouvons donner à

certaines politiques de l'État sont moins fortes que les justifications paternalistes à propos de ces mêmes politiques. Or, lorsque c'est bien le cas, nous devrions accepter la légitimité des justifications paternalistes de certaines politiques. Il est également intéressant de noter qu'il n'y a pas nécessairement une plus grande difficulté à établir des distinctions entre des formes justifiables et injustifiables de paternalisme qu'à établir des distinctions entre des formes justifiables et injustifiables de politiques non paternalistes.<sup>19</sup>

Toutefois, un point essentiel à retenir est que ces justifications paternalistes ne peuvent être considérées légitimes qu'à condition qu'il s'agisse de justifications de politiques qui ne portent pas atteinte à nos libertés fondamentales.<sup>20</sup> Il est en effet important de considérer que certaines politiques paternalistes, lorsqu'elles sont douces, ne portent

---

<sup>19</sup> Ce point est rappelé ainsi par De Marneffe : « [...] there is no greater intellectual difficulty in drawing defensible distinctions between justifiable and unjustifiable forms of paternalism than there is in drawing defensible distinctions between justifiable and unjustifiable nonpaternalistic policies » (De Marneffe, 2006b : 88). Voyez aussi De Marneffe (2006a : 19) pour une démonstration brillante de cette difficulté, lorsqu'il énumère plusieurs types de raisons perfectionnistes pour montrer ensuite qu'elles ne semblent pas plus difficiles à justifier que des raisons non perfectionnistes, en tant que raisons justifiant des politiques gouvernementales.

<sup>20</sup> Sur ce point concernant des exemples montrant comment des justifications paternalistes peuvent être plus convaincantes que des justifications non paternalistes, Ogien semble plus sceptique sur la valeur des justifications paternalistes, car il écrit : « Pensez aux lois punissant ceux qui circulent sans casque ou sans ceinture de sécurité, lorsqu'elles sont justifiées publiquement de cette façon. Elles sont généralement acceptées en tant qu'intervention légitime de l'État, bien que jugées "paternalistes" par les libéraux les plus extrémistes, qui les excluent parce qu'elles visent, d'après eux, à nous protéger de nous-mêmes. On peut, bien entendu, justifier ces lois au moyen de raisons non paternalistes comme le coût social des accidents, les torts aux contribuables etc. » (Ogien, 2007). Or, le point de De Marneffe est précisément que la justification de ces lois par des raisons non paternalistes semblent moins convaincante que la justification par des raisons paternalistes. Car le coût social des accidents est minimal, comme le rappelle De Marneffe : « Consider in this connection a familiar exchange over motorcycle helmet laws. The permissibility of paternalism is demonstrated by this policy, some contend, because it is both permissible and paternalistic. Antipaternalists respond that this policy is not really paternalistic since it functions to reduce the cost of health care to the rest of us by reducing the number of people who need expensive hospital care due to brain damage. Suppose for the sake of argument that motorcycle helmet laws can be fully justified in this way. The amount by which this policy reduces the costs of health care to any one of us is so small as to be virtually negligible, and so this nonpaternalistic reason to require motorcyclists to wear helmets is relatively weak. If this reason can nonetheless justify the government in adopting a policy that some motorcyclists strongly oppose, then obviously reasons of self-direction do not always have such great weight when weighed against nonpaternalistic reasons » (De Marneffe, 2006b : 81-82).

pas atteinte à nos libertés fondamentales, et pour cette raison, sont compatibles avec le respect des libertés fondamentales, ainsi qu'avec le principe de neutralité de l'État.

En effet, une autre réponse possible à la question de savoir si des politiques paternalistes peuvent être légitimes concerne leur compatibilité avec l'idéal de neutralité, principe selon lequel l'État ne doit défavoriser de manière coercitive aucune conception de la vie bonne dans ses politiques publiques ainsi que dans la justification de ces politiques. En admettant qu'un paternalisme doux peut être considéré légitime tant qu'il ne porte pas atteinte aux droits et libertés fondamentales des personnes, est-il pour autant compatible avec l'idéal de neutralité ? Bien entendu, pour accepter la compatibilité entre l'idéal de neutralité et un paternalisme doux, il faut admettre que la définition la plus plausible du paternalisme ne correspond pas à celle qui est dominante dans la littérature, selon laquelle une action est paternaliste si elle consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien. Mais si l'on admet la plausibilité de la définition du paternalisme doux (non coercitif) exposée dans cet article, alors il peut être compatible avec le principe neutralité. Dans ce cas, le libertarisme de gauche impliquerait une forme de paternalisme doux, mais légitime, car compatible avec le principe de neutralité.

## Bibliographie

- BROCK, Dan (1988) « Paternalism and Autonomy », *Ethics*, Vol. 98, pp. 550-65.
- COHEN, Gerald A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DE MARNEFFE, Peter (2006a), « The Slipperiness of Neutrality », *Social Theory and Practice* Vol. 32, No. 1, pp. 17-34.
- (2006b), « Avoiding Paternalism », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, No. 1, pp. 68-94.
- DWORKIN, Gerald (2005), « Paternalism », *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.).
- (1972), « Paternalism », *The Monist*, Vol. 56, No. 1, pp. 64-84.
- FREEMAN, Samuel (2001), « Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View », *Philosophy and Public Affairs* 30, pp. 105-151.
- GERT, Bernard et CULVER, Charles (1976) « Paternalistic Behaviour », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, pp. 45-57.

- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- OGIEN, Ruwen (2007), *L'éthique aujourd'hui: maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard.
- OTSUKA, Michael (2003), *Libertarianism without Inequality*, Oxford, Clarendon Press.
- QUONG, Jonathan (2006), « Paternalism and Perfectionism » (manuscrit).
- RAWLS, John (1996), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- STEINER, Hillel (1994), *An Essay on Rights*, Cambridge, MA, Blackwell Publishing.
- SUNSTEIN, Cass et THALER, Richard (2003), « Libertarian Paternalism Is Not An Oxymoron » *University of Chicago Law Review*, Vol. 70, pp. 1159-1202.
- VALLENTYNE, Peter (2009), « Left-Libertarianism and Liberty » in *Debates in Political Philosophy*, edited by Thomas Christiano and John Christman, *Contemporary Debate Series*, Blackwell Publishers.

# **TEORIA POLÍTICA**



# Os Direitos Humanos nos contornos da Utopia Realista Rawlsiana

MARIA JOÃO CABRITA \*

**Resumo:** Em *The Law of Peoples* (1999), desenvolvendo a última feição do seu construtivismo político sob a forma duma utopia realista, John Rawls advoga um universalismo modesto e de alcance dos direitos humanos. Todavia, ao eliminar o ideal de pessoa como livre e igual da sua concepção e ao justificá-los unicamente como um aspecto das relações entre povos, acaba por minimizar o seu carácter universal e aproximar-se do relativismo cultural. Como assinala a perspectiva cosmopolita, os direitos humanos não são avaliados como corolário daquilo que as sociedades devem umas às outras, mas como o que nós devemos, enquanto seres humanos, aos nossos semelhantes. Com o objectivo de elucidarmos a concepção rawlsiana de direitos humanos realçaremos quer a sua fuga ao etnocentrismo, quer a crítica ao estreitamento da sua base.

**Palavras-chave:** direitos humanos, universalismo, relativismo cultural, cultura política, liberalismo político, justiça política, utopia realista.

**Abstract:** In *The Law of Peoples* (1999), developing the last feature of his political constructivism under the form of a realistic utopia, John Rawls advocates a modest and of reach universalism of the human rights. However, while removing the ideal of person as free and equal of his conception and while justifying them only like an aspect of the relations between peoples, he minimizes his universal character and is brought near of the cultural relativism. Since represents the cosmopolitan perspective, the human rights are not valued like corollary of what the societies owe a few to others, but like what we owe, while

---

\* Investigadora do CEHUM, onde desenvolve o seu projecto de pós-doutoramento em Filosofia Política como bolsista da FCT (SFRH/BPD/44993/2008).

human beings, to ours similar. With the aim of elucidating the rawlsian conception of human rights we will highlight whether it his escape to the ethnocentrism, or criticism to the straightening of his base.

**Key words:** human rights, universalism, cultural relativism, political culture, political liberalism, political justice, realistic utopia.

No rescaldo dos massacres cometidos durante a II Guerra Mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) universalizou os direitos humanos pela sua aplicabilidade a qualquer pessoa, à parte da raça, sexo ou religião, e ampliou a sua protecção em nome da dignidade e do valor da pessoa humana, enquanto código comum a todos os Estados. Universalidade, de resto, reafirmada na Conferência de Viena (1993), na Declaração do Milénio (2000) e na Cimeira Mundial de 2005, tal como as suas outras características estruturantes – indivisibilidade, interdependência e inter-relacionamento – previamente enunciadas na DUDH. Enraizado numa atractiva visão moral dos seres humanos como agentes iguais e autónomos que vivem em Estados que tratam cada cidadão com igual cuidado e respeito (Donnelly, 2003: 38), o «Modelo da Declaração Universal» (Idem, 22 ss) configura uma teoria substancial dos direitos humanos que, na actualidade, encontra a sua melhor justificação no liberalismo político.

O consenso internacional em redor do «Modelo da Declaração Universal» constitui um consenso não no sentido estrito, mas por sobreposição, tal como definido por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971) e dilucidado em *Political Liberalism* (1993) como ideia nuclear ao liberalismo político<sup>1</sup> – trata-se de um processo de justificação em que cidadãos com ideais diversos defendem, baseados em argumentos distintos, as mesmas práticas<sup>2</sup>. Inicialmente formulada no horizonte de uma sociedade doméstica, esta ideia estende-se naturalmente à sociedade internacional, política e culturalmente diversa e pluralista. É sob recurso a esta ideia, que reflecte a crescente proeminência política dos direitos humanos nas últimas décadas, que se pode compreender a adesão de uma variedade de doutrinas abrangentes ao «Modelo da Declaração Universal», mesmo quando não neutras em matéria de religião e moral – lembre-se, a título de exemplo, que «A Declaração dos Direitos do Homem do Islão» (1990), perfilhada pela organização islâmica intergovernamental, o segue de perto.

---

<sup>1</sup> Veja-se Rawls, 1993a: 133-172.

<sup>2</sup> Remetemos para Rawls, 1971: 340 e Rawls, 1993a: 15.



Isto não significa que os direitos humanos sejam compatíveis com todas as doutrinas religiosas ou filosóficas compreensivas – são excluídas do consenso quaisquer teorias abrangentes que desprezem a dignidade da pessoa humana ou que reprovem a igualdade moral entre os seres humanos. O apelo ao consenso por sobreposição sugere, como evidencia Jack Donnelly, que os direitos humanos não aludem tanto ao domínio das teorias morais abrangentes como ao domínio das concepções da justiça política. Alusão cuja pertinência se enraíza, em parte, na constatação de que as teorias morais ocidentais se centralizam no dever, na virtude e na utilidade, e não nos direitos humanos. O discurso sobre os direitos humanos refere-se, sobretudo, aos direitos e, conseqüentemente, às obrigações políticas, cujo reconhecimento universal providencia um *standard* da legitimidade política (Idem, 43). É neste sentido, da «via convencional» (Beitz, 2000), que pretendemos elucidar a concepção rawlsiana de direitos humanos.

Com este intuito urge, em primeira instância, clarificar a postura rawlsiana entre as posições extremadas pelo universalismo dos direitos, por um lado, e pelo relativismo cultural, por outro. Para qualquer filósofo relativista a validade dos direitos humanos deve ser apreciada no sentido contextual e não atemporal. Na perspectiva relativista a cultura constitui a fonte do direito ou regra – ela é tida como primordial (relativismo cultural forte) ou como secundária (relativismo cultural fraco). No âmbito da discussão dos direitos humanos o relativismo cultural não intervém tanto no sentido metodológico, como comprovativo da relatividade histórica e antropológica dos direitos humanos, quanto como uma doutrina substantiva que nega a força normativa da DUDH face às tradições culturais divergentes (Donnelly, 2007: 13ss). Advoga-se, neste sentido, que os *standards* da avaliação são conferidos pela cultura e que aquilo que é válido para uma determinada cultura não o é para uma outra.

Diferentemente da doutrina metodológica do relativismo cultural, que constitui um antídoto importante ao universalismo inoportuno, este «absolutismo cultural» oferece um sentido pobre da relatividade dos direitos humanos. Tanto mais que tropeça nos seguintes equívocos: 1) reduz o «direito» ao «tradicional», o «bem» ao «antigo» e o «obrigatório» ao «habitual», sendo teoricamente incoerente com a experiência moral da maioria das pessoas; 2) assume a infalibilidade moral da cultura; 3) é intolerante, ou mesmo genocida; 4) tende ou a ignorar a política ou a confundir-la com a cultura; 5) assenta numa descrição de culturas que concernem mais ao passado que ao presente; e 6) a sua análise da cultura como coerente, homogênea, consensual e estática é mal conduzida (Idem: 18s).

Por sua vez, a teoria universalista dos direitos humanos procura proteger o indivíduo, independentemente da sua nacionalidade, do grau de desenvolvimento da sociedade em que vive; meramente enquanto ser humano. Se o universalismo radical ou forte concebe a razão moral individual como a única base dos direitos humanos, menosprezando a cultura; um universalismo fraco considera a cultura, enquanto valor intrínseco à humanidade, como fonte da moral e fundamento do direito - aproxima-se, assim, do relativismo cultural fraco. Ou seja, admite que a especificidade cultural, de uma determinada época e lugar, subjaz à aceção dos direitos humanos. Deste modo, a compatibilidade entre a contingência histórica, a particularidade dos direitos humanos e a sua universalidade é sustentável. É neste sentido que Jack Donnelly considera que a DUDH configura um consenso por sobreposição internacional - a universalidade dos direitos humanos deixa espaço às particularidades e diversidades nacionais, regionais e culturais (Idem,13). Trata-se de uma universalidade relativa - os direitos humanos são (relativamente) universais ao nível conceptual, mas a sua aplicação é variada.

A tensão entre as posições mais radicais do universalismo e do relativismo, entre a aceção de direitos humanos decorrente das tradições culturais e de normas contingentes e a que dimana da natureza moral da pessoa humana, reflecte um clima de suspeita. Se, por um lado, os relativistas vêm na universalização dos direitos humanos a tentativa ocidental de imposição do seu paradigma democrático, acusando o irrealismo da sua concepção de natureza humana e o seu imperialismo cultural; por outro lado, os adeptos do universalismo temem que o relativismo cultural constitua uma justificação plausível da violação destes direitos. O respeito por uma determinada cultura tem constituído, ao longo da história, uma justificação recorrente da violação dos direitos humanos, senão mesmo o refúgio da repressão infringida por alguns regimes - a violação dos direitos humanos em nome da concepção racista do direito, por parte do regime nazi, constituiu o exemplo mais emblemático deste reduto.

No horizonte desta querela, o engenho da proposta rawlsiana enraíza-se na refutação do filósofo às objecções comunitaristas que denunciam a intolerância da sua teoria da justiça abrangente<sup>3</sup>. Rawls dissolve estas críticas à contraluz da aceção de universalidade doutrinária como corolário da sua fonte de autoridade e da sua formulação (intuicionismo racional, utilitarismo e perfeccionismo) e recorrendo,

---

<sup>3</sup> Remetemos para Walzer, 1983.

estrategicamente, a uma argumentação em prol de um universalismo modesto – que se cinde às questões éticas da justiça das práticas sociais – e de alcance – que mantém a estrutura conquanto a alteração do conteúdo<sup>4</sup>. Trata-se de uma concepção inerente à visão construtivista da objectividade, segundo a qual a objectividade dos princípios da justiça dimana do facto de poderem ser representados como resultado de um processo de construção, concebido de modo a reflectir a forma e o conteúdo do raciocínio prático correcto. Ao articular os princípios e os ideais da razão prática, a acepção rawlsiana fomenta um universalismo mais pluralista que o conferido por uma fundação geral e uniforme dos princípios. Enquanto os princípios enunciam a estrutura da razão prática, os ideais dependem da natureza do objecto focalizado – os ideais em questão na apreciação da justiça internacional são distintos dos da avaliação da justiça doméstica.

Ao indagar o sustentáculo da unidade social numa sociedade democrática – horizonte de proliferação de uma pluralidade de doutrinas filosóficas, morais e religiosas razoáveis e incompatíveis entre si – Rawls lança a suspeita sobre a pretensão universalista própria ao construtivismo moral kantiano, latente à sua teoria da justiça como contributo para a filosofia moral. Em *Political Liberalism* (1993) o liberalismo igualitário, advogado em *A Theory of Justice* (1971), aplica-se unicamente a sociedades cuja cultura política é democrática – renuncia-se, assim, a qualquer pretensão normativa fora delas.

A estabilidade da teoria da justiça política rawlsiana alicerça-se no facto de engendrar o seu próprio suporte – a justificação filosófica dos princípios da justiça, escolhidos na posição original, reflecte os ideais de «sociedade» e de «pessoa» implícitos na cultura política pública de uma sociedade democrática. A cultura política pública democrática assume, para além desta função, um papel estratégico na teoria rawlsiana: permite definir o conteúdo da norma filosófica da reciprocidade equitativa, ou a estrutura contratualista. A alusão à cultura política pública democrática mostra-nos como as nossas capacidades morais – para elaborarmos, revermos e prosseguirmos uma concepção de bem e o sentido da justiça – constituem um elemento essencial do bem-estar individual.

A cultura política pública democrática desempenha dois papéis estratégicos no liberalismo político rawlsiano: 1) permite definir o con-

---

<sup>4</sup> «(...) a constructivist liberal doctrine is universal in its reach once it is extend to give principles for all politically relevant subjects, including a law of peoples for the most comprehensive subject, the political society of peoples», in Rawls, 1993b: 532.

teúdo da norma filosófica da reciprocidade equitativa ou, ainda, a natureza daquilo que as pessoas não podem razoavelmente rejeitar; e 2) ao realizar o ideal liberal de legitimidade política permite a uma concepção liberal assegurar a sua estabilidade. A promoção desta dupla função subjaz à possibilidade de separação entre a validade da posição original e a sua associação a uma cultura política específica, essencial à concepção de universalismo de alcance<sup>5</sup>.

A ênfase conferida pelo liberalismo político rawlsiano ao «facto do pluralismo razoável», permitiu-lhe modificar o quadro simplista da sociedade internacional, brevemente anunciada na § 58 de *A Theory of Justice*, na conferência proferida em *Oxford Amnesty Lectures* (1993), intitulada «The Law of Peoples» – primeiro esboço da versão revista e ampliada de 1999. Rawls indaga, aqui, o alcance do liberalismo político logo que a sua concepção de justiça se estende ao direito dos povos, a uma concepção política do direito, da justiça e do bem ajustável às normas do direito internacional e à sua prática.

Em «The Law of Peoples», distintamente da sua abordagem sobre a sociedade internacional no quadro sua teoria abrangente, Rawls atribui protagonismo aos povos e não aos Estados. Diferentemente dos Estados, os povos justos estão preparados para garantir o mesmo respeito e reconhecer os outros povos como seus iguais; e da mesma forma que os cidadãos aceitam as desigualdades funcionais, sociais e económicas no seio de uma sociedade liberal, reconhecem as desigualdades existentes entre uns e outros no seio da sociedade internacional. O conceito de «povo»<sup>6</sup> surge aqui como dispositivo de repre-

---

<sup>5</sup> «La référence à la culture politique est donc dans ce cas un moyen de rendre une thèse philosophique sur la nature de la justice compatible avec le libéralisme qu'elle justifie» in Guillarme, 1996: 24.

<sup>6</sup> Conquanto o seu empenho em clarificar esta aceção, na versão revista de *The Law of Peoples* (veja-se Rawls, 1999: 23ss), não lograria esclarecê-la convenientemente. Neste sentido, Thomas Pogge escreve: «Much attention has already been paid to the fact that Rawls puts so much moral weight on the notion of a people. This notion is marred by a double vagueness. First, it is unclear what groups are to count as peoples. Does Rawls want to count any group of persons residing together within the territorial boundaries of a state? What about the Kurds, The Jews, the Chechens, the Maori, the Sami, and hundreds of other traditional and aboriginal nations, which often transcend state borders or are nested within one another? Secondly, it is unclear how each of the recognized peoples is delimited. It this decided by passport, culture, descent, choice, or any combination of these and perhaps other criteria? Can persons belong to several peoples or to one at most? All these questions would assume great importance in any attempt to realize the Society of Peoples Rawls envisions. And yet, he disregards them completely», in Pogge, 2006: 211.

sentação, do mesmo modo que o de «pessoa moral» em *ATJ* e o de «cidadão» em *Political Liberalism*. Neste sentido, os indivíduos são tidos como membros dos povos e não como cidadãos cosmopolitas – aceção que revela a cedência rawlsiana ao comunitarismo internacional e, conseqüentemente, o seu afastamento da visão cosmopolita<sup>7</sup>.

A Lei dos Povos expressa o princípio de tolerância peculiar ao liberalismo político face a outras formas razoáveis de ordenação social que, conquanto não sejam justas no sentido liberal, são decentes na medida em que as suas instituições políticas se regem por uma concepção de justiça como bem comum – justiça política honrada pela hierarquia de consulta<sup>8</sup>. Rawls sublinha: «tal como um cidadão de uma sociedade liberal deve respeitar doutrinas compreensivas de natureza religiosa, filosófica e moral propostas pelas outras, desde que sejam compatíveis com uma concepção política razoável da justiça; uma sociedade liberal deve respeitar as outras sociedades organizadas segundo doutrinas compreensivas, desde que as suas instituições políticas e sociais preencham certas condições que conduzam essa sociedade a aderir a uma lei razoável dos povos»<sup>9</sup>. Entre estas condições destaca-se o respeito pelos direitos humanos, sem o qual a cooperação entre este tipo de sociedade – sociedade hierárquica decente – e as democracias liberais seria impossível, tanto quanto o seria uma sociedade de povos justa e não etnocêntrica.

Conquanto a lei dos povos se constitua a partir de uma concepção liberal de justiça política, não é etnocêntrica e puramente ocidental. A concepção liberal não exige senão, das outras sociedades, aquilo que elas possam razoavelmente garantir, sem as inferiorizar ou dominar. O facto desta concepção liberal de lei dos povos permitir que as sociedades hierárquicas decentes tenham instituições religiosas (e não liberais) corrobora com essa visão. A lei dos povos limita-se a exigir a este tipo de sociedades o respeito pelas regras da paz e pelos direitos huma-

---

<sup>7</sup> Veja-se Tan, 2004: 74ss.

<sup>8</sup> «(...) Societies that are well-ordered and just, often religious in nature and not characterized by the separation of church and state. Their political institutions specify a conception of justice expressing in appropriate conception of the common good», in Rawls, 1993b: 537.

<sup>9</sup> «Just as citizen in a liberal society must respect other persons' comprehensive religious, philosophical and moral doctrines provided they are pursued in accordance with a reasonable political conception of justice, so a liberal society must respect other societies organized by comprehensive doctrines, provided their political and social institutions meet certain conditions that lead the society to adhere to a reasonable law of peoples», Idem, 530.

nos, e que o seu sistema jurídico, norteado por uma concepção de justiça que visa o bem comum, imponha deveres e obrigações morais a todas as pessoas que se encontram no seu território. Dado não pretender mudar as suas práticas, não exerce sobre elas qualquer pressão exterior, exceptuando no caso de violação daquelas condições.

A distinção rawlsiana entre dois tipos de sociedade bem ordenada, as democracias constitucionais e as hierarquias de consulta, permite-lhe reforçar a ideia de uma posição original internacional, previamente avançada no contexto da teoria abrangente da justiça como equidade, e desenvolver uma teoria ideal aplicável a uma sociedade de povos bem ordenada e, assente nela, uma teoria não ideal sobre as linhas de orientação da sua política externa face à «não obediência» das sociedades expansionistas e às «condições desfavoráveis» das sociedades sobrecarregadas; o direito à guerra (defensiva) contra aquelas e o dever de assistência em relação a estas. Dever de assistência que, a par da concepção de direitos humanos como limite da autonomia interna dos governos, constitui uma característica cosmopolita da Lei dos Povos – entenda-se aqui o cosmopolitismo no sentido fraco e não forte, dado o seu entrelaçamento à ideia de que existem algumas obrigações extra-nacionais com algum peso moral<sup>10</sup>.

Tema de destaque do primeiro esboço de *The Law of People* (1993), os direitos humanos são concebidos por Rawls não como direitos que dependem de uma qualquer doutrina moral exaustiva ou de uma determinada concepção filosófica da natureza humana, mas como uma classe particular de direitos destinados a desempenhar um papel essencial num direito razoável dos povos para a época presente<sup>11</sup>. Os direitos humanos básicos expressam uma norma mínima das instituições políticas bem ordenadas para todos os povos que pertencem, enquanto membros respeitáveis, a uma sociedade de povos justa. Tratam-se de direitos imprescindíveis ao sistema jurídico da sociedade – os direitos à vida (aos meios de subsistência e segurança), à propriedade pessoal, à liberdade (o direito de resistência à escravatura e à servidão e uma certa liberdade de consciência e associação) e à igualdade formal, tal como expressa pelas regras da justiça natural –, de direitos que estabelecem a fronteira do pluralismo entre povos; que especificam os limites da soberania interna de um Estado; e que justificam a guerra em caso de autodefesa. De resto, no sétimo preâmbulo da Lei dos

---

<sup>10</sup> Sobre a distinção entre «cosmopolitismo forte» e «cosmopolitismo fraco» veja-se Miller: 2000.

<sup>11</sup> Veja-se Rawls, 1993b: 551ss.

Povos lê-se: «Os povos devem honrar os direitos humanos»<sup>12</sup>. Trata-se não só de honrar, mas de promover – a promoção dos direitos humanos constitui uma prática da sociedade de povos decentes, tal como definida por Rawls<sup>13</sup>.

A imposição dos deveres e obrigações prescritos por aquele conjunto de direitos implica e compreende, (1) uma concepção de justiça que visa o bem comum e (2) a boa fé da justificação legal do direito. À aplicação destas condições subjaz a concepção de «pessoas» como membros responsáveis e cooperativos da sociedade, capazes de agir em consonância com as obrigações e deveres morais, peculiar à sociedade hierárquica decente e não a concepção liberal de «pessoas como cidadãos, membros livres e iguais da sociedade». A sociedade garante estes direitos às pessoas como membros das ordens ou cooperações, e não como cidadãos – trata-se, assim, de uma concepção associativista análoga à do sistema hegeliano dos direitos políticos<sup>14</sup>.

Ao longo da sua análise sobre os direitos humanos Rawls acentua quer o papel que desempenham na Lei dos Povos – quanto à autonomia interna de um governo, às razões e conduta de guerra e ao limite do pluralismo entre povos<sup>15</sup> –, quer a sua distinção relativamente às «garantias constitucionais» e aos «direitos de cidadania democrática» – eles permitem a cooperação social em qualquer sociedade e não apenas numa sociedade específica, dada a sua aplicação universal e ainda que a sua intenção seja discutível. Tratam-se de direi-

<sup>12</sup> «1. Peoples (as organized by their governments) are free and independent and their freedom and independence is to be respected by other peoples.

2. Peoples are equal and parties to their own agreements.

3. Peoples have the right of self-defense but no right to war.

4. Peoples are to observe a duty of nonintervention.

5. Peoples are to observe treaties and undertakings.

6. Peoples are to observe certain specified restrictions on the conduct of war (assumed to be in self-defense).

7. Peoples are to honor human rights», Idem, 540.

<sup>13</sup> Remetemos para Rawls, 1999: 48.

<sup>14</sup> «Since these social forms [*estates, corporations, and associations*] represent the rational interests of their members in what Hegel views as a just consultation hierarchy, some persons will take part in politically representing these interests in the consultation process, but they do so as members of estates and corporations and not as individuals, and not all individuals are involved», in Rawls, 1993b: 553.

<sup>15</sup> «1. They are a necessary condition of a regime's legitimacy and of the decency of its legal order.

2. By being in place, they are also sufficient to exclude justified and forceful intervention by other peoples, say by economic actions, or in grave cases, by military force.

3. They set a limit on pluralism among peoples», Idem, pp. 554s.



tos politicamente não paroquiais, de direitos não especificamente liberais<sup>16</sup>; ou de «direitos humanos próprios» como os especificados pelos artigos 3 a 18 da DUDH<sup>17</sup>.

A Lei dos Povos confere uma relevância suprema ao facto dos «direitos humanos básicos» – o direito à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal – estarem a salvo nas sociedades hierárquicas decentes, sem qualquer tipo de apelo a um liberalismo compreensivo ou político – o filósofo apresenta, neste sentido, um exemplo hipotético deste tipo de sociedade<sup>18</sup>. A estes direitos mínimos, cujo conteúdo e alcance é determinado por valores particulares, por crenças e práticas da cultura deste tipo de sociedade, caracteristicamente associacionista, é conferido o estatuto de direitos humanos do mesmo modo que ao conjunto de direitos que constituem a base dos direitos e liberdades básicas assegurados a todos os cidadãos livres e iguais de uma democracia constitucional<sup>19</sup>. E isto por substanciarem as condições necessárias a um qualquer sistema de cooperação social – seja entre cidadãos livres e iguais, seja entre membros de associações, cooperações e classes.

Ao considerar que existem direitos que têm diferentes aplicações em diferentes tipos de sociedade – caso dos direitos à liberdade e à segurança – Rawls oferece uma interpretação limitada da DUDH, cujo primeiro artigo - onde se lê: «Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos» – constitui a base de todos os outros direitos nela contidos, assim como das convenções subsequentes<sup>20</sup>. A fuga rawlsiana ao paroquialismo, à aspiração liberal da DUDH, e a sua intenção de acomodar o pluralismo cultural, pela inclusão da sociedade hierárquica decente na sociedade de povos bem ordenada, aproxima-o de relativismo cultural – via estéril à consolidação normativa do direito humano internacional.

Ao sobrevalorizar a localidade, a Lei dos povos acaba por atenuar a universalidade e individualidade dos direitos humanos, por ser discri-

---

<sup>16</sup> Remetemos para Rawls, 1999: 65. Sobre a resposta de Rawls à objecção de paroquialismo e o facto de não a levar a sério, veja-se Buchanan, 2006.

<sup>17</sup> Veja-se Rawls, 1999: 80 n.

<sup>18</sup> Do mesmo modo que não pressupõe a existência real de povos democráticos constitucionais razoavelmente justos, a Lei dos Povos não pressupõe a existência real de povos hierárquico decentes. Rawls descreve um hipotético povo hierárquico decente, o Kazanistão – veja-se a § 9 de *The Law of Peoples* (1999).

<sup>19</sup> Veja-se Rawls, 1999: 68. Sobre a discussão em redor desta problemática remetemos para Hirsch/Stepanians, 2006: 124ss.

<sup>20</sup> Veja-se Hayden, 2002 e Reidy, 2006.



minatória – as pessoas que vivem nas sociedades hierárquicas decentes estão destituídas de um estatuto igual na comunidade internacional, assim como de uma justificação moral e filosófica que permita alterar essa situação. A análise rawlsiana dos direitos humanos acaba por contrastar com a «via convencional», que os compreende como padrão de conduta quer dos governos e instituições internacionais, quer de organizações não-governamentais da sociedade civil global emergente (Hinsch/Stepanians, 2006: 126 e Beitz, 2000: 687); tanto mais que o seu papel político acaba por ser demasiado restrito – funcionam como um constrangimento da soberania política e não como desígnios partilhados da reforma política. Ainda assim, Rawls concebe-os como direitos políticos (morais) vinculativos em todos os povos e sociedades, inclusive nos estados fora da lei, como direitos universais no sentido em que são intrínsecos à lei dos povos<sup>21</sup>.

A Lei dos Povos tende a reduzir os factos sociais e políticos complexos a uma totalidade refinada chamada «cultura», que permite forjar controvérsias filosóficas, éticas e políticas sobre os direitos humanos – neste sentido, é-lhe apontada a propensão para o imperialismo cultural<sup>22</sup>. Ao tratar a cultura como uma essência eterna, algo sem história e processo de alteração, Rawls privilegia o tradicionalismo e mina a relevância do regime democrático. Como assinala Patrick Hayden, os efeitos desta tendência para o culturalismo combinados com os efeitos do relativismo e tradicionalismo minam o reconhecimento da importância de uma governação democrática<sup>23</sup>.

Esta objecção esbarra, porém, no pressuposto subjacente à refutação rawlsiana ao etnocentrismo da Lei dos Povos – como salienta o filósofo, a sua objectividade não depende do tempo, do lugar ou da cultura, mas de observar o critério de reciprocidade e de pertencer à razão pública da sociedade dos povos liberais e decentes. O alcance universal da Lei dos Povos deve-se ao facto de exigir das sociedades hierárquicas decentes o que podem razoavelmente conceder, a partir do momento em que reúnam as condições mínimas para se colocarem numa relação de igualdades com outras sociedades. Neste sentido, a

---

<sup>21</sup> «(...) they are intrinsic to the Law of Peoples and have a political (moral) effect whether or not they are supported locally. That is, their political (moral) force extends to all societies, and they are binding on all peoples and societies, including outlaw states», in Rawls, 1999: 81s.

<sup>22</sup> Remetemos para Audard, 2006.

<sup>23</sup> Hayden, 2002: 140.

Lei dos Povos será razoavelmente completa caso inclua princípios políticos razoáveis para todos os sujeitos politicamente relevantes<sup>24</sup>.

Retomemos aqui a análise da concepção rawlsiana de direitos humanos à luz da última feição do seu construtivismo político, da utopia realista da versão revista e ampliada de *The Law of Peoples* (1999). Primeiramente, urge elucidar a ideia de «utopia realista», ideia que reflecte a esperança na reconciliação entre os indivíduos e o seu mundo social. Esta ideia encontra-se intimamente ligada a duas concepções que motivam a Lei dos Povos: a de que os grandes males da humanidade derivam da injusta política; e a de que uma vez suprimida tal forma de injustiça, seguindo-se políticas sociais justas (ou no mínimo decentes) e estabelecendo-se instituições básicas justas (ou no mínimo decentes), esse tipo de males extingui-se-á. Um cenário em que cidadãos que crescem debaixo de instituições racionais e justas venham a reafirmá-las de modo a propagar esse mundo social, é desejável e utópico mas também realista. É possível, pode existir e permite a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos e eliminar questões como as da guerra injusta, da imigração e das armas nucleares de destruição maciça<sup>25</sup>.

Os factos do pluralismo razoável, da unidade democrática na diversidade, da razão pública e da paz democrática liberal alentam a esperança rawlsiana numa sociedade de povos justos e decentes que propaguem o respeito pelos direitos humanos no panorama internacional – dentro e para além das fronteiras dos Estados. A ideia de utopia realista, tal como a ideia de *foedus pacificum* kantiana, dimana de uma expectativa resguardada das contingências do mundo, a esperança no futuro da sociedade como membro da sociedade dos povos liberais e decentes. Mas, conquanto a ideia base da Lei dos Povos reitere os passos kantianos de «A Paz Perpétua», a concepção de justiça internacional rawlsiana distancia-se da de Kant quando os ideais de direitos humanos e democracia são tomados como acesso à perspectiva cosmopolita seguida nos artigos definitivos kantianos<sup>26</sup>; ou seja, Rawls não transita da *ius gentium* para a *ius cosmopoliticum*.

---

<sup>24</sup> «Should the Law of Peoples be reasonably complete, it would include reasonable political principles for all politically relevant subjects: for free and equal citizens and their governments, and for free and equal peoples. It would also include guidelines for forming organizations for cooperation among peoples and for specifying various duties and obligations. If the Law of Peoples is thus reasonably complete, we say that it is «universal in reach», in that it can be extended to give principles for all politically relevant subjects», in Rawls, 1999: 86.

<sup>25</sup> Idem: 11ss.

<sup>26</sup> Subscrevemos, neste sentido, as considerações de Hayden, 2002.

O direito cosmopolita apela a uma concepção moral de pessoa como livre e igual e indica que os Estados hierárquicos não liberais devem-se transformar em Estados que mantenham princípios democráticos, igualitários para todas as pessoas. Ao proceder deste modo, Kant fundamenta de imediato os direitos humanos numa concepção política (moral) de justiça cosmopolita liberal; porém, como assinala Rawls, desta visão decorre uma política externa de um povo liberal que pressupõe a aceitação de uma única sociedade democrática liberal<sup>27</sup>. Com o intuito de fugir a esta aceção etnocêntrica e ocidentalizada dos direitos humanos, Rawls acaba, porém, por adoptar uma concepção de direitos humanos que cede ao relativismo e por fazer coincidir os limites da Lei dos Povos com o que as sociedades hierárquicas decentes impõem a si mesmos como ideia comum de justiça.

Na versão final de *The Law of Peoples* (1999), Rawls reincide no universalismo modesto e de alcance dos direitos humanos – dada a sua força política e moral, tratam-se de direitos vinculativos em todos os povos e sociedades. Todavia, ao confirmar a eliminação do ideal de pessoa como livre e igual da sua concepção de direitos humanos e ao justificá-los unicamente como um aspecto das relações entre povos, minimiza o seu carácter universal, aproximando-se do relativismo cultural. Como lembra a visão cosmopolita, os direitos humanos não são avaliados, normalmente, como corolário daquilo que as sociedades devem umas às outras, mas como o que nós devemos, enquanto seres humanos, aos nossos semelhantes. De outro modo, os exilados e apátridas não usufruiriam da protecção dos direitos humanos, tal como frui qualquer cidadão de uma qualquer sociedade.

Todavia, como denota Seyla Benhabib (2004), tanto quanto Rawls relega a questão da imigração para a teoria não ideal de *The Law of Peoples*, os seus críticos cosmopolitas têm negligenciado a migração como um problema relevante. Como correctivo à ênfase conferida aos «povos», os cosmopolitas articulam os princípios de justiça cosmopolita para indivíduos, mas acabam por descurar um dos primeiros princípios de distribuição, a distribuição dos seres humanos como membros de diversas comunidades<sup>28</sup>. Na esteira da teoria discursiva de

---

<sup>27</sup> Remetemos para Rawls, 1999: 82ss.

<sup>28</sup> «Contemporary theories of distributive justice not only ignore just membership but also suffer from a «democratic deficit», because they pay little attention to the democratic legitimacy of their *politics* distribution. There is an implicit tendency in these theories to favor world government or other supra- or transnational political agencies of distribution whose democratic credentials are left in abeyance», in Benhabib, 2004: 23.

Habermas, Benhabib advoga a justiça global do federalismo cosmopolita, dado ser democrática e proceder da interdependência da democracia e da distribuição; e constituir a via de acesso à (re)conceptualização das migrações transnacionais.

Diferentemente das mais recentes abordagens sobre as teorias de justiça internacionais e globais – Pogge (1992), Buchanan (2000) e Beitz (1979, 1999 e 2000) –, Benhabib apresenta uma análise sobre os direitos humanos que focaliza o movimento transnacional dos povos, lembrando o controle da imigração como crucial à soberania do Estado. Advoga, neste sentido, uma teoria da justiça cosmopolita que incorpora uma visão de «filiação justa» (*just membership*). Esta pressupõe o reconhecimento da reivindicação moral de *primeira admissão* dos refugiados e exilados; um regime de fronteiras porosas para imigrantes; uma injunção contra a desnacionalização e a perda de direitos de cidadania; e a reivindicação do direito de cada ser humano a ter direitos – a ser uma pessoa legal, a ter o justo título a certos direitos inalienáveis, uma vez negligenciada a sua filiação política. Para além de antagónica à compreensão liberal e democrata da comunidade humana, a alienação permanente constitui uma violação de direitos humanos fundamentais.

Para esta filósofa a omissão rawlsiana à migração fica-se a dever à sua concepção de movimentos migratórios como episódicos e não essenciais. Acepção que decorre naturalmente das suas concepções de «sociedade» e de «povo». Esta última constitui um erro sociológico<sup>29</sup> – porque adversa àqueles que se recusam a aceitar o código moral hegemónico do povo – e é eticamente indefensável – dado não conferir lugar aos representantes dos povos que não estão organizados em Estados, como os aborígenes na Austrália<sup>30</sup>. Do mesmo modo, Benhabib considera que a concepção rawlsiana de sociedade fechada – nela entra-se pelo nascimento e sai-se pela morte – se incompatibiliza com a visão liberal das pessoas e das suas liberdades.

A terminar esta exposição, urge então questionar: Será a noção de direito cosmopolita mais adequado à realização plena dos direitos humanos que a noção de Lei dos Povos? Tanto mais quando o alargamento da base da cooperação entre povos exige o estreitamento da base dos direitos humanos, substanciando uma interpretação limitada da DUDH. Rawls não nega o consenso em redor dos direitos humanos desta declaração, o seu papel enquanto pedra angular de qualquer

---

<sup>29</sup> Idem, p. 81.

<sup>30</sup> Idem, p. 84.

regime aceitável da lei e das relações internacionais - quanto ao papel dos direitos humanos a sua concepção é ortodoxa (Reidy, 2006: 169). Mas acaba por negar o apelo directo quer à igualdade moral das pessoas humanas, quer a uma compreensão teleológica da natureza humana, quer a uma análise dos interesses e capacidades fundamentais da humanidade, na justificação que dá dos direitos humanos – neste sentido, assume uma posição heterodoxa, extensível ao conteúdo, natureza e função destes direitos (Idem: 169s).

Na esteira da utopia realista rawlsiana, Patrick Hayden (2002) alerta para a necessidade de se redobrar o cuidado com a paz entendida como uma condição indispensável à realização dos direitos humanos básicos, como um direito humano genuíno, tal como reconhecido na Carta das Nações Unidas de 1945. Com este intuito, Hayden propõe a noção de «paz justa» – move-se para além da paz negativa e não requer as características eminentemente utópicas da paz positiva. A «paz justa» substancia uma posição realista ainda que cordialmente normativa, que requer a presença de instituições sociais e políticas básicas comprometidas com os princípios de equidade, igualdade, respeito, oportunidade, democratização e a protecção dos direitos humanos.

Conquanto a utopia realista rawlsiana se tente aproximar desta noção de paz, afasta-se-lhe ao negligenciar o ideal de cooperação entre pessoas livres e iguais num contexto global. Evitando incorrer no erro rawlsiano, Hayden advoga que uma concepção mais robusta da justiça global pode acomodar os direitos civis, políticos, económicos e sociais da DUDH, e providir o ímpeto para a reivindicação do direito humano de paz. Concluindo, assim, que a plena realização dos direitos humanos decorre do direito cosmopolita e não da Lei dos Povos.

Reiterando esta ilação, Thomas Pogge assinala, ao longo dos seus ensaios<sup>31</sup>, que não deixa de ser controverso que se fale de «direitos humanos básicos», como faz Rawls, olvidando os direitos a não se ser pobre e a não se passar fome; ante os quais, de resto, a auto-suficiência das sociedades domésticas, sustentada na Lei dos Povos, se torna absolutamente questionável. Na perspectiva rawlsiana a pobreza não constitui um impedimento ao estabelecimento de uma sociedade bem ordenada; diferentemente, é da falta de cultura política que dimana a obstrução à sua fundação. Ou seja, é no solo da incultura política que crescem as sementes da mais profunda pobreza de um povo. Rawls omite, assim, os factores internacionais da pobreza quando, na verdade,

---

<sup>31</sup> Pogge, 2002; Idem, 2007.

existe um amplo conjunto de instituições e práticas internacionais que causam danos aos mais pobres.

Na verdade, o debate contemporâneo sobre os direitos humanos reflecte a ambiguidade da sua tradição, o relacionamento entre a primeira geração de direitos – políticos e civis – e a segunda – económicos e sociais<sup>32</sup>. Enquanto a utopia realista reitera esta tradição, o cosmopolitismo evidencia a urgência da troca de prioridades. Isto significa que na acepção rawlsiana o respeito pelos direitos humanos constitui uma condição essencial à resolução da miséria e da fome; diferentemente, os cosmopolitas consideram a eliminação destes flagelos como básica ao respeito dos direitos humanos.

## Bibliografia

- AUDARD, Catherine (2006), «Cultural Imperialism and “Democratic Peace”», in *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 59-75.
- BEITZ, Charles (2000), «Rawls’s Law of Peoples», in *Ethics*, Vol. 110, n.º 4, July 2000, pp. 669-696.
- BENHABIB, Seyla (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- BROWN, Chris (2002), *Sovereignty, Rights and Justice*, Polity Press, Cambridge, 2008.
- BUCHANAN, Allen, «Taking the Human out of Human Rights», in *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 150-168.
- DONNELLY, Jack (2003), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London, Cornell University Press, Second Edition, 2003.
- (2007), «The Relative Universality of Human Rights», in *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, n.º 2, May 2007, pp. 281-306.
- GUILLARME, Bertrand (1996), «Y-a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques?», in *Le Droit des Gens*, Éditions Esprit, Paris, 1996, pp. 9-42.
- HAYDEN, Patrick (2002), *John Rawls Towards a Just World Order*, University of Wales Press, Cardiff, 2002.
- HINSCH, Wilfried and STEPANIANS, Markus (2006), «Human Rights as Moral Claim Rights», in *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 117-133.

<sup>32</sup> Veja-se Nussbaum, 2007: 288 ss.

- MILLER, David (2000), *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.
- NUSSBAUM, Martha C. (2007), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Memberships*, Harvard University Press, Harvard, 2007.
- POGGE, Thomas W. (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity, Cambridge, 2008.
- (2006), «Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?», in *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 206-225.
- (ed.) (2007), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, Revised Edition, 1999.
- (1993a), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- (1993b), «The Law of Peoples», *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pp. 529-572.
- (1999), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- REIDY, David A. (2006), «Political Authority and Human Rights», in *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 169-188.
- SHUE, Henry (1983), *Basic Rights: Famine, Affluence and United State Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- TAN, Kor-Chor (2004), *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- (2006), «The Problem of Decent Peoples», in *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 76-94.
- WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice – A Defence of Pluralism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.





# From public reason to reasonable accommodation: negotiating the place of religion in the public sphere

MATHIAS THALER  
(Centro de Estudos Sociais,  
Universidade de Coimbra)

**Abstract:** In recent years, debates about the legitimate place of religion in the public sphere have gained prominence in political theory. Departing from Rawls's view of public reason, it has lately been argued that liberal regimes should not only be compatible with, but endorsing of, arguments originating in religious belief systems. Moreover, it has been maintained that the principle of political autonomy obliges every democratic order to enable all its citizens, be they secular or religious, to become the authors of the laws to which they are subjected. Mere toleration, it is often said, strengthens social cohesion in the wrong way because it narrowly defines it as the product of bargaining processes, posited against the backdrop of power structures. The consensus many liberal defenders of religion in the public sphere wish to advance, however, aims at something radically dissimilar: particular institutions and arrangements need to be endorsed "for the right reasons", i.e. based on arguments to which all citizens could hypothetically agree. This paper primarily grapples with the contractarian idea as a lens through which the legitimate place of religion in the public sphere is negotiated. I argue that the emphasis on "right reasons" is mistaken in an essential way: it underrates the impact of power structures on the ways in which particular institutions and arrangements are actually justified or criticized. I shall claim that public reason must rather be conceived in terms of a discursive and dynamic *modus vivendi*. This implies acknowledging the pervasiveness of power structures in society at all times, without giving up on the potential for deliberation among secular and religious citizens. As a case study, the paper looks into the findings of the Bouchard/Taylor commission in Québec (2007-2008) and maintains that the context-sen-

sitive method used by the authors exemplifies this novel, more useful approach to public reason and *modus vivendi*.

**Key words:** Habermas, *modus vivendi*, postsecularism, public reason, reasonable accommodation.

## I. Introduction<sup>1</sup>

The latest debate about the place of religion in the public sphere has set in motion a number of interesting, and indeed astonishing, revisions in normative political theory: it has led advocates of Critical Theory to engage constructively with the potential of religion for political deliberations; it has motivated liberal thinkers to question the appropriateness of relegating religious practices to the private sphere; and, perhaps most significantly, it has eroded the dichotomy between constitutional democracy and religion that had for a long time been foundational to standard conceptions of modernization (Bader, 2007; Ungureanu, 2008).

At first sight, these revisions appear to testify to philosophy's somewhat embarrassing tendency to arrive too late on the scene, when various social and cultural phenomena have already surpassed their peak.<sup>2</sup> Observed from outside of philosophy's disciplinary boundaries, it seems as if normative political theory's current focus on the challenge of "postsecularism" masks a maladroit attempt to catch up with crucial insights gained much earlier by the social sciences.<sup>3</sup> Sociologists of religion have since the 1990s profoundly criticized the secularization thesis of the Weberian variety, on the grounds that it did not stand the reality test in a comparative perspective (Casanova, 1994;

---

<sup>1</sup> I would like to thank Roberto Merrill and an anonymous reviewer of this journal for generous and helpful comments on an earlier version of this paper. Most of all, I am grateful to Mihaela Mihai for providing sharp, yet incredibly supportive criticism. Without her criticism, I would simply have been unable to write this article. Finally, Moara Crivelente assisted me in bringing the text in an acceptable shape from a formal point of view. Needless to say, all remaining errors in the text are entirely mine. Parts of this paper have served as basis for talks given in Portugal on two occasions: in November 2008, during the international conference "Challenges to Human Rights and Global Justice" at the *Universidade de Coimbra*, and in June 2009, during the first "Meeting on Ethics and Political Philosophy" at the *Universidade do Minho*. I wish to express my sincere gratitude to the scientific organizers as well as to the engaging audiences of both events.

<sup>2</sup> This is, of course, an allusion to Hegel's dictum: "The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk" (Hegel, 1991: 23).

Casanova, 2006). Moreover, cultural anthropologists have pointed to the inextricable intertwining of secular and religious narratives, thus shattering the European myth of secularism as merely being the absence of religion (Asad, 1993; Asad 2003).

In this web of intersecting, and sometimes competing, viewpoints, a question emerges about the argumentative strategies normative political theory should adopt in order to enrich the debate. There are, in principle, two ideal-typical options: Either normative political theory distances itself from the empirical observations made by the social sciences so as to demarcate the legitimate space of religion in a democratic polity; or it deals with the context-sensitive research produced by the social sciences and initiates a process of mutual learning from which different perspectives, across disciplinary boundaries, could benefit.

This paper argues that the second option is more attractive than the first. I shall claim that normative political theory would be moving in the wrong direction if it persistently ignored one crucial insight that can be found in the social science literature: that power structures, and their concrete configurations within a society at a given time, matter when the place of religion in a democratic polity is negotiated. The ideal of public reason, however, is grounded in a notion of political autonomy that undercuts the acknowledgment of these power structures. My argument against public reason does not merely aim at uncovering the insufficiency of normative political theory's engagement with "real politics".<sup>4</sup> I would rather maintain that there are philosophical grounds for modulating the ideal of public reason and the concomitant notion of political autonomy.

These grounds can be teased out by putting forth alternative, more complex conceptions of *modus vivendi*, or so I shall argue. The main claim of this paper is, hence, that political theory can benefit from a reappraisal of the relationship between power and justification. My endorsement of a certain version of *modus vivendi* tries to defend an intermediary position between what Bernard Williams calls "polit-

---

<sup>3</sup> This is not to say that everybody endorses the fundamental intuition behind the notion of postsecularism. Quite on the contrary, the discussion about where we currently stand with regard to the secular heritage of the West is highly contentious. The academic discourse about postsecularism has recently been invigorated by Charles Taylor. Taylor claims that we are still living in a secular age. Secularism, thus, provides a common frame for both believers and non-believers, at least in the West. See: Taylor, 2007.

<sup>4</sup> For a recent exploration of how political theory should approach real politics, see: Geuss, 2008.

ical realism” and “political moralism” (Williams, 2005). On the level of application, this intermediary position implies that contextual, as opposed to abstract, approaches to normative political theory are better suited to deal with religion in the public sphere, because they develop their substantive positions on controversial issues by moving back and forth between principles and cases.<sup>5</sup>

The article has the following structure: section (II) rehearses the main steps that have been taken to advance the early discussion about public reason towards a broader interest in religion as particularly expressed in the work of Jürgen Habermas. In the next section (III), I distinguish between two types of objections that can be levelled against Rawls’s idea of public reason and Habermas’s recent examination of religion in the political forum: one more superficial, regarding the exact locus of the “institutional translation proviso”; the other more fundamental, regarding the general role of justification in deliberative processes. The final section (IV) examines whether a revised notion of *modus vivendi* that builds on the fundamental criticism discussed in the preceding section can be enlisted to illuminate the legitimate place of religion in the public sphere. To achieve this end, I will draw our attention to the findings of the Bouchard/Taylor commission that worked from 2007 to 2008 in the Canadian province of Québec. My hypothesis says that this report exemplarily exhibits the advantages that a fresh look at the notion of *modus vivendi* can bring about. By relying on a context-sensitive account of open secularism that stands in contrast to, yet does not fully give up on, a standard reading of public reason, the report illustrates the way in which a productive negotiation of religion in the public sphere can be reached.

## II. (Rawls and) Habermas on Religion in the Public Sphere

In this part of the paper, I summarize, after a short detour, Jürgen Habermas’s main arguments concerning religion in the public sphere.<sup>6</sup> Over the last five years, Habermas has taken a surprising turn in his

---

<sup>5</sup> In pitting abstract and contextual styles of normative political theory against each other, I do, of course, simplify matters significantly. For example, I do not account for a distinction that has forcefully been stated by Onora O’Neill, namely that “abstraction without idealization” is both feasible and desirable. However, I believe that the contrast I am suggesting is insightful even if subtle differences within each pole are worth spelling out. See: O’Neill, 1990.

<sup>6</sup> Habermas’s turn towards religion has already sparked a broad secondary literature. See, among others: Harrington, 2007; Chambers, 2007; Lafont, 2007.

thinking about the expressive potential of religious beliefs in the public sphere. While up until the late 1990s the question of religious beliefs had barely been raised, Habermas has lately delivered a more organized view of how religious beliefs might fit into his over-all system of postmetaphysical philosophy.

Once again, Habermas proceeds by initiating a conversation with his strongest counterpart from the other side of the Atlantic, John Rawls.<sup>7</sup> The starting point of this conversation is the by now notorious notion of “public reason”.<sup>8</sup> As a generic term, “public reason” is concerned with providing criteria for evaluating the validity of arguments circulating in the political forum. To establish which reasons count as public is, thus, to separate acceptable from unacceptable justifications in deliberations among citizens. Since Rawls’s ideas have been framing the later discussions, it will be useful to quickly highlight the key issues involved in his use of the notion. Rawls’s project in *Political Liberalism*, and generally in his later philosophy, is to offer a freestanding justification for a constitutional regime in which all citizens can be integrated equally.<sup>9</sup> “Freestanding” means that a political conception of justice must refrain from reaching out to any “comprehensive doctrine”. The term “comprehensive doctrine” does not only encompass natural candidates for individual or collective visions of the good life, such as religions and ideologies, but also liberalism in the broad sense. The astonishing assertion in *Political Liberalism* is that liberalism itself can be counted as such a vision of the good life. This is the reason why Rawls conceives of political liberalism as a parsimonious and non-perfectionist version of thick liberalism.<sup>10</sup>

The freestanding conception of justice propagated by Rawls imposes on citizens a “duty of civility” (Rawls, 2005: 444). This duty expresses the obligation of every citizen to make independent use of two kinds of reasons: as a supporter of a comprehensive doctrine, for example as a believer in the precepts of Roman Catholicism or as a left-leaning activist, a person might hold multiple views on matters of

---

<sup>7</sup> For the differences between Habermas’s and Rawls’s views on religion in the public sphere see: Yates, 2007.

<sup>8</sup> The newly established *Journal of Law, Philosophy and Culture* has dedicated its first issue (2007) on Rawls’s seminal text. Contributors include Kent Greenawalt, Jeremy Waldron, and William Galston.

<sup>9</sup> For a reconstruction of Rawls’s idea of political liberalism see: Alejandro, 1996.

<sup>10</sup> This idea is connected to what Rawls calls the priority of the right over the good. A right-based defense of justice as fairness claims to remain neutral towards the entirety of individual or collective visions of the good life.

communal significance. Nevertheless, these views must not, on Rawls's account, be offered as reasons in civic deliberations. Once they step into the forum of civic deliberations, citizens need to be willing to offer only those reasons for their decisions and actions that can be accepted by all other citizens, irrespective of which comprehensive doctrines they themselves may support.

There is one important disclaimer to add here, though: Rawls wants his ideal of public reason to be applied only to debates of highest importance, or what he calls debates about "constitutional essentials" and "matters of basic justice" (*Idem*: 442). In response to sharp criticism of his earlier views on public reason, Rawls also makes it clear that citizens are in fact allowed to make use of their comprehensive doctrines in deliberative processes as long as they are willing and able to provide "in due course" arguments that can be shared by everyone. He refers to this revision as the "proviso" that specifies a wide view of public reason (*Idem*: xlix-l). Further, Rawls introduces a crucial distinction between the "political forum" – encompassing judges and their decisions, the discourses of government officials and the announcements of candidates for public office – and the "background culture" of civil society. From this distinction it does not follow, however, that citizens who are formally situated outside the political forum should refrain from making use of public reason, as we shall see shortly.

The intuition behind the bracketing of comprehensive doctrines says that, given the fact of "reasonable pluralism" in modern democracies, i.e. given the simultaneous existence of equally justified views of the good, political liberalism "deliberately stays on the surface" (Rawls, 1985: 239). The strategy of public reason entails circumventing divisive conflicts that would, on Rawls's account, inevitably erode the fundament of society once debates about justice became dominated by a clash of idiosyncratic allegiances to particular values. To argue politically, as opposed to metaphysically, depends, thus, on the abstraction from one's deepest commitments.

Note that the requirement of reciprocal acceptability inherent in public reason stands in stark contrast to mere toleration, where not more than a fragile *modus vivendi* between different individuals or groups with their comprehensive doctrines is at stake. A *modus vivendi* offers, in Rawls's view, a solution to the problem of "reasonable pluralism", but it proceeds in the wrong way because it merely establishes a precarious equilibrium point between otherwise antagonized opponents. Instrumental rationality and strategic action are not enough to elucidate "society as a system of fair social cooperation between free

and equal persons" (*Idem*: 229). Public reason, on the other hand, aims at deepening the consensus on which diverse societies are built, for it engages all citizens in a conversation about normative foundations. This requirement of neutrality governing civic deliberations evidently has massive consequences for Rawls's interpretation of religion. The overarching question is: "How is it possible [...] for those of faith, as well as the nonreligious (secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline?" (Rawls, 2005: 459).

Rawls stipulates that public reason circumscribes a space from which *all* comprehensive doctrines are excluded by the same token. Since secularism figures as a "comprehensive nonreligious doctrine" (*Idem*: 452), public reason must not be mistaken for secularism. The translation of comprehensive doctrines into the register of public reason, thus, instigates a process through which each citizen is forced to leave her idiosyncratic allegiances behind and articulate her concerns through the common language of citizenship. As has already become clear, not only state officials such as judges, parliamentarians or candidates for public office are bound by the "duty of civility", but also ordinary citizens must in their debates over constitutional essentials and matters of basic justice refrain from advancing visions of the good life. Citizens need to act as if they were "ideal legislators" (*Idem*: 444) in the public sphere when holding officials in the political forum accountable.

Let us now return to Habermas. The German philosopher grapples with Rawls's proposal by sorting out lessons that he deems more valuable than others. While Habermas shares, and indeed stresses, Rawls's focus on civic deliberations, he also sides with those who criticize Rawls for asymmetrically burdening religious people.<sup>11</sup> In what sense can it be argued that the "duty of civility" is unfairly disposed towards believers? On the one hand, Habermas claims, it is a matter of empirical observation to state that religious people cannot simply split their identity into one part governed by the principles of a comprehensive doctrine, and another part governed by the ideal of public reason. In opposition to Rawls, Habermas insists that it is not always possible for a believer to find widely accessible formulations for her positions that correspond to, and map on, the reasons originating in a comprehensive doctrine. It is overly demanding for, and therefore unfair to, the believer to always seek a duplication of her set of reasons, depending

---

<sup>11</sup> For representative criticisms see Audi/Wolterstorff, 1997; Weithman, 2002.



on where the discussion takes place. On the other hand, there is also a moral consideration that reveals why Rawls's insistence on public reason might be disingenuous:

There is a normative resonance to the central objection, as it relates to the integral role that religion plays in the life of a person of faith, in other words to religion's 'seat' in everyday life. A devout person pursues her daily rounds by drawing on belief. Put differently, true belief is not only a doctrine, believed content, but a source of energy that the person who has a faith taps performatively and thus nurtures his or her entire life (Habermas, 2006: 8).

In this passage, Habermas submits that the obligation to establish a split identity between private believer and public citizen underestimates the moral weight faith possesses. Remember that the duty of civility demands from all citizens to draw a parallel between public reason and comprehensive doctrine. This demand, however, might be doomed to fail if there plainly are no corresponding formulations for one's positions that would be publicly accessible. It is, thus, conceivable to imagine a genuine collision between religious values (or any other comprehensive doctrine) and public reason, because many believers support a specific policy regarding constitutional essentials and matters of basic justice on the grounds that their religion considers it authoritative. It might even be said that a crucial component of faith is precisely that *only* religious values can motivate and orient the believers' standing in civic deliberations.

The moral weight of comprehensive doctrines supplies a strong argument against excluding religious beliefs from the public sphere. The duty of civility advocated by Rawls could in the end lead to a disenfranchisement of religious people, and this would obviously diminish the stabilizing effect of civic deliberations. If religious people are asked to remain mute in the public sphere due to an inability to access public reason, their standpoints cannot become contributions in the process of ideal legislation. This danger of excluding religious people motivates Habermas to modulate Rawls's proposal in one significant respect.

The liberal state must not transform the requisite institutional separation of religion and politics into an undue mental and psychological burden for those of its citizens who follow a faith. [...] Every citizen must know and accept that only secular reasons count beyond the institutional threshold that divides the informal public sphere from parliaments, courts, ministries and administrations. But all that is required



here is the epistemic ability to consider one's own faith reflexively from the outside and to relate it to secular views. Religious citizens can well recognize this 'institutional translation proviso' without having to split their identity into a public and a private part the moment they participate in public discourses. They should therefore be allowed to express and justify their convictions in a religious language if they cannot find secular 'translations' for them (*Idem*: 9-10).

The crucial argument in this passage concerns the distinction between the "informal" and the "formal" public sphere. This distinction is pivotal to Habermas's double-tiered model of deliberation. Democratic *opinion-formation* takes place in the informal, weak public sphere that is characterized by disorder and fluidity. All types of arguments can be exchanged in this branch of the public sphere, because the channels of communication are completely unregulated. In contradistinction to the anarchic structure of opinion-formation, democratic *will-formation* is subject to more organizational restrictions. The main venues for democratic will-formation are located in the formal, arranged public sphere of the judiciary and the parliament. Although Habermas suggests that the informal and the formal public sphere rely on, and communicate with, each other, he conceives of them as distinct branches (Habermas, 1996).

It is the institutional threshold separating the informal from the formal public sphere that decides over the admissibility of religious beliefs. The state has to be unequivocally secular and firmly rooted in the repudiation of faith-based arguments. While Rawls wants to ban religious beliefs, just like any other comprehensive doctrine for that matter, from the public sphere in general, Habermas argues for the inclusion of believers' standpoints within the anarchic structure of opinion-formation. Respect for the equality of religious people commands such inclusion; further, it is of paramount importance for the society at large not to cut itself off from positive resources of meaning:

Religious traditions have a special power to articulate moral intuitions, especially with regard to vulnerable forms of communal life. In the event of the corresponding political debates, this potential makes religious speech a serious candidate to transporting possible truth contents, which can then be translated from the vocabulary of a particular religious community into a generally accessible language. However, the institutional thresholds between the 'wild life' of the political public sphere and the formal proceedings within political bodies are also a filter that from the Babel of voices in the informal flows of public communication allows only secular contributions to pass through (Habermas, 2006: 9).

The hope is that allowing religious beliefs in the public sphere would trigger processes of mutual learning from which all members of society might benefit. Such a learning process is necessary because today the modern world faces the threat of scientism: Recent debates about the freedom of will tend to be overshadowed by results generated from neurological research, and Habermas presumes that a scientifically restricted conception of personhood might narrow down the scope of civic deliberations. We need religious beliefs in the public sphere to counterbalance the “naturalistic self-objectification” fetishized by the natural sciences.<sup>12</sup>

But religious beliefs can only flourish in the public sphere when they are seen as productive in the course of civic deliberations. More than mere toleration is required in a postsecular society. Once religious beliefs are permitted to inform and transform the debates in the public sphere, it would be a waste of resources if secular persons refused to take those beliefs seriously. Hence, Habermas insists that adaptive changes need to affect both religious and secular persons. Believers must become reflexive with regard to other religions and accepting of the secular foundations of the state. Non-believers, on the other side, must open themselves to the possibility that religious persons have in fact something meaningful to say in the public sphere. During this process all parties, consequently, have to cooperate in the informal, weak public sphere.

Let us recapitulate the argument about religion in the public sphere as it has been advanced by Habermas: At the heart of his approach lies a concern with both the legitimacy and the social cohesion of the constitutional state. Toleration based on indifference or ignorance is inadequate to address the challenges of deeply diverse societies. This becomes particularly evident in the context of contemporary Europe where past colonialism and present immigration put pressure on political systems to accommodate cultural differences. Habermas envisions the constitutional state as being based at once on private and public autonomy, on the liberal idea of basic rights and on the republican idea of democratic self-government (Habermas, 2001). Freedom of religion as a legal guarantee is, thus, a meaningful option only if the state enables its citizens to participate actively in the process of ideal legislation. It follows that civil society (the informal component of the public sphere) needs to be inclusive of, and respon-

---

<sup>12</sup> For a discussion of the relationship between religious and science education see: Audi, 2009.

sive to, all members of a political community, while the state (the formal component of the public sphere) should promote the principle of absolute neutrality towards particular world views. A social arrangement akin to a *modus vivendi* is structurally insufficient to tackle the fact of reasonable pluralism because it undercuts the requirement of public autonomy on which both Rawls and Habermas draw. The next section will address the issue whether Rawls's and Habermas's refutation of *modus vivendi* is indeed as plausible as it appears at first sight.

### III. Rethinking *Modus Vivendi*

I would now like to distinguish between two families of criticism that have been levelled against Rawls's and Habermas's approaches: one internal and the other external. The internal criticism questions the exact locus of the translation proviso.<sup>13</sup> Whereas Habermas contends that only state action must take place within the domain of secular reasons, Maeve Cooke has replied that this widening of the scope of public reason is too restrictive, and suggested that religious beliefs should also be granted access to the realms of the judiciary and the parliament as long as they satisfy the "condition of non-authoritarianism" (Cooke, 2007: 234). "Non-authoritarianism" applies to believers and non-believers alike if and only if they reject uncritical modes of deliberating and acting. This approach to public reason pushes the bar even higher, well above the institutional translation proviso suggested by Habermas, and basically abandons the categories of the secular and the religious for democratic theory. On the other side of the spectrum are those who would like to strengthen public reason in terms of secular commitments (D'Arcais, 2007). Accordingly, Habermas has been accused of inviting fundamentalist tendencies to take over the informal public sphere, because he sacrificed the imperative of neutrality in the anarchic structure of opinion-formation. Here, the criticism involves that Habermas went too far in his attempt to accommodate the concerns of believers (Lafont, 2007).

Both strands of internal criticism share, albeit their massive differences regarding the boundaries for articulating religious beliefs, a common framework as they strive for the isolation of a political space

---

<sup>13</sup> Here, I focus exclusively on objections from the point of view of democratic theory. In doing so I deliberately ignore another strand of criticism that has been advanced by theologians, who have claimed that Habermas's proposal might be detrimental for the various churches existing within society. See for instance: Esterbauer, 2006.

where consensus via the use of public reason is indeed possible. The argument then revolves around the specific construction of the civic arena in which deliberations are supposed to guarantee the legitimacy and social cohesion of a democratic polity.

This family of criticisms can be contrasted with another class of objections to the Rawlsian and Habermasian projects that goes beyond examining the locus of the institutional threshold. One of the main characteristics of their discussions about the role of religion in the public sphere lies, as we have witnessed, in the assertion that tolerance as indifference and ignorance is insufficient to accommodate the concerns of believers in a democratic polity. The underlying charge is not so much that toleration is “repressive”, as Herbert Marcuse has famously proclaimed, but rather that it fails to provide religious people with opportunities to refer to their profoundly felt convictions about controversial issues in the course of deliberations, without asking them to translate these convictions into the neutral language of citizenship. This failure to make voices heard can create a legitimacy deficit that might endanger the stability of the democratic polity, because, within a liberal framework, legitimacy can only be fostered through political autonomy, that is, through laws for which all citizens can claim authorship. A *modus vivendi* between different comprehensive doctrines would be too instable to secure social cohesion. What is, therefore, needed is an espousal of constitutional essentials and matters of basic justice “for the right reasons”.

However, sceptics have argued that this focus on agreement “for the right reasons” might be fallacious, since it fatally misconstrues the power relations pervading every political order. Against Rawls and Habermas, they have forcefully maintained that the ideal of neutrality on which public reason rests is both illusory and dangerous. The ideal is illusory, for the standards of reasoning according to which arguments in the public sphere are evaluated inevitably bear the hallmarks of power structures within a society. It is also dangerous, because the existence of power structures is covered up by the claim that public reason remains independent of, and even antithetical to, these power structures. The main contention of these sceptics is that, since all institutions and arrangements in the public sphere are imbricated with power relations, it would be incorrect to make legitimacy and social cohesion reliant on a conception of justice that is radically dissimilar from a *modus vivendi*. Following this train of thought, it is fruitless to seek to establish criteria for a just society, without taking into account the power relations that shape the very conditions under which these criteria are produced and brought to use.

This reflection gives rise to the need to reconsider the notion of *modus vivendi* as it is commonly conceived. Rawls and Habermas draw a very bleak picture of *modus vivendi* so as to make their alternative search for legitimacy and social cohesion for the “right reasons” appear more attractive. Duncan Ivison has explored the tension between public reason and *modus vivendi* in more depth with regard to the challenges that liberalism faces in the context of postcolonialism.<sup>14</sup> Ivison asks us to consider whether the ideal of public reason can help address the grievances of those who have been disenfranchised in the public sphere over a long period. In the postcolonial states that Ivison analyzes (Canada and Australia), aboriginal peoples are especially vulnerable to unfair treatment in, and orchestrated exclusion from, the public sphere. Nevertheless, appealing to the availability of public reason does nothing to alleviate the suffering of such minorities, as they usually lack the material and symbolic means to challenge and alter the conditions under which the public is negotiated. Another point of importance is that the Rawlsian scheme focuses too much on comprehensive doctrines as distinct systems of values, while the fact of the matter is that social, cultural and political identities intersect and converse with each other. Ivison then comes up with an insightful distinction between two ways of conceiving of *modus vivendi*:

- (1) *A simple or static modus vivendi*: The parties are motivated to comply with political norms only where it is in their interest to do so, where ‘interest’ is narrowly defined in terms of individual or group self-interest.
- (2) *A discursive and dynamic modus vivendi*: The parties are motivated to comply with political norms where it is in their interest to do so, but (a) these interests include moral interests, and (b) over time, the demands and practices of social and political cooperation may come to be seen as fair and reasonable. However, the content of what is ‘fair and reasonable’ is always incompletely theorized and tied to the constellation of ‘registers’ or discourses [...] present at any given time in the public sphere (Ivison, 2002: 84-85).

Accepting the idea of a discursive and dynamic *modus vivendi* implies that the appeal to a freestanding justification of principles of justice must be modified in order to account for the fact that what counts as public reason is itself a matter of societal and historical

---

<sup>14</sup> In fact, Ivison seems to have applied the revised notion of *modus vivendi* to a number of contexts, including the issue of citizenship and the history of political thought. See: Ivison, 1997; Ivison, 2000.

struggles. Supporters of a discursive and dynamic *modus vivendi*, thus, reject the idea of a freestanding justification, without giving up on the concept of public reason as such. Citizens might accordingly be thought of as having different sets of preferences for endorsing a political regime or a social arrangement, yet power structures effectively have to be acknowledged as playing a role in shaping these preferences. If we rethink public reason in terms of a discursive and dynamic *modus vivendi*, we abstain from seeing these power structures as negative obstacles on our path to attain legitimacy and foster social cohesion. Rather, they are taken as constitutive of real politics. It is important to emphasize that this does not eradicate the possibility of consensus. The members of the public sphere might still arrive at some form of agreement over the “practices of social and political cooperation”, but this concord always remains open to contestation and cannot be anchored in an abstract set of “right reasons”.

Jocelyn Maclure has argued in a similar vein that we need to “loosen the grip of Neo-Kantianism” if we wish to defend a plausible account of public reason (Maclure, 2006). By “Neo-Kantianism” he means that the generalizability test, identified as the Kantian residue in recent approaches to public reason, is a burdensome heritage we should do away with. Public reason of the Rawlsian and Habermasian variety remains tributary to Neo-Kantianism due to its reliance on the notion that only those arguments that could elicit agreement from all citizens are deemed valid.

In analogy to Ivison’s claim about the persistence and ubiquity of power structures, Maclure insists that a lasting consensus about the limits of public reason has its place in ideal theory, but not in real politics. To decide whether a singular argument passes the generalizability test is not a technical issue that can be solved *in abstracto*, or through expert knowledge. Rather, deliberative theories of democracy have to pay close attention to those fora in which particular measures are debated. Further, both Rawls and Habermas fail to grasp the essential contestability of the domain of public reason. While they accept, and indeed endorse, reasonable disagreement in the realm of isolated “comprehensive doctrines”, they reject it vehemently when attempting to establish the limits of public reason itself. This is, from Maclure’s perspective, a dubious assumption given that people’s standpoints *vis-à-vis* constitutional essentials and matters of basic justice regularly differ on the most basic level.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> For another critique of the freestanding justification of justice, see: Steinberger, 2000.

Although Maclure maintains that the conflictual nature of public reason must be recognized, he does not side with proponents of agonistic democracy who are sceptical of any form of consensus.<sup>16</sup> Agreement is in fact viable, yet the debate about fair terms of social and political cooperation remains by its very nature open-ended and contingent. Just like Ivison, Maclure urges us to reflect on the practice of public reason under non-ideal conditions, thereby highlighting the importance of responsiveness as a civic ethos. Citizens act responsively if they manage to acknowledge the claims of minorities who have not succeeded in formulating their viewpoints in a publicly accessible language. Maclure conceives of this “ethical sensitivity” as a complimentary virtue that citizens need to cultivate along with the requirement to disclose their own claims in the public sphere.

If we take these two rejoinders from the outside of mainstream liberalism seriously, we manage to navigate between overly consensualist modes of public reason such as Rawls’s and Habermas’s, and overly conflictual views that deny the feasibility and desirability of agreement in general.<sup>17</sup> We can then scrutinize the relationship between power and justification, which is pivotal for the idea of public reason as well as for the discussion of religion, in a new and instructive light. If the attempt to eradicate power from the justification of a political regime or a social arrangement is conceptually futile, it becomes mandatory to analyze the existing power structures in their current configuration so as to comprehend which justificatory moves can hopefully be successful and which justificatory moves will probably fail. In the case of religion in the public sphere, this means that abstract theorizing about the problem of postsecularism falls short of dealing with the issue in its full complexity. This argument does, of course, not imply that abstract reasoning *per se* is useless; it only hopes to give real practices more visibility in the agenda of normative political theory.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> See for instance: Mouffe, 1993; Mouffe, 2000; Mouffe, 2005.

<sup>17</sup> There are, however, other formulations of public reason that are closely related to the revised notion of *modus vivendi* I am pursuing here. I am particularly thinking of Henry Richardson’s idea of a “deep compromise” as opposed to consensus, even if this proposal is based on a disavowal of “bare compromise” identified with *modus vivendi*. See: Richardson, 2002; for other moves in a similar direction see: Arnsperger/Picavet, 2004; Bohmann/Richardson, 2009.

<sup>18</sup> This understanding of normative political theory is strongly influenced by Joseph Carens’s views on that matter. See: Carens, 2000; Carens, 2004.



#### IV. “Reasonable Accommodation” as an Example of *Modus Vivendi* Secularism

In this section of the paper, I argue that the ideas put forth by Ivison and Maclure can shed light on debates about the place of religion in the public sphere. Since both Rawls and Habermas base their discussion of religion on a simplistic depiction of social cooperation as *modus vivendi*, a different conception of *modus vivendi* will also be consequential for the discussion of religion. The case study through which I hope to corroborate this premise shall focus on the Bouchard/Taylor-commission and its final report (Bouchard/Taylor, 2008a). The core ideas developed from the commission’s hearings with Québec citizens exhibit an astonishing resemblance to the model I have sketched in the preceding section. My interpretive strategy is to outline some methodological steps that the commission has taken to reach its substantive positions on the issue of accommodating cultural differences.<sup>19</sup>

Let us begin with some background information: The Bouchard/Taylor commission on “Accommodation Practices Related to Cultural Differences” was established by the Québec government in 2007 to deal with tensions over cultural and religious differences in the Canadian province. A number of conflicts that had arisen from increasing cultural and religious diversity within Québec finally culminated in an “accommodation crisis”. The commission organized several public consultations whose purpose was to make audible the voices of concerned citizens.<sup>20</sup> Other goals of the commission consisted of taking stock of those harmonization measures that had already been in place and of elaborating policy recommendations to the Québec government.

Harmonization measures comprise both the reasonable accommodation (i.e., the legal route) and the concerted adjustment (i.e., the citizen route) of cultural and religious differences. They aim at “ensuring respect for the right to equality, in particular in combating so-called indirect discrimination, which, following the strict application

---

<sup>19</sup> As a contrastive foil, consider the perfectly abstract case for religious accommodation provided in: Bou-Habib, 2006. The author submits that religious accommodation is a duty because religion must be considered as derivatively good for one’s personal integrity. However, the article remains on such a high level of abstraction that the “grey area” (*Idem*: 124) of religious accommodation remains largely and purposefully unexplored. The problem with this approach seems to me that almost all harmonization measures in fact take place within this grey area. If political theory cannot guide the mapping of this realm, it lacks, on my account, distinctive value.

<sup>20</sup> For the results of these public consultations see: Bouchard/Taylor, 2008c.



of an institutional standard, infringes an individual's right to equality" (Bouchard/Taylor, 2008b: 7). The conceptual groundwork for such harmonization measures can be found in a particular notion of equality that recognizes the importance of differential treatment in exceptional cases.<sup>21</sup> The authors maintain that the "duty of accommodation [...] does not require that a regulation or a statute be abrogated but only that its discriminatory effects be mitigated" (*Idem*: 24). This means that the universal principle of equality can be upheld even if exceptions in the application of the law are granted under specific circumstances.

Further, Bouchard and Taylor state that promoting harmonization measures is not a limitless duty. There are guidelines as to what claims deserve differential treatment and what counts as reasonable. The argument advanced by Bouchard and Taylor is that societal norms at a given time provide a frame of reference for evaluating harmonization measures. The "common public culture" (*Idem*: 35) constitutes a starting point for balancing competing claims in the public sphere. Crucially, the report thus proceeds by drawing a descriptive list of Quebec's essential characteristics as a modern society, including its commitment to liberal democracy, to French as the official language, and to its integration policy.

Building on this representation of Quebec's common public culture, the report then attempts to formulate flexible rules for assessing harmonization measures: Undue hardship restricts harmonization measures if differential treatment would impose "disproportionate costs" on the accommodating institution or if it would lead to an "infringement of other people's rights" (*Idem*: 53). Another rule is inferred from "ethical reference points" without which solutions to problems of cultural diversity cannot be developed. At the heart of this civic ethos is a "culture of compromise" (*Idem*: 55) that allows for the resolution of stalemates between absolute opposites.

The next step illustrates the application of these guidelines in concrete situations. Bouchard and Taylor underline the context-sensitivity of any evaluation of harmonization measures: "By definition, any accommodation or adjustment request arises in a specific context, which must be taken into account in the decision-making process. Each request must thus be evaluated on a case-by-case basis" (*Idem*: 59). Yet, the report proposes substantial positions on a number of issues, such as gender equality, coeducation, classroom etiquette, and religious

---

<sup>21</sup> For a review of the various arguments for granting exceptions on the grounds of religious conduct see: Bedi, 2007.

holidays. Here, the commission's approach is heavily indebted to a notion of "open secularism" (*Idem*: 45-47) that envisages the institutional balancing of the moral equality of persons on the one hand, and of the freedom of conscience and religion on the other hand, as its main goal. Hence, Bouchard and Taylor endorse both the separation of church and state, and the neutrality of the state with regard to particular worldviews, while admitting that the coexistence of these values can often create dilemmas that institutions need to resolve in a pragmatic vein (Bouchard/Taylor, 2008a: 137).

For our purposes, however, the substantial positions as such are less revealing than the way in which they have been adopted. The report's structure makes it clear that the authors grapple with the controversy about religion in the public sphere in terms of a problem that calls for context-sensitive solutions. Context-sensitivity involves judgments that start from an interpretation of the essential characteristics of the "common public culture". Some of these characteristics are of such importance that they have historically become non-negotiable and therefore ineligible for accommodation requests. One example for such supreme values is gender equality. The report considers gender equality so ingrained in Québec's self-understanding as a liberal democracy that any request to deviate from it, for religious or other reasons, will most likely be rejected (Bouchard/Taylor, 2008b: 59). However, numerous other examples show that exceptions, established via the citizen or the legal route, are crucial for protecting individuals from indirect discrimination.<sup>22</sup>

The scope of harmonization measures is, thus, defined through a series of trade-offs between abstract principles and the constraints of concrete contexts. The result of these trade-offs is a society governed by a novel type of neutrality "understood not as 'bracketing' of conflicting religious or secular ideas, but as the 'search for a balancing', of an equilibrium of sorts between them. Neutrality by addition, rather than by subtraction: with the pluralistic pantheon as a model and not the bare walls of public buildings from which symbols of the faith are banished" (Ferrara, 2008: 191).

The Bouchard/Taylor report can, on my account, be read in informative contradistinction to the abstract way of thinking we have encountered in Rawls's and Habermas's work. This is not only the case

---

<sup>22</sup> The most famous example discussed by Bouchard and Taylor concerns the decision of Canada's Supreme Court to allow Sikh children to wear the ceremonial dagger, the *kirpan*, in the classroom. See: Gereluk/Race, 2007.

because the report is full of policy-driven suggestions that are supposed to guide real practices. Rather, it is the methodology through which the authors uphold their substantial positions on controversial issues that lets us realize the advantages of a context-sensitive approach. Bouchard and Taylor move back and forth between principles and cases, without giving either priority. In doing so, they embrace the view that justifying harmonization measures is always conditioned by, and made possible through, the power structures inherent in society. The report, thus, reflects a dynamic and discursive *modus vivendi* as described by Ivison.

This brings me to a potential criticism of this paper. A Rawlsian or Habermasian objection to my presentation would aim at debunking the assertion that a contextual approach yields considerable benefits over more abstract versions of normative political theory. The objection would, further, try to show that the concept of public reason can serve useful functions despite of, or maybe due to, its obvious detachment from real politics. Ideal theory, it might be demurred, sets itself the ambitious task to guide behaviour under non-ideal conditions, whilst not forgetting about the limits of the practically possible. The dissenter might finally come up with a quote like this:

We ask in effect what a perfectly just, or nearly just, constitutional regime might be like, and whether it may come about and be made stable under the circumstances of justice [...]. In this way, justice as fairness is realistically utopian: it probed the limits of the realistically practicable, that is, how far in our world [...] a democratic regime can attain complete realization of its appropriate political values – democratic perfection, if you like (Rawls, 2001: 13).

In response to this, let me summarize and sharpen my argument: I have suggested that any moralistic appeal to a “perfectly just” order, be it labelled ideal theory or realistic utopia, does not advance our understanding of the place of religion in the public sphere. Normative political theory needs to be sufficiently realist to come to terms with the fact that social arrangements are in some respect always similar to a *modus vivendi*. This does not imply that seeking agreement in deeply diverse societies is a hollow or unworkable enterprise. Indeed, in times of religiously coloured violence around the world, the promise of a peaceful future crucially depends on the creation of some sort of consensus concerning the recognition of cultural differences.

But this can only be achieved once the justification of a particular form of agreement is seen in conjunction with, and not in opposition

to, power structures. Acknowledging the pervasiveness and ubiquity of power structures, hence, obliges us to explore the actual conditions under which appeals to fairness and reasonableness are made. Admittedly, this leaves political theory with a less ambitious task than the one envisioned by Rawls and Habermas. However, in paying close attention to real practices, political theory might follow its normative vocation in a more productive and original way.

## Works cited

- ALEJANDRO, Roberto (1996), "What Is Political about Rawls's Political Liberalism?", *The Journal of Politics* 58, n° 1, pp. 1-24.
- ARNSPERGER, Christian/Emmanuel B. Picavet (2004), "More than Modus Vivendi, less than Overlapping Consensus: Towards a Political Theory of Social Compromise", *Social Science Information* 43, n° 2, pp. 167-204.
- ASAD, Talal (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- AUDI, Robert (2009), "Religion and the Politics of Science: Can Evolutionary Biology be Religiously Neutral?", *Philosophy & Social Criticism* 35, n° 1-2, pp. 23-50.
- AUDI, Robert/Nicholas Wolterstorff (1997), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield.
- BADER, Veit (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- BEDI, Sonu (2007), "Debate: What is so Special About Religion? The Dilemma of the Religious Exemption", *Journal of Political Philosophy* 15, n° 2, pp. 235-249.
- BOHMAN, James/Henry S. Richardson (2009), "Liberalism, Deliberative Democracy, and 'Reasons that All Can Accept'" *Journal of Political Philosophy* 17, n° 3, pp. 253-274.
- Bouchard, Gérard/Charles Taylor (2008a), "Building the Future: A Time for Reconciliation", Bibliothèque et Archives Nationales du Québec: <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html>.
- (2008b), "Building the Future: A Time for Reconciliation (Abridged Report)", Bibliothèque et Archives Nationales du Québec: <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html>.
- (2008c), "Seeking Common Ground: Quebecers Speak Out (Consultation Document)", Bibliothèque et Archives Nationales du Québec: <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html>.

- BOU-HABIB, Paul (2006), "A Theory of Religious Accommodation", *Journal of Applied Philosophy* 23, n° 1, pp. 109-126.
- CARENS, Joseph H. (2000), *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press.
- (2004), "A Contextual Approach to Political Theory", *Ethical Theory and Moral Practice* 7, n° 2, pp. 117-132.
- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2006), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review* 8, n° 1-2, pp. 7-22.
- CHAMBERS, Simone (2007), "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations* 14, n° 2, pp. 210-223.
- COOKE, Maeve (2007), "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellations* 14, n° 2, pp. 224-238.
- D'ARCAIS, Paolo Flores (2007), "Elf Thesen zu Habermas", *Die Zeit*.  
<http://www.zeit.de/2007/48/Habermas>.
- ESTERBAUER, Reinhold (2006), "Die neue Funktion der Religion: Zu Jürgen Habermas' Positionierung von Religion im demokratischen Rechtsstaat", *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 53, n°1, pp. 2-20.
- FERRARA, Alessandro (2008), "Religion within the Limits of Reasonableness" in *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York, Columbia University Press, pp. 185-203.
- Gereluk, Dianne/Richard Race (2007), "Multicultural Tensions in England, France and Canada: Contrasting Approaches and Consequences", *International Studies in Sociology of Education* 17, n° 1-2, pp. 113-129.
- GEUSS, Raymond (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press.
- (2001), "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?", *Political Theory* 29, n° 6, pp. 766-781.
- (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14, n° 1, pp. 1-25.
- HARRINGTON, Austin (2007), "Habermas and the 'Post-Secular Society'", *European Journal of Social Theory* 10, n° 4, pp. 543-560.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trad. Hugh Barr Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press.
- IVISON, Duncan (1997), "The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls", *History of Political Thought* 18, n° 1, pp. 126-147.

- (2000), “Modus Vivendi Citizenship”, in *The Demands of Citizenship*, ed. Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk, New York, Continuum, pp. 123-143.
- (2002), *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LAFONT, Cristina (2007), “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”, *Constellations* 14, nº 2, pp. 239-259.
- MACLURE, Jocelyn (2006), “On the Public Use of Practical Reason: Loosening the Grip of Neo-Kantianism”, *Philosophy & Social Criticism* 32, nº 1, pp. 37-63.
- MOUFFE, Chantal (1993), *The Return of the Political*, London, Verso.
- (2000), *The Democratic Paradox*, London, Verso.
- (2005), *On the Political*, London, Routledge.
- O’NEILL, Onora (1990), “Justice, Gender and International Boundaries”, *British Journal of Political Science* 20, nº 4, pp. 439-459.
- RAWLS, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge/Mass., Harvard University Press.
- (1985), “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14, nº 3, pp. 223-251.
- (2005), *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York, Columbia University Press.
- (2005), “The Idea of Public Reason Revisited” in *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, pp. 440-490.
- RICHARDSON, Henry S. (2002), *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy*, New York, Oxford University Press.
- STEINBERGER, Peter J. (2000), “The Impossibility of a ‘Political’ Conception”, *The Journal of Politics* 62, nº 1, pp. 147-165.
- TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge/Mass., Harvard University Press.
- UNGUREANU, Camil (2008), “The Contested Relation between Democracy and Religion: Towards a Dialogical Perspective?”, *European Journal of Political Theory* 7, nº 4, pp. 405-429.
- WEITHMAN, Paul J. (2002), *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Bernard (2005), “Realism and Moralism in Political Theory” in *In the Beginning Was the Deed*, Princeton, Princeton University Press, pp. 1-17.
- YATES, Melissa (2007), “Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere”, *Philosophy & Social Criticism* 33, nº 7, pp. 880-891.

# Liberdade política e igualdade de oportunidades<sup>1</sup>

CARLOS LEONE  
(CHC, UNL/FCSH)

**Abstract:** This essay distinguishes between political freedom and equality in the sense that it defines the former as a matter of a political regime and the latter as a matter for a system of government. Political regimes are conceptions of society, whereas systems of government are institutions designed to make society work and, as such, it is argued that equality of opportunities is the model of equality more apt for promoting equality without compromising political liberty. This is the subject of the essay's presentation of recent and current ideas about equality of opportunities. In conclusion, it is mentioned the political, not theoretical, nature of this debate and the importance that developments in theory should give to that fact.

**Key words:** liberty, equality, politics, Ethics, socialism, democracy, republic, Philosophy, Social Sciences.

**Resumo:** Este texto diferencia a questão da liberdade política da questão da igualdade. A primeira articula-se sobretudo ao nível dos regimes políticos, como concepção de sociedade. A segunda é principalmente da ordem dos sistemas de governo, como formas de administração da vida social. Dentro desta ordem de sistemas de governo, defende-se que a igualdade de oportunidades é o modelo de igualdade mais adequado para preservar a liberdade e apresenta-se uma esquematização de ideias do passado recente e da actualidade sobre a pro-

---

<sup>1</sup> Este texto adapta ligeiramente uma intervenção com o mesmo título apresentada no CEH da Universidade do Minho a 30 de Janeiro de 2009. Quero agradecer a João Cardoso Rosas, Ana Rita Ferreira e Roberto Merrill os comentários que fizeram e que suscitaram as revisões que levei a cabo, bem como a todos os outros participantes nessa sessão.

moção desta forma de igualdade. A concluir, refere-se a natureza política e não teórica destas discussões e a necessidade a as suas abordagens teóricas não o esquecerem.

**Palavras-chave:** liberdade; igualdade; política; Ética; socialismo; democracia; república; Filosofia; Ciências Sociais.

Para abordar o complexo de temas enunciado no título desta intervenção, vou começar por definir os termos que irei utilizar. Só depois irei discutir a relação entre os termos que o título indica e desenvolver algumas críticas e propostas metodológicas a respeito do tema.

Em primeiro lugar, a questão a definir será a da liberdade política, de um ponto de vista institucional (diferença entre regime político e sistema de governo) e de um ponto de vista ideológico (divisão Direita/Esquerda).

Num segundo momento, defenderei que a questão da promoção de políticas para a igualdade de oportunidades decorre no interior dos sistemas de governo, sempre em «resposta» às exigências dos regimes políticos (nacionais e até internacionais, daí exigirem cooperação governamental supra-nacional). Abordarei algumas (não todas) as diferentes concepções de igualdade, privilegiando as de «igualdade de oportunidades», e defenderei uma abordagem a este tema menos tecnocrática e mais política.

## **I. LIBERDADE POLÍTICA: FORMAS E CONTEÚDOS**

### **1) Formas: de regime político e de sistema de governo**

De certo modo, portanto, vivemos num mundo em que a questão do regime está como que pressuposta, sem ser discutida. A nossa vida é republicana naquele sentido que atravessou a História, pelo menos desde a Roma republicana até aos nossos dias, nem a caracterização legal do regime como «monarquia» representa qualquer empecilho a essa cultura política moderna por excelência que assenta na igualdade de todos perante a lei. Neste mundo político moderno os verdadeiros adversários destes valores republicanos foram erradicados: monarquias absolutas ou teocracias (mesmo electivas) são-nos estranhas.



São igualmente reais e legitimadas, decerto, mas não pertencem à visão do mundo que constitui as sociedades modernas.

Nas nossas sociedades, o conflito que se trava, em torno do qual se decide o futuro da democracia, é na governabilidade das democracias. Isto é, sem que nunca se coloque em causa os valores fundamentais das sociedades em que vivemos (laicidade, igualdade perante a lei, inviolabilidade dos direitos fundamentais...), debatemo-nos com o problema da conciliação da composição de preferências individuais e a composição de interesses colectivos (patente em correntes como as libertárias). Ora, o essencial de todo o sistema de governo democrático consiste numa gestão de conflitos quotidianos na vida em sociedade (por natureza competitiva) de tipo procedimental, que permite, caso a gestão não surta efeito, afastar os detentores do poder e substituí-los por novos governantes sem ter de recorrer a violência física. O «formalismo» e o «legalismo» tantas vezes vilipendiados servem para isso mesmo e, sem eles, o sistema de governo desembocaria inelutavelmente em chefias carismáticas sem controlo, de tipo caudilhista.

Como já os gregos advertiam, o descontrolo da democracia gera a tirania. Pelo que é da maior importância separar águas:

«regime político» (república, monarquia, teocracia) é o modelo de organização da comunidade política que permite aos seus membros viverem em paz;

«sistema de governo» (democracia, aristocracia, ditadura) é o conjunto de instituições públicas que asseguram o funcionamento regular da vida social, gerindo os conflitos próprios da vida em sociedade de forma eficaz e garantindo meios de subsistência presente e futura, bem como de defesa face ao exterior.

Esta distinção justifica-se sobretudo em sociedades modernas, nas quais nem todos os cidadãos participam no governo do Estado. Por isso mesmo, no espaço de liberdades promovido pelos ideais republicanos e garantido pelo sistema de governo democrático, o debate político moderno não deve perder de vista as exigências que se devem fazer ao sistema de governo nem confundi-las com a discussão de valores que lhes são logicamente anteriores.

Uma coisa, lógica, legítima, necessária, é discutir opções ideológicas (Esquerda, Direita, etc.) legítimas dentro da esfera do sistema governativo; outra coisa é pretender transferir para a sede dos valores fundadores do regime essas opções, necessariamente à custa dos valores que se lhes opõem (a «tolerância repressiva» de Marcuse, segundo

o qual a tolerância política só se deveria aplicar a «progressistas», de Esquerda, e não a opositores do «progresso», de Direita).

Uma coisa é velar para que os princípios fundadores do regime político se plasmem e sejam exercidos nas acções de governo (e de cidadania em geral, dever-se-ia acrescentar sempre), outra coisa é pretender que o sistema de governo comporte em si, no exercício dos seus poderes, uma aplicação imediata, irrestrita e inegociável daqueles valores, como se os conflitos que é necessário gerir no quotidiano não devessem ser considerados face à aplicação prática (e desejável) dos princípios políticos gerais da comunidade.

Em suma, o essencial do regime republicano reside na sua definição face a outros, em torno da igualdade perante a lei e na emanação directa dos cidadãos do poder de Estado. Já a democracia consiste na limitação dos poderes públicos, tanto de poderes de governo como de atribuições políticas (logicamente dependentes da definição do regime político em que se insere). Escolher ignorar isto é abrir as portas ao caudilhismo plebiscitário e, com ele, à degeneração do regime político que sustenta cada democracia. Esse esquecimento, seja ele feito em nome de valores e de políticas de Esquerda ou de Direita (ou «acima» dessa divisão) tem por efeito a destruição dos ganhos políticos obtidos ao cabo de séculos de combates e de reflexões, o afastamento da cultura de tolerância que sustenta o civismo democrático e, conseqüentemente, o benefício dos adversários da modernidade política.

## **2) Modernidade: ideologias e debate intelectual**

Como celebrenemente afirmou Norberto Bobbio em *Direita e Esquerda*, a diferença entre os dois campos políticos pode detectar-se em torno da questão da igualdade. Notemos, desde já, como esta afirmação pressupõe aquela liberdade política já referida, própria de regimes políticos modernos, sem a qual a «igualdade» seria apenas eufemismo para «opressão».

Segundo a distinção feita por Bobbio, a Esquerda, mesmo não sendo toda igualitarista (questão que irei abordar daqui a pouco) tende a actuar no sentido de diminuir as desigualdades, contrariamente à Direita. De facto, podemos concordar, sendo ainda assim recomendável atentar em vários aspectos: tradição liberal na origem; igualitarismo de direita; natureza política e não económica da igualdade (equilíbrio direitos individuais e colectivos). Nada disto é contra

Bobbio, mas com Bobbio de uma forma que me apreço mais adequada à compreensão dinâmica (e não apenas estática, para recorrer aos termos das leis do positivismo) do problema.

Ideologicamente, a Direita e a Esquerda reclamam fontes comuns da modernidade política europeia, o republicanismo renascentista e o liberalismo contrário ao absolutismo. As forças de Direita e de Esquerda que reclamam outras fontes (o reaccionarismo e o revolucionarismo) são menores, derivativas e muito datadas. Quando Bobbio se refere à igualdade, pressupõe-a num contexto de liberdade política liberal, não noutra, pois essa tradição intelectual é a matriz do pensamento político moderno, até hoje. Sem ela, nem haveria união de perspectivas que permitisse diferenciar, de um mesmo ponto (ainda que esse «centro» seja em muito imaginário), Direita e Esquerda. Por isso mesmo, há forma de pensamento igualitárias também à Direita, de tipo libertário, embora sejam de acto minoritárias. Nem por isso este ponto deve ser esquecido. O que ele revela, justamente, é o modo como o ideal política da igualdade se tornou hoje comum a Esquerda e Direita, ainda que de diferentes formas (tal como sucede no interior de Esquerda e de Direita). É esta dinâmica que revela a relevância das ideologias, ao dinamizarem a vida social institucional num sentido ou noutra. Daí, também, que esta dinâmica tenha de ser estudada em contextos definidos e segundo uma metodologia política, não técnica nem metafísica (lá iremos).

Essa compreensão requer que se saliente a natureza não apenas económica mas sobretudo política de uma opção ideológica (digamos, de Esquerda) em favor de políticas de governo promotoras de igualdade. Se esta opção inclui necessariamente aspectos orientados para a correcção de desigualdades económicas gritantes, geradoras de tensão social e correspondente baixo «capital social», nem por isso deve esquecer que o combate à desigualdade é sobretudo político, pois as causas da desigualdade não são apenas económicas mas também sociais, religiosas, legais, etc.

Assim, seguindo Bobbio, podemos concordar que a Esquerda é ideologicamente mais consistente no combate às desigualdades do que a Direita. Com efeito, o que vemos na Direita, quer a centrista, de governo, quer a libertária, minoritária, quer mesmo na extrema-direita, é uma concepção de igualdade na qual os direitos e deveres devem ser iguais para todos e, a partir daí, haverá quanto muito assistencialismo de Estado aos mais necessitados ou em tempo de crise (sintomaticamente é a extrema direita que ainda se diferencia mais desta visão paleoliberal da igualdade, os extremos tocam-se...). Isto é,

a Direita privilegia por norma os direitos e liberdades individuais e no caso das questões da igualdade abre excepções a essa norma, mas poucas.

Ainda seguindo Bobbio, podemos argumentar no sentido de a Esquerda adoptar uma visão e acções mais compreensivas face aos problemas da desigualdade social. Herdeira de uma visão optimista da História, na qual o progresso deve trazer benefícios para todos e não apenas para os que sejam capazes de se aproveitar dele, a Esquerda concebe a desigualdade não como uma situação natural que se deve minorar se for socialmente necessário mas como uma realidade social que deve ser combatida para não nos reaproximar de um Estado de Natureza hobbesiano. A questão está no modo como o faz: não apenas através de direitos individuais mas também promovendo direitos colectivos. E, bem entendido, a Esquerda distingue-se internamente em diferentes ideologias consoante se admite o prejuízo dos direitos individuais em nome do colectivo (revolucionarismos) ou se apenas se vê os direitos individuais e colectivos como cooperantes, nunca excluindo-se reciprocamente (Esquerda liberal); já a prioridade absoluta aos direitos individuais, na Esquerda, que talvez se encontre no libertarismo, seja uma ilusão metodológica (ver abaixo).

Como é consensual (creio mesmo que sem excepção) encontrar-se à Esquerda o privilégio da igualdade, discutirei esta questão em função das ideologias de Esquerda. Como não concebo igualdade sem liberdade, é natural que se note o privilégio da concepção liberal, na qual se incluem as diversas concepções de igualdade de oportunidades, mas naturalmente aberta a discussão.

## II. IGUALDADES

Como já afirmei, creio que a questão da igualdade se joga ao nível de políticas (do sistema) de governo. Isto significa que estas políticas consubstanciam premissas muitas vezes implícitas (ou formais) do regime político, são acções que afirmam princípios. Daí mesmo podem ser acções diferidas no tempo, matizadas, sujeitas a avanços e recuos, dependendo de um assentimento geral a uma determinada afirmação de valores muitas vezes tácitos ou abstractos. De um modo geral, como a liberdade sem igualdade gera tensões a prazo insustentáveis para a liberdade (logo, para a sociedade), um módico de igualdade é necessário e a questão está em saber se não será melhor ter mais do que esse mínimo e, em todo o caso, como o obter.

À Esquerda, a igualdade surge como condição de possibilidade (não apenas económica, mas também moral e política) do exercício público dos direitos individuais e das suas garantias políticas por via legal (à Direita, o mesmo se aplica, ainda que menos sistematicamente). Em grande medida, desde os seus primórdios a Esquerda adoptou como sua a promoção da igualdade. Nesta forma moderna, a igualdade já não é uma questão de regime político (mais ou menos igualitários, como na Antiguidade) mas de sistema de governo (políticas promovidas pelas instituições de governo no sentido de legislar para a promoção da igualdade).

### 1) Concepções de igualdade

O tema da igualdade é tão antigo quanto a própria definição de um campo político «de Esquerda». Contudo, a promoção da igualdade gerou, nas experiências históricas conduzidas no século XX (nomeadamente regimes sob a órbita soviética e no extremo-orient), enormes engenharias sociais nas quais o sistema governativo se sobrepôs, invariavelmente, à afirmação dos princípios políticos dos regimes que devia servir. Que esta hipertrofia do governo no Estado, geralmente designada «totalitarismo», tenha ocorrido em Estados estranhos à cultura política republicana e liberal do Ocidente moderno não é de estranhar; que essas torções se tenham perpetrado «em nome» dos mais altos valores não deve, por outro lado, desmerecer esses mesmos valores. Assim, tal como no século XIX Engels já reconhecia que as conquistas sociais nas barricadas já eram coisa do passado, também a Esquerda democrática que se manifestou indisponível para a via da violência seguida por autoproclamados marxistas se viu levada a encontrar um conceito exequível de igualdade. Hoje em dia ouvimos falar disso, na maioria das vezes, a propósito do New Labour, mas, em Portugal e no continente em geral (França, Itália, RFA, pelo menos; Espanha também) esse processo foi anterior, teve resultados igualmente importantes e, coisa muito importante, teve a sua origem na prática política.

Este último aspecto merece atenção: tal como foi na execução prática da «Revolução» que os ideais políticos do materialismo histórico-dialéctico se viram subvertidos (1917, «uma revolução contra *O Capital*», disse Gramsci), foi na experiência de governo (ou parlamentar, pelo menos) que os socialistas democráticos desenvolveram modelos de igualdade política mais amplos que os preconizados pelo

liberalismo do século XIX mas evitando fazê-lo à custa dos direitos fundamentais. Uma maior atenção a estas origens da reflexão política «continental» pode poupar-nos a muitas discussões (e mesmo ao recurso a termos infelizes) que são simplesmente deslocadas e, portanto, com escassa pertinência, nos contextos políticos exteriores ao mundo de língua inglesa.

No caso português, que data dos anos da «teoria áspera» e de uma revolução real (1974) mesmo se democrática, esse trabalho teórico baseado na experiência política foi desenvolvido em particular por Sottomayor Cardia, num livro escrito no final da década de 1970 e publicado em 1982, sintomaticamente intitulado *Socialismo Sem Dogma*. Confessadamente influenciado pelos processos de renovação ideológica dessa década, o eurocomunismo italiano e a experiência da frente de esquerda conduzida em França por Mitterrand, Cardia contestou o enfeudamento teórico (e respectivas consequências práticas) do ideal socialista de igualdade a uma concepção maximalista de «igualdade de resultados» assegurada (em tese) pela colectivização dos meios de produção. Ecoando muitas ideias de Raymond Aron, Cardia viu neste capitalismo de Estado um novo ópio dos intelectuais, cujos resultados, já visíveis na segunda metade da década de 1970 em Portugal, eram uma menoríssima correcção das desigualdades sociais e um gigantismo do Estado que facilitava a retórica conservadora da Direita. Concluía, provocadoramente então mas hoje comprovadamente acertado, que o «socialismo colectivista» era o melhor aliado da Direita.

Em vez disso, Sottomayor Cardia defendia uma concepção mista da economia, em que o Estado intervinha directamente nas actividades económicas mas privilegiando as entidades reguladoras, por norma, e mantendo monopólios apenas em casos pontuais (funções de soberania). O objectivo seria o de promover a distribuição da riqueza produzida sem interferir com a liberdade individual na condução da vida de cada um e na consequente actividade económica. «Socialismo de distribuição», privilegiava não a uniformização de rendimentos mas a garantia por parte do Estado de condições de igualdade à partida (pela promoção de reformas destinadas a melhorar as habilitações e as condições materiais dos mais desfavorecidos na sociedade) e acompanhando a competição social pelos bens comuns com um sistema de monitorização e de correcção de excessos concorrenciais e/ou legais (sistema de justiça, desde logo; mas igualmente as entidades reguladoras, etc.). Aqui, a igualdade não é concebida como uma questão dogmática, a atingir sem olhar a meios (comunismo), nem como uma questão teórica (uma teoria da justiça), nem, sequer, como uma ética

(embora a ética utilitarista de Cardia, exposta no seu doutoramento, seja pressuposta). A igualdade é concebida como tarefa política moderna, ou seja, acção social colectiva, prosseguida em liberdade, com o fito de promover o bem comum sem com isso elidir a diferença entre a *polis* e o *oikos*, apenas privilegiando aquela e não (conservadoramente) este último.

Partindo desta diferenciação elementar entre dois socialismos, e adoptando o campo do socialismo democrático, distributivo, que evoluções há a registar na sua teorização da igualdade?

## **2) Políticas promotoras de igualdade em liberdade**

O argumento aqui desenvolvido associa a promoção de igualdade de oportunidades à promoção da igualdade em liberdade. Creio já ter exposto os seus pressupostos: república, democracia, gradualismo, meios pacíficos, controlo público de iniciativas legislativas, neutralidade do Estado (i.e., Estado não doutrina os cidadãos sobre o que devem fazer, apenas garante um quadro político de tolerância entre visões discordantes da sociedade e do bem comum).

Merece referência particular o facto de os Estados modernos, por regra, se inserirem voluntariamente em organizações internacionais (mesmo mundiais) nas quais se articulam políticas não apenas acções externas mas se desenvolvem também políticas de incidência interna a cada Estado. Assim, as políticas votadas à promoção da igualdade no interior de cada Estado europeu membro da UE não são indiferentes umas às outras, pelo contrário, articulam-se justamente para serem mais eficazes no seu efeito (sobre populações com liberdade de circulação entre 27 Estados) e na sua disponibilidade (articulando verbas de cada Estado e fundo da UE). Esta articulação é também promovida por políticas comuns «sociais» e ainda por outras não relacionadas com «questões sociais» (políticas de Defesa comuns, com a consequente redução de verbas nacionais para esses fins, em tese). Este quadro internacional, e outros como o da UE, não podem deixar de ser considerados na formulação (mesmo teórica) de doutrina «igualitarista», tanto no plano da aplicabilidade quanto no dos princípios.

Neste contexto, como são pensadas hoje as políticas da igualdade à escala da União Europeia? Um trabalho recente (Giddens e Diamond 2005) apresenta ideias para um «novo igualitarismo» num conjunto de trabalhos muito diversos mas todos operando dentro das linhas já enunciadas. Destaco (numa seriação de que sou responsável) ideias

chave do pensamento actual sobre igualdade em liberdade que definem o campo de acção das políticas promotoras de igualdade de oportunidades:

- 1) A ideia de que a promoção de igualdade é hoje comum a Esquerda e Direita, com matizes claramente diversos, tal como a ideia de escolha (de escola para filhos ou de unidade de cuidados de saúde a utilizar) foi introduzida pela Direita e já é aceite pela Esquerda (por ser integrável na sua cultura liberal);
- 2) Esta transversalidade ideológica, ainda que matizada, não obrigada a «pensamento único» nenhum, não é preciso gostar subjectivamente da promoção política da igualdade para poder conviver com ela enquanto cidadão, sendo mesmo a cidadania a capacidade de contribuir para alterar livremente essa e qualquer outra política;
- 3) O reconhecimento por parte de entidades públicas de direitos sociais que promovem a igualdade entre as pessoas é gradual e limitado no tempo e noutras condições (casos da admissão à cidadania, por exemplo) e que isto mesmo pode ser combinado com a dimensão internacional de coordenação dessas políticas, de modo a que a promoção da igualdade seja uma questão da maioria da população, de diferentes modos e de diferentes formas, e não de uma série mutável de minorias;
- 4) Igualdade para todos, portanto, significa atenção à emergência de novos «actores sociais» como mulheres, homossexuais, etc., situação de facto que não pode ser descurada nem deve ser reduzida a uma série de «single issue policies»; a igualdade é questão da maioria pela sua própria natureza comum, não pela simples adição de minorias;
- 5) Além de novos actores sociais, as políticas em favor da igualdade precisam avaliar os seus resultados para se legitimarem e se aperfeiçoarem: além de políticas sectoriais distributivas habituais, na forma de apoios económicos e de programa educativos específicos para determinados públicos, novas áreas da vida em sociedade suscitam desafios às políticas de igualdade (áreas como a saúde, tornada universal), tanto se tomadas isoladamente como na sua relação com as políticas já existentes;
- 6) Estudos recentes (cf. pp. 183-199 em Giddens e Diamond 2005) indicam que, em vez de nos concentrarmos exclusivamente na obtenção de patamares de igualdade gerais, prestemos igual



tenção à redução de desigualdades concretas em subsectores e em graus intermédios, pois há já dados que comprovam o efeito sensível dessas reduções mais restritas da desigualdade no trabalho mais amplo pela promoção da igualdade, quer a nível prático quer a nível da validação do pensamento político e social «igualitário» (no caso do emprego esta abordagem segmentada é decisiva, pois apesar da insistência meritocrática na selecção dos melhores, muitas vezes é já no exercício de funções que de forma sistemática se sofrem desigualdades de tratamento e oportunidades que subvertem o princípio geral de igualdade, por vezes de forma informal e portanto praticamente insusceptíveis de comprovação e de correcção pelo sistema de justiça);

- 7) Incentivar por via legal (política económica) a co-propriedade das empresas pelos seus trabalhadores, de acordo com os dados existentes sobre empresas nessa situação serem marcadas por uma maior paridade salarial e por um maior capital social, com consequentes benefícios individuais e colectivos (cf. *idem*);
- 8) Diferenciar políticas de coesão social enunciando os seus critérios políticos (promoção do emprego, modernização dos sectores de actividade económica, etc.), não apenas para evitar o alargamento da diferença entre os mais ricos e os mais pobres mas também para impedir um empobrecimento das classes médias, por um lado, ou, por outro, a formação de um grupo menos privilegiado face a toda a sociedade (o pesadelo ético da meritocracia);
- 9) Actuar no imediato contra os factores de reincidência na pobreza (sair dela para voltar a ela, quer em aspectos materiais, de vencimento, quer em aspectos pessoais, de integração social) e no longo prazo para garantir que iguais oportunidades hoje não reproduzem para as gerações futuras apenas os resultados actuais (i.e., prevenir que o sucesso profissional da presente geração condicione de forma tão directa como até aqui as trajectórias da próxima geração);
- 10) Não esperar da «sociedade do conhecimento» a solução para os males presentes, antes usá-la como instrumento para os corrigir (por ex., campanhas para informar sobre o uso dos serviços públicos por parte de quem deles mais necessita, os mais pobres, em vez de por parte daqueles que melhor sabem utilizá-los, a classe média, como hoje se verifica);

- 11) Valorização da responsabilidade individual (e familiar) no combate a situações de desigualdade social, da responsabilidade pública na criação de instrumentos para corrigir essa desigualdade, e da responsabilidade dos agentes económicos privados em não explorar as desigualdades em proveito próprio (não apenas evitar cartelização, evitar critérios de gestão únicos como a maximização dos lucros em matérias intrinsecamente complexas, económicas e sociais).

Esta é uma lista não exaustiva. Mesmo não inteiramente pacífica. Varia entre posições de princípio e indicações práticas.<sup>2</sup> Em comum, tem os pressupostos políticos que já enunciei e a sua natureza transnacional. Integra-se, ainda, numa reflexão hoje comumente designada por «terceira via», em referência à experiência inglesa dos anos '90, mas que tem raízes mais antigas e mais complexas no pensamento de Esquerda europeu (como Sottomayor Cardia, para dar apenas um exemplo próximo). Convém por isso conhecer essas outras fontes e respectivos contextos sociais, que nos podem ser mais úteis e, também, evitar críticas muito comuns a este «socialismo distributivo» que promove a igualdade de oportunidades.

### **3) Especialização dos saberes e metodologia: o caso da igualdade**

Quero terminar com uma crítica metodológica ao modo como estas discussões decorrem habitualmente em Filosofia. Em particular a «filosofia anglo-americana» (dita, ou não, analítica) que hoje é a mais influente nos debates internacionais. A crítica dirige-se à tendencial monocausalidade e concomitante indiferença às ciências sociais. Não por acaso, Rawls, o mais influente autor de Filosofia Política do último meio século, é quem mais diverge deste modo de proceder, sendo um dos autores mais visado por «filósofos profissionais» (expressão que uso contrariado) e com mais (e melhores) leitores fora da tradição filosófica (em especial no Direito e em Sociologia).

---

<sup>2</sup> Na discussão desta apresentação, João Cardoso Rosas referiu a noção de «experimental philosophy», que parece fazer algum sucesso hoje, como sendo adequada para caracterizar a abordagem que tentei realizar. De facto, essa noção de experiência quadra bem com a natureza de «filosofia prática que, desde Aristóteles, subsume a reflexão filosófica ética e política.

Como não viso *ad hominem* nem sequer nenhuma tradição cultural em particular, um exemplo pessoal talvez seja um bom modo de ilustrar o que tenho em mente. Há cerca de um ano (Fevereiro ou Março de 2008), num encontro informal com Roberto Merrill e outras pessoas, participei no preenchimento de um questionário lançado pela SEDES. Entre as múltiplas ambiguidades nas perguntas do questionário, normais neste tipo de inquéritos, uma foi particularmente significativa. Pedia-se que o respondente hierarquizasse uma série de valores em função da importância que cada um tivesse para si (que escolhesse e ordenasse 7 entre 20 possíveis, digamos). Estas «listas» dependem sempre da composição do conjunto, bem entendido, mas o caso ilustrou bem como há limites a este modelo de trabalho, quando a dada altura era forçoso escolher entre colocar a liberdade ou a responsabilidade como «o» valor no topo da hierarquia. Mas como pensar a liberdade desprovida de responsabilidade ou a responsabilidade sem liberdade? A diferença conceptual é real e útil, mesmo indispensável, mas nunca diferenciando como se fossem realidades autónomas aquilo que são considerações éticas respeitantes a acções complexas. Tomadas isoladamente, nem sequer têm sentido. Mas esta escolha em modelo de *ranking* é típica de um modelo dito «científico» tomado (ingenuamente?) de empréstimo às ciências naturais, que visa apresentar resultados quantificáveis, muito positivisticamente (e metafisicamente) identificados como os únicos científicos. Esta concepção da ciência como uma monocausalidade linear e determinista não é confirmada (nem praticada) nas ciências naturais ou exactas, na realidade, mas nem por isso perde o seu prestígio e influência, a sua aura de infalibilidade junto do público da ciência (encontramos o caso mais patente disto, hoje em dia, nas descobertas genéticas). Mais: na tradição filosófica, esta metodologia teve a sua expressão mais acabada nas filosofias da História entre finais do século XVIII e inícios do século XX (de Herder a Toynbee, *grosso modo*). Não por acaso, a sua melhor crítica foi desenvolvida face à sua expressão mais acabada – penso nas críticas de Max Weber a Marx pela monocausalidade económica do seu pensamento filosófico sobre a História. E, significativamente, nesta crítica encontramos já a relação lógica e inevitável entre a tradição filosófica e as ciências sociais que emergiram dela ao longo da Modernidade. Trata-se de uma discussão filosófica, mesmo metafísica, pois decorre em torno da concepção de História, de cientificidade, de critérios de verdade. Nem por isso Weber, e mesmo Marx, menosprezavam a dimensão científica (em sentido não apenas quantitativo) que as ciências sociais trazem para o debate filosófico. Por isso fiz esta pequena digressão:

parece-me contraproducente, hoje, pensar a Filosofia sem atender aos contributos práticos e teóricos oriundos das ciências sociais (e vice versa, claro); mais ainda, creio que a pertinência da discussão filosófica (e sociológica, etc.) sobre a igualdade depende da importância social (política) do tema, não devendo nunca, portanto, deixar-se de atender à realidade social na formulação de hipóteses, na fixação de premissas, nos modelos desenvolvidos, nos testes empíricos a esses modelos, na reformulação das hipóteses iniciais. Ora, é justamente isso que me parece suceder demasiadas vezes na discussão filosófica actual (e não apenas em torno deste tema, claro).

Quero apontar que o que digo é quase idêntico ao afirmado por J. C. Rosas em «Justiça Social e Igualdade de Oportunidades» (*Diacrítica*, 17/2, 2003, pp. 203-216). Nesse texto diferenciam-se quatro concepções de igualdade de oportunidades: formal (meramente legal), equitativa (promovendo acesso geral a bens sociais como educação e saúde), real (redistribuindo dinheiro) e perfeita (abolindo laços sociais tradicionais, *maxime* família). Sendo a última impraticável, o texto argumenta que a concepção formal e a real são as mais coerentes, pois a equitativa não promove a igualdade plenamente. Contudo, este argumento em favor da coerência é imediatamente enquadrado na concepção rawlsiana de igualdade, na qual o «princípio da diferença» corresponde às exigências da igualdade real de forma indirecta, isto é, não através de uma distribuição pré-determinada de riqueza (como pretendem autores da posição «real», como Van Parijs ou Ackerman), socialmente polémica, mas através de políticas de incentivo e de regulação das desigualdades, que prolongam os consensos sociais alargados em que se pretende agir.

Este realismo (efectivo, não apenas de nome) rawlsiano explica aliás, creio, a sua influência geral, na Filosofia, no Direito, na Sociologia. Embora divirja de Cardoso Rosas, no sentido metodológico (a coerência lógica é um atributo não essencial na concepção de políticas, é sim instrumental) e também na apreciação da posição rawlsiana nesta categorização (a sua dimensão equitativa é tão ampla que faz um *overlapping* das teses «reais» também, no modo indirecto que referi), a sua abordagem é muito útil para concluir a minha exposição.

De facto, J. C. Rosas encerra o seu texto observando que a filosofia moral não pode nem deve pretender resolver estas questões, pois elas são questões sociais que se decidem nos mecanismos de decisão política. Assim é, com efeito desde Platão, que pensou esta e outras questões como parte de um plano pedagógico de transformação da sociedade. A questão da igualdade é hoje, como sempre foi, uma questão

política, não de coerência lógica. E o que a experiência política moderna nos diz é que a promoção da igualdade de oportunidades sai beneficiada se atender às incoerências e às incompletudes da *praxis*, ou seja, se não nos limitarmos a elaborar esquemas impecavelmente coerentes mas indiferentes à função social que os argumentos teóricos têm.

## **Bibliografia**

- BOBBIO, N. (1995), *Direita e Esquerda*, Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença.
- GIDDENS, A. e DIAMOND, P. (eds.) (2005), *The New Egalitarianism*, Cambridge, Polity Press.
- ROSAS, J. C. (2003), «Justiça Social e Igualdade de Oportunidades», *Diacrítica* 17/2, pp. 203-216.
- SOTTOMAYOR CARDIA, M. (1982), *Socialismo sem Dogma*, Lisboa, Publ. Europa-América.



# A Paz e o resto

PAULO TUNHAS<sup>1</sup>

**Resumo:** Procura-se, através de uma reavistação dos seus aspectos mais importantes, mostrar a actualidade da filosofia kantiana da história. Ela não se deixa ler, sem deturpação, como um pacifismo indistinto ou como uma qualquer forma de anti-soberanismo. Termina-se sugerindo que um racismo altruísta que proclama a radical inocência do Outro milita contra as principais linhas de pensamento kantianas.

**Palavras-chave:** Paz perpétua. Constituição republicana. História. Cosmopolítica. Guerra. Federação dos povos. Virtude histórica. Sentido da história. Soberania. Racismo altruísta.

A questão da paz encontra-se no centro da reflexão política. Até porque, paradoxalmente, reenvia para o exterior da política enquanto tal, que se encontra tomada – não de assalto, mas por natureza sua – por noções como as de confronto, oposição, conflito, discórdia, e, nos seus prolongamentos, se aceitarmos como verdadeira a célebre frase de Clausewitz, guerra.

---

<sup>1</sup> Professor Auxiliar Convidado da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Este texto reproduz a minha intervenção na Conferência Inaugural do Mestrado em Direitos Humanos da Escola de Direito da Universidade do Minho (Braga, 26 de Outubro de 2007), onde me coube servir de contraponto ao Dr. Mário Soares, que falara de «Os Direitos Humanos, a Paz, as Nações Unidas e a Europa». Devo agradecer aos Professores Pedro Bacelar de Vasconcelos e João Cardoso Rosas, que me convidaram, e à FCT, que, através de uma bolsa de pós-doutoramento de que gozava na altura, me permitiu levar a cabo a investigação na qual o texto se insere.

Fala-se, portanto, de paz, como aqui falou, e muito bem, o Dr. Mário Soares. A este respeito convém lembrar o filósofo Emmanuel Kant. Por razões várias. A principal, e a única à qual me referirei, para além da sua importância intrínseca, é aquilo que dubiamente se chama «actualidade». O que é para um grande pensador, ser «actual»? É encontrar as suas questões, e as suas respostas, re-colocadas, re-activadas, num tempo que é posterior ao seu, como por uma necessidade própria a esse tempo. Ora, aquilo que Kant escreveu sobre a paz – o que chamava a «paz perpétua» – e sobre aquilo que designava por «federalismo de Estados livres» encontra-se exactamente nesta situação.

Com efeito, se o objectivo final da política é, para Kant, o estabelecimento da constituição republicana (note-se que, para Kant, monarquia, aristocracia e democracia são modelos possíveis das constituições republicanas; o critério da república é a eficácia da representatividade), o da história é a construção de uma comunidade geral pacífica dos povos<sup>2</sup> que possa assegurar uma paz perpétua. A forma de direito que lhe corresponde não é já, como na política, o direito político, mas sim o direito cosmopolítico, fundado numa hospitalidade universal. (Não há aqui tempo para desenvolver a questão, mas a posição de Kant possui, neste como noutros aspectos, uma indubitável filiação estoíca)<sup>3</sup>.

Desde a «Sétima proposição» da *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, o seu primeiro grande texto «histórico-político», Kant não pára de insistir no facto de o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita estar intimamente ligado ao da construção de uma «relação exterior legal entre os Estados»<sup>4</sup>. A relação de guerra entre os Estados representa uma sobrevivência do estado de natureza, e o corolário natural da edificação das constituições republicanas é a abolição dessa situação, ou, dito de outra maneira, a fundação de uma aliança (ou coligação, ou união) dos povos, que será o instrumento de uma «força unida e da decisão legal da vontade unificada», e «a saída inevitável do infortúnio no qual os

---

<sup>2</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 62, VI: 352. Cito os textos de Kant referindo-me à edição da Academia (volume e algarismos romanos, página em algarismos árabes). Tratei da esfera política em Kant em «Kant e a política. Continuidade e dinâmica» (in «Actas do congresso *O que é a filosofia política?*», realizado na Universidade Nova de Lisboa, Novembro de 2007, em preparação).

<sup>3</sup> Cf. P. Tunhas, «Sistema e Mundo. Kant e os Estoícos», in Leonel Ribeiro dos Santos (org.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 129-149.

<sup>4</sup> *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* (doravante: *Ideia*), VIII: 24.



homens a si mesmos se colocam»<sup>5</sup>. Esta «força unificada», a aliança dos povos, deverá engendrar uma «situação cosmopolítica de segurança pública dos Estados»<sup>6</sup>, e a harmonia entre «uma constituição política perfeita no interior» e uma constituição «igualmente perfeita no exterior»<sup>7</sup>. A «*unificação política perfeita da espécie humana*»<sup>8</sup> só pode ser encarada ao nível de um «plano cosmopolítico»<sup>9</sup>.

Um tal plano cosmopolítico conduz-nos àquilo que as *Conjecturas sobre o começo da história humana* chamam «paz perpétua»<sup>10</sup>. A paz perpétua está no coração do pensamento histórico de Kant, aquilo que se pode talvez chamar «virtude histórica» (a expressão é minha, não de Kant) definir-se-á pela actividade exercida na aproximação de um tal estado. A melhor descrição dos aspectos principais da aproximação a essa perfeita situação de legalidade cosmopolítica é-nos oferecida, muito exactamente, no *Projecto de paz perpétua*. Procurarei expor algumas das suas ideias brevemente.

De acordo com o *Projecto*, o inimigo principal da continuidade universal, simbolizada pela paz perpétua, é a guerra. Deste modo, os seis «artigos preliminares de um projecto de paz perpétua», que constituem a primeira parte do *Projecto*<sup>11</sup>, visam antes de tudo o estabelecimento de «leis proibitivas»<sup>12</sup> que interditam a guerra entre os Estados. A guerra entre os Estados (tal como a revolução no plano político) significa uma solução de continuidade, a queda no estado de natureza, que se trata sobretudo de evitar.

O primeiro passo nesta dominação da violência – neste amestramento do abismo da história – é um passo político, no sentido estrito. O primeiro artigo definitivo para a paz perpétua mostra que a condição *sine qua non* do estabelecimento da paz perpétua é a escolha, por cada povo, de uma constituição republicana, a única que pode garantir a conformidade das leis aos princípios do contrato originário<sup>13</sup>. Os chamados *rogue states* – estados que, na linguagem de Kant, rejeitam a constituição republicana – são, por isso, os principais obstáculos ao projecto kantiano.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, VII: 24.

<sup>6</sup> *Ibid.*, VIII: 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, VIII: 27.

<sup>8</sup> *Ibid.*, VIII: 29.

<sup>9</sup> *Ibid.*, VIII: 31.

<sup>10</sup> *Conjecturas sobre o começo da história humana* (1786) (doravante: *Conjecturas*), VIII: 122.

<sup>11</sup> *Projecto de Paz Perpétua* (doravante: *Paz*), VIII: 343-7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, VIII: 347.

<sup>13</sup> *Ibid.*, VIII: 350-3.

O segundo passo, ilustrado pelo segundo artigo, é já propriamente histórico: o direito dos povos deve ser fundado num «federalismo de Estados livres»<sup>14</sup>. Deverá ser estabelecida para os povos uma constituição feita à imagem da constituição republicana<sup>15</sup>. Essa aliança dos povos<sup>16</sup>, uma «aliança pacífica», não se confunde com um simples tratado de paz: caso fosse estabelecida, «ela terminaria para sempre com todas as guerras, enquanto [que um tratado de paz] acaba apenas com uma só»<sup>17</sup>.

Tal como a violência conduz um povo a escolher a lei pública e a constituição civil do Estado, as guerras entre os povos terão a consequência de os conduzir a uma constituição cosmopolítica, ou, pelo menos, a um estado jurídico de federação segundo um direito internacional<sup>18</sup>. Apenas uma «*união universal dos Estados*», preparada por um «congresso permanente dos Estados», pode tornar peremptório o direito dos povos<sup>19</sup>.

A ideia do federalismo pode ser realizada se, pelo menos, a constituição de um povo em república (governo naturalmente inclinado à paz perpétua) já teve lugar. Esse povo poder-se-á apresentar como um centro para a união federativa, à qual outros povos se juntarão, fazendo assim progredir insensivelmente as condições para a paz perpétua<sup>20</sup>, e tornando possível a constituição de um Estado dos povos (*civitas gentium*) compreendendo todos os povos da terra<sup>21</sup>. Esse Estado – uma liga dos povos, segundo a ideia de um contrato social originário – deverá no entanto (convém, por óbvias razões, insistir neste ponto) ser uma confederação sem poder soberano (federação anfictiônica)<sup>22</sup>. Mas, se as condições impedirem a plena realização de um tal plano, será pelo menos possível a criação de uma aliança permanente dos povos, «suplemento negativo» de uma república universal<sup>23</sup>.

E chegamos aqui a uma proposição sem dúvida interessante. Da mesma maneira que o postulado do direito público tem as suas raízes no direito privado no estado de natureza (a partir da *relação de vizi-*

<sup>14</sup> *Ibid.*, VIII: 354.

<sup>15</sup> *Ibid.*, VIII: 354.

<sup>16</sup> *Ibid.*, VIII: 354.

<sup>17</sup> *Ibid.*, VIII: 356.

<sup>18</sup> *Sobre o lugar comum: pode ser que seja verdade em teoria, mas na prática de nada vale* (1793) (doravante: *Teoria e prática*), VIII: 310-11.

<sup>19</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 61, VI: 350.

<sup>20</sup> *Paz*, VIII: 356.

<sup>21</sup> *Ibid.*, VIII: 357.

<sup>22</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 54, VI: 344.

<sup>23</sup> *Paz*, VIII: 357.

*nhança* que existia já neste último)<sup>24</sup>, o direito cosmopolítico encontra-se já antecipado numa hospitalidade universal, que se encontra em relação com a forma esférica da terra, dispensadora de comunicação<sup>25</sup>. Esta hospitalidade conduz o género humano, segundo o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua, a «aproximar-se insensivelmente de uma constituição cosmopolítica»<sup>26</sup>.

A paz perpétua, fundada no direito cosmopolítico, será aproximada «pouco a pouco»<sup>27</sup>, a ideia de um «Estado universal dos povos», cara ao Abade de Saint-Pierre<sup>28</sup>, não é uma quimera<sup>29</sup>. Obedecendo a uma tendência natural do seu pensamento – lembremo-nos da distinção essencial entre «regulador» e «constitutivo» –, Kant afirma que a paz perpétua é uma ideia «irrealizável», mas os princípios que tendem a esse fim não são irrealizáveis<sup>30</sup>.

Se a sociedade cosmopolítica possui apenas (é exactamente o que a frase atrás citada quer dizer) um carácter regulador<sup>31</sup>, ela fornece no entanto um objectivo para o qual tendem os seres humanos<sup>32</sup>, e isto porque um tal objectivo diz respeito ao bem para a espécie humana em geral<sup>33</sup>, «o único estado no qual podem ser correctamente desenvolvidas as disposições da humanidade que tornam a nossa espécie digna de ser amada»<sup>34</sup>.

Devemos agir como se (o célebre *als ob* de Kant) a paz perpétua – «o fim último inteiro da doutrina do direito nos limites da simples razão» – existisse<sup>35</sup>. A sua realização não poderá nunca ter lugar por revolução, por um salto que criaria, no momento mesmo em que se desse, um intervalo que negaria todo o estado jurídico – dito de outra maneira: que quebraria toda a continuidade –, mas por reforma<sup>36</sup>.

<sup>24</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 42, VI: 307.

<sup>25</sup> *Paz*, VIII: 358; cf. também *Doutrina do Direito*, parágrafo 62, VI: 352.

<sup>26</sup> *Paz*, VIII: 358.

<sup>27</sup> *Ibid.*, VIII: 386.

<sup>28</sup> Cf. o célebre *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe* (1713), Garnier, Paris, 1981. Kant refere-se igualmente a Rousseau, mas a posição de Rousseau não é inteiramente coincidente com a do Abbé de Saint-Pierre, ela é mais céptica. Cf. o *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre*, edição parcial e comentário por Hervé Guineret, Paris, Ellipses, 2004.

<sup>29</sup> *Teoria e prática*, VIII: 312-3.

<sup>30</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 61, VI: 350.

<sup>31</sup> *Antropologia*, VII: 331.

<sup>32</sup> *Ibid.*, VII: 331.

<sup>33</sup> *Teoria e prática*, VIII: 278.

<sup>34</sup> *Ibid.*, VIII: 307, nota.

<sup>35</sup> *Doutrina do Direito*, «Conclusão», VI: 354.

<sup>36</sup> *Ibid.*, «Conclusão», VI: 355.

Procuraremos agora abordar estas teses no seu dinamismo interno.

Poder-se-ia dizer que o abismo interior – a aporia fundadora que engendra o conjunto dos problemas essenciais de uma região de pensamento – da história é a paz perpétua. Ela corresponde, como se viu, à eliminação do estado de natureza nas relações exteriores dos Estados. A paz perpétua é um abismo ao mesmo título que o estado civil: trata-se de uma exigência que se encontra – pela sua própria natureza, pelo facto de se tratar de uma Ideia<sup>37</sup> – minada do interior<sup>38</sup>.

Lembremos mais uma vez que a paz perpétua é uma exigência que nasce no interior do problema colocado pelas relações exteriores recíprocas entre os Estados. Essas relações exibem uma situação não-jurídica, «um *estado de guerra* (onde reina a lei do mais forte)»<sup>39</sup>. Um tal estado é contrário ao veto da razão moralmente prática, que nos diz: «*A guerra não deve existir*»<sup>40</sup>.

A «doutrina do direito nos limites da simples razão» terá conseqüentemente por fim último a «instituição universal e perpétua da paz»<sup>41</sup>. A possibilidade da realização de uma tal Ideia – incarnada numa constituição cosmopolítica – pressupõe a existência na natureza humana de certas disposições a progredir em direcção ao melhor<sup>42</sup>. E, como «*todas as disposições naturais de uma criatura se encontram destinadas a desenvolverem-se um dia de forma exaustiva e final*», de acordo com as palavras da «Primeira proposição» da *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*<sup>43</sup>, temos o direito de ser optimistas. Sobretudo se, no homem, essas mesmas disposições se manifestam integralmente na espécie e não no indivíduo<sup>44</sup>.

A paz perpétua designa o *sentido da história*. Ela é o *telos* indiscutível da experiência histórica, a única Ideia a poder conceder uma significação efectiva ao próprio conceito de progresso.

<sup>37</sup> *Doutrina do Direito*, «Conclusão», VI: 355.

<sup>38</sup> Para a noção de «abismo interior», permito-me reenviar a P. Tunhas, «Kant. Le paysage du système», *Cahiers philosophiques*, n.º 94, Delagrave, Paris, 2003, 9-39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, parágrafo 54, VI: 344.

<sup>40</sup> *Ibid.*, «Conclusão», VI: 354.

<sup>41</sup> *Ibid.*, «Conclusão», VI: 355.

<sup>42</sup> *Teoria e prática*, VIII: 307.

<sup>43</sup> *Ideia*, VIII: 18.

<sup>44</sup> *Ibid.*, «Segunda proposição», VIII: 18. Sobre estas questões, reenvio a P. Tunhas, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», *Análise*, n.º 16, pp. 35-55, Lisboa, 1992; e P. Tunhas «Intention, bonheur, dissimulation», in Michèle Cohen-Halimi (org.), *Kant. La rationalité pratique*, pp. 173-232, PUF, Paris, 2003.

Mas trata-se, como foi dito, de um abismo. Tal abismo é descoberto através do obstáculo que é a heterogeneidade dos povos. Essa heterogeneidade manifesta-se, de acordo com a narrativa kantiana das *Conjecturas*, no decurso da «segunda época da humanidade». Esta é a época «do trabalho e da discórdia». O homem encontra-se na posse de animais domésticos e de plantas que ele próprio cultivou. Os homens separam-se uns dos outros, em razão de dissensões que interromperam as suas boas relações de vizinhança, e dispersam-se ao longo da terra, cada um com o seu próprio modo de vida. Alguns escolhem a vida pastoril, outros a agricultura. A humanidade divide-se<sup>45</sup>.

A guerra é o meio através do qual se exprime a resistência dos povos uns aos outros. Não entrarei aqui no detalhe da filosofia kantiana da guerra, tal como ela se exprime na *Ideia*, no *Conflito das Faculdades*, na *Doutrina do Direito*, na *Paz perpétua*, em *Teoria e prática* ou nas *Conjecturas sobre o começo da história humana*. Tal doutrina é assaz complexa, e traz à luz todo o peso civilizador da dissimulação, matéria que não poderei aqui abordar<sup>46</sup>.

A astúcia da natureza utiliza a guerra em seu benefício. A guerra obriga os homens a unirem-se. Como a liberdade civil serve para aumentar a força dos Estados, os soberanos, se quiserem ser poderosos, são obrigados a aumentar a liberdade dos seus povos. A guerra desempenha assim um papel favorável à liberdade: a ameaça da guerra modera o despotismo, já que a força de um Estado requer a liberdade interna<sup>47</sup>.

Nada disto implica obviamente uma apologia da guerra. Kant coloca-se várias questões a este propósito. Com que direito, por exemplo, pode o Estado utilizar os seus próprios súbditos numa guerra? A guerra é sempre uma manifestação do estado de natureza na relação entre os Estados. É difícil conceber o direito durante uma guerra (um outro problema). O inimigo injusto define-se pelo obstáculo que coloca à paz. A guerra é um dos três mais terríveis problemas do «homem que pensa», de que Kant nos fala na «Nota final» das *Conjecturas* (sendo os dois outros a brevidade da vida e a nostalgia da idade de ouro – a rela-

---

<sup>45</sup> *Conjecturas*, VIII: 118-20.

<sup>46</sup> Cf. P. Tunhas, «Intention, bonheur, dissimulation» e «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», citados acima.

<sup>47</sup> Proposição contrária em Rousseau, *op. cit.*, p. 17.

<sup>48</sup> Sobre o problema da guerra na filosofia kantiana, cf. entre vários outros textos, Massimo Mori, «Il problema della guerra nella filosofia di Kant», I e II, *Filosofia*, 30, 1979, 209-230 e 413-438; Leslie A. Mulholland, «Kant on War and International

ção entre os três é, de resto, verdadeiramente interessante)<sup>48</sup>.

A resistência dos povos uns aos outros não pode ser vencida por meio de um salto, isto é, no contexto da história, por uma monarquia universal. O direito dos povos, diz-nos o texto sobre a *Paz Perpétua*, supõe a independência recíproca dos Estados vizinhos. A razão prefere um tal estado de coisas, mesmo que ele não impeça a guerra, à ideia de uma monarquia universal. Com efeito, as leis perdem muito rapidamente a sua eficácia a partir do momento em que nos afastamos do centro do governo, e o despotismo degenera facilmente em anarquia. A natureza, sabiamente, opõe-se assim a que a paz resulte da conquista por um Estado do universo inteiro. Para tal, serve-se ela de dois meios: a diversidade das línguas e a pluralidade das religiões. O equilíbrio destes dois meios é uma condição indispensável à efectividade de uma paz viva.

Todos estes desenvolvimentos ter-nos-ão permitido ver que o quadro do exercício da virtude histórica consiste no obstáculo da heterogeneidade dos povos, revelada através da resistência que a guerra representa. A virtude histórica deve instrumentalizar essa mesma heterogeneidade, tendo por objectivo a criação de uma federação dos povos. Tal como a virtude política, ela é *o desejo de um desejo*, o produto da civilização e dos complexos mecanismos de dissimulação que ela engendra.

Como vimos antes, deve ser construída uma ponte, alicerçada na hospitalidade universal: uma tal passagem será a aliança dos povos. A instituição de uma federação dos povos é o passo decisivo no domínio do abismo da paz perpétua, o meio de estabelecer o direito cosmopolítico. Tal federação, à imagem da constituição republicana, é o resultado, determinado pela eficácia da virtude histórica, da instrumentalização dos conflitos dos Estados<sup>49</sup>.

A «*unificação política perfeita na espécie humana*» é o tema da «Nona proposição» da *Ideia*. Ela aparece como o *telos* natural da história humana, tal como ela foi construída pelas «nações esclarecidas» (os Gregos, os Romanos) e que se prolonga na Europa, «nosso conti-

---

Justice», *Kant-Studien*, 78, 1987, 25-41; Alexis Philonenko, «Histoire et guerre chez Kant», in Yrmiyahou Yovel, org., *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, 168-182.

<sup>49</sup> Seria interessante – e «actual» – estabelecer uma relação entre a própria ideia de uma federação dos povos e os comentários kantianos sobre os «carácteres das nações». Sobre esta última questão, cf. Giorgio Tonelli, «Kant e i caratteri delle nazioni», *Filosofia*, 26, 1975, 129-138.

<sup>50</sup> Sobre a Europa e a paz perpétua, cf. também *Doutrina do Direito*, parágrafo 61, VI: 350.

nente (que verosimilmente dará um dia as leis a todos os outros)»<sup>50</sup>. É em torno desta história central, a partir dela, que se dispõem as histórias marginais. A manutenção dessa história – dito de outra maneira: as condições gerais do exercício da virtude histórica – incumbe ao que Kant apelida *público sábio*, é este que pode estar atento ao brilho da luz que sobrevive a todos os falhanços, é ele que deve buscar o fio condutor, o *Leitfaden*, que justifica a natureza e que pode estabelecer um «plano cosmopolítico», em nada incompatível com a «história empírica»<sup>51</sup>.

O objectivo da natureza, de acordo com o plano teleológico da *Ideia*, é a criação de um estado de coisas – produto do efeito cumulado da «melhor organização possível da constituição civil no interior» e de uma «legislação e uma concertação comuns no exterior» – «que, semelhante a uma comunidade civil, se poderá manter a si mesmo como um autómato»<sup>52</sup>.

Uma liga dos povos, «segundo a *Ideia* de um contrato social originário»<sup>53</sup>, deverá – já o vimos – ser o corolário do exercício da virtude histórica. Apenas uma «*união universal dos Estados*» pode tornar peremptório o direito dos povos. Essa união deve ser obtida por meio de um congresso dos Estados<sup>54</sup>. Esse congresso conduzir-nos-ia a uma constituição cosmopolítica<sup>55</sup>, uma federação que seria a perfeita finalização da história das nações<sup>56</sup>.

A possibilidade de uma tal união – a «unificação possível de todos os povos» – funda-se no facto de todos os povos se encontrarem «*originariamente* em situação de comunidade do solo», «em situação de *acção recíproca* física possível (*commercium*)»<sup>57</sup>. Os próprios mares favorecem o comércio dos povos, e qualquer «cidadão da Terra» tem «o direito de *tentar* uma comunidade com todos, e, com esse objectivo, de *visitar* todas as regiões da Terra»<sup>58</sup>.

É a questão central do direito cosmopolítico: «a unificação possível de todos os povos, relativa a certas leis universais do seu comércio possível»<sup>59</sup>. O direito cosmopolítico não faz senão exprimir o já refe-

<sup>51</sup> *Ideia*, VIII: 29-31.

<sup>52</sup> *Ibid.*, «Sétima proposição», VIII: 25.

<sup>53</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 54, VI: 344.

<sup>54</sup> *Ibid.*, parágrafo 61, VI: 350-1.

<sup>55</sup> *Teoria e prática*, VIII: 310.

<sup>56</sup> *Ibid.*, VIII: 311.

<sup>57</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 62, VI: 352.

<sup>58</sup> *Ibid.*, parágrafo 62 VI: 353.

<sup>59</sup> *Doutrina do Direito*, parágrafo 62, VI: 352.

<sup>60</sup> *Ibid.*, «Conclusão», VI: 354.



rido veto da razão moralmente prática: «*A guerra não deve existir*»<sup>60</sup>.

Note-se que tudo isto não faz com que a mitologia de um Kant «pacifista» seja algo mais do que exactamente isso: uma mitologia. O carácter puramente regulador das suas proposições indica-o claramente. Os Estados republicanos (no sentido de Kant) têm todo o direito do mundo e mais algum de se defenderem dos ataques dos Estados (do tipo *rogue states*) que não são repúblicas (mais propensos do que os outros à guerra). O mesmo vale para a imagem de um Kant anti-soberanista. Trata-se, também aí, de uma interpretação facilmente desmentível. O direito dos povos, como indiquei no princípio, supõe a existência de Estados livres e independentes<sup>61</sup>.

Saindo agora de Kant, duas palavras muito rápidas, no seguimento das do Dr. Mário Soares, sobre os direitos humanos e a Europa.

Falemos dos direitos humanos fingindo que possuem um estatuto intemporal e que a sua formulação não põe problemas de maior. (De facto, a questão é infinitamente complexa; e a possibilidade – ou a impossibilidade – de fundar uma política nos direitos humanos foi longamente debatida, entre outros, por Claude Lefort<sup>62</sup> e Marcel Gauchet<sup>63</sup>).

Falemos, como o Dr. Mário Soares, dos E.U.A. A intensidade e o sério do debate (lembro, por exemplo, Ronald Dworkin<sup>64</sup>) desenvolvido no seguimento das notícias de Abu Grahíb e Guantánamo – a propósito, conviria talvez reler o pequeno livro de Henri Alleg, *La question*<sup>65</sup>, sobre as torturas praticadas pelo exército francês durante a guerra da Argélia – testemunham amplamente a importância da questão e o modo como as democracias com ela lidam. A democracia funciona. A capacidade de re-fundação e re-activação dos princípios viu-se, nos próprios debates, em acto. E vai continuar, certamente, a ver-se. Sem dúvida porque os Estados Unidos são o país no qual melhor se conjugam as duas tradições de moralidade (que são tradições de comportamento social) descritas por Michael Oakeshott: a moralidade do

---

<sup>61</sup> Sob muitos aspectos, a posição de John Rawls em *The Law of Peoples* (1999) prolonga a atitude kantiana. Sobre esta matéria permito-me reenviar a P. Tunhas, «Rawls' *via media*: Between Realism and Utopianism», in Actas do Colóquio *Global Justice*, Universidade Nova de Lisboa, 2008, em preparação.

<sup>62</sup> Cf. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

<sup>63</sup> Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>64</sup> Cf. os seus vários artigos publicados na *New York Review of Books*.

<sup>65</sup> Henri Alleg, *La question*, Paris, Minuit, 1961.

<sup>66</sup> Cf. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991 (1962), p. 467 ss. Cf. a discussão desta distinção por Peter Winch, em *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge, 2003 (1958), p. 57 ss.



costume e a moralidade da reflexão<sup>66</sup>. Isso ajuda a pensar. No outro extremo encontram-se países como, por exemplo, a Sierra Leoa. Numa eleição presidencial há já vários anos, Charles Taylor (não o filósofo, bem entendido) fez-se eleger com o slogan: *He killed my ma, he killed my pa, but I will vote for him*<sup>67</sup>. Ao ouvir certas coisas que se dizem sobre os Estados Unidos, parece que não há diferença alguma entre estes e a Sierra Leoa. Quando a diferença não podia, obviamente, ser maior.

Na Europa – um sítio óptimo, de resto –, as coisas ter-se-ão passado incomensuravelmente pior, no século XX, do que nos Estados Unidos. Guerras e genocídio fazem parte da nossa história própria, como faz parte dela a história da liberdade. Habituada à protecção americana – miraculosamente eficaz durante décadas –, a Europa busca-se. Lugar do Holocausto e, simultaneamente, lugar das nossas tradições da liberdade – é verdade que não convém confundir absolutamente estes dois lugares: a Inglaterra não foi lugar do Holocausto ou da sinistra tolerância com ele –, a Europa procura refazer – muito compreensivelmente, de resto – uma certa virgindade. Mas não se percebe muito bem a legitimidade da operação se ela se alicerça em parte na denúncia largamente imaginária da promiscuidade culpada dos Estados Unidos, uma denúncia que possui uma longa tradição (magnificamente descrita, no que diz respeito à França, no livro de Philippe Roger, *L'Ennemi américain*<sup>68</sup>; e idênticos exemplo se encontrariam, por exemplo, em Inglaterra).

O que merece ser interrogado, creio, é, no entanto, outra coisa: a misteriosa convicção – muito frequente em intelectuais europeus e americanos – segundo a qual apenas nós mesmos somos portadores de actividade. O mundo é inerte e depende, por inteiro, da nossa vontade<sup>69</sup>. Trata-se de uma ideia muito presente, se bem que de forma implícita e quase inconsciente, nos debates políticos dos nossos dias. E presente de uma maneira característica. Só nós, enquanto civilização ou cultura

---

<sup>67</sup> Cf. Martin Meredith, *The State of Africa. A History of Fifty Years of Independence*, Londres, Free Press, 2006 (2005), p. 568.

<sup>68</sup> Philippe Roger, *L'Ennemi américain*, Seuil, Paris, 2002. Não posso deixar de referir aqui tudo o que sobre estas questões Fernando Gil escreveu, não só no livro que conjuntamente comigo e com Danièle Cohn publicou (*Impasses, seguido de Coisas vistas, coisas ouvidas*, Europa-América, Mem Martins, 2003), como também na última secção de *Acentos* (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005).

<sup>69</sup> Este parágrafo, bem como os dois seguintes, são extraídos, com ligeiras alterações, de P. Tunhas, «Omnipotência do pensamento e narcisismo intelectual», *Atlântico*, n.º 1, Lisboa, 2005, pp. 19-26.

(digamos: o Ocidente), somos activos; os outros (enquanto civilizações ou culturas) sofrem de uma incontornável passividade. Tal ideia testemunha de uma radical sobre-valorização da nossa capacidade de acção e de uma concomitante sub-valorização, não menos radical, da capacidade da acção dos outros.

Uma consequência verdadeiramente interessante desta atitude é, de facto, a posição singular que ela engendra face à culpa e à inocência. Aqueles a quem é atribuída uma passividade ontológica radical não são, por definição, susceptíveis de culpa. São naturalmente inocentes. São, pelo contrário, estritos depositários da culpabilidade aqueles a quem é exclusivamente atribuída a actividade. Logo a seguir ao 11 de Setembro de 2001, os EUA foram imediatamente considerados por muita gente – incluindo por muita gente que participou nos piedosos rituais de solidariedade, do tipo «Hoje somos todos americanos» – como os verdadeiros fautores do ataque às Torres Gémeas e ao Pentágono (sem esquecer o alvo falhado do avião que caiu na Pensilvânia).

Este tipo de atitude, sob as vestes de uma louvável abertura ao outro, e de um saudável anti-racismo, representa, de facto, a mais sofisticada forma de racismo – uma espécie de racismo altruísta, se assim se pode dizer. Um racismo que discrimina o outro em função da sua radical singularidade, sendo a singularidade considerada em si, sem qualquer espécie de cláusulas, como um valor positivo. Essa singularidade é o avesso da nossa própria identidade culpada, e, no seu excesso, tão imaginária quanto esta. De facto, o outro é apresentado como estruturalmente passivo e radicalmente inocente, movendo-se apenas por reacção, e pecando, se é que se pode utilizar a palavra, por angélica ausência de responsabilidade. O que significa: um menor, uma criança. A partir deste momento, o diálogo torna-se impossível, porque este exige que se suponha actividade e responsabilidade ao parceiro de conversa, bem como uma vontade comum de chegar a acordo.

Voltando, a acabar, a Kant. Tal atitude – o racismo altruísta – é um dos mais formidáveis obstáculos à paz perpétua almejada por Kant. Porque, na prática, inviabiliza as tentativas de criação de constituições republicanas (no sentido de Kant), que são, como se viu, o elemento basilar do projecto de paz perpétua. Na linguagem que utilizei acima, o racismo altruísta inibe o desenvolvimento da «virtude política» – e afasta para longínquas plagas a possibilidade sequer da «virtude histórica». Com comportamentos destes, necessariamente a paz afasta-se. Como se torna igualmente mais remota a possibilidade de uma «federação dos povos» e a «segurança pública dos Estados».

# Making technology accountable – citizens' conferences in the era of public accountability<sup>1</sup>

SIMON JOSS

(University of Westminster)

**Abstract:** Over the last thirty years or so, various forms of citizens' conferences have been increasingly used to assess science and technology (policy) across diverse national and institutional contexts. This article discusses citizens' conferences, against the background of a widely perceived 'democratic deficit' in contemporary science and technology governance, as an institutional response to demands for greater public accountability. It analyses the various methodological, organisational, and institutional factors conditioning, and frequently limiting, citizens' conferences as public accountability mechanism both conceptually and in practice. Following from this, it argues for further methodological innovation, in order to address and overcome the temporary, event-based nature of citizens' conferences, as a way of consolidating institutional efforts to render science and technology more publicly accountable.

**Key words:** citizens' conferences, technology assessment, democratic deficit, governance, public engagement, public accountability.

**Résumé:** Depuis à peu près une trentaine d'années, des formes variées de conférences citoyennes ont été utilisées de manière croissante afin d'évaluer les politiques publiques en science et en technologie à travers divers contextes nationaux et internationaux. Cet article examine les conférences citoyennes, à l'encontre d'un arrière-plan perçu comme un « déficit démocratique », en tant qu'une réponse institutionnelle aux

---

<sup>1</sup> This article is a revised version of the paper presented at the international conference untitled «Citizens' Conferences on Controversial Technologies» (Org. by João Cardoso Rosas and Roberto Merrill, CEHUM, University of Minho), 14th and 15th of May 2009, in Lisbon (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa).

demandes d'une plus grande responsabilité (accountability) publique. Il analyse les multiples facteurs méthodologiques, organisationnels et institutionnels qui conditionnent et qui fréquemment limitent les conférences citoyennes en tant qu'un mécanisme aussi conceptuel que pratique de la responsabilité publique. En conséquence de ceci, cet article argumente en faveur d'une plus grande innovation méthodologique, permettant de mettre en relief et de dépasser la nature événementielle et temporaire des conférences citoyennes, afin de consolider les efforts institutionnels tendant à rendre la science et la technologie davantage responsables publiquement.

**Mots-clés:** conférences citoyennes, déficit démocratique, engagement public, évaluation technologique, responsabilité publique, gouvernance.

## Introduction

That the phenomenon of citizens' conferences<sup>2</sup> has become increasingly widespread and embedded in science and technology policy is by now well known and documented. The question, however, of what role citizens' conferences play, and what significance should be attributed to them, in the evaluation of science and technology is far from fully answered. The aim of this article, then, is two-fold: firstly, to discuss citizens' conferences in a historical context as a socio-political phenomenon, which first emerged in the 1970s and has since attained wider significance across a variety of national contexts, organisational settings and policy areas. The argument put forward here is that citizens' conferences should be understood as a practical manifestation of a paradigmatic shift towards greater accountability demanded from the governance of science and technology. Following from this, the second aim of the article is to analyse citizens' conferences in more detail in terms of different accountability dimensions. This discussion highlights some key tensions and contradictions exhibited in practice by citizens' conferences arising from, among other things, methodological design and institutional embedding, but also points to opportunities for future innovation.

---

<sup>2</sup> The term 'citizens' conference', for the purpose of analysis in this article, is understood broadly, to encompass various methods and forms of public participation and engagement in science and technology, including: consensus conference; citizens' jury; citizen forum; future conference; voting conference; and scenario workshop.

## **From intra-institutional to public assessment**

When the history of science and technology in the second half of the twentieth century comes to be written, it will surely include a chapter on the rise of citizens' conferences in the context of science and technology policy- and decision-making. This chapter would trace the emergence of this phenomenon to the early 1970s when calls for more openness and public participation in technology assessment and policy deliberation steadily grew on the back of growing public concerns throughout the 1960s about environmental pollution caused by industrial and agricultural activities; new developments in science and technology, notably in the areas of biosciences and informatics; and the corporate governance of 'big science', especially military technology and civil nuclear power (see, for example, Dickson, 1988). In addition, the emerging consumer movement created an increasing demand for more information about products (such as, prominently, car safety) and services to be put in the public domain.

While no individual event or initiative in particular can be claimed to be the origin of citizens' conferences, there were a number of early initiatives that certainly inspired subsequent innovations. Among these, for example, was a series of town hall meetings held in 1976 as part of the 'Cambridge Experimental Review Board' by the City Council of Cambridge, Massachusetts (USA), in response to safety concerns about recombinant DNA technology developed at the time at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology, following the two year moratorium on the use of this emerging technology put in place in 1974 by the US scientific community (for an historical account, see Baringa, 2000).

At around the same time, the Office of Medical Applications of Research (OMAR), which had been set up by the US National Institutes of Health in response to concerns about the variance of medical treatment (outcomes) across the USA, had developed a new method of technology assessment (TA) – the so-called 'consensus development conference' (for an overview of medical consensus conferences, see Jørgensen, 1995). What was innovative about this TA method was the involvement of practitioners – such as nurses, general practitioners and health care planners – alongside research experts in the assessment of medical drugs and treatments in the context of clinical practice. The aim of this method was to arrive at a 'consensus development statement' (hence, the name given) advising on best practice regarding medical treatment based, on the one the one hand, on state of the art

research and, on the other, on the experience of clinical and community practice.

When, from the mid 1980s onwards, TA began to be established across Europe, the medical consensus development conference model was further developed by replacing the practitioners with a panel of members of the public and renamed 'consensus conference' (on the early development of European TA, see Vig/Paschen, 2000; and of consensus conferences, see Joss/Durant, 1995). This methodological adaptation – first applied in 1987 by the newly founded Danish Board of Technology and subsequently taken up by other European national TA bodies and various research organisations – was the result of a drive to innovate in new forms of 'participatory' TA, which, in turn, was prompted by a broader conceptualisation of TA to address wider questions about the governance and democratic compatibility of science and technology. This development arose partly from the institutionalisation of TA in parliamentary settings – either in the form of parliamentary offices, such as the Danish Board of Technology, or through independent public bodies set up by parliaments and/or government ministries, such as the Rathenau Institute in the Netherlands – and partly from the burgeoning interest in this field by the Science and Technology Studies (STS) community. Concerning the latter, the 'public understanding of science', and science communication, fields of research in particular engaged with new concepts and forms of public engagement (Gregory/Miller, 1998).

Reflecting the growing theoretical and practical interest in participatory TA, apart from consensus conferences, a variety of other methods and initiatives were developed and applied in diverse organisational settings and policy areas: this included so-called citizens' juries; citizen foresight; deliberative mapping; future conferences; publifocus; science shops; technology Delphi; and voting conferences (see Joss/Bellucci, 2002). This methodological diversification was matched by an international proliferation in the application of these various kinds of citizens' conferences. By the early 2000s, dozens of such initiatives had taken place not just in Europe but across the world as far apart as Argentina and South Korea, and Canada and New Zealand. One survey counted 67 consensus conferences and citizens' juries, and various derivative forms, in 19 different countries between 1987 and 2002 (Joss, 2003). Approximately half of these dealt with topics relating to biotechnology and biomedicine, mirroring the increasing social and political pre-occupation throughout the 1990s with this technology; the rest addressed a broad range of other issues

relating, for example, to transport technology, information technology, energy and environmental technology, and nanotechnology. A more recent survey on public engagement in nanotechnology alone identified some 70 'participatory experiences' (to use the authors' terminology) between 2003 and 2009, of which a large proportions were citizens' conferences (Laffite/Joly, 2008). This confirms the continuing popularity of citizens' conferences and their apparent transferability from one technology to another.

While this 'participatory turn' has been particularly pronounced in science and technology public policy, it has throughout this period also been increasingly characteristic of other policy sectors, such as in education, public budget planning, health care and urban planning. There has, then, been considerable cross-fertilisation between various sectors in terms of methodological innovation and practical applications. This is echoed at programmatic level, where citizen participation and public engagement in policy-making are now commonly understood to be an essential part of 'good governance': thus, 'public engagement' was, for example, underlined in the UK by the influential *Science and Society* (2000) report followed by numerous governmental activities (such as the *Sciencewise* programme) to promote public involvement in science. Beyond science and technology, the public engagement agenda appears to have been embraced with similar enthusiasm across Europe and beyond, as is illustrated for example by the European Commission's *European Governance* (2001) white paper, and the Organisation for Economic Cooperation and Development's *Citizens as Partners* handbook (2001).

There can be little doubt, when looking at the emergence of citizens' conferences in the 1970s and 1980s and their subsequent 'mainstreaming' over the last couple of decades, that this represents an important development in the history of science and technology. However, how are we to interpret its significance?

There is by now analysis aplenty of various aspects of citizens' conferences (see, for example, Stewart/Kendall/Coote, 1994; Joss/Durant, 1995; Joss, 1998; *Science and Public Policy*, 1999; Joss/Bellucci, 2002; Kasemir et al., 2003; Decker/Ladikas, 2004; Blok, 2007; Laffite/Joly, 2008; Powell/Kleinmann, 2008). Initial studies sought to characterise the structures and processes of citizen participation in the various methods and forms in use. This was followed by evaluations of how citizens engage with one another, experts and audiences through deliberative processes; how they deal with the issues at stake, arrive at collective assessment and formulate policy recommendations.

Elsewhere, research has been undertaken to try to evaluate the outcomes and impacts of citizens' deliberation; how the media report, and policy-makers respond to, citizens' recommendations. Several studies have sought to compare the application of citizens' conferences across different policy and socio-political contexts. Again, other studies have focused on organisational aspects, such as the recruitment of citizen participants, the definition of what is an expert and how expertise is used, the framing of issues, and the design of various deliberative assessment tools.

Altogether, this research demonstrates that, far from being straight forward arrangements, citizens' conferences are in their individual contexts both complex and ambiguous: the nature of deliberation and participation, for example, is highly dependent on the methodological structures and procedures in place; the assessment is significantly framed and conditioned by the organisational standing and institutional contexts; and the utility and legitimacy of the outcomes are often in question.

While much of this research allows essential, critical insights into citizens' conferences at individual level, it often remains relatively silent on the question of their wider socio-political significance as a period-defining phenomenon.

### **A response to the 'democratic deficit'**

The rise of citizens' conferences can be seen as a practical manifestation – alongside a range of other innovations, from freedom of information legislation to non-governmental watchdog organisations – of a new era of accountability characterised by increasing public demands for, and institutional commitments toward, greater transparency, access to information and openness across a broad spectrum of policy- and decision-making areas and issues. As such, citizens' conferences are exemplars of institutional attempts to respond to a triple crisis confronting decision-makers: a crisis of politics; of policy; and of science and technology. This crisis relates to a series of profound, socio-political transformations, and related public discourses, which have occurred over the last half a century or so.

Concerning the crisis of politics, this chiefly relates to what has been variably diagnosed as the 'democratic deficit': political institutions are frequently lamented to be remote, unaccountable and suffering from legitimacy problems. There are two broad, interrelated reasons



for this: firstly, the creation of new layers, institutions and processes of governance beyond traditional boundaries of political decision-making appears to shift the centre of decision-making authority away from established political structures at national level. Thus, for example in the case of the European Union, some decision-making is shifted upwards to various decision-making bodies at European level, while at the same time other decision-making is shifted sideways or downwards to new (inter-)regional spheres and bodies. In addition, the blurring of boundaries between governmental agencies, the private sector and non-governmental organisations now typical of much of public service design and delivery, has further contributed to the shift away from traditional decision-making structures and processes. That this can create an accountability and legitimacy vacuum, or at least public perceptions thereof, due to the complexity as well as the lack of transparency of such multi-layered decision-making systems, has become a common theme in the debate about 'new governance'. Thus, for example, Dahl (1994: 23) refers to the 'democratic dilemma' between efficiency gain and loss of legitimacy; Rhodes (2003: 21) to the messiness of accountability relationships in the 'differentiated polity'; and Hajer/Wagenaar (2003: 9) to new spaces of politics existing in an 'institutional void'; resulting from new forms and processes of multi-layered governance.

The second reason for the 'democratic deficit' lies in the declining levels of public interest and participation in politics through traditional political forms and structures: in many instances over the last five decades or so, membership of political parties has shrunk; engagement in the formal political process, including voting in elections, has dwindled (with occasional exceptions); and elected politicians are treated with less deference and are seen as less influential (for an in-depth analysis, for example, of the situation in the United Kingdom, see the *Power Inquiry*, 2006). Instead, new forms of political engagement, usually issue-specific and transcending political boundaries – such as campaigns and actions to 'make poverty history' or to combat global climate change through direct action – are to the fore. Thus, traditional centres of decision-making, from where formally democratic accountability and legitimacy are derived, are increasingly emasculated by new forms and sites of decision-making, which themselves, to date at least, often lack the necessary democratic legitimacy. In response to the diagnosis of this democratic deficit, political actors are scrambling to find remedies to strengthen the legitimacy and relevance

of political institutions. The European Commission's white paper on governance (2001), for example, sets out to propose how to render European policy-making more accountable and transparent, and how to re-engage citizens with European decision-making processes. Likewise, at national level remedies are sought to strengthen the legitimacy of the body politic and encourage greater public engagement, as recently illustrated for example by the publication of the UK government's *Governance of Britain Green Paper* (HM Government, 2007).

The crisis of policy partly mirrors at policy-making level the institutional problem of the democratic deficit. In addition, however, here the problem is further compounded by three related trends promoted over the last few decades or so under the neo-liberal agenda of 'new public management' (see Day/Klein, 1987; Perri, 2002; Newman/Clarke, 2009): on the one hand, policy-making and public service delivery – from education to policing, and from health care to environmental services – are increasingly defined and shaped in terms of 'performance' and 'efficiency', and a related culture of target setting and measurement. On the other, users of public services are increasingly conceived of and treated as 'customers' and 'consumers', and less so as 'citizens'. Furthermore, many public services have been outsourced to the private sector, or are run through private-public partnerships, thus creating highly complex and opaque decision-making structures and lines of responsibility.

Altogether, these trends have sparked a particular kind of culture of transparency and accountability, as illustrated by the mushrooming of service delivery 'league tables' and audits; consumer 'watchdogs' and ombudsman offices; and various 'user involvement/engagement' strategies. At first glance, this can be seen as providing a response to the challenge of 'democratic deficit'. However, as such transparency and accountability mechanisms are essentially technocratic in nature defined within the terms of 'new public management', on their own their potential for wider political and public scrutiny is arguably limited.

The crisis of science and technology has been epitomised in the public eye by such controversies and debates as those surrounding genetically modified (GM) foods, nuclear technology, animal and human cloning, and nanotechnology. While on the surface, this crisis is thus about whether or not certain technological applications pose specific health or environmental risks and particular scientific research is ethically justifiable, underneath it, it harbours more fundamental questions about how science and technology are, and should be,

(democratically) governed (see, for example, Sclove, 1995; Maasen/Weingart, 2005; Jasanoff, 2005). Up until the 1960s to early 1970s, science and technology were largely self-regulated: in their work, scientists were accountable to one another on the basis of their expertise (as validated by the research community) and through the canon of the peer review process. Thus, for example, it was the community of molecular biologists that defined and agreed the moratorium on research with recombinant DNA at the Asilomar conference in 1974 (which subsequently led to the aforementioned public hearings by the City Council of Cambridge, Massachusetts). Even where public demands grew for more stringent controls of research, politicians initially left it to the scientific community to set up guidelines and police research.

However, two fundamental developments began to undermine this position: on the one hand, the growing relevance of, and reliance on, science and technology both in the day-to-day lives of individuals and societies and in policy-making and, on the other hand, the increasingly contested status of science and technology as an objective, authoritative source of knowledge and expertise, steadily increased the pressure on politics to intervene in, and co-determine, the business of the scientific and technological communities.

Thus, as has been widely recognised, for the last thirty years or so science and technology have moved much more centre-stage in policy-making and political and public discourse. This has had the effect that scientific and technological experts are no longer just accountable to their peer community as traditionally defined, but have had to engage in accountability processes through both the political and public spheres. This has further had the effect of expertise becoming much more overtly problematised and contested, and in turn demands for its democratisation has increased.

Citizens' conferences have evolved within the context, and have been explained in terms, of growing calls for greater accountability in response to this threefold crisis. This is evidenced, at policy level, by such seminal reports as the aforementioned UK parliamentary *Science and Society* (2000) report, the OECD's *Citizens' as Partners* (2001) report, and the European Commission's *Science and Society Action Plan* (2002), all of which variously discuss citizens' conferences in terms of possible institutional responses. It is further evidenced, at practical level, by the growth of the citizens' conference phenomenon – both in terms of the aforementioned methodological diversification and widespread application – throughout the 1990s and early 2000s.

In order to be able to analyse, in the next section, the potential and limitations of citizens' conferences as accountability mechanisms, the concept of accountability itself needs brief definition. At its core, accountability in the political and public spheres is about controlling the exercise of decision-making, and power. This essentially entails two dimensions: monitoring the process by which decisions are made and, thus, keeping checks and balances on decision-makers; and scrutinising the substance and outcomes of decision-making. Those put in charge of making decisions in the public interest are accountable to the governed by virtue of being granted delegated authority (through various electoral or appointment processes) (see, for example, Day/Klein, 1987; Held, 1996; Philip, 2009; Joss, forthcoming). On their part, the governed have a co-responsibility to scrutinise decisions and actions. In modern society, accountability processes are typically mediated – that is, due to the stretched relationship between governors and governed (where direct, face-to-face interaction is the exception), a multitude of mechanisms and organisations – both governmental and non-governmental; formal and informal – are in place to facilitate the monitoring and scrutiny of decision-making.

A distinction can be made between various modes of accountability. In brief, this includes: political accountability, which is interested in ensuring checks and balances between different parts of the political systems (such as government ministers being accountable to parliament, civil servants being accountable to ministers, and law courts carrying out judicial reviews), including crucially the relationship with the electorate/citizenry; managerial accountability, which is pre-occupied with mechanisms to control organisational performance and efficiency; and professional accountability, which is concerned with advancing and reviewing knowledge within peer communities. The interaction and tensions between these different modes is a key characteristic of contemporary accountability processes.

Broadly, accountability includes several distinct elements: (i) publicity; the process of rendering information accessible, and decision-making open and transparent; (ii) audit; the systematic gathering, recording and analysing of policy- and decision-making data and performance; (iii) scrutiny; the critical examination of decisions and actions; (iv) sanction; the opportunity for redress in cases of decision-making out of line with agreed procedures, or misuse of power; and (v) responsibility; the justification of decisions and actions in accordance with mandated authority.

## **Public accountability mechanism**

What is characteristic of citizens' conferences is an open, deliberative process, through which selected members of the public engage with experts, stakeholders and decision-makers in debating and scrutinising scientific-technological issues.<sup>3</sup> The process is public in that participation is potentially open to all members of the public (participants are either chosen by open call or through randomised selection); the proceedings are usually accessible to the media and the wider public; and the outcomes are publicised. The citizens involved are centrally involved in determining the contents of deliberation by defining the issues/questions to be addressed, choosing the type of experts, stakeholders and decision-makers to be heard, and writing the report and recommendations published at the end of the proceedings. Issues considered cover questions about the development of basic research and innovation; the regulation of scientific-technological applications; and the effects of scientific-technological activity on the environment, society and individuals.

By placing non-expert citizens at the centre of deliberation, and making proceedings publicly accessible, citizens' conferences are thus designed to encourage publicity and facilitate public scrutiny concerning issues that traditionally are the closed domain of expert assessment and decision-making. In addition, through this open process, the issues at stake are given a broader treatment than how they tend to be defined by experts and decision-makers in relation to specific research programmes and policy proposals: citizens' panels often choose to include in their deliberation alternative courses of action and wider questions about present and future ethical, social and political repercussions. Thus, citizens' conferences entail the possibility for technology to be appraised in relation to both specific, present policy issues and wider, long-term developments.

At conceptual level at least, then, citizens' conferences represent an overt public accountability mechanism which allows for the publicity

---

<sup>3</sup> The analysis in this section relates to the broad definition of citizens' conference used in this article (see footnote 1). Hence, the various methodological, organisational and institutional public accountability traits of citizens' conferences are discussed generically. Needless to say, a more nuanced analysis and discussion is required, on a case by case basis, concerning individual methods and arrangements within their own particular organisational and institutional settings. See also cited references on citizens' conference evaluations.

and scrutiny of scientific-technological issues. However, several methodological, organisational and institutional factors can act as constraints on their accountability potential.

Citizens' conferences are highly structured and specified through a variety of well honed methodological techniques that closely define the actor groups involved, their mode of participation, the nature of the issue under consideration, and the outputs produced. One of the constraining factors is the relatively short time made available, ranging from two to seven days depending on the particular method used. During this time, the citizens have to tackle an impressive agenda: briefing themselves about the issue at stake; defining questions to feed into the enquiry; engaging in deliberation with various experts and stakeholders; reviewing and assessing information; writing and presenting their findings and recommendations; and engaging with the media.

Apart from the internal effects on the nature and extent of deliberation and assessment, the short time duration also has external effects by restricting the window of opportunity for scrutinising the issue at stake in relation to the policy-making process, which normally includes much longer cycles of public consultation and scrutiny. This is even more pronounced, where an issue considered is of more general and exploratory nature than in the case of concrete policy proposals.

Another constraint is the framing of the issue under scrutiny: in some methods, the issue is narrowly pre-defined by the organisers, down to individual questions used in the enquiry; in other methods, the organisers set out the issue more broadly by defining its various dimensions (often with the support of a group of experts to ensure accuracy and broad representation), on which basis the citizens can determine the specific focus of their assessment. Nevertheless, participants have few means for carrying out their own information gathering and investigations to determine the issues at stake independently.

A further methodological factor conditioning the accountability process is the use of expertise. The organisers typically make available a list of experts, policy-makers and stakeholders, from which the citizens can choose those, whom they wish to hear as part of their investigation. Other experts cannot be called by the citizens to give evidence.

Various techniques are used to manage the deliberation and assessment process in what tends to be a highly compressed time schedule: the choice of options and identification of questions – which often have to be completed within a day or two of the start of proceed-

ings – are carried out through a series of rapid brainstorming sessions, all the while the participants have to get to know one another and learn how to work as a team; the hearing with experts consists of short questions and answer sessions, on occasions limited to as little as ten minutes per expert; and the process of sifting through and evaluating the information obtained and reaching conclusions – usually accomplished in less than 24 hours and often extending deep into the night – is mainly carried out through small group work, with limited scope for review and revision in plenum. Where this is followed by a public event, the exhausted citizens finally present their findings before the glare of the media.

Concerning organisational and institutional factors impacting on the accountability potential of citizens' conferences, here the choice of the issue to be assessed and the methodological procedure to be used, as well as the timing, are decisive. These are determined by the organisers following their own agenda; the participants have no choice in the matter. Put differently, citizens' conferences cannot be invoked and accessed, as a matter of right and at requested times, by citizens' or stakeholder groups wishing to scrutinise a scientific-technological policy matter. This may be partly mitigated, in the case of organisers with a public mission, by inviting external proposals and requests. Some TA organisations, including the Danish Board of Technology and the Rathenau Institute, have been known to consult various civil society groups on the topics to be assessed, and even advertise calls for proposals.

Furthermore, the extent to which citizens' conferences contribute to the scrutinising of public policy, and what credibility they enjoy in this respect, depends significantly on the institutional status and standing of the organisers. This is particularly relevant given the proliferation of citizens' conferences across various types of organisations in recent decades. On the one hand, citizens' conferences hosted by scientific organisations, executive government offices, or interest group organisations, with vested interest in the issues considered, are likely to have their credibility compromised due to the (perceived) partiality of the organisers. On the other, citizens' conference run by organisations with no relationship to policy-making, or as a one-off on an *ad hoc* organisational basis, may not be noticed by decision-makers, although they may still usefully contribute to publicity among experts, stakeholders and in the wider public sphere.

Some TA organisations - especially some of those anchored in the parliamentary system – arguably enjoy something of a unique position



in this respect: their permanency has allowed them to build up methodological know-how over time; and their parliamentary relationship – while nevertheless being at arm's length from undue influence by policy-makers – gives them the necessary public profile, policy relevance, and at the same time reputation for independence.

Taken together, these methodological, organisational and institutional factors can, thus, considerably limit the function of citizens' conferences as accountability mechanism. They can be explained by the fact that, as a result of their historical evolution reflecting the development of institutional TA into a more open process, citizens' conferences have come to represent a cross-over between a policy advice tool and a public accountability mechanism: they methodologically and institutionally originated from an intra-institutional assessment tool for policy advice (the medical consensus development conference; the citizens' jury), which were subsequently complemented with additional public assessment dimensions geared towards the public sphere.

Finally, there is a further trait of citizens' conferences that impacts on their public accountability potential: aside from their practical utility as policy advice and/or public assessment tool as they may or may not have for decision-making processes depending on their organisational and institutional circumstances, citizens' conferences inherently carry symbolic value. What is meant by this is that by placing the focus on panels of citizens in charge of scrutinising scientific-technological issues, a representation is made of what is imagined, or assumed, to be a desired, ideal process of the social, democratic assessment of science and technology. This is probably an important reason behind the wide interest in, and appeal of, citizens' conferences, as they seem to respond, in neat, symbolic form to contemporary concerns about the 'democratic deficit' in politics in general, and science and technology policy in particular.

However, this symbolic value may be a double-edged sword as far as the public accountability role of citizens' conferences is concerned: on the one hand, the legitimacy of the process and outcome may be undermined, questioned or even denied if the status of citizens' conferences is considered symbolic rather than representing an actual public accountability process. On the other hand, an organisation's commitment to wider public accountability processes may be limited if support for citizens' conferences acts as a token of, and substitute for, wider engagement.



## Conclusions

Citizens' conferences have come a long way since the early days over 30 years ago of experimenting with new ways of involving various social actors in the assessment of science and technology and opening up debate to wider public scrutiny. Through the institutionalisation of technology assessment, and the establishment of various kinds of 'public engagement' and 'science and society' programmes by governments and scientific organisations, they have become a prominent feature of contemporary public deliberation and policy-making on science and technology.

In trying to understand the rise of citizens' conferences as a particular socio-political phenomenon of recent time, they need to be seen in the wider context of growing calls for greater transparency, openness and accountability in contemporary politics and public debate. These calls have been made in response to a widely perceived 'democratic deficit' affecting political institutions and policy processes, arising from the emergence of new complex governance structures and dynamics transcending traditional political institutions; apparently growing public disenchantment and disengagement with (formal) politics; and the challenge posed by 'wicked' problems – problems that defy easy solutions within the traditional capacity of policy-making – especially in relation to scientific-technological issues.

Against this background, citizens' conferences have caught the attention of a growing number of actors and organisations within and beyond the TA community, from where they originated, because they appear to offer a practical response in eye-catching form, as a public accountability mechanism, to the problem of the democratic deficit as it applies to science and technology policy.

However, as this analysis has shown, there are several methodological, organisational and institutional factors – among these in particular the compressed time frame, the organisational framing of the issue at stake and the assessment process, and the institutional status – that may limit and undermine the potential of citizens' conferences as an effective public accountability process. This can be explained by the hybrid function of citizens' conferences as part policy advice, part public scrutiny, process resulting from their particular evolution from intra-institutional TA tool to a more overtly public assessment mechanism.

In considering, finally, how this analysis might inform future innovation in relation to the public assessment and accountability of

science and technology, the following three points seem relevant: firstly, a better functional differentiation between providing policy advice and facilitating public accountability could help clarify and improve methodological design, organisational management and institutional arrangements. If a citizens' conference serves as an intelligence gathering exercise to advise decision-makers on, say, public attitudes towards a particular policy proposal then its current methodological and organisational format may be quite sufficient, although without the need to open up the process to wider public engagement and scrutiny. If, however, the aim is to generate transparency, openness and public scrutiny concerning scientific-technological developments then this suggests the need for methodological and organisational adaptation to overcome the limitations discussed above.

In consequence, secondly, thought should be given to alternative, new forms of assessment that may go beyond the event-based nature of citizens' conferences. More long-term structures and processes would allow for more sustained, substantial public scrutiny and engagement, which seems particularly relevant given that the issues under consideration in citizens' conferences typically deal as much with the future of science and technology as they do with their present, thus deserving of more substantive treatment within a less hurried time frame. This would require, thirdly, commitment – beyond readily made pledges to tackle the democratic deficit of contemporary politics – by political institutions to open up procedures to more permanent, substantial public accountability, and to invest in related methodological and organisational innovation. There are various precedents – from public enquiries to Royal Commissions – that could serve as inspiration here.

It is not the purpose and scope of this article to outline in detail what a more substantive public accountability of science and technology should methodologically, organisationally and institutionally look like. However, it is its purpose to suggest, in conclusion, that the evolution of citizens' conferences over the last thirty years or so has arguably reached a point – at the cross road between policy advice and public accountability, and based on the experience of event-based arrangements to date – where it now requires a new phase of innovation, in order to advance the public accountability of science and technology both conceptually and in practice.

## Works cited

- BARINAGA, Marcia (2000), "Asilomar revisited: lessons for today", *Science* 287, pp. 1584-1585.
- BLOK, Andreas (2007), "Experts on trial: on democratizing expertise through a Danish consensus conference", *Public Understanding of Science* 16, pp. 163-182.
- DAHL, Robert (1994), "A democratic dilemma: system effectiveness versus public participation", *Political Science Quarterly* 109, pp. 23-34.
- DAY, Patricia / KLEIN, Rudolf (1987), *Accountabilities: Five Public Services*. London: Tavistock Publications.
- DECKER, Michael / LADIKES, Miltos (ed) (2004), *Bridges Between Science, Society and Policy. Technology Assessment: Methods & Impacts*. Berlin, Springer.
- DICKSON, David (1998), *The New Politics of Science*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- GREGORY, Jane / MILLER, Steven (1998), *Science in Public. Communication, Culture, and Credibility*. New York, Plenum Press.
- HAJER, Maarten / WAGENAAR, Hendrik (2003), "Introduction", in Maarten A Hajer and Hendrik Wagenaar (ed), *Deliberative Policy Analysis. Understanding Governance in the Network Society*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 9.
- HELD, David (1996), *Models of Democracy* (second edition). Cambridge: Polity Press.
- HM Government (2007), *The Governance of Britain. Green Paper*. CM7170. London HM Stationary Office.
- JASANOFF, Sheila (2005), *Designs on Nature. Science and Democracy in Europe and the United States*. New Jersey, Princeton University Press.
- JØRGENSEN, Torben (1995), "Consensus conferences in the health sector", in Joss / Durant (ed), pp. 17-30.
- JOSS, Simon (1998), "Danish consensus conferences as a model of participatory technology assessment: an impact study of consensus conferences on Danish Parliament and Danish public debate", *Science and Public Policy*, 25: pp. 2-22.
- (2003), "Zwischen Politikberatung und Öffentlichkeitsdiskurs - Erfahrungen mit Bürgerkonferenzen in Europa", in Silke Schicktanz / Jörg Naumann (ed), *Bürgerkonferenz: Streitfall Gendiagnostik*. Opladen, Leske & Budrich, pp. 15-35.
- (forthcoming), "Accountable governance, accountable sustainability? A case study of accountability in the governance for sustainability", *Environmental Policy and Governance* (forthcoming).
- JOSS, Simon / DURANT, John (ed) (1995), *Public Participation in Science. The Role of Consensus Conferences in Europe*. London, Science Museum.
- JOSS, Simon / BELLUCCI, Sergio (ed) (2002), *Participatory Technology Assessment. European Perspectives*. London, Centre for the Study of Democracy.

- KASEMIR, Bernd / JÄGER, Jill / JAEGER, Carlo C. / GARDNER, Matthew T. (2004), *Public Participation in Sustainability Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAFFITE, Nicolas B. / JOLY, Pierre-Benoît (2008), "Nanotechnology and society: where do we stand in the ladder of citizen participation?", *CIPAST Newsletter* (March 2008). URL: <http://www.cipast.org/>
- MAASEN, Sabine / WEINGART, Peter (ed) (2005), *Democratisation of Expertise? Exploring Novel Forms of Scientific Advice in Political Decision-Making*. Dordrecht, Springer.
- NEWMAN, Janet / CLARKE, John (2009), *Publics, Politics & Power. Remaking the Public in Public Services*. London: Sage Publications.
- OECD (2001), *Citizens as Partners. OECD Handbook on Information, Consultation and Public Participation in Policy-Making*. Paris, Organisation for Economic Co-Operation and Development.
- PERRI / LEAT DIANA / SELTZER KIMBERLY / STOKER GERRY (2002), *Towards Holistic Governance. The New Reform Agenda*. Basingstoke: Palgrave.
- PHILIP, Mark (2009), "Delimiting democratic accountability", *Political Studies*, 57: pp. 28-53.
- POWELL, Maria / KLEINMANN, Daniel L. (2008), "Building citizen capacities for participation in nanotechnology decision-making: the democratic virtues of the consensus conference model", *Public Understanding of Science* 17, pp. 329-348.
- The Power Inquiry (2006). *Power to the People. An Independent Inquiry into Britain's Democracy*. London: The Power Inquiry. URL: <http://www.powerinquiry.org>
- RHODES, R. A. W (2003), *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*. Maidenhead, Open University Press, p. 21.
- Science and Public Policy* (1999), Special issue on public participation in science and technology. 26 (5), pp. 289-380.
- SCLOVE, Richard (1995), *Democracy and Technology*. New York/London, Guildford Press.
- STEWART, John / KENDALL, Elizabeth / COOTE, Anna (1994), *Citizens' Juries*. London, Institute for Public Policy Research.
- VIG, Norman J. / PASCHEN, Herbert (2000), *Parliaments and Technology. The Development of Technology Assessment in Europe*. Albany, State University of New York Press.

**VÁRIA**



# Individual and/as the mirror(s) of reason

MARTA NUNES DA COSTA  
(Universidade do Minho)

**Abstract:** With the Enlightenment period the concept of reason acquired a predominant role in the epistemological, religious and moral dimensions: on the one hand, the development of systematic knowledge was promoted, now based on new conceptual tools and approaches, accompanied by a multiplications of discourses and disciplines; on the other hand, morally speaking, values were questioned, sometimes reversed and/or eliminated and religion per se could no longer justify moral codes. These codes, on the contrary, could only find true and universal support in reason. My goal in this paper is to rethink Enlightenment through the concepts of reason (in its modalities/variations) and dialectics (as methodological approach) and reflect upon the conditions of possibility for individual autonomy as expression of an ethical commitment. For this I will have Kant, Herder and Adorno as interlocutors.

**Key words:** Enlightenment, reason, dialectics, culture industry, individuality, autonomy, critique, freedom, (self) reflection.

**Resumo:** Com o período do Iluminismo o conceito de razão adquiriu um papel predominante nas dimensões epistemológica, religiosa e moral: por um lado, promoveu-se o desenvolvimento de um conhecimento sistemático, baseado em novos instrumentos conceptuais e novas abordagens; por outro lado, moralmente falando, os valores eram questionados, às vezes invertidos e/ou eliminados enquanto que a religião per se não conseguia continuar a justificar os códigos morais. Estes códigos, por sua vez, só encontrariam um apoio verdadeiro e universal na razão. O meu objectivo neste artigo é de repensar o Iluminismo através dos conceitos de razão (nas suas modalidades/variações) e dialéctica (enquanto abordagem metodológica), de forma a reflectir acerca das condições de possibilidade para autonomia individual, enquanto expressão de um compromisso ético. Para tal terei Kant, Herder e Adorno como interlocutores.

**Palavras-chave:** Iluminismo, razão, dialéctica, indústria da cultura, individualidade, autonomia, crítica, liberdade, (auto) reflexão.

With the Enlightenment period the concept of reason acquired a predominant role in the epistemological, religious and moral dimensions: on the one hand, the development of systematic knowledge was promoted, now based on new conceptual tools and approaches, accompanied by a multiplications of discourses and disciplines; on the other hand, morally speaking, values were questioned, sometimes reversed and/or eliminated and religion per se could no longer justify moral codes. These codes, on the contrary, could only find true and universal support in reason. My goal in this paper is to rethink Enlightenment through the concepts of reason (in its modalities/variations) and dialectics (as methodological approach) and reflect upon the conditions of possibility for individual autonomy as expression of an ethical commitment. For this I will have Kant, Herder and Adorno as interlocutors.

Kant and Herder are both representatives of Enlightenment qua emancipatory project, although their approach was virtually opposite in character: while Kant promoted a cosmopolitan ideal, searching for the conditions of possibility for a human community defined by its universal rationality, Herder defended a cultural nationalism, according to which it was the emotional character of human condition that made the mark of a particular identity. For Kant the fact that man was a rational being was sufficient to project and design a universal community, based in the communality of faculties and ultimately in the sharing of principles and laws. Herder, on the other hand, reduced man's abstract character to its concrete aspects. Herder brought a great novelty into the philosophical discussion, namely, the argument (and awareness) that there was no contradiction between the affirmation of one's difference and the universal claim of recognition of equal dignity. *Each culture has its own centre of gravity.* More than relativism, it was pluralism that was taking shape. This pluralism assumed a capacity of mutual understanding between different people, because there was a common ground (humanity), which allowed inter-communication.

Today one is still confronted with the concerns developed by the Enlightenment period, which makes one search for the conditions of possibility of resolution of conflicts brought by the reflections of reason upon itself. One must overcome the dialectics of imagery and appearance and establish a unitary vision that conciliates apparent opposites. Between past and future, emotion and reason, man is suspended in a present that can no longer be sustained. In an era of globalization where identities are questioned, I will propose a new



strategy for the accomplishment of the positive project of Enlightenment, based on the recognition of irrationality and conversion of reason into a new mode of perception and action.

\*  
\* \*

*“Critical thought, which does not call a halt before progress itself, requires us to take up the cause of the remnants of freedom, of tendencies towards real humanity, even though they seem powerless in face of the great historical trend.” (2002: xi)*

Today one observes a shift of social, cultural, moral and political paradigm, from traditional capitalism and the Adornian “culture industry” model to a new stage of social and economic development marked by the increasing importance of information and security/surveillance within the internet. This shift calls for a re-evaluation of the project of Enlightenment and its critiques. I will propose to re-think Adorno and Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment*, not in an uncritical manner, in the sense of re-endorsing their thesis; but in a critical one, by taking their position as a starting point for reflection and reformulation of the conditions of possibility for individual emancipation today, both in theoretical and ethical levels.

There are two levels of analysis that one must account for: the theoretical level, in which one logically deconstructs modalities of reason and grasps its dynamics. Here I will focus mainly in the first fragment of *DoE*. The interlocutor of the discussion is, although not exclusively but predominantly, Kant, whom I will have as permanent reference. The second one, the critical level (condition of possibility for praxis), has as paradigm the notion of “culture industry”. Here our task will be to think the concept and its applications in order to account for structural transformations today, as well as its implications at the level of experience of individuality and its reflection in a (ir)rational discourse.

## I. MIRROR(S) OF REASON

*“Today, however, motorized history is rushing ahead of such intellectual developments, and the official spokesmen, who have other concerns, are liquidating the theory to which they owe their place in the sun before it has time to prostitute itself completely.” (2002: xv)*

How can one account for the contradiction between the claim of living in a rationalized world and its self-destructive tendency?

The Enlightenment movement had the pretension of representing a possibility for liberation and autonomy; a sense of individuality based in one's use of theoretical and practical reason; an affirmation of the self as master of oneself and of the world. Kant is one of the greatest examples of the Enlightenment. He is the one who presents the subject as an objectifying power, a capacity of apprehending and projecting order and meaning upon things; a power that discovers itself as such. However, power means domination, and domination implies struggle. Under this light, the Enlightenment period represents a paradoxical tendency: on one hand, it corresponds the affirmation of the sovereignty of the mind; on the other hand, it simultaneously implies the recognition of itself as a self-negation power, converted into ideology.

The introduction of a language of domination must be seen at the light of the structural transformations of bourgeois and industrial society, with the development of new techniques and mechanisms of control, production and reproduction of value(s). Once the world is not seen anymore as an unknown agglomeration of things with their hidden meaning, but rather as an object that can be fully apprehended and comprehended by the human mind, the self affirms itself as creator of order. As such, the recognition of the power of knowledge brings the necessity of creating, sustaining and projecting the image of a closed system, which is by definition totalitarian. Thought becomes master; reason becomes the criteria through which everything is subjected to.

Until Kant we moved in a realm of dichotomies and oppositions, a physical *versus* a metaphysical domain, autonomous *versus* heteronomous uses of reason, reason *versus* emotion. the necessity of systematizing the world imposed reduction as its method. The individual could no longer be seen as the (free) space or set of faculties who was confronted with metaphysical questions to which he found no answers. A reason had to be found for everything. Only if one could (in principle) explain everything, was one capable of overcoming fear.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Adorno and Horkheimer tried to account for the inherent and necessary contradictions of reason in a fragmented way (as reminiscence of possibility for freedom of thought, not conformed to standardization of ideas and their expression). The Enlightenment period corresponds to the moment of imposition of instrumental reason both in the field of sciences and in the realm of morals, compromising the possibility of individuality and ethical experience. The search for *a priori* conditions of experience in Kant,

Human condition is characterized by its double and apparently contradictory nature, a dualism between instinct and reason. Instinct of self-preservation, which finds its first expression with Hobbes (in the realm of political philosophy), is a rational dimension of men; but this modality of reason cannot be explained, i.e., it cannot be reduced to a formula. Instinct stands for experience and recognition of individuality, for awareness of life and death. The rationalization of the world and of human relations, first systematized with theories of the social contract, then systematized with a transcendental philosophy and critique, has shifted the emphasis from instinct (which is intimately linked with the origins of philosophy, in the sense of experiencing astonishment and searching for answers that are determined beyond a logic of discourse) to rationalized reason. This corresponds to the moment where experience is deprived of its content and reduced to a pure passive formality. The rejection of instinct as source of knowledge and ethics (as source of individuality) corresponds to the rejection of recognition of the experience's value in its essential traits. The rejection of instinct compromises the conditions of possibility for progress and throws men to a world defined by tension and regression that projects itself as positive.

With Kant, once reason has been declared supreme, beyond the threat of its modalities that escape explanation, reason recognizes the necessity of critique as its method and goal, in order to define the conditions of possibility of experience for knowledge, morals and judgment. The beginning of a transcendental philosophy is based on the rejection of life's primary principles, namely those of instinct, fear and love.<sup>2</sup> The rationalization of feelings and emotions deprive them of what make them unique, i.e., the transcendental violates the ontology of feeling and with it, the ontological condition of the individual who feels also.

### 1. Kant's paradox

How does Kant characterize his concept of individuality? And what can we recover today from it?

---

the systematisation of knowledge in a closed and totalitarian system, guided by an identity principle, according to which everything can be predicted and accounted for, as well as the postulation of a constitutive subjectivity (apperception) from which the world is projected, are expressions of rationalization of reason and disintegration of ethical life.

<sup>2</sup> To be developed in future presentations.

With Kant, the individual finds its value in the universal character of his faculties. The ground for the ideal of humanity to grow is set, namely, the conditions of possibility of experience, of knowledge, of morals and of aesthetics. These conditions are equal to every human being, i.e., they represent what is truly human in each one.

The Kantian individual is a paradox. First, the individual is defined through her/his rational properties (i.e., through her/his capacities of instrumental rationalization that ultimately will contradict her/his essential nature as reason). Second, the individual recognizes her/himself through the universality of maxims s/he endorses, and by doing this s/he becomes a function of a system of rationality (rather than a rational system), where s/he asserts himself as meditation between an empirical and noumenal level. Third, the Critique of Judgment, although representing the promise of a reconciliation of the individual with himself through the integration of experience in its uniqueness in the rationalized system, is still a perpetuation of (l)imitation of reason, where judgment reflects the paradox of claim of universality made by an inexistent subject.

By rationalizing reason, the mythological character that accompanies every human cultural production, the collective (un)consciousness upon which a sense of unity is built and projected is now rejected. The strength of this system lies in what will become its weakness, namely, the elevation of the individual to the realm of universality and necessity. However, this elevation is only possible if the individual is deprived from her/his individuality and reduced to a form. Human actions are judged beyond what makes them human, i.e., unique; human beings are treated as things. Society as well as human relations is the mirror and the result of a construction of pure reason. But this mirror discloses the movement of reflection and projection that goes beyond a formal rationality. Through the mirror one recognizes distortion of what is projected initially as pure. Irrationality announces itself through rational appearances, for the simple reason that reality is material and not only formal.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> The Kantian subject is the product of a rationalizing modality of reason, a subject that is deprived of his subjectivity for the sake of an objective world that has lost his conditions for creation and projection of meaning. The irrationality of reason, expressed by the Enlightenment period and perpetuated in theoretical discourses, corresponds to the claim of human emancipation, while destroying its conditions of possibility, through the implementation of a critique dominated by negativity. By this I mean that the reason that becomes critique is defined by the end it sets to itself, namely, to determine the limits of its use. But by doing this, it is rejecting a whole dimension (of reason also) of

Herder denounced this version of Enlightenment as totalitarian, reductive and dangerous. His proposal of Enlightenment rested upon the principle of recognition of differences among individuals, as source and condition of possibility for cultural identification, and consequently, human identity. He recognized the value of the unique, irreducible and incommensurable. For Herder, pluralism was the logical consequence of a reason that exposes itself through expression, feeling and emotion. The (ir)rationality could not be trapped and reduced to a concept, which ultimately would kill the meaning. The meaning is the soul of any individual (as person, culture, nation or group) and a common culture, i.e., a communality of beliefs and visions of the world are the basis of communication. The sameness of faculties that Kant postulated as touchstone of his system becomes not only ultimately irrelevant, but also dangerous.

## **2. Rational disenchantment of the world – announcement of the death of the subject**

The danger that Enlightenment tradition has initiated, under the pretension of rationalized reason that reduces everything to its own measure and quality, cannot be reversed or avoided, i.e., one cannot go back to a previous mythological state of coincidence of nature with itself, unmediated by culture; or to a pure identification between civilization and humanity. Both nature and humanity have been contaminated by the instrumentalization of reason; concepts deprived and extirpated meaning from things and projected the reminiscence of it to a transcendent/ noumenal dimension; subjects have been reduced to a practical status of things, under the mask of “individuality”.

How should one understand the disenchantment of the world that represents, for Adorno and Benjamin, the destruction of ethical knowledge, in the sense of destruction of conditions of possibility for individuality and experience?

I would be tempted to say that all action is necessarily ethical, in the sense that it implies a reference to a system of values that one must know in order to decide how to act. But this knowledge can be

---

possibility of transgression. As long as instinct, experience, uniqueness, feelings are not integrated in a concept of reason that must be expanded, the possibility for individual affirmation is undermined, and with it, the possibility for social change, conversion and recreation of a system of values and action.

conscious or unconscious, i.e., it can manifest itself as a rational or irrational mode of reason. If (efficiency of) action depends of values (beyond recognition as process of consciencialization), one must recreate a system capable of accounting for the fusions of particularity and universality embodied in every action. We must recover a sense of respons-*ability* – an ability to respond to experience and knowledge; which implies the reconstruction or restoration of horizon of conditions of possibility for relations between objects, subjects, concepts, intuitions, discourses, narratives and meanings.

### 3. Individuality within Adorno's "Culture Industry"

Adorno's model of "culture industry" seems still applicable and realist, despite the variations and changes that may have happened in the past forty years. The changes have been quantitative, rather than qualitative. From a qualitative point of view, what one sees is the repetition and reproduction of a capitalist logic, a logic that reproduces the Enlightenment heritage in two senses. One, by promoting the concept of "individuality" that has become an ideological tool; second, in a world deprived on ethical values (that confer meaning to action), the vacuum is filled by empirical, surplus value, which becomes the criteria according to which individuality is built, projected and perpetuated not only as ideology but rather as ideal. Based in Adorno and Horkheimer's analysis and critique of Enlightenment I will claim that one must deconstruct (in the sense of becoming aware of the origins of the concept) in order to restore the meaning of individuality, based not in a rationalized (alienated and irrational) reason, but rather in the recognition of experience as source of authentic constitution of the self, capable of recreating a relational horizon where objects become the reason of meaning and action.

The Culture Industry must be viewed within the general context of adoption of capitalism as new economic system, which represents the emergence and the affirmation of the bourgeoisie as *the* (social) class where power relations will be defined and played out. It is relevant to refer to this fact, since the culture industry will perpetuate the basis upon which the system has been edified. I would like to focus attention on the character of bourgeoisie, not in the traditional Marxist sense, which underlines the importance of relations of production and dualism between use and exchange value, through the creation and domination of surplus; but rather, through a posterior stage, where the

individual becomes equated with what he possesses. With the extension of capitalist mode of production, "possession" is being extended as a value (a principle of action), criteria of judgment and an end (that will ultimately legitimize the means). The extension of this category that was initially supposed to operate at the level of superstructure into the order of values, judgment, morals and culture designed our contemporary society and what Adorno calls the "culture industry". Once the horizon is set, two questions emerge: *first*, how can one think individual autonomy within a framework where means and ends have been confused; to put it in another way, how can one sustain the concept of individuality, if the capacity of projection of meaning has been compromised? This is the place where a question of legitimacy will be raised and where politics assumes a teleological horizon of projection of meaning for human action in history.

After questioning the culture industry as a necessary stage of development of capitalism and after reflecting upon the political task and duty for action (as attempt movement of rupture or perpetuation of the culture industry), comes the *second* question to which an answer can no longer be postponed: is there still place for the political or has normativity been swallowed by mass production of goods and services? Is there still place for the individual?

In order to consider the viability of this project, one must reveal and openly express the hidden assumptions upon which a concept of individuality has been institutionalized, within a capitalist framework.

The capitalist system is incompatible with existence, experience and manifestation of individuality, despite the projection of "individualism" as one of its foundational values. 1) Capital does not have an emancipatory potential; capital's tendency is one of reproducing itself. 2) Technology does not assure either, by itself; the accomplishment of the Enlightenment ideal, in the sense of promotion of individual autonomy (generally is used as a tool for increasing social control). 3) Kantian instrumental reason is embodied in the concept of Culture Industry, which is supported by the projection of a false universality, namely, the phenomenon of "mass" production and its relation to the production of "sameness" as ontological category. The proliferation of the same (under the mask of conservation of unique individuality) compromises, limits, reduces and threatens authentic individuality, which is the necessary condition for social change. "Culture Industry" is defined by the law of conformity, i.e., the individual is given the illusion of keeping his individuality and freedom, while having to be

deprived of it in order to “conform” to logic of the system. Subjectivity is reduced to the category of object of capitalism. 4) The promise of progress is transformed into actualized regression, where standardization of individuality and manipulation of needs becomes the imperative, and imposition of predetermination as defining property of social interaction erases the possibilities for authentic experience. 5) Differences (where hope of recover of individuality lies) are manipulated according to logic of profit and exchange-value substitutes use-value. 6) Instrumental reason sustains a false identification between particular and universal. This identity can only be sustained by depriving reason of its critical function.

By saying this I also mean that the individual, who was at the origin of the bourgeois public sphere, as citizen and political actor, is only a shadow of a degenerated concept of individuality.<sup>4</sup> Individuality in the first stage has been reduced to a *functional category* within a capitalist framework. Since individual did not mean and it was not used in the sense of autonomy and criticism (which implies criticism even of the system that gives its conditions of possibility), individual(s) and the political are assimilated, incorporated in the big capitalist machine. A reconstruction at a normative level is necessary in order to bring the conditions of possibility for action, based in a restoration of meaning. Without meaning there is no action. We need to recover, reconstruct and create new meanings for action that will express the new social, cultural and political pattern that is being created.

#### 4. Restoring experience

The horizon set by the culture industry has changed the character and function attributed to experience. Experience is and is not a mark of individuality; it is an expression of one's capacity of producing and consuming goods, but it is an experience that has as horizon a macro-economic level based on universalizing structures, which depends on the elimination of uniqueness and individuality, such as division of labor and automation. Experience as source of meaning is contradicted by the bureaucratization, rationalization and administration of the culture industry. So the question is: Is it still possible to overcome the disproportion between individual and the system?

---

<sup>4</sup> I am assuming that the political is the dimension where individuals would realize themselves fully as autonomous and critical rational beings.



In a totalitarian system of knowledge, as a power of negation, the subject, such as reason itself, becomes a tool for production of other tools; the apperception unity loses its subjectivity and reduces itself to an objectifying function that brings order upon the world and that becomes an automatism. The subject becomes the intermediary in a world of objects deprived of meaning; moral values have been substituted by the exchange value as regulator principle of human relations that have lost their humanity (in the sense of projecting their own ends). We reached the level of automatization of self-preservation. Reason is no longer necessary, because the world repeats the sameness that has been created by the eradication of (individual) differences, by the controllers of production. The imprisonment of physical and mental bodies is projected by the rationalized reason as a sign of progress. Now that the individual has been almost annihilated, progress is measured through the quantified proliferation of stupidity. Existence who has the guillotine threatening to fall upon its head, tries to escape through a fragmented mode.

Despite all the radicalism of irrational uses of reason and its extreme, irreversible consequences, the hope relies in what the system was supposed to destroy as condition for maintenance and self-reproduction of its suppressive, repressive and control mechanisms. Even if "Enlightenment is mythical fear radicalized" as Adorno tells us, since it corresponds to the postulation of the non-existence of exteriority, the individual seems to keep an intrinsic value that cannot be radically destroyed by the capitalist attempts of reduction of difference to sameness, through the pretension of equality. Equality is necessarily repressive, because it does not allow space for differentiation. Equality also assumes a space that is strictly immanent, with no exteriority.<sup>5</sup> The radical Other is intellectually destroyed while illusionary produced. But the intellectual destruction cannot attain the essence of the other. Beyond a rationalized and institutionalized reason, remains an instinct that, despite in the background, still exists. It is instinct, the rational expression of reason that cannot be expressed in the sense of reduced to a formula, that saves men from themselves and that keeps the concept of individuality a valid hope.

In this sense, and although Adorno does not speak of instinct as such, there is the clear suggestion that the individual cannot be totally

---

<sup>5</sup> If there is no external, there is no exposure and without exposure one erases the condition of possibility for experience.

eliminated, because with it the system would collapse. The tension must be explored and taken to its limits without crossing them.<sup>6</sup>

Recovering the Kantian concept of critique I claim that a critique of reason is not exhausted if one is restricted to a level of immanence. As Adorno suggests, critique is immanent and transcendent, it must reflect upon itself and its limits within and beyond frontiers. Transgression becomes imperative. The individual must go beyond limits that have not been imposed by him, but which have been imposed upon him by something external. By becoming aware of the *external* character of the system and refusing a total identification of the self with its functions, ethical experience is recovered and with it a sense of individuality. The individual has no limits, such as experiences have no end, and uniqueness cannot be reduced to a formula or a theorem.

“The neo signs which hang over our cities and outshine the natural light of the night with their own are comets presaging the natural disaster of society, its frozen death. Yet they do not come from the sky. They are controlled from earth. It depends upon human beings themselves whether they will extinguish these lights and awake from a nightmare, which only threatens to become actual as long as men believe in it.”(2001: 96)

There is in Adorno the formulation of hope of restitution of individuality as supreme value of life and existence. The first step is to recover experience in its uniqueness as condition for ethical experience, i.e., for experience of the self in relation to others, for commitment with a project, which implies a teleological horizon where subjects set their own ends in a individual and collective dimension; the restoration of time and space, recognition of importance and irreducible character of perspectives and the background assumption of an horizon of truth as condition for conferring meaning to action. However, it is not clear how this awakening may happen. Let us reflect upon its possibilities.

The concept of reason must be extended in order to apprehend the contradictions embodied in single and unique experiences. The *extension* of the concept of reason corresponds to the *restoration of subjectivity* as such (concrete and not abstract) and the *recognition*

---

<sup>6</sup> To cross the limits imposed by the system would be to confirm the existence of an exteriority that has been posulated as inexistent. It would ultimately correspond to the recognition of individuality as supreme value, as ground over which every system must be based on, instead of the reverse. The system would collapse.

*of dependence* on objects as condition of possibility for ethical life. Individual autonomy emerges from this recognition.<sup>7</sup> By re-introducing novelty and transformation as structural characteristics of experience, one is opening oneself to a world of senses where instinct can be recovered. The exposure to a domain of meaning opens a space for change in the subject and object. Because it depends and reflects a context and its interaction with subjectivity that self-defines itself through this encounter, individuality and meaning become intertwined as fact and concept.<sup>8</sup>

## II. (ACTUAL) INDIVIDUALITY BEYOND CONSTRAINTS OF (IDEOLOGICAL) REASON

Until today the concept of "individual" remains trapped in its ideological character. First, the concept of individual is based in the assumption of identity (with oneself and ultimately with others, since society perpetuates the reduction of difference to a universal category deprived of will and existence); second, because of its negative character (given that identity is always negative) it undermines the conditions of possibility for itself as a fact. The concept of individuality is given through the projection and distortion implied in consumerist society. Individuals recognize themselves through what deprives them of individuality, namely the subjection to the law of universal equivalence and

---

<sup>7</sup> This has been the problem of enlightenment and its ultimate irrationality under the mask of reason. For Kant reason should not try to go beyond its limits, in order to avoid aporias. My proposal is to reverse this model. Only by going beyond one's limits in the sense of recognizing contradictions as integrative and necessary part of life can one affirm and constitute the subject in and of experience, creating then the ground for ethics and politics (since there was restoration of meaning).

<sup>8</sup> One must re-enchant the world, and this is only possible if one overcomes the dualism between concept and intuition, which represents the possibility for ethical experience. Adorno applies the strategy to the dualism of concept-object. By recognizing the necessary dependence of concepts on objects (since without objects, without the intuition, concepts could not become what they are), one is saying that recognition is misrecognition at the same time. Rationalized reason is misrecognition because it is based upon abstraction, i.e., affirmation of independence from the object. The order should be inverted in the sense that the object must be recognized as the substance of the concept. By doing this one is recognizing that the objective reason is actually subjective and that humanity is a part of nature. One must not mistake the commitment for recuperation of experience and individuality with the abandonment of claims of universality and abstraction left by the rationalized reason. The goal is to recognize the dualities and overcome them, not by being reductive but by extending the whole concept of reason.

comparability. By depriving the individual of his quality and definition (in the sense of specificity that cannot be defined), the subject remains in a state of tutelage. The Kantian "Sapere Aude!" becomes a wonderful maxim that produces the opposite of what it claims.

Adorno believes that it is possible to reach a state of authentic individuality (despite the limitations implied in the concepts that one uses, as result of distortion and deprivation of meaning); a state of autonomy of consciousness. For this, one must basically deconstruct the entire history of western philosophy and demonstrate its paradoxes. To say it in a clear way, the project of enlightenment is possible today if one promotes its resistance quality and if one criticizes ideology, i.e., the constitutive process of consciousness that produces itself. Irrationality happens when distinctions are no longer grasped and singularities are reduced to abstractions. For emancipation to be possible one must have the courage to confront one's fear of losing oneself to something else. The fear that makes autonomy an ideal rather than a fact is based in the ossified ontology that has been consolidated with Kant and Hegel and achieving its maximum deviation with Heidegger. Man must stop equating himself with things. Self-reflection has the liberating potential of overcoming the state of regression one is plunged in.

The individual for Adorno is then the subject who is master of himself, not in the sense of imposing one's conceptual power over nature, but rather as one is capable of recognizing that autonomy depends on otherness, autonomy depends of depending. The individual is never absolute; he is never the X function of Kant, the form that postulates meaning after having deprived the world of its soul. The individual is relational, contextual, sensory and intelligent, capable of projecting meaning in the future, he is self-conscious of himself and for this he has the ability to act. Action is always the expression of a personal commitment with a meaning, which means that for action and for individuality to be possible, a system of values is required. For ethical life to be restored, the domain of experience in its particularity and uniqueness must be recognized as legitimate expression of reason, and not only as a mythological or anthropomorphic expression of the self.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> As Adorno and Horkheimer suggest, myth and enlightenment are the same phenomenon but in different points of view, in the sense that both are movements of projection of men unto nature. The overcoming of reason's irrationality depends on the recognition of impossibility of reduction of particulars to universals and vice-versa. As in Herder, the value resides in the particularity; it does not mean, however, that it is impossible to claim universal recognition.

Although Kant represented in many ways the imprisonment of reason because it became self-centered, monopolistic, reductive and totalitarian as a system, he also brings light upon the condition of possibility for bridging the extremes, the opposites, of theoretical and practical reason, although being incapable of developing the argument to its ultimate consequences. It does not seem though impossible to sustain both the recognition of necessity of universality implied in judgment, and the particularity of experience in its sensorial dimension.

### III. SOME REMARKS

Kant constructed the formal subject, subjected to reason and incapable of autonomous exercise of his capabilities; Adorno criticized Kant and denounced the theoretical gaps that cannot be bridged because they are ultimately inexistent. The promise of an individual remains intact, and its conditions of possibility a search to continue. But how can one become what one is? The emergence of individuals is possible within a context of social change, which means that society must go through an institutional transformation in order to facilitate their conditions of possibility. At the same time this same change happens through individuals. One must not expect emancipation to the entire humanity or to say that all human beings are intrinsically individuals. Perhaps everyone has the potential of becoming, but the hypothesis of an equal level of potentiality violates the principle we were trying to establish as primary condition for individuality, i.e., that of difference, of inequality, of irreducibility to sameness. How can one conciliate individual and universal as values and within history? If autonomy depends on recognition of dependence (rather than radical affirmation of a self deprived of flesh), how is the individual situated in history?

History of civilization(s) is the history of power and struggle. The bourgeois society developed the logic of enlightenment, in the sense that power and reason became equated with each other and where the projected horizon was based upon the assumption of an historical necessity. However, Marx's historical materialism can no longer be sustained. As long as necessity is taken as a fact, rather than a possibility, a positive enlightenment, in the sense of affirming one's responsibility is impossible. Freedom and necessity are both illusions that must be recognized as such. The restoration of their possibility implies the restoration of a sense of individuality. For individuality to be possible conformity must be overcome. By this I am not saying that

revolution needs to happen, that one must overthrow the existing order and establish a new one. That has been the mistake that history has repeated for ever. The solution is to recognize reason's rationality and irrationality, and to recognize emotion as the counter-part of reason, i.e., as the capacity to express and to not conform.

I am proposing a new a sense of autonomy that will be at the basis of a new concept of public sphere and of politics. Autonomy is *responsibility beyond (l)imitation*. This means that one must step beyond the claims of rationalized reason and enter the expanded version of the concept where individuality cannot be apprehended but can be expressed; where politics cannot be reduced to discourse but can be recognized in action; where action manifests itself through uniqueness, temporal and spatial conditioning and where production recovers its original meaning of expression of one's freedom and creativity. Art becomes a special sphere, which reveals the appearance that political duty must take. It is the expression of a totality which claims the absolute and that goes beyond the realm of knowledge. It is no longer a question of struggle or opposition between rational or irrational models. The alternative must not rely in opposition or confrontation. The alternative must rely in using the available surrounding in order to strength the conditions of possibility for creation.

## Bibliography

- ADORNO, Theodor, *Critical Models – Interventions and catchwords*, translated by Henry W. Pickford, Columbia University Press, 1998.
- ADORNO, Theodor, *The Culture Industry – Selected Essays on Mass Culture*, Edited by J. M. Bernstein, London and New York Routledge, 2001
- ADORNO, Theodor, *The Jargon of Authenticity*, translated by Knut Tarnowski and Frederic Will, Northwestern University Press, 1997.
- ADORNO, Theodor, *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, Continuum, New York, 2000.
- ADORNO, Theodor, *Problems of Moral Philosophy*, translated by Rodney Livingstone, Stanford University Press, 2001.
- HORKHEIMER, Max and ADORNO, Theodor, *Dialectic of Enlightenment – Philosophical Fragments*, translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press, 2002.
- KANT, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton, Harper Torchbooks, 1956.
- KANT, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, translated by T. K. Abbott, Prometheus Books, 1996.
- KANT, Immanuel, *Critique of Judgment*, translated by J. H. Bernard, Hafner Press, New York, 1951.

# **Merleau-Ponty (1908-2008): *mundo da vida / carne do mundo***

VÍTOR MOURA  
(Universidade do Minho)

**Resumo:** Este texto presta tributo ao filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, nos 100 anos do seu nascimento. Pretende-se mostrar como a obra deste autor, partindo da fenomenologia de Edmund Husserl, acaba por assumir uma configuração específica, que resulta de um aprofundamento dos aspectos existencialistas da fenomenologia, e de um interesse cada vez maior pelo estudo da percepção, e mais especificamente da percepção visual, como forma de ultrapassar certas dicotomias herdadas da filosofia moderna.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty, Husserl, fenomenologia, psicologia, ontologia.

**Abstract:** This text pays tribute to the French philosopher Maurice Merleau-Ponty, celebrating his 100<sup>th</sup> anniversary. It demonstrates how his work, starting off as a consequence of Edmund Husserl's phenomenology, ends up by assuming a specific configuration which comes as the result of an elaboration of the existentialist aspects of Husserl's phenomenology together with a growing interest towards the study of perception, and particularly keen on visual perception, as a way to override some of the dichotomies of modern philosophy.

**Keywords:** Merleau-Ponty, Husserl, phenomenology, psychology, ontology.

«O conceito não é mais do que o interior da Natureza.»

G. W. F. Hegel

## 1. O aprofundamento da vertente existencialista da fenomenologia

Merleau-Ponty aprendeu com Husserl a identificar o peso opressor daquilo a que chamava «filosofia clássica» ou «filosofia tradicional», e que, *grosso modo*, era representada pelas linhas essenciais do pensamento cartesiano. A obra de Descartes funcionava, acima de tudo, como epítome de um programa de redução e amputação da realidade, reduzindo-a à sua objectivação no plano da consciência. O plano do vivido, do existencial, daquilo que Husserl resumiu na célebre fórmula da *Lebenswelt*, teria ficado de fora deste programa. Merleau-Ponty seguiu Husserl no projecto de recuperar este «subsolo histórico», esta *Urheimat* onde radica toda a actividade doadora de sentido («*Sinngebung*») que caracteriza a humanidade. Este sentido de uma pertença originária constituiria, portanto, desde muito cedo, uma das marcas recorrentes da sua obra:

«[E]stou desde a origem em comunicação com um ser único, com um imenso indivíduo sobre o qual se destacam as minhas experiências e que permanece no horizonte da vida, como o rumor de uma grande cidade que serve de fundo a tudo o que nela fazemos» (Merleau-Ponty, 1945: 378).

Deste ponto de vista, tanto o Idealismo («ponto de vista reflexivo») como o Realismo («ponto de vista objectivo»), que eram tidos como atitudes «rivais» no interior da história da filosofia, partilhavam este esquecimento de cariz lógico-epistemológico. Ambos iludiam importantes categorias ontológicas, como a «profundidade», a «verticalidade» ou a «transcendência» (Merleau-Ponty, 1964), que constituiriam dimensões a que só uma análise do vivido poderia atender. Ditada pelos princípios modernos do «cientismo» e do «naturalismo», a filosofia moderna nascida com Descartes caracterizava-se por conceder um primado absoluto à interioridade, a esse *Cogito* invulnerável e autocrático no seu procedimento reflexivo, com a ambição de um «pensamento transparente para si mesmo» e capaz de estabelecer todas as representações e todos os conceitos com uma segurança soberana e irreversível, erigindo, como Husserl escreve nas suas *Ideen II*, uma «esfera de



coisas puras» («blosse Sachen»), de objectos sem predicados de valor ou prática:

«O mundo da ciência é um mundo infinito, que sobrevoa tudo, e não um mundo plantado aqui. É a diferença entre a *Unendlichkeit* e a *Offenheit*» (Merleau-Ponty, 1965: 266).

Para o filósofo francês, urgia inverter esta relação «hegemónica», que submetia o *mundo* a uma consciência *pura*, começando, desde logo, por pôr em causa a relação consciência-objecto enquanto mera relação representação-representado. A principal tarefa que ocuparia o trabalho filosófico de Merleau-Ponty passava pela «reinscrição» da consciência no fluxo (quase) heracliteano «das nossas reflexões sobre o fluxo mesmo» (Merleau-Ponty, 1945).

Deste movimento de *einströmen*, mais uma sugestão que Merleau-Ponty recolheu em Husserl, resultariam, aliás, os temas fundamentais que encontramos entre os herdeiros do pensamento husserliano e, em particular, o tema recorrente de um sujeito que é tido como originariamente descentrado de si mesmo e aberto à alteridade:

«a subjectividade não é nunca identidade imóvel consigo. Para ser subjectividade ela deve abrir-se a um Outro e sair de si» (Merleau-Ponty 1945: 487).

Aquilo que a filosofia moderna defendera como pólos inamovíveis (a consciência, a eternidade, a verdade) era agora posto num ambiente em constante mutação. A fenomenologia assume-se, então e desde logo, como ciência da *Lebenswelt*, e apresenta-se como reflexão radical que «surpreende» o próprio filósofo sempre que este se encontra na situação de formar a ideia de sujeito e objecto, fazendo-o despertar para a necessidade de um pensamento consciente de si mesmo e das suas condições de génese. Desalojando os grandes núcleos da filosofia tradicional das suas células de «rigor», a fenomenologia reencontrava as *raízes das coisas*, que teriam sido submersas por séculos de rigor cartesiano. Apresenta-se como uma filosofia que, como escreve Heidegger, se propõe redescobrir o *logos profosicos* de onde emerge o *logos endiathetos*:

«Voltar às coisas mesmas, significa voltar a este mundo antes do conhecimento e do qual o conhecimento fala constantemente, à vista do qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, como a geografia à vista da paisagem onde primeiro aprendemos o que é uma floresta, uma pradaria ou um rio» (Merleau-Ponty, 1945: 111).

Esta desocultação do originário (uma derivação da *Wesenschau* husserliana, que terá, igualmente, fomentado uma «versão idealizante» da fenomenologia de Husserl) desemboca no espaço reaberto da *Lebenswelt*, fonte de direito (*Urrecht*) de todo o sentido e saber. A fenomenologia podia, assim, ser descrita como um «positivismo de tipo superior»<sup>1</sup> na descoberta deste nível prioritário e na reabilitação do real sensível face a toda a construção lógico-racional:

«A Terra não como *Körper* mas a Terra antes do trabalho de homogeneização» (Merleau-Ponty, 1965: 264).

Como faria constar no *Avant-propos* da sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty defendia a fenomenologia como um «estudo das essências», analisadas estas a partir da sua dependência face à existência que envolve o homem conhecedor e o mundo conhecido. A inversão promovida por Husserl partia de uma crítica ao escopo *rigoroso* da filosofia tradicional enquanto «atitude natural, hipócrita e ingénua» (Merleau-Ponty, 1945: ii) e pretendia devolver importância ao plano da «facticidade». Este reencontro com uma *presença* inalienável e prévia a toda a reflexão carece, contudo, de uma ampla reforma dos preceitos que impulsionam o trabalho reflexivo:

«Trata-se de descrever, e não de explicar ou analisar, isto explica porque Husserl nomeava a fenomenologia nascente como “psicologia descritiva” ou um “voltar às coisas mesmas” (...) Tudo o que eu sei do mundo, mesmo através da ciência, sei-o a partir de uma visão minha ou por uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não significariam coisa alguma» (Merleau-Ponty, 1945: ii).

A filosofia de Merleau-Ponty reconhecia-se assim como um «proceder transcendental» e assim se manteria por longo tempo. O sujeito crítico típico da filosofia tradicional assumira-se como um «observador privilegiado» num universo regido pelo esquema mecanicista de *partes-extra-partes*. A filosofia transcendental, por seu lado, pretendeu substituir a mera justaposição de elementos do modelo clássico por uma relação de circularidade e de implicação mútua, e o sujeito resultante desta viragem filosófica acabou por reconhecer que

«aquilo a que chamamos natureza é já consciência da natureza, aquilo a que chamamos vida é a consciência da vida, e aquilo a que chamamos psiquismo é já e todavia um objecto perante a consciência (Merleau-Ponty, 1942: 199).

<sup>1</sup> Dartigues, 1972: 14.

A redução transcendental husserliana, suspendendo a superficialidade da visão naturalista, tinha alcançado a antecâmara deste novo pensar transcendental, procurando «o *fenómeno do fenómeno*» (Merleau-Ponty, 1945: 77). Colocando a ciência objectiva «entre parênteses», o fenomenólogo queria abandonar as antigas categorias de análise, que mascaravam as evidências originárias, e assumir a condição de «espectador desinteressado» («*uninteressierter Zuschauer*»). Por esta mesma redução, passávamos do plano *objectivo* ao plano estrito da experiência, a meio caminho entre os pólos objectivo e subjectivo, descobrindo uma espacialidade, uma causalidade e uma temporalidade novas, que diferem das idealizações correspondentes promovidas pela ciência objectiva. Da correcta compreensão do carácter transcendental da fenomenologia decorre a compreensão geral deste movimento filosófico:

«A mais importante aquisição da Fenomenologia é, sem dúvida, a de ter juntado o extremo subjectivismo e o extremo objectivismo na sua noção do mundo ou da racionalidade» (Merleau-Ponty, 1945: XV).

O *retorno às coisas* abandonadas pela modernidade filosófica supõe uma consciência capaz de ir ao *fundo* de si mesma, reconhecendo-se, em primeiro lugar, como uma entidade viva, como um eu *posso* antes de ser um *eu penso*. Era este o sentido da «arqueologia» encetada por Husserl: a reflexão retira-se do mundo-objecto da filosofia tradicional e sonda a unidade da consciência, único lugar onde poderemos recuperar o mundo pré-tético, de o olhar sem *mitzumachen*, ou seja, num despojamento total dos mecanismos de análise da filosofia tradicional, numa atitude próxima do *velho* «espanto» filosófico, como sugere Eugen Fink. O fenomenólogo não se encerra, portanto, numa consciência isolada e auto-suficiente: utiliza-a como campo onde tentará redimir a falta da filosofia anterior: a recuperação da *Lebenswelt*, no que ela supõe de intersecção consciência-facticidade e de inter-subjectividade. Neste sentido, a dimensão transcendental de Husserl deve ser distinguida do transcendental kantiano, pois Husserl entende a consciência não como pólo fixo de agenciamento de sentido mas como *lugar* onde o mundo se apresenta na sua gratuitidade e concreção básicas:

«A reflexão não se retira do mundo para a unidade da consciência, para dela fazer o fundamento do mundo; ela refugia-se para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para os fazer aparecer, ela *é* consciência do mundo apenas porque o revela como estranho e paradoxal» (Merleau-Ponty, 1945: VIII).

Opondo-se à interpretação de autores como Jean Wahl, para quem «Husserl separa as essências da existência», Merleau-Ponty insistia na constante vertente «existencial» do pensamento do mestre alemão:

«As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, tal como a rede *traz* consigo do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes» (Merleau-Ponty, 1945: X).

Aquilo que a *faina* fenomenológica recolhe<sup>2</sup> está longe, portanto, de ser redutível a uma transparência total. Comporta-se antes como um excesso de facticidade em conjuntos opacos de relações anteriores a qualquer tematização (e, por isso, Merleau-Ponty afasta-se das hipóteses explicativas baseadas no sensualismo e no idealismo, encarando-os como meros reducionismos<sup>3</sup>). São essas relações que compõem a *mundanidade do mundo* («*Weltlichkeit der Welt*») e que fazem com que o mundo seja mundo:

«Digamos que a coisa é captada numa espécie de bruma individual» (Merleau-Ponty, 1965: 263).

As *essências* husserlianas situam-se, assim, numa «terceira dimensão» para além dos pólos objectivo e subjectivo, no *Ineinander* de Husserl, na *Reversibilidade Quiasmática* de Merleau-Ponty, ou no *Entre* de Heidegger, termos que significam, em comum, uma fusão de transcendência e imanência que não se deixa captar pela conceptualização. O fenomenólogo tem consciência do mundo enquanto paradoxo assim que rompe com ele através da *reductio* e o descreve «apenas» como uma irrupção imotivada («*jaillissement immotivé*»). Justamente, uma das grandes «lições» da redução fenomenológica consiste na impossibilidade de uma redução completa (o que nos aproximaria de algo como o Universal Abstracto de Hegel, i.e., da possibilidade de um pleno retorno da consciência sobre si, da transparência plena de um *saber absoluto*): o homem está *já aí* no mundo, irremediavelmente longe de qualquer escapatória ontológica.<sup>4</sup> Por tudo isto, a ontologia

<sup>2</sup> Como afirma Husserl, «todo o dado, como tal, leva consigo um *plus ultra* como horizonte». Horizonte interno, que reúne, como num índice, as «potencialidades do sentido de ser do objecto» («Estrutura e sentido do mundo da vida», *RPF*, p. 377), em constante abertura a novas determinações; um horizonte externo, de com-objectos (*Mit-Objekten*); e o horizonte da própria *horizonticidade*, trama complexa de todas as objectividades, a que Husserl chama «mundo».

<sup>3</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1945: X.

<sup>4</sup> De notar, porém, que a articulação entre uma consciência existencial e uma consciência reflexiva será um dos graves problemas que ocupará Merleau-Ponty ao longo de *A Estrutura do Comportamento*.

pretendida por Husserl seria «de difícil, senão mesmo impossível, conceptualização»<sup>5</sup>.

As «três ordens da realidade» da filosofia clássica – matéria, vida e espírito – encontram-se mutuamente implicadas no plano da *Lebenswelt*, e esta inter-implicação anula o vector sujeito-objecto tradicional e denuncia o erro comum ao objectivismo, quer o de sinal realista quer o de extracção idealista, pois ambos partilham da ambição de um sujeito exterior que capta frontalmente o «ob-jecto» («*Gegen-stand*»). A relação epistemológica que agora se inaugurava teria muito mais a ver com uma captação *lateral, oblíqua* do objecto, numa certa *cumplidade* entre sujeito e objecto, que assenta no reconhecimento da sua *origem* comum. Nem a consciência se resume a uma pura interioridade nem a *paisagem* que se analisa é pura exterioridade:

«Não há, por um lado (...) forças impessoais, e por outro um mosaico de sensações que estas forças transportariam; há unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de urna maneira indivisa como problemas de acção e nós de conhecimento» (Merleau-Ponty, 1942: 178-179).

Na demanda por esta *Lebenswelt* perdida entre os cientismos e naturalismos das filosofias tradicionais, no contexto pós-husserliano, as investigações de Merleau-Ponty em torno da percepção enquanto primeiro acto cognoscitivo e enquanto superfície de *interface* e lugar privilegiado para a reunião do paradoxo transcendência-imanência, viriam a assumir uma importância particular. Merleau-Ponty seria, portanto, o primeiro filósofo a mostrar como a percepção funciona já como um verdadeiro transcendental, que nem é plenamente transparente para si nem totalmente exterior a si:

«Cada percepção é um momento da unidade carnal do meu corpo, a coisa é uma espécie de unidade carnal, encravada no funcionamento total do meu corpo» (Merleau-Ponty, 1965: 260).

Se não recuperasse o lugar importante da percepção, a fenomenologia correria o risco de se esquecer do seu próprio começo, perdida em efabulações que poderiam não respeitar os dados mais elementares sobre esse «acto primeiro» de um contacto com um universo que a filosofia tradicional nunca tratou:

«A percepção não é como uma ciência principiante, um primeiro exercício da inteligência; devemos reencontrar um comércio com o mundo

---

<sup>5</sup> Cantista, 1988:457.

e uma presença no mundo mais velha que a inteligência» (Merleau-Ponty, 1947: 935).

Neste sentido, impunha-se uma revisitação da Psicologia tradicional.<sup>6</sup> De Waelhens defende que a *Estrutura do Comportamento* apresenta-se, em primeiro lugar, como uma crítica profunda contra a psicologia intelectualista dos grandes racionalistas clássicos: Descartes, Espinoza, Leibniz, Lachelier, Lagneau e Alain. Em segundo lugar, dava início a uma reflexão que visava exemplificar a auto-contradição em que recaíam constantemente as principais escolas da psicologia experimental e, em particular, as correntes gestaltista e behaviourista, tentando resgatar a Psicologia dos padrões fora de validade que simultaneamente a norteavam e estiolavam:

«Assim, aquilo que a psicologia diz (...) está incompleto mas não é falso, e a génese psicológica coloca problemas transcendentais» (Merleau-Ponty, 1942: 180).

O objectivo perseguido por Merleau-Ponty era claro: nenhum comportamento, nenhuma experiência da consciência poderá ser compreensível no esquema das «perspectivas ontológicas que a ciência adopta espontaneamente» (de Waelhens) e que se caracterizam por um alheamento face às «evidências originárias» que a *Lebenswelt* apresenta. A caducidade das soluções propostas pelos modernos para o problema da percepção é revelada pelos próprios factos revelados, paradoxalmente, pela psicologia experimental, e que apontavam para além dos estreitos quadros ontológicos tradicionais: para uma redescoberta da «experiência natural e ingénua», para a reconstrução de uma «doxa» enquanto «saber situado», fora do *Cogito* introspectivo dos cartesianos:

«A psicologia só começou o seu desenvolvimento no dia em que renunciou à distinção entre o corpo e o espírito, quando abandonou os métodos correlativos da observação interior e da psicologia fisiológica. (...) A nova psicologia faz-nos ver o homem não como um entendimento que constrói o mundo, mas como um ser que nele é lançado e que a ele se liga por um elo natural» (Merleau-Ponty, 1947: 936-937).

---

<sup>6</sup> De tal modo se ateu Merleau-Ponty aos influxos da Psicologia (ao ponto de considerar que «a filosofia não seria mais que a experiência psicológica dilucidada»), erguendo a consciência perceptiva como sentido originário, fundante e radical, que podemos perguntar se tal facto não terá confinado o trabalho do filósofo francês a fronteiras injustamente reduzidas (cf. Cantista, 1982: 191).

Em *A Estrutura do Comportamento*, o autor começa por uma análise *exterior* do fenómeno da percepção, atendo-se, num primeiro momento, ao nível base da percepção enquanto comportamento (animal e humano), para em seguida passar do objecto da percepção ao sujeito que o intui, «penetrando» no interior do fenómeno da consciência. A partir deste segundo *nível*, Merleau-Ponty reencontrava o tema atrás referido das «três ordens» da filosofia tradicional – ordem física, ordem vital e ordem humana – ligando-as, respectivamente, a três conceitos chave, que sofreriam profundas alterações (sem nunca perderem, contudo, um papel de charneira) ao longo de toda a sua obra: *forma, sentido e consciência*.

Deve notar-se que esta imersão no interior do sujeito perceptivo surgia como uma consequência inevitável da primeira fase de *A Estrutura do Comportamento*: o estatuto de «sujeito-espectador» que Merleau-Ponty mantém nos primeiros capítulos soçobra assim que ele próprio se dá conta que, desde o primeiro momento, se encontra intrinsecamente implicado naquilo mesmo que analisa. Nenhuma tentativa de abordagem da realidade por reabilitação do estádio perceptivo poderia resultar sem um abandono do velho esquema de justaposições *partes-extra-partes* e sem a entrada num paradigma novo de inter-implicações. Em busca de uma posição nova, fora dos postulados e das dicotomias ultrapassadas da ontologia clássica, o filósofo francês retomaria a noção de «Forma» da psicologia gestaltista, o que lhe permitia observar o comportamento enquanto forma (opondo-se à distinção tradicional sujeito-objecto, ideia-coisa, transcendência-imanência), para, de seguida e em variações sucessivas, acabar por identificar esta forma ou estrutura com a própria ambiguidade da existência:

«Que nos traz de novo a teoria da Forma? Rejeitando resolutamente a noção de sensação, ela ensina-nos a não mais isolar os signos e a sua significação, aquilo que é sentido e aquilo que é julgado» (Merleau-Ponty, 1947: 933).

Contudo, o carácter ambíguo do conceito de *forma* implicava sérias oscilações entre um pensar meramente estrutural (a *forma* entendida enquanto estrutura de relações inteligíveis perante um espectador imparcial, *categoria descritiva*) e uma reflexão de teor existencial (entendendo-se a *forma* como *comportamento perceptivo vivido*, irredutível a uma simples representação). Seria, justamente, como núcleo da resposta a esta difícil articulação entre uma consciência conceptual e uma consciência existencial (que estão sempre em equilíbrio instável no seio desta *forma* renovada) que a *Lebenswelt* husserliana

viria a desempenhar um papel de relevo na obra de Merleau-Ponty. Deve notar-se, porém, que este caminhar de Merleau-Ponty na direcção de uma realidade omni-abrangente e subjacente a toda a objectividade da significação científica, terá sido realizado, numa primeira fase, a expensas próprias. De facto, a *Lebenswelt* husserliana, de que o autor francês parece já tão próximo em *A Estrutura do Comportamento*, não lhe era, por enquanto, familiar<sup>7</sup>. De facto, os primeiros contactos com a obra do «último» Husserl terão surgido, segundo Van Breda, apenas por volta de 1939, com a leitura do número especial da *Revue Internationale de Philosophie* dedicado ao mestre alemão, número que abordava, com particular incidência, precisamente o tema da *Lebenswelt*. Perante esta última inflexão da obra de Husserl, Merleau-Ponty não deixou de fazer notar que o pendor «logicista» dos primeiros estudos continuava a fazer-se sentir mesmo após a revelação de um maior interesse pela desocultação do mundo da «pré-constituição». Disso mesmo é prova, por exemplo, a resistência que Husserl sempre opôs ao abandono de uma posição universalmente constituinte, em abdicar da «segunda redução», aquela que permite «a mais completa tematização», a «absoluta tomada de posse da minha experiência» (Merleau-Ponty, 1945: 149). Como escreveria de Waelhens, «a fenomenologia de Husserl, se por um lado se inclina para um anti-racionalismo, continua sendo a obra de um espírito pessoalmente racionalista na sua recusa em separar construção e constatação» (de Waelhens, 1948: 47-48).

Aqui se enraíza, por outro lado, a grande diferença que separa Merleau-Ponty do seu precursor alemão. Enquanto que, para Husserl, a «arqueologia da consciência» não supunha uma saída do idealismo transcendental, Merleau-Ponty sentia a necessidade de fazer encarnar a consciência, transportando-a para o interior do horizonte existencial, abrindo o sujeito ao fenómeno, atribuindo-lhe uma existência ambígua a meio caminho entre transcendência e imanência:

«Esta ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência: é a sua própria definição» (Merleau-Ponty, 1945: 383).

O papel do método fenomenológico em Husserl consistia em afastar o mito do *facto* positivista mas sem necessidade de se retirar da empiricidade, colocando-a apenas «entre parênteses», e abstendo-se de decidir metafisicamente sobre ela. Merleau-Ponty vai, contudo,

---

<sup>7</sup> Quando escreveu *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty apenas conhecia o «primeiro» Husserl, em particular o Husserl das *Ideen I*.



mais longe, ao valorizar a corporeidade enquanto categoria ontológica. Por outro lado, a passagem de uma fenomenologia descritiva para uma fenomenologia genética ou constitutiva, constituía uma importante mudança na própria obra de Husserl, O sujeito capaz de seguir o primeiro caminho (o descritivo) seria um «sujeito empírico reduzido»<sup>8</sup> que só encontraria complemento na prossecução da segunda via.

Contudo, ao nível de uma fenomenologia da génese, era inevitável o recurso a uma consciência transcendental, uma vez que entre os objectos a serem descritos, ou melhor, entre as essências a serem construídas, se inclui o próprio sujeito particular. Para alcançar este mais poderoso estádio da consciência, Husserl empreenderia uma nova reforma, uma nova *redução*, capaz de elevar a consciência à constituição de «*essências eidéticas*» (de Waelhens) capazes de englobar «as condições que, na ordem da experiência, surgem como necessárias a uma dada especificidade»<sup>9</sup>. No entanto, esta nova redução valorizava fortemente o carácter lógico-intelectual da experiência, afastando-nos, ainda segundo de Waelhens, dos objectivos descritivos que terão estado na base da fenomenologia<sup>10</sup>. Seguindo a interpretação de Landgrebe, segundo a qual a plena maturação da intencionalidade husserliana conduz ao abandono da doutrina da redução, e reflectindo nas dúvidas do próprio Husserl sobre a hipótese de uma redução completa, Merleau-Ponty optaria pela hipótese existencialista de «abertura» ao mundo, a única que, segundo ele, respeitaria os propósitos do filósofo alemão.

Opondo-se a esta «tentação» de um conhecimento universal *a priori*, Merleau-Ponty radicalizaria a noção de *Lebenswelt* no que ela comporta de irreduzível, de «impensado» (apesar do *varrimento* efectuado pela fenomenologia), e adoptaria a postura de uma «filosofia da ambiguidade», de um pensamento capaz de se dobrar sobre si mesmo em busca das raízes indeterminadas e fluidas do seu próprio actuar, capaz inclusivamente de se auto-adaptar à medida que vai reencontrando esse núcleo radical e vivo:

«Como poderá esta infra-estrutura, segredo dos segredos, anterior às nossas teses e à nossa teoria, repousar, por sua vez, sobre os actos da consciência absoluta? A descida ao domínio da nossa «arqueologia» deixará intactos os nossos instrumentos de análise? Não modificará em absoluto o nosso conceito de noesis, noema, intencionalidade, a nossa ontologia?» (Merleau-Ponty, 1960: 208).

---

<sup>8</sup> «Só uma consciência já constituída e particular mas, se me atrevo a dizê-lo, particular em geral, é capaz de descrever um objecto real» (de Waelhens, 1948: 49).

<sup>9</sup> De Waelhens, 1948: 50.

<sup>10</sup> Cf. de Waelhens, 1948: 51.

Contra os poderes constituintes do Ego transcendental husserliano (que permanecem todavia no «último» Husserl), Merleau-Ponty valorizava a ideia de uma filosofia atenta à génese do sentido, génese que se alicerça no plano da *Lebenswelt*. Para este pendor mais existencialista da fenomenologia pontyana, muito terão contribuído as interpretações que Fink (a redução enquanto «assombro») e Landgrebe fariam do pensamento de Husserl. O sujeito do conhecimento era «desarmado» do seu arsenal teórico para retomar um contacto imediato com os entes, reassumindo o «movimento vital do homem» («*Lebesbewegung des Menschen*») sem pretensões à total transparência.

«Por esta razão, os objectos humanos, os utensílios, apresentam-se-nos como postos sobre o mundo, enquanto as coisas estão enraizadas num fundo de natureza inumana. A coisa é, para a nossa existência, mais um pólo de repulsão que um pólo de atracção» (Merleau-Ponty, 1945: 374).

Caberia à fenomenologia, enquanto saber depurado da identificação clássica ser – ser-objecto, descrever a estrutura universal própria deste mundo reencontrado, e que é uma espécie de *a priori* da *Lebenswelt*. E não se trata de uma estrutura «em-si» (uma vez que as coisas mantêm, devido à infinitude perspectivista, uma «estranheza irreduzível») mas de uma «estrutura do como dos modos de ser dado («*das Wie des Gegebenheits Wesen*»)»<sup>11</sup> comum a todos os «diversos círculos factuais de cultura»<sup>12</sup>, ou seja, a todos os *Lebensumwelten*, do aborígene ao europeu, do homem medieval ao homem do século XX.

No que parece ser uma inversão das *prioridades* clássicas (subordinando o teórico ao existencial), a fenomenologia toma a eidética como «função preparatória», revendo as essências sedimentadas ao longo do antigo saber categorial apenas enquanto «essências provisórias do ente», reunidas numa teoria apriorística do objecto. Uma das *funções* da idealização será, no entanto, ressaltada: a *compilação* de essências constitui-se como tarefa fundamental para um certo afastamento *epistemológico* da consciência em relação ao mundo que a envolve, sem o qual não haveria qualquer mediação na relação conhecedor-conhecido:

«A nossa existência está demasiado estreitamente ligada ao mundo para se conhecer enquanto tal, no momento em que a ele se lança, e precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar a sua facticidade» (Merleau-Ponty, 1945: IX).

<sup>11</sup> Cf. Cantista, 1982: 163.

<sup>12</sup> Morujão, 1988.

Deve notar-se, por outro lado, que a relação do sujeito empírico com o plano do *Lebenswelt*, não é redutível a uma qualquer forma daquilo a que comumente chamamos «causalidade» (que Merleau-Ponty designa, com maior felicidade, como «um processo em terceira pessoa»), i.e., a um determinismo causal semelhante àquele que envolve a nuvem e a chuva. Nem o *Lebenswelt* surge como um precipitado humano (ele é uma anterioridade primeva, um *já-aí* originário) nem tão pouco o sujeito é engendrado a partir do seu mundo. Nesta relação, que a fenomenologia começava então a descobrir, ambos os termos – mundo e consciência – envolvem-se num processo que nada tem a ver com a mera interacção de dois factos físicos que se determinam mutuamente<sup>13</sup>.

Excluindo as doutrinas deterministas, bem como as teorias absolutistas, que faziam do sujeito um puro centro de iniciativa (nem *determinismo* nem *liberdade absoluta*), Merleau-Ponty podia então debruçar-se sobre o tema da liberdade, fazendo-o assentar igualmente sobre o plano da existência. Situando-nos nesse plano, verificamos que a liberdade brota dessa *terra de ninguém* entre a consciência e o mundo onde, *ab initio*, «nos encontramos misturados com os outros numa confusão inextrincável» (Merleau-Ponty, 1945: 517), identificando-se o ser originário da liberdade com o operar ambíguo do sujeito:

«Se sou livre é porque sou já sempre fora, porque sou o meu fora, porque sou abertura ou relação de coexistência com o mundo» (Merleau-Ponty, 1945: 515).

O tratamento pontyano do tema da liberdade (tema que decorre do legado de Husserl e da possibilidade por este conferida de pensar um plano originário entre os pólos subjectivo e objectivo) não estará porém livre de escolhos<sup>14</sup>.

## 2. O corpo, a carne

Husserl terá acabado, através da sua série de reduções, por contornar o carácter estático das antigas categorias e por ultrapassar as essências que estancavam a irrupção desse «mundo e espírito selvagem» de onde, afinal, obtinham o seu sentido. O centro de gravidade é

<sup>13</sup> «Se então não existe sujeito empírico senão no seio do mundo já presente, reciprocamente este dado não existe como mundo plenamente significativo e articulado senão relativamente à consciência que o assume» (Waelhens, 1948: 54).

<sup>14</sup> Cf Cantista, 1982: 233.

deslocado do «Eu penso» para a «intencionalidade operante» (*fungierende Intentionalität*) do «Eu posso». O Cogito *indiferente* de tipo cartesiano (consciência estável na sua auto-transparência) é «defenestrado»<sup>15</sup> e reinserido na realidade primordial do existente e do vivido. Neste contexto, o sujeito recupera a consciência de si próprio como «diferença»: passa a mover-se num universo povoado de entidades congêneres e a rever o corpo enquanto vertente inalienável da sua identidade real e concreta. O corpo-próprio surgiria mesmo como «protótipo» da noção reformada de ser que é proposta em *Fenomenologia da Percepção* e seria analisado como fonte de uma sabedoria originária, um «pré-saber» ou «pré-sentido», num aprofundamento da célebre frase de Espinoza segundo a qual «o que pode o corpo, ninguém até hoje soube determinar».

«O meu corpo sabe mais do mundo que eu mesmo (...); a experiência motriz do nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, antes nos proporcionando um modo de nos acercarmos do mundo e o objecto, uma Praktognosia (...)» (Merleau-Ponty, 1945: 164).

«Há uma lógica do mundo que o meu corpo inteiro abarca e pela qual as coisas inter-sensoriais se fazem possíveis» (Merleau-Ponty, 1945: 377).

«A relação do Eu e do corpo não é a relação de um Eu puro com um objecto. O meu corpo não é um objecto, mas um meio, uma organização» (Merleau-Ponty, 1965: 261).

Este «pré-saber» constitui-se, na expressão de Jean-Louis Chrétien<sup>16</sup>, como um saber do invisível, daquilo que Merleau-Ponty chama «os existenciais do visível», aquilo através do qual uma coisa se apresenta, o seu «campo de configuração». Estes existenciais revestem-se, igualmente, de um carácter «transcendental» pois não pertencem nem ao sujeito nem ao mundo e transmitem um saber que não é de ordem categorial mas potencial («puissanciel»), eles «são sempre uma relação entre o agente (eu posso) e o campo sensorial» (Merleau-Ponty, 1964: 225).

É este *eu posso* que permite a articulação das distintas aparências perceptivas, ligando-as ao corpo naquilo que Husserl chamava de «síntese de transição» e que se impõe como *Rechtsgrund* da percepção. O corpo torna-se o campo onde se localizam as percepções e é por ele

<sup>15</sup> Cantista, 1982: 94.

<sup>16</sup> Cf. Chrétien, 1986: 107: «O corpo não é: ele pode. O seu modo de ser é o do poder ser.»

que passa todo e qualquer processo consciente. Espaço e tempo estão-lhe igualmente referidos.

«Passa a ser o corpo humano (e já não a «consciência») a surgir como aquilo que percebe a natureza da qual ele é também o habitante» (Merleau-Ponty, 1960b: 175).

A ideia de «espacialidade» como série de coordenadas estabelecidas aprioristicamente é recusada e passa a conceder-se primazia à corporeidade como «esquema orientador» e origem da própria espacialidade e movimento (num percurso paralelo ao que Heidegger efectua no seu *Sein und Zeit*), descobrindo-se «uma estranha teleologia do corpo» enquanto «correlato noemático» do mundo:

«Despojada desta significação antropológica, a palavra sobre já não se distingue da palavra baixo ou da expressão ao lado de...» (*ibidem*: 118).

«(...) [A] coisa apresenta-se como o correlato do meu próprio corpo e, mais em geral, da minha existência; uma existência onde o corpo não é senão a estrutura estabilizada, e que se constitui no domínio do meu corpo sobre ela. (...) Porque as relações entre as coisas (...) estão sempre mediatizadas pelo nosso corpo, toda a natureza não é mais que a instauração da nossa própria vida, ou do nosso interlocutor, numa espécie de diálogo. Eis aqui porque não podemos conceber uma coisa que não seja percebida ou perceptível» (*ibidem*: 370).

«A experiência perceptiva ensina-nos (...) que ser é sinónimo de ser situado» (*ibidem*: 291).

«Organizo na percepção com o meu corpo uma frequentação do mundo» (Merleau-Ponty, 1965: 261).

Por outro lado, a temporalidade (dimensão por excelência do vivido) impregna de forma significativa todas as dotações de sentido. A dimensão espacial da profundidade, por exemplo, nunca poderia ser devidamente esclarecida no âmbito das concepções clássicas da percepção (empirista ou intelectualista) uma vez que estas esqueciam o papel fundamental da temporalidade na percepção e a dinâmica concreta inerente ao processo de montagem da perspectiva, pelo qual os objectos são captados<sup>17</sup>:

---

<sup>17</sup> No entanto, se Merleau-Ponty critica insistentemente a filosofia intelectualista pelo abandono do sujeito actual e concreto através da elaboração de uma *síntese cognitiva* que não atende aos dados mais fundamentais e originários do existente, deve notar-se que o próprio Merleau-Ponty, ao optar pela *síntese* perceptiva, esquece, de certo modo,

«O intelectualismo e o empirismo não dão conta da experiência humana do mundo; dizem dela o que Deus poderia pensar» (Merleau-Ponty, 1945: 296).

A interconexão entre o mundo e o tempo faz desmoronar definitivamente o sistema estático das categorias clássicas e é mais um momento na desmontagem da subjectividade tradicional, dessa identidade quase «divina», e da sua reinserção no solo pré-científico, situado e não omni-presente:

«Se eu sou tudo e em todas as partes, não sou nunca, nem estou em parte alguma» (Merleau-Ponty, 1945: 383).

De facto, a análise fenomenológica «encontra o tempo debaixo do sujeito» (Merleau-Ponty, 1945: 149). O próprio sucesso da radicalidade dessa análise depende de um retorno ao «presente dinâmico». O tempo deixa de ser um mero «dado na consciência» para se tornar «plasma abrangente» que rodeia as entidades no mundo, «campo de presença» que «nasce da minha relação com as coisas» (Merleau-Ponty, 1945: 471).

Retomando as noções husserlianas de protensão e retenção, Merleau-Ponty faz notar que o passado, o presente e o futuro não existem em sentido estrito, resultando, antes, de um «desdobramento» intelectual da «síntese passiva de tempo» que se dá no presente dinâmico do campo perceptivo:

«A origem do tempo objectivo, com as suas localizações fixas debaixo dos nossos olhos, não deve ser procurado numa síntese eterna, mas na concordância e recuperação do passado e do futuro através do presente, no próprio trânsito do tempo» (Merleau-Ponty, 1945: 480).

Este abandono de uma temporalidade objectiva promove a consciência, de certo modo, a «senhora do tempo». É por um *distanciamento extático* em relação ao momento presente que a consciência concebe um futuro e um passado (os quais, contudo, se encontravam de algum modo já contidos nesse «campo de presença», como o fundo que subjaz à forma). Esta capacidade «temporante» do indivíduo não deve, porém, ser confundida com a eternidade: a existência é, desde logo, uma experiência perspectiva e ancorada na existência.

---

a pulsão do actual «em favor de uma unidade pré-estabelecida – não se sabe muito bem como – no anónimo “esquema corporal”» (cf. Cantista, 1982: 138). A última fase da sua obra apresenta-se como um esforço de correcção destas primeiras posições.

Aqui, de novo, resulta fundamental o papel desempenhado pela fenomenologia do próprio-corpo enquanto horizonte primeiro: a temporalidade é uma «auto-posição» sempre renovada da minha subjectividade, dou conta do meu corpo não através de uma sucessão de imagens que se sucedem numa série de momentos (cabeça, tronco, membros...), mas «recebendo-me» de uma maneira pré-tética como um todo, como uma «entidade tácita». E cada «campo de presença», cada momento, recolhe em si «passado, presente e futuro» tal como recolhe a minha própria subjectividade de um modo completo e pré-reflexivo, «já-ai»<sup>18</sup>.

A relação de familiaridade que se estabelece entre o corpo e o mundo não deve, no entanto, iludir-nos: as coisas nunca serão totalmente imanentes ao sujeito, prestando-se o real a uma exploração infinita.

A reavaliação do fenómeno perceptivo enquadra-se, portanto, numa radicalização do papel fundacional que é atribuído ao corpo (verdadeiro *a priori* material do mundo, *Umschlagspunkt*, como lhe chama Husserl, «porta giratória» entre a consciência e a facticidade). A percepção seria revista por Merleau-Ponty como um «pacto originário» do sujeito com o mundo, um «ponto de encontro do *em-si* e do *para-si*», e uma superfície de contacto prévio entre a consciência e o ambiente concreto e vivo que a envolve, isto é, como «consciência não tética».

«Há incontestavelmente alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo e a imanência do espírito, dos seus actos e das suas normas. É neste entre-dois que é preciso avançar» (Merleau-Ponty, 1960a: 209).

O problema que assalta a fenomenologia pontyana reside, precisamente, na dificuldade em manter o *arsenal* fenomenológico assestado sobre essa ténue película *entre-dois* onde se situa a percepção, ou seja, em determinar a fronteira entre o domínio da percepção e o campo do pensado<sup>19</sup>. Neste sentido, Merleau-Ponty faria apelo à criação de uma

<sup>18</sup> Mas a dinamização da concepção clássica de tempo pela sua subjectivação não conduzirá a um ainda mais radical imobilismo? De facto, Merleau-Ponty efectua uma «homogeneização do tempo» (Cantista, 1982: 222) identificando o tempo com uma consciência estática.

<sup>19</sup> Um dos grandes objectivos perseguidos pelo autor francês terá sido sempre (num primeiro momento a partir da epistemologia da forma, seguidamente através da fenomenologia) o de encontrar uma «plataforma» sólida entre a consciência pura e a efectividade concreta, a partir da qual ambas pudessem, segundo o ideal da fenomenologia, serem revistas na sua actividade doadora de sentido: «forma», estrutura», «percepção» e «corporeidade» situam-se, assim, como etapas na prossecução deste objectivo, numa

«estesiologia» (Merleau-Ponty, 1960b: 175), de um «estudo do corpo como animal de percepções». Trata-se de desenvolver o tema (entretanto analisado pela psicologia e fisiologias modernas) da corporeidade enquanto «ser de duas faces ou de dois lados» (*ibidem*: 175), tema que havia sido já, em análise pioneira, objecto das atenções de Husserl.

É através do corpo-intermediário que se constituem não só todas as coisas, mas o próprio eu que, de algum modo, se sente (*sich fühlen*) a si próprio<sup>20</sup>. E é porque o corpo se apresenta não como simples *Körper*, mas como *Leib*, como organismo, que, por um processo de «empatia» ou «intropatia»<sup>21</sup> (*Einfühlung*), a consciência reconhece a existência de seres que lhe são congêneres, «vibrando unissonamente» com estes:

«A intersubjectividade é intercorporeidade» (Merleau-Ponty, 1960b: 264).

É com base nesta trama intersubjectiva que se desenvolve o próprio discurso científico (que, assim, assenta, em última análise, sobre a dimensão corpórea):

«A percepção de mim pelo outro é correlativa da percepção do outro por mim. Deve-se, portanto, colocar um *Subjekt-leib* perante o ser percebido, e perante a *Kulturwelt* colocar a co-subjectividade» (Merleau-Ponty, 1960b: 265)

O movimento que volta a análise pontyana para o tema da percepção e do corpo é, assim, o mesmo que promove a «ontificação» da consciência fenomenológica, repondo-a na situação «mundana» original (e que anula o «Eu indiferente, puro, *conhecedor*» como sujeito do labor filosófico ao limitar essa atitude ao domínio das ciências da Natureza). As «essências» da ontologia clássica são «des-objectivadas», e são restaurados os canais radiculares que ligam estas ao plano do

tentativa de reorganização dos laços que unem *vida*, *espírito* e *matéria*. É a esta procura por uma filosofia da génese e da ambiguidade que o «achado» husserliano da *Lebenswelt* concedeu um ímpeto fundamental.

<sup>20</sup> «O homem concebe-se, como uma significação, através do corpo» (Husserl, *Ideen II*, citado em Fragata, 1985: 162).

<sup>21</sup> «A experiência da intropatia leva-me a *sentir* o outro em mim como através do meu corpo me sentia a mim mesmo» (Fragata, 1985: 165). Como sabemos, em Husserl a intropatia permite, igualmente, a superação de um solipsismo auto-imposto pelas exigências de redução, conduzindo a «constituição da objectividade intersubjectiva da coisa (...) baseada na compreensão mútua entre uma pluralidade de eus que experimentam» (Husserl, *Ideen II*, citado por Fragata, 1985: 176).



vivido<sup>22</sup>. Nesta translação, perde-se o carácter absoluto e autocrático que sustinha o sujeito clássico. Consciência, experiência e percepção já não são mais do que «entes no meio de outros entes», muito aquém de qualquer «fabricação» autónoma de sentido, numa colaboração originária.

### 3. Da fenomenologia à ontologia

Como escreve Chrétien, na obra de Merleau-Ponty «tudo conspira» (*Sumpnoia panta*) e toda a presença visível evoca um invisível de onde recebe o seu sentido. O modo como, numa fase posterior do seu percurso filosófico, Merleau-Ponty se refere a este invisível deixa adivinhar a sua genealogia:

«[O] ser carnal é definido como «ser da latência» ou «apresentação de uma certa ausência» (Merleau-Ponty, 1964: 179)

«O presente, o visível não tem para mim um prestígio absoluto senão devido a este imenso conteúdo de passado, de futuro e de algo que ele anuncia e esconde» (*ibidem*: 153).

Penso, assim, que poderemos aproximar este invisível da *Lebenswelt* husserliana no que ambos significam de «epifania críptica» (Chrétien), ou como pano de fundo, espacial e histórico, dos acontecimentos.

A primeira fase da obra de Merleau-Ponty pretendeu, em conclusão, baixar o pensável ou idealizável (o puramente teórico ou formal) ao fenomenizável, ao actual. Contudo, esta tentativa de «saber como um sentido se instala num pedaço de matéria»<sup>23</sup> manteve-se prisioneira de uma excessiva orientação em torno do sujeito, apontando sempre para o pré-reflexivo corpóreo como estrutura fundante. É o próprio Merleau-Ponty que, em nota de trabalho datada de Julho de 1959, confessava:

«Os problemas colocados em *Fenomenologia da Percepção* são insolúveis por que nessa obra parto da distinção sujeito-objecto».

<sup>22</sup> »O primeiro acto filosófico será, pois, tornar ao mundo vivido mais aquém do mundo objectivo, uma vez que só nele poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objectivo; restituir à coisa a sua fisionomia concreta, aos organismos a sua maneira peculiar de relação com o mundo, à subjectividade a sua inerência histórica (...)» (Merleau-Ponty, 1945: 69).

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, 1942: 1.

Numa segunda fase, o filósofo efectuará urna rotação essencial, passando da *percepção* à *visão* (no que esta implica de distanciação face ao sujeito cognoscente e de entrada de outras variáveis de análise que não passam necessariamente pela admissão de uma diferença entre sujeito e objecto), reflectindo a necessidade de explicitação do fundamento ontológico do fenómeno:

«O autêntico pensamento do ser é pensamento sem titular» (Merleau-Ponty, 1964: 130)

Com efeito, a percepção revestia-se de um certo «idealismo positivista»<sup>24</sup> mesmo quando moderada pela introdução do perspectivismo. A percepção permitia antecipar uma aceitação final e acabada do objecto, pelo que implicava a obediência a certos esquemas de simplificação e ordenação *antropomórfica* dos dados sensíveis. A percepção é, assim, criticada como uma «diferença irreparável» que esconde a realidade percebida directamente a partir do plano corpóreo (i.e., a percepção é destituída do seu papel de «consciência pré-tética» para ser incorporada simplesmente nos quadros de um «*logos endiathetos*»).

A inflexão *ontologizante* na obra pontyana conduziria à «visão do invisível» e à «captação do entrelaçado visível-invisível». O abandono de termos como «actos de consciência», «estados de consciência», «matéria», «forma» e, inclusivamente, «imagem» e «percepção»<sup>25</sup> termos que Merleau-Ponty considera marcados ainda por um certo positivismo, enquadra-se no espírito global que anima esta obra: a análise da «diferença ontológica» que separa visível e invisível, espírito e matéria, presença e ausência. O termo «carne» soma-se assim à série de *soluções* que Merleau-Ponty explorou na procura de uma eficaz plataforma de análise desse *entre-dois* (série onde já havíamos encontrado conceitos como *Forma*, *Corpo* ou *Percepção*):

«Toda a arquitectura de noções da psicologia (...) todo esse *bric-à-brac* se clarifica (...) quando deixamos de pensar esses termos como positivos (como um «espiritual» mais ou menos espesso) para pensá-los, não como negativos ou negatidades (...) mas como diferenciações de uma só e maciça adesão ao ser que é a carne...» (Merleau-Ponty, 1964: 234).

A «diferença ontológica» surgirá, finalmente, como irresolúvel porque resolvê-la seria sempre optar por um dos termos em conflito. A filosofia deve, portanto, desistir de uma «instância última, absoluta»,

<sup>24</sup> Cantista, 1982:296.

<sup>25</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1964:209.

estabelecendo-se antes como uma *abertura* simples que já não pretende tornar-se «saber da origem» (e que era ainda o objectivo em *Fenomenologia da Percepção*):

«(...) [O] originário estala e a filosofia tem que acompanhar este estalido, esta não-coincidência, esta diferenciação» (Merleau-Ponty, 1964: 165).

Merleau-Ponty radicaliza assim a ideia de um pensamento *lateral, oblíquo*, ambíguo, de uma reflexão que se esgota na interrogação, que se torna o «autêntico órgão ontológico». E o «negativo», o «outro» da interrogação mantém-se intocável na sua soberania desconhecida e distante como «*Urpräsentation*» do «*Nichturpräsentierbar*». Abandona-se uma fenomenologia ainda próxima de uma filosofia da representação para se assumir, definitivamente, um saber paradoxal que remete indefinidamente para si mesmo sem nunca tocar a solidez de algo de positivo (mas simultaneamente redutor), a um tempo tão próximo e tão afastado daquilo que se pretendia analisar, numa ligação vertiginosa que afasta qualquer possibilidade de uma investigação epistemológica.

A este nível, o fascínio exercido peia obra de Hegel<sup>26</sup> foi-se aprofundando no espírito de Merleau-Ponty e a última fase da sua última filosofia pode ser descrita como revalorização de uma dialéctica aberta e não sistematizada, de uma «racionalidade sem conceito» assumida como reflexão do movimento de *Ineinander* pelo qual se faz a comunicação entre os pólos positivo (o mesmo) e negativo (o outro), imersos no «quiasma» da «carne universal»:

«[O] pensamento dialéctico (...) admite que cada termo não é ele mesmo senão remetendo-se ao termo oposto, devém aquilo que é pelo movimento» (Merleau-Ponty, 1964: 224-225).

Esta espécie de consciência pan-cósmica é a única capaz de suportar as exigências desse «ser-serpente» que tudo envolve e penetra. A sua dificuldade está no facto de necessitar de uma descentração essencial muito difícil de obter. A concepção de um tal ser-matriz tem, claramente, as suas raízes na *Lebenswelt* husserliana. Apesar de, na sua passagem da fenomenologia à ontologia, Merleau-Ponty ter ultrapassado muitas das contribuições legadas por Husserl, a referência ao *Mundo da Vida* permanecerá. Neste sentido, arriscaríamos afirmar que

---

<sup>26</sup> A ponto de a dialéctica pontyana ser vista por vários comentadores como uma espécie ambígua de dialéctica hegeliana, refreada nos seus ímpetos omni-abrangentes pela introdução da ambiguidade entre os termos, ambiguidade que se mantém e que impede qualquer *Aufhebung*.

o desenvolvimento pontyano do conceito de *Lebenswelt* terá estado na origem do abandono do próprio método fenomenológico por parte do autor francês, como se a fenomenologia estivesse condenada a quedar-se sempre aquém daquilo mesmo que descobriu, e insuficiente para circunscrever esse

«infinito de Offenheit e não de Unendlichkeit – o infinito da *Lebenswelt* e não o infinito de idealização» (Merleau-Ponty, 1964: 192).

A fenomenologia perdeu validade porque ficou prisioneira de uma «filosofia da representação», contaminada por um «idealismo transcendental» que Husserl nunca abandonou, e o pressentimento da falência do modelo fenomenológico já se podia encontrar em *Fenomenologia da Percepção*:

«Reconhecemos que uma descrição do mundo, tal e qual a presumimos, não se basta a si mesma, e que enquanto deixemos intacta a ideia de um mundo verdadeiro, pensado pelo entendimento, ela não passa de mera curiosidade psicológica» (Merleau-Ponty, 194: 126).

Merleau-Ponty afastou-se da fenomenologia como, aliás, de todas as posições que não souberam superar a «diplopia ontológica» (a cisão entre o mental e o físico, entre o *dentro* e o *fora*) criada no interior da ontologia clássica. Para ultrapassarem a *miopia* desta atitude, os filósofos deveriam ter sido capazes de penetrar a profundidade fecunda das coisas, não se limitando a uma «mirada frontal», «ob-jectiva», que está na origem de todos os falsos dualismos:

«Se nos colocamos no ser, em vez de olhá-lo de fora, veremos que facticidade e idealidade são indivisas» (Merleau-Ponty, 1964: 157).

Seria neste contexto que surgiria a noção de *carne universal*, com a função de ultrapassar o conceito de *horizonte* da *Fenomenologia da Percepção*, compreendendo já não algo que envolve mas algo que, para além de envolver, penetra «o corpo e as distâncias [*les lointains*]» até ao fundo do seu ser, e permite pensar

«um novo tipo de ser, um ser de porosidade, de pregnância ou generalidade» (Merleau-Ponty, 1964: 323).

Modulando essa *carne universal* em *carne do mundo*, *carne do corpo* e *carne da linguagem*, Merleau-Ponty desenvolve o tema da *Lebenswelt* até ao limite do irreconhecimento. A opção pelo conceito de *carne* reflecte, igualmente, uma rejeição da ideia clássica de ob-jecto

e de inamobilidade do Cogito, porque os pensa conjuntamente não no interior de um horizonte que apenas os envolve mas a partir da *verticalidade* da carne de que ambos participam:

«... a carne é o sensível no duplo sentido do que se sente e daquele que sente. O que se sente = a coisa sensível, o mundo sensível... Aquele que sente = eu não posso pôr um solo sensível sem o pôr como arrancado da minha carne, e a minha própria carne é ela mesma um dos sensíveis no qual se faz a inscrição de todas as outras, (...) um sensível dimensional» (Merleau-Ponty, 1964: 133).

Esse jogo de inter-penetrações, através do qual se marginalizam as distinções e dicotomias clássicas, é designado por Merleau-Ponty como *quiasma* ou entrelaçamento, e supõe um movimento fundamental que só a partir de uma «dialéctica sem síntese», próprio da carne, poderá ser entendido<sup>27</sup>. A mesma articulação que congrega o visível e o invisível junta significado e significante, palavra e silêncio. De facto, a linguagem é um dos planos onde se opera a reversibilidade, aproximando dimensões que a tradição filosófica de há muito julgara afastadas:

«...entre som e palavra, e entre a palavra e aquilo que ela quer dizer, existe, todavia, uma relação de reversibilidade, não sendo possível qualquer discussão de prioridade, sendo a troca de palavras essa diferenciação de que o pensamento é o integral» (Merleau-Ponty, 1964: 190).

Na opção de Merleau-Ponty por uma *endo-ontologia* (na qual aquele que analisa se encontra incluído naquilo mesmo que analisa), a arte jogaria um papel fundamental (nomeadamente, a pintura de Cézanne em *O Olho e o Espírito*). A racionalidade estética não procura a auto-transparência a que ambiciona o discurso filosófico-científico tradicional. Em cada obra artística sobrevive, intacta, a ligação originária entre espírito e matéria, e é plenamente respeitada a opacidade da racionalidade do mundo, o «segredo do ser». A arte, como a filosofia, desdobra-se em criações que se desenvolvem paralelamente ao mundo, estabelecendo as mesmas conexões, oferecendo a mesma integridade.

É neste sentido que Merleau-Ponty apelava a um retorno a Hegel e à recuperação e aprofundamento dos traços existencialistas<sup>28</sup> que

<sup>27</sup> Cf. Cantista, 1982: 327.

<sup>28</sup> «Podemos falar de um existencialismo, em primeiro lugar porque ele não se propõe encadear conceitos mas revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus sectores» (Merleau-Ponty, 1946: 1313).

percorrem a obra do autor de *Fenomenologia do Espírito*, o «inventor desta razão mais compreensiva do que o entendimento»<sup>29</sup>. Hegel apontado como o arauto da fusão definitiva entre as distinções imaginadas pela tradição filosófica no plano vasto de uma espécie de organismo universal.

## Bibliografia

- BREDA, Herman L. van (1962), «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», in *Revue de Métaphysique et Morale*, n.º 67, Outubro-Dezembro de 1962, pp. 411-430.
- CANTISTA, Maria José (1982), *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982.
- CANTISTA, Maria José (1988), «O sentido do fundamento radical em Husserl», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIV-1988-Fasc. 3, Braga, pp. 447-463.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis (1986), «Le sens de l'invisible dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty», in *Siècle*, 1 (1986).
- DARTIGUES, André (1972), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Toulouse: Privat, 1972.
- FINK, Eugen (1939), «Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls», in *Revue Internationale de Philosophie*, 1, n.º 2, 1939, pp. 226-270..
- FRAGATA, Júlio (1985), *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, Braga, Livraria Cruz/Faculdade de Filosofia, 1985.
- HUSSERL, Edmund (1934-1937), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, (tradução de Gérard Granel), Paris: «nrf», Gallimard, 1976.
- HUSSERL, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Husserliana*, Band IV, Den Haag: M. Nijhoff, 1954.
- LANDGREBE, Ludwig (1939), «Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung», in *Revue Internationale de Philosophie*, 1, n.º 2, 1939, pp. 277-316.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942), *La Structure du Comportement*, Paris: Quadrigue/PUF, Paris, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1946), «L'Existentialisme chez Hegel», in *Les Temps Modernes*, 7, Paris, 1946, pp. 1311-1319.

---

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, 1946: 1311.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1947), «Le Cinéma et la nouvelle psychologie», in *Les Temps Modernes*, 26, Paris, 1947, pp. 930-943.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960a), *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960b), «Husserl aux limites de la phénoménologie», in *Annales du Collège de France*, 50<sup>e</sup> année, Imprimerie Nationale, Paris, 1960, pp. 169-176.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1965), «Husserl et la notion de Nature», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, Paris: CNRS, 1965, pp. 257-269.
- MORUJÃO, Alexandre Fradique (1988), «Estrutura e sentido do 'Mundo da Vida'», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLIV - Fasc. 3, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, 1988, pp. 367-381.
- WAELEHENS, Alphonse de (1948), «De la Phénoménologie à l'existentialisme», in *Le choix, le monde, l'existence*, Paris: Cahiers du Collège de France, 1948, pp. 37-82.
- WAELEHENS, Alphonse de (1942), «Une Philosophie de l'Ambiguïté», Introdução a Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Quadrigue/PUF, Paris, 1990, pp V-XV.





# Guilty laughter: on the ethics of humour

ISABEL ERMIDA  
(Universidade do Minho)

**Abstract:** The fact that the butt of a joke is its laughing stock as much as its victim raises important ethical questions when it comes to vulnerable targets. Are sexist, ageist and racist jokes morally acceptable? Does humour's banner of transgression sanction every form of aggression? Laughing at the weak and the oppressed also implies disseminating stereotypes and forms of prejudice which are socially harmful. Of course, whereas some may enjoy and cultivate this type of humour, others cannot, and will not, take pleasure in it.

This article looks briefly into the history of reflection upon disparagement and targeting in joke-telling, and discusses the limits of permissibility in humour, the correlation of affect, offence and identification in joke reception, and, crucially, the ideological motivations which underlie aggressive humorous practices or, conversely, thwart their enjoyment.

**Key words:** Humour; targeting; disparagement; aggression; affect; offence; permissibility; immorality.

**Resumo:** O alvo de uma anedota é objecto tanto do nosso riso como do nosso desprezo, o que, tratando-se de grupos vulneráveis, levanta algumas questões éticas de relevo. Serão as anedotas sexistas, racistas e contra os idosos moralmente aceitáveis? Será que a prerrogativa de transgressão do humor legítima toda e qualquer forma de agressão? Rirmo-nos dos fracos e oprimidos implica ajudarmos a disseminar estereótipos e preconceitos que são socialmente perniciosos. Claro está que alguns apreciam e cultivam tais formas de humor, mas outros há que não conseguem desfrutar delas.

Este artigo faz uma breve revisão histórica da reflexão sobre o escárnio e a vitimização no humor, discute os limites do que é permitível, a correlação entre o afecto, a ofensa e a identificação na recepção

de anedotas, e finalmente, debate as motivações ideológicas que subjazem às práticas humorísticas agressivas ou que, em contrapartida, coíbem o seu gozo.

**Palavras-chave:** Humor; alvo; escárnio; agressão; afecto; ofensa; permissibilidade; imoralidade.

## Introduction

The question of whether or not there are moral limits to humour can be variously paraphrased. Are there proper themes for comedy? Should the humorist refrain from forbidden, politically incorrect, topics? Is it right to target weak subjects and groups, and thus offend, debase and humiliate them? Or is humour the very realm of freedom, release and transgression, where just about everything and everyone can, and should, be laughed at?

This paper looks at the ethical implications of targeting, a typically divisive practice in joke-telling. 'Who' is the joke about? The individuals and groups that function as the butt of the joke embody whatever negative features the joke casts: in other words, they are the ones who get to be called stupid, stingy, primitive, sluttish, or dirty. The choice of target in a joke may jeopardise comic success by causing offence or just by being deemed inappropriate and wrong. But it can also unite those who share some form of prejudice, have a common 'enemy', or dislike the same individuals and groups. Whatever the case, targeting involves combined issues of permissibility and transgression. After all, breaking rules and being incorrect are a prerogative of humour, while one of the best laughing triggers is the release from social and moral tensions.

In this article, I will discuss the ways in which politically incorrect, morally dubious jokes make use of tabooed topics and target frequently discriminated groups. Besides, I will examine the extent to which these jokes prompt responses of approval vs. rejection that depend on the hearer's personal and ethical standpoints. Thus, I will hopefully make clear the dually emotional and ideological dimensions of humour reception, as well as the unifying vs. divisive role of humour practice, respectively in causing in-group cohesion and out-group ostracism. I also expect to assess how far humour is, after all, allowed to go, and at what price.

## 1. Three cases of targeting

This preliminary section presents three cases of targeting that will serve as a basis for discussion. All of them are instances of frequently discriminated social groups that are (ab)used as the butt of the joke, while the jokes also stand for three typical cases of prejudice, namely sexism, ageism and realism.

The first set of jokes is gender-based, targeting women according to common stereotypes, namely, that women belong in the kitchen, that age turns women into old hags, that women are stupid, and that women are sexual objects. The jokes' degree of offensiveness / seriousness / immorality varies from mild to strong:

- Why are brides always dressed in white? / To go with the kitchen appliances.
- Do you know the punishment for bigamy? / Two mothers-in-law.
- What are the differences between a hooker, a mistress and a housewife?  
The hooker says – “Hurry up and c\*\* already.”  
The mistress says – “Wait, don't c\*\* yet.”  
The housewife says – “Beige, I think I'll paint it beige.”
- What do a woman and a carpet have in common? / If you lay them right the first time, you can walk over them later.

The second set of jokes targets old people by focusing on a variety of stereotypes, ranging from physical decline to mental detriment, and from sexual impairment to smelliness:

- When does a man know he has reached old age? / When he is cautioned to slow down by his doctor instead of by the police.
- An elderly couple was attending a church service. About halfway through he leans over and says, “I just did a silent fart, what do you think I should do?” She replies, “Put a new battery in your hearing aid.”
- A young fellow was about to be married and was asking his grandfather about sex. After learning about different stages of desire throughout life, he asked, “Well how about you and Grandma now?” His grandfather replied, “Oh, we just have oral sex now.” “What's oral sex?”, the young fellow asked. “Well,” Grandpa said, “she goes to bed into her bedroom, and I go to

into my bedroom. And she yells, 'F--- you!' And I holler back, 'F--- you too'."

- Two old men in a retirement village were sitting in the reading room and one said to the other, "How do you really feel? I mean, you're 75 years old, how do you honestly feel?" "Honestly, I feel like a new-born baby. I've got no hair, no teeth, and I just pee myself."

Finally, the following set of racist jokes targets four frequently discriminated ethnic groups: Jews, Blacks, Asians and Arabs. They exploit common forms of ethnic prejudice, namely the stinginess of the Jews, the primitiveness of Blacks, the linguistic inability of Asians, and the backwardness of Arabs (on a discussion of racism in humour, see Ilusband 1988 and Critchley 2002).

- How do you get 100 Jews into a car? / Throw a quarter in it. How do you get them out again? / Tell them Hitler is driving.
- Why do Blacks have white hands and feet? / They were on all fours when God spray painted them.
- What do you call a gook with one testicle? / Whatwentwong.
- What do you call a guy with his hand up a camel's ass? / An Arab mechanic.

I will begin my discussion by examining what these forms of aggressive humour involve in terms of the nature of the humorous phenomenon.

## **2. The butt of the joke, disparagement and Schadenfreude**

Disparagement theories of humour – also known as 'hostility', 'aggressiveness' and 'superiority' theories – established very early on that humour consists in mocking a victim. In the same way as one laughs at a man slipping on a banana skin, one also laughs at anyone described as incompetent, stupid or inadequate, or reported to be in a difficult situation – provided, of course, one is not in a similar predicament, and feels therefore safe and superior.

A cursory glance at the history of scholarly debate over this topic shows how pervasive the equation humour-hostility is. In *Philebus*, Plato discussed the pleasure we feel at the misfortune of others, at whose ridicule we laugh, and Aristotle (in *Poetics*) discussed the

“representation of low men” present in comedy. Cicero, in *De Oratore*, stipulated that the “province of the laughable is what is unseemly or ugly”, while Quintilian (in *Institutio Oratoria*) stated that “laughter is never far removed from derision”. Much later on, Descartes (1649) claimed that the joy “resulting from evil” is “accompanied by laughter”, and Hobbes (1650) declared that “the passion of laughter originates in a sudden awareness of our superiority and eminence”. In the 20<sup>th</sup> century, Bergson (1900) defended that laughter is meant “to humiliate and hurt”, whereas Freud (1905) defined the humorous target as “an enemy” that is “ruffled in vile, wicked and despicable comic traits”.

From these reflections springs the idea that the target in humour is someone who is shown to have a flaw, a deformity or an inability, which functions as the laughing stimulus. In the Greek context, as Graf (1997: 31) points out, physical problems constituted a legitimate motif of mockery, because they stood for the low and marginalised (or *deviated*) social classes. The case of the circus dwarf, a figure that is popular to this day, is a remnant of this tendency, and so are other humorous responses to physical disorders, as Milner (1972: 25) remarks: “True though it may be that we no longer laugh at the blind, or the deaf and dumb, or hunchbacks, yet many of us may still find it necessary at times to suppress an urge to smile in the presence of spastics, stutters, people with squints or cleft palates”. Leacock (1935: 11) also claims that present-day societies are not too much removed from ancient prejudice and cruelty as far as humour goes: “The Romans liked to see a chariot and its occupants smashed in the circus; we prefer to see a clown fall off a trapeze.”

True though it may be that laughing at other people’s flaws and problems is usually considered to be ethically wrong (note that in classical thought moralists issued regulations against comic derision and scorn), the fact is that the very nature of humour implies one’s release from such ethical norms. In other words, humour enables one to break free from the straitjacket of moral correctness. Hence, the principle of Schadenfreude looms large in humorous forms of all kinds, via the mechanism of targeting. By assigning negative characteristics of, say, stupidity or stinginess to an individual or group, the humorist arouses mocking laughter and a feeling of pleasure at other people’s purported inferiority. This is the case with most jokes that have targets, but it should be noted that not all jokes have them. Elephant jokes, for instance, are a typical targetless category of humour. Besides, a joke may be about love, or death, or failure, featuring an anonymous individual without having any specific butt.

But the jokes that do have targets usually follow established conventions, depending on the context where they are told. In the US, an ethnic joke on stupidity will necessarily feature the Poles, whereas in England the butt will be the Irish. Of course, in both countries blondes will also qualify. The unspoken agreement on who qualifies as a butt is so widespread in a community that the mere mention of the word 'Pole' or 'Irish', in the US or UK respectively, is a cue for the hearer to switch to the humorous mode, as is the mention of 'Alentejanos' to Portuguese hearers, or the Portuguese themselves to a Brazilian audience! According to Davies (1990: 41), ethnic jokes on stupidity require the targeted group to be close to the joke-teller's experience and identity rather than alien, in such a way that the butts of the joke "are almost like us but not quite the same". Thus, in France it is the neighbouring Belgians, or the French Swiss, that are the targets of jokes, not the Germans or the Spaniards. Even though these jokes can be exported and ascribed to other ethnic groups around the world, stereotyping a certain group rather than another remains stable within each community.

Another point to make is that if marking a certain group as stupid varies from region to region, some forms of stereotyping do not travel well, especially if they are related to an inherent characteristic of the targeted group. For instance, Nazi jokes against the Jews cannot be adapted to any other group. Similarly, jokes about specific physical features, like the hand-and-feet one above, are unique to a certain target. My claim is that these jokes are the most insulting ones. Conversely, one can easily export the "whatwentwong" joke to, for instance, the British or the French speaking Portuguese, by adapting their accent and intonation, since all ethnic groups tend to be linguistically impaired when speaking a foreign language. Therefore, I hold, this joke is only mildly insulting.

The question of aggressiveness in humour, whatever the target, requires a discussion of the situational factors which sanction, or conversely discourage, its occurrence in a social setting. To this we shall now turn.

### **3. Permissibility and the humorous situation**

Choosing what – and, crucially, who – to laugh about, when, where and with whom to do so are key questions to the pragmatics of humorous interaction. In sensitive cases of targeting, this is even

more so. As in more neutral types of joke-telling, one does not make these choices at random; rather, one observes unspoken norms of appropriateness and permissibility, which are essential to the success of the joke, and also to the construction of complicity and support on the part of the audience.

Indeed, one of the reasons for a joke to fail may well be what Palmer (1994: 11-23,161ff) calls 'performative inadequacy', which concerns "the nature of the occasion on which the attempt at humour is made". In western cultures, certain situations – like religious ceremonies, military parades, job interviews, police questionings, etc. – are inappropriate, in principle, for joke-telling. Also, anti-Semitic jokes in a *bar-mitzvah*, or jokes against women in a feminist meeting are most likely doomed to defeat. Conversely, it is also possible that the very *prohibition* inherent in a situation may be turned into humorous material, as happens when children tell priest-jokes at Sunday school.

The issue of permissibility in humour lies not only in the situation but also in the relationship between the participants. In a hospital meeting, for instance, power differentials and hierarchical positions of the participants determine specific roles if humorous interaction is to occur. Older doctors are allowed a much wider range of jokes than younger ones, whereas auxiliary staff, particularly nurses, seldom – if ever – make joke attempts, whatever their kind. (Of course, the reason may have to do with gender factors besides professional ones.) Similarly, telling a so-called 'dirty joke' requires recipient scanning: is it your pals you are telling it to, or is it your teacher, boss, or granny? The distinction between what is permissible and what is not varies in terms of degree of intimacy, social class, gender, profession, ethnic and age group, and between individuals. Whatever the case, the humorous communication is subject to 'group consensus' and to specific interpersonal codes, like distance and power, which require acknowledging.

There is a considerable degree of variation as to what is permissible humour-wise, not only from culture to culture but also historically. As Walker (1998: 4) points out, "humour, like all forms of communication, requires *context*: to find it amusing, the audience must have certain knowledge, understanding, and values, which are subject to evolution from one century or even one decade to the next." In western societies, the codes that determine the degree of acceptability of humour tend to be connected to larger social practices, such as courtesy, respect and good manners – which, obviously, also differ across cultures. Whatever the community, though, a shared sense of

appropriateness seems to allow humour to occur and is thus a preliminary guarantee of success. As Glasgow (1995: 17) puts it, “human laughter (...) arises in a mutually acknowledged or ‘officially’ designated play-context.”

But a favourable context of joke-telling is not enough to warrant success and secure acceptance. Indeed, telling blonde jokes to a male audience is no more a guarantee of success than telling racist jokes to a white audience. Rather, a range of negative reactions may ensue, from wincing through perplexity to outright shock. Equally important is the question of group identity and belonging. So, what is interesting to ask now is how the individuals who feel empathy towards (let alone who belong to) a targeted group, respond to jokes that belittle such a group. In other words, how does identity and affect influence the perception of, and reaction to, humour?

#### **4. Affect, offence and identification in joke reception**

Psychological input into humour studies soon established that the interference of affect is one of the greatest obstacles to comic pleasure. Bergson (1900: 101) was among the first to remark that “laughter is incompatible with emotion”. And he added: “Present to me the least defect; if you do so in such a way as to arouse my sympathy, my fear or my pity, I will not be able to laugh at it” (*ibid.*). For comedy to be effective, then, it is essential that it does not interfere with the emotions and feelings of the interlocutor.

Freud was also well aware of the importance of emotional detachment for humour, or ‘hostile wit’, to take place. According to him, “the generation of affect is the most intense of all the conditions that interfere with the comic”, and he clarified this point by saying: “the comic feeling comes easiest in more or less indifferent cases where the feelings and interests are not strongly involved” (cf. 1905: 284).

From this standpoint, if the butt of the joke is a friend of the recipient’s, or someone he or she sympathises with, a positive response will be highly unlikely. Conversely, if the joke targets a person or group that the recipient has no feeling towards, it will be more probable for humorous pleasure to ensue, or so the argument goes. In the light of this, taking offence is an obvious counter-response that an incompetent joke-teller – one unable to assess the profile of the joke’s audience – may face. Or, it may be a response that the humorist overtly seeks, if humour is to be used with insulting purposes.



What this line of reading has failed to explain is self-disparagement in humour (as is the well-known case of Jewish humour), i.e. situations in which we laugh at ourselves or at the ones we love. Besides, it fails to elucidate the range of response variation in individuals belonging to the same group as far as issues concerning identity and emotional attachment go. Does one necessarily resent sexist jokes just because one is a woman, or loves one's mother, or disagrees with gender inequality? Or, does one resent racist jokes just because one is non-white, or abhors racism?

The earlier empirical psychologists who studied hostile humour – such as Murray, Smith & Woolf (1934) – maintained that having fun derives from watching an 'unaffiliated' object in a demeaning situation. If you belong, you will laugh at the ones that do not belong. It follows that women purportedly refuse misogynous jokes in favour of those that disparage men, whereas Negroes are not receptive to racist jokes against them, though they may enjoy racist humour against white people. However, later studies, as Lewis (1989: 34-9) remarks, have shed a new light on the question: contrary to earlier findings, the response to such group-targeted humour does not vary from group to group but rather *within* the same group. In other words, it varies according to the diversity of individuals that are part of a certain group, and not according to whether or not they belong to it. In this way, atheist Jews may enjoy rabbi jokes, and some women may laugh at 'dumb-blonde' ones. (I venture that this is more probably so when the joke-teller is, respectively, a Jew and a woman.) Davies (1990: 7) supports this claim by stating that individual members of a certain group being ridiculed "can always interpret the joke as referring to a subgroup other than the one to which he or she belongs", that is, they may enjoy a joke for targeting members other than themselves belonging to their group, which is stratified and differentiated. Besides, Davies holds, individuals belong to more than one clearly demarcated group at the same time, having different degrees of membership and loyalty to each of them, which allows them some latitude in replacing the role of 'butt' by the one of 'sharer'.

But sometimes hearers cannot share a joke even if they want to. Indeed, some forms of humour do seem to be built on a rather exclusive basis of group identity. For instance, different forms of cultural or sub-cultural humour – as is the case of teenage, avant-garde, cosmopolitan, and academic jokes – may be inaccessible to the 'non-laughing others'. In other words, they set those that belong to a certain group aside from those that do not, and in so doing are aggressive

and dividing practices. As English (1994: 9) points out, “even the most trivial piece of wordplay or seemingly nonsensical comic reiteration can function as a sort of rudimentary ‘dividing practice’, as an ‘understanding test’ to distinguish an ‘in-group’ from an ‘out-group’.” Of course, the so-called ‘private jokes’ are the ultimate example of how the meaning of a joke can be impermeable to alien scrutiny.

Humour used as a weapon by a majority group exemplifies the extent to which jokes can reinforce the power and the cohesion of a group against outside targets (on the use of ridicule as a disciplinary means to uphold norms of conduct, see Billig 2005). Racist jokes in America during the sixties, or anti-Semitic jokes about Auschwitz in the Germany of the eighties are two such cases – and so are all the jokes in the corpus of the present article, insofar as they target minority, discriminated groups, in terms of gender, age and race. But the reverse can, and fortunately does, also happen. Humour can indeed be used by the oppressed so as to help bring down established forms of power and weaken the morale of the enemy (on the role of humour in subverting authority and giving voice to the voiceless, see Sanders 1996). Jokes against the Nazis during the Czech or French occupation or, at a more restricted level, the ones by employees against their bosses or by students against their teachers and ministers of education illustrate an attempt at resisting power. The abundance of political cartoons in today’s press is another such case, which shows that humour can serve subversive purposes. And, of course, sexist jokes that target men instead of women, like the following ones, are a very good example of role reversal as far as targeting goes:

- Why was Moses wandering through the desert for 40 years? / Because men refuse to ask for directions.
- What do a beer bottle and a guy have in common? / They’re both empty from the neck up.
- If they can put one man on the moon, why can’t they put them all?

Our response to a joke therefore depends, among many factors, on whether we are – or want to be perceived as being – part of a group, whose values, principles and beliefs the joke voices. Also, jokes against women, old people and ethnic minorities reinforce the cohesion of sexist, ageist and racist groups, insofar as they consist of shared forms of prejudice. What remains to be discussed is whether enjoying a joke implies sharing, and identifying with, the universe which the joke implicitly supports.

## 5. The question of immorality in humour

Philosophical approaches to the question of immorality in humour – i.e., to jokes that are morally objectionable, wrong, hurtful – have taken different stances depending on whether or not such jokes are seen to arouse actual laughter and on whether or not such laughter corresponds to, or is a sign of, an endorsement of the joke's harmful content. Gaut (1998) claims that the pernicious attitudes latent in such jokes make them undeserving of our amusement, whereas Cohen (1999) defends that such jokes are less good or funny because they disseminate stereotypes that are socially dangerous. Both these views seem to condemn such forms of humour on the basis of moral judgement, at the same time as they seem to hold that their funniness is, as a result, damaged or hindered.

Carroll (2003) thinks otherwise. In his opinion, there is actual amusement before morally objectionable jokes but this amusement does *not* imply that one shares, sides with, approves, or sympathises with the obnoxious attitudes implied in the joke or the prejudice on which it feeds. Carroll's view seems therefore to be that one's amusement or laughter is in such cases innocent and harmless. Of course, it can be argued that the mere voicing of such forms of prejudice contributes to reifying them. To put it differently, the simple expression of, say, the promiscuity of females, or the stupidity of blacks, or the decrepitude of the old, amounts to, if not a mild endorsement of such ideas, at least their acceptance as topics for joke-telling, which *is* morally condemnable.

Levinson (2007) views Carroll's approach as a "contortion aimed at wholly whitewashing this all-too-human activity", and takes a bolder stance. In his opinion, immorality in jokes does *not* make them unfunny, and does *not* prevent our amusement; rather, it falls under the category of the so-called 'guilty pleasures', for which "there is a moral cost to pay". But this cost, Levinson claims, is often outweighed by the rewards, which include "the achievement of intimacy, the affirmation of identity, the psychic liberation of laughter". It is interesting to note that the first two of these rewards are typical phenomena in the dynamics between in-groups and out-groups which we have been discussing. Now, Levinson accepts that immoral jokes, especially if they are blatantly or appallingly so, make us recoil and cringe – just like sick or gross jokes –, that is, they "inhibit" our open reaction of amusement, but this does not mean that we do not find them funny. We may *get the joke*, i.e., identify and understand their funniness in

cognitive terms, but we *refuse* to be openly amused on ethical and ideological grounds. So, if we cringe or wince, it is maybe at our own acknowledgement of the funniness of the joke, even though we do not give free rein to a reaction of amusement.

My interpretation is of a yet different kind. The possibility for ethically-sound recipients to be amused at morally wrong jokes depends on two factors: one, the latter's degree of hurtfulness and, two, the level of, say, inherence of the humorous material. First, overtly repugnant jokes – which tend to focus on scatological, sexual and death- or suffering-related topics – tend to arouse physical repulsion or fear, both of which are emotional barriers to comic evasion. For instance, sexual jokes on paedophilia or racist jokes on lynching juggle too strong emotions for an unencumbered reaction to follow. Secondly, if the joke bears on inherent (intrinsic, built-in) characteristics of the target, the capacity to *abstract* the incongruity from those characteristics hinders humorous pleasure. In other words, assigning a neutral target to the *idea* which is played on is made more difficult if the joke is about, say, the Jewish holocaust, or women's rape, or black people's slavery – exactly because Jews, women and Blacks *have* suffered the ordeal which the joke ridicules. If, conversely, the joke bears on general topics – like stupidity, or smelliness, or stinginess – one is able to assign *any* target to it, which allows for an abstract, neutral, reading. For instance, the joke about men and beer bottles being both empty from the neck up illustrates stupidity in an abstract, general way.

Of course, not all recipients react likewise. Some audiences actually expect, and cultivate, ethically disgusting humour, just as some humorists tell such jokes on purpose as a unifying practice. Racist jokes in a Ku-Klux-Klan meeting, for instance, will be fully enjoyed in their intended prejudice and hurtfulness. Sexist jokes told among a group of friends of the opposite sex or ageist jokes told among young people may also be guiltlessly enjoyed, at the same time as they contribute to reinforcing identity bonds within the group.

All in all, there is a two-fold manoeuvre in joke reception: a *cognitive* one, which enables us to read (decode, understand, grasp) the joke, and an *affective* one, which includes not only our feelings and emotions towards a particular target we may care for, but also the ideas and values we hold dear. In other words, we may be put off by a joke because it targets someone we love, i.e., we may be psychologically inhibited, but the same may happen when we *disagree* with a joke's content, i.e. we may be ideologically withdrawn. My claim is that the former (personal, affective) issue is as important as the latter

(ethical) one in responding to humour. To put it differently, one's emotions and feelings go hand in hand with one's values and moral principles when it comes to enjoying a joke.

## Conclusion

I would like to finish by summing up four main points regarding the nature and the limits of targeting in the construction of humour, each of which I have tried to tackle along the sections of this article.

First of all, targeting is a form of disparagement, insofar as it assigns negative features to an individual or a group. This assignment often follows stereotypes that are well established within a community, and thus serves to reinforce and reify existing prejudice. However, some forms of targeting function conversely, as a form of revenge or counter-attack. In such cases, jokes serve to discredit and subvert existing forces and propose alternative and liberating discourses.

Secondly, humorous targeting requires a permissible context, in which the situation, the type of audience and the relationship between the participants are adequate, not only for joke-telling in general, but for joke-targeting in particular. Of course, violating this rule may be sought on purpose, so as to offend or stigmatise someone whom the joke-teller knows or assumes to be under the range of the butt group.

Thirdly, targeting meets with two opposing forces: our feelings and our values, or, to give it a rhetorical tang, pathos and ethos. The former prevents the recipients from enjoying jokes that attack them or their loved ones, as well as those that arouse their compassion. The latter prevents them from being amused at jokes that victimise those whose cause, plight, or history arouses their support. These two forces affect one's enjoyment of a joke, whereas one's *getting the joke* is an independent cognitive achievement.

Lastly, humorous targeting is morally objectionable, especially if it manipulates material that is prejudicial and offensive to groups or individuals that have suffered a long history of discrimination. Three sub-points require highlighting. Individual reactions to immorality may be positive if, despite belonging to the group under attack, the recipient is able to assign targeting to a subgroup s/he does not identify with. Secondly, a critical recipient may accept the otherwise intolerable joke if, as I claim, s/he is able to extract a cognitively neutral reading from the joke and annul the actual butt it targets. Thirdly, prejudiced recipients may blamelessly enjoy such jokes at the

same time as they strengthen their group cohesion and their identity bonds with the joke-teller.

The answer to the question I raised at the outset of this paper is that humour goes very far indeed in breaking rules and being ethically and politically incorrect, but there is a moral cost to pay. Of course, paying this cost can be a problem to well-meaning recipients, but it is not so for members of groups which cultivate prejudice and division.

## References

- ARISTOTLE (IV BC), *La Poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- BERGSON, Henri (1900), *Le Rire, Essai sur la Signification du Comique*. Paris: PUF, 1978.
- BILLIG, Michael (2005), *Laughter and Ridicule: Towards a social critique of humour*. London: Sage.
- CARROLL, Noel (2003), 'Humor'. In: J. Levinson (Ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford-New York: O.U.P.
- CICERO (55 BC), *De Oratore*. London: Heinemann, ed. 1948, 2 Vols. 235-68, 371-97.
- COHEN, Ted (1999), *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters*. Chicago: University of Chicago Press. 2<sup>nd</sup> Ed. 2001.
- CRITCHLEY, Simon (2002), *On Humour, Thinking in Action*. London: Routledge.
- DAVIES, Christie (1990), *Ethnic Humour around the World, A Comparative Analysis*. Indiana: Indiana University Press.
- DESCARTES, René (1649), *Les Passions de l'Âme*. Paris: Flammarion, 1998.
- ENGLISH, James F. (1994), *Comic Transactions. Literature, Humor and the Politics of Community*. Ithaca and London: Cornell U.P.
- FREUD, Sigmund (1905), *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (Tr. 1930 revised by the Author). Paris: Gallimard, 1974.
- GAUT, Berys (1998), 'Just Joking: The Ethics and Aesthetics of Humor', *Philosophy and Literature*, 22, 1998, pp. 51-68.
- GLASGOW, R.D.V. (1995), *Madness, Masks, and Laughter: An Essay on Comedy*. London and Toronto: Associated University Presses.
- GRAF, Fritz (1997), 'Cicero, Plautus and Roman Laughter'. In: J. Bremmer & H. Roodenburg (Eds.), *A Cultural History of Humour: From Antiquity to the Present Day*. London: Polity.
- HOBBS, Thomas (1650), *Human Nature* (Port. Trans. *A Natureza Humana*). Lisbon: INCM, 1983.
- ILUSBAND, J. (1988), 'Racist Humour'. In: *Humour in Society: Resistance and Control*, ed. Chris Powell & George Paton. London - New York: Palgrave Macmillan.

- LEACOCK, Stephen (1935), *Humour: its theory and technique, with examples and samples*. New York: Dodd, Mead & Company.
- LEVINSON, Jerrold (2007), 'The Morality and Immorality of Jokes', Lecture delivered at the Colloquium entitled 'The Portrait of Emotions', at the University of Minho, Portugal, on 22 June 2007.
- LEWIS, Paul (1989), *Comic Effects: Interdisciplinary Approaches to Humour in Literature*. Albany; NY: State University of New York.
- MILNER, G. B. (1972), 'Homo Ridens: Towards a semiotic theory of humour and laughter'. *Semiotica* 5, pp.1-28.
- MURRAY, H. A, SMITH, C. S. & WOLFF, H. A. (1934), 'The Psychology of Humour: A Study of Responses to Race-Disparagement Jokes'. *Journal of Normal and Social Psychology* 28 (1934): 341: 365.
- PALMER, Jerry (1994), *Taking humour seriously*. London and New York: Routledge.
- PLATO (IV B.C.), *Philèbe*. Paris: Éd. Les Belles Lettres, 1941.
- QUINTILIAN, *Institutio Oratoria*. Tr. H. E. Butler (1921), London: Heinemann, 4 vols., 1953.
- SANDERS, Barry (1996), *Sudden Glory: Laughter as Subversive History*. N.Y.: Beacon Press.
- WALKER, Nancy A. (Ed.) (1998), *What's so Funny? Humor in American Culture*. Wilmington, Delaware: SR Books.

# **BICENTENÁRIO I: P.-J. Proudhon**





# Reler Proudhon (1809-1865)

## No bicentenário do seu nascimento em tempo de globalização económica e de crise financeira

JOSÉ MARQUES FERNANDES  
(Universidade do Minho)

*Qu'il nos suffise de rappeler ici que l'immoralité bancocratique et agioteuse n'a commencé de s'afficher avec impudeur que du jour où elle s'est imaginé n'avoir plus rien à craindre de la Révolution abattue, et que le dernier soupir de la République semble avoir été, grâce à cette émancipation boursière, le dernier soupir de la conscience française. [...] Nous avons manqué à la foi publique; nous sommes fripons et misérables: c'est logique et c'est justice. De telles ruines ne se relèvent que par l'expiation et le temps<sup>1</sup>.*

Ocorreu, como é sabido, no dia 15 de Janeiro de 2009, o bicentenário do nascimento do «pensador socialista francês mais importante do século XIX» e que o Professor Joaquim de Carvalho identificou e declarou como um dos dois mestres, a par de Auguste Comte, que «orientaram a inquietude» da geração de Antero, Eça, Oliveira Martins,

---

<sup>1</sup> «Que nos baste, aqui, recordar que a imoralidade bancocrática e agiota não começou a manifestar-se despidoradamente senão no dia em que imaginou nada ter a temer da Revolução amordaçada, e que o último suspiro da República parece ter sido, graças a esta emancipação bolsista, o último suspiro da consciência francesa. Contra a inflexível coesão dos princípios, que podiam os esforços de um governo, mesmo virtuoso e regenerador? [...] Perdemos o espírito público; somos corruptos e miseráveis: é a lógica e é a justiça. De tais ruínas não se sai senão pela expiação e pelo tempo. (Pierre-Joseph Proudhon, *Manuel du Spéculateur à la Bourse*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie de Garnier Frères, 1857, p. 448).

como, diga-se, desde já, outras gerações portuguesas, antes e depois desta.

O *Centro de Estudos Lusíadas* e o *Departamento de Filosofia* da Universidade do Minho programaram, em parceria, para o dia 30 de Outubro de 2009, um colóquio subordinado ao tema *Actualidade de Proudhon – no Bicentenário do seu nascimento*.

Em Portugal, temos conhecimento de que, no dia aniversário e bicentenário do nascimento, no 15 de Janeiro de 2009, pelas 21h30, se realizou, em Lisboa, no Bar do Instituto Franco-Português, um debate sobre *Os Anarquismos*.

No mesmo dia, e com o mesmo propósito comemorativo, foi exibido, no Café-Livraria Gato Vadio – Porto, o filme *La Commune*, do realizador Peter Watkins (2000).

Em Portugal, o bicentenário proudhoniano fica ainda colateralmente assinalado pela circunstância da apreensão, no dia 22 de Fevereiro de 2009, pela PSP de Braga, na Feira do Livro em Saldo e Últimas Edições, na Praça da República, de alguns exemplares do livro *Pornocracia*, de Catherine Breillat, por considerar pornográfica a pintura de Gustave Courbet (1819-1877), reputado fundador do *realismo* na pintura, reproduzida na capa. O quadro, intitulado «A origem do mundo» (1866), está exposto no Museu d'Orsay, em Paris. É conhecida a cumplicidade existente entre o realismo estético de Courbet e a filosofia da arte de Proudhon, pormenorizadamente exposta na obra *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, que ilustra a teoria da *arte social* ou realista com quadros de Courbet, pormenorizadamente analisados.

Em França, nomeadamente em Besançon, sua terra natal, e em Paris, onde muito militou, onde viveu grande parte da sua vida e onde morreu serenamente em luta pela causa da democracia operária, o bicentenário é celebrado, entre outras, com as seguintes manifestações: 1.º – Jornada de estudos sob o título «*Bicentenário do nascimento de Proudhon. A ordem na anarquia?*» (Instituto Católico de Estudos Superiores, 7 de Maio de 2009, em La Roche sur You); 2.º – *Colloque sur Courbet, peinture et politique* (Saline royale d'Arc-et-Senans, 24 a 26 de Setembro de 2009); 3.º – *Grand colloque bisontin sur Proudhon* – («*O século de Proudhon: ontem e hoje. História e actualidade de Proudhon*», por ocasião do bicentenário do seu nascimento, Ópera-Teatro de Besançon, 15 a 17 de Outubro de 2009); 4.º – *Colloque annuel de la société Proudhon* (Paris, 5 de Dezembro de 2009).

O título do Colóquio que se realiza na Universidade do Minho é, obviamente, problemático, pois enuncia uma tese, que importa demonstrar. A primeira objecção susceptível de se opor à afirmação

titular poderia ser a de que, sendo outro que o nosso o «tempo» de Proudhon e outra a «circunstância» social e política de meados do século XIX, o acme do «seu tempo», também outra será necessariamente a equação dos problemas actuais e outra a fórmula da sua resolução. Toda a questão, neste, como em casos similares, está, porém, em saber se, crivada a escória perecível da «circunstância», algo da herança filosófica proudhoniana permanece no firmamento luminoso do mundo imperecível das ideias.

Importa recordar que se celebra o bicentenário do nascimento do maior pensador socialista francês, em tempo de Globalização económica e de crise do sistema financeiro mundial, de que a **especulação** é uma das suas cruciais variáveis.

O caso Madoff, um caso de «escroqueria» financeira, não é inédito, mas apenas um novo episódio de uma velha história.

Considerando que toda a filosofia social e política proudhoniana não teve outro escopo que o de denunciar o injusto sistema político e económico do seu tempo, o sistema «capitalista» e «estatista», a «Feudalidade industrial», e o de anunciar o sistema alternativo do socialismo «mutualista» e «federalista», a «República» ou «Democracia industrial», parece avisado auscultar o diagnóstico que fez, a etiologia que identificou e a terapia que propôs para a patologia social e política do seu tempo, no conjunto da sua obra e, particularmente, no seu *Manuel du Spéculateur à la Bourse* (1857), na expectativa de encontrar, na arca das suas ideias, princípios e ilustrativos da crise financeira actual e fórmulas possíveis da sua resolução<sup>2</sup>.

Depois desta «Introdução», seguiremos este roteiro: 1. Retrato (auto)biográfico de Proudhon; 2. Causas do «sequestro» das ideias proudhonianas; 3. O *Manuel du Spéculateur à la Bourse* no panorama da obra de Proudhon; 4. Especulação, Propriedade e Trabalho; terminamos com «Considerações conclusivas».

## 1. Retrato (auto)biográfico Proudhon

A vida e a obra de Proudhon con-fundem-se como em poucos pensadores. É notável o seu pendor confessional. As suas confissões escorrem por toda a sua obra, desde a *Primeira Memória* sobre a propriedade (*Qu'est-ce que la propriété?*, 1840) até à *Théorie de la propriété*

<sup>2</sup> Acaba de ser editada, pelas Éditions Ère, tuma antologia do *Manual*.

(1865). As obras que se considera constituírem os seus testamentos são mais uma prova desse carácter revelador da radical relação da sua vida com o seu pensamento. *Du principe fédératif* (1863) é o seu testamento político; *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865) é o seu testamento social; *Notes marginales Feuerbach* (1864) é o seu testamento espiritual.

Em 1849, cerca de uma década após a sua exposição pública, com a obra explosiva sobre a propriedade, prossegue a sua actividade de publicista com *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, escritas na prisão, a que fora condenado, no dia 28 de Março, com a pena de três anos e 3.000 francos de multa, por alegadas referências ofensivas e desrespeitosas ao Presidente da República, Luís Napoleão Bonaparte, publicadas no *Le Peuple*.

Neste livro das suas *Confissões*, pode ler-se:

«Não apraz a Deus que eu dê projecção à minha actividade! Narro os meus sonhos. Sei bem quão pouco o pensamento de um homem pesa nas resoluções da sociedade; eu próprio sou prova da lentidão com que a ideia penetra na massa. [...] A minha vida pública começa em 1837, em plena corrupção filipista. A Academia de Besançon tinha decidido conceder a bolsa trienal, legada por Suard, secretário da academia Francesa, aos jovens carenciados do Franco-Condado, candidatos à carreira das Letras ou das Ciências. Decidi concorrer. Na *Memória* que apresentei à Academia, e que não figura nos seus arquivos, digo-lhes: «Nado e educado no seio da classe operária, pertencendo-lhes pelo coração e pelos afectos, sobretudo pela comunhão dos sofrimentos e das esperanças, a minha maior alegria, se obtivesse os sufrágios da Academia, seria trabalhar, sem desfalecimento, pela filosofia e pela ciência, com toda a força da minha vontade e todas as potências do meu espírito, para o melhoramento físico, moral, intelectual, daqueles que me apraz chamar meus irmãos e meus companheiros; de poder difundir entre eles as sementes da minha doutrina, que considero como lei do mundo moral, e, esperando o sucesso dos meus esforços, constituir-me seu representante perante vós» (Proudhon, 1849: 173. 192-193).

Na carta a Villiaumé (Paris, 24.1.1856), fornece ao destinatário outros elementos de carácter autobiográfico, revelando que, de 1839 a 1852, se industriara em saber «o que eram e valiam as ideias em si mesmas, o seu significado e valor, a que conduziam, aonde não conduziam». Lançando luz sobre uma das ideias e categorias nucleares do seu pensamento, qual é a de *antinomia*, confessa que foi também nesse período que descobriu que «a sociedade, aparentemente pacífica, regular, segura de si mesma, esteve sempre entregue à desordem, ao antagonismo; que estava tão desprovida de ciência económica, como de

moral; que o mesmo sucedia com os partidos, as escolas, as utopias e os sistemas». Nessa mesma carta, aduz outros elucidativos elementos da sua personalidade e ideário, acusando a divergência que verifica entre o que ele próprio pensa ser e a imagem que dele se faz.

«No que diz respeito à moral e à justiça, é-me impossível guardar sangue frio e indiferença filosófica, sobretudo quando encontro opositores interesseiros e de má fé. Passei por panfletário, quando mais não queria ser do que crítico; por agitador, quando me limitava a exigir justiça; sujeito de partido e de ódio, quando a minha veemência mais não visava do que refutar pretensões mal fundadas».

Finalmente, podemos servir-nos ainda desta confiança autobiográfica para assinalar uma nota essencial da figura filosófica de Proudhon: a sua dupla função profética de denúncia e de anúncio, de denúncia pela crítica e de anúncio pela doutrina. A epígrafe que inscreveu no seu *Système des contradictions économiques* representa perfeitamente este propósito, que projecta no futuro como desígnio profético programático: *Destruam* (Destruo) et *Aedificabo* (Construo).

«Eis onde me encontro, após treze ou catorze anos de *crítica*, ou, se quiserdes, de *negação*. Enceto, agora, o meu estudo *positivo*, aprendo ciência; fixei o que considero a verdade científica, ou, como se diz vulgarmente, depois de passar a primeira parte da minha carreira a *demolir*, neste momento *reedifico*».

Pierre-Joseph Proudhon nasceu em Besançon, no Franco-Condado, França, no dia 15 de Janeiro de 1809, e faleceu em Passy, Paris, no dia 19 de Janeiro de 1865. Quinto filho de um casal de operários. Seu pai, Claude-François Proudhon, à profissão de operário tanoeiro e cervejeiro adicionara a de lenhador e vinhateiro. Tentou estabelecer-se como produtor cervejeiro, mas a obsessão com o preço justo do produto que fabricava, conduziu-o depressa à falência. Em carta, de 25.7.1847, confessa o filho Pierre-Joseph:

«Senhora, sabeis quem era o meu pai? Era um honesto cervejeiro, a quem jamais alguém conseguiu meter na cabeça que, para ganhar dinheiro, era necessário vender acima do preço do custo. Retorquia sempre que isso seria um bem mal adquirido. “A minha cerveja, repetia sempre, custa-me tanto, o meu salário incluído: não posso vendê-la mais cara”. Que aconteceu? O meu rico pai viveu pobre, morreu pobre e deixou filhos pobres. Seguia, portanto, sem dúvida, o mesmo princípio que devia conduzir um dos seus filhos a esta estranha proposição: *A propriedade, é o roubo!*» (Cor., II, 239).

De 1833 a 1839, depois da experiência da vida rural, Proudhon conhece o mundo industrial e a condição de operário como tipógrafo, revisor de provas, impressor, funcionário de uma companhia fluvial, jornalista.

Em 1840, 1841 e 1842, redigiu as suas Três Memórias sobre a Propriedade (1.<sup>a</sup> – *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit e du gouvernement*; 2.<sup>a</sup> – *Lettre à M. Blanqui, professeur d'économie politique au Conservatoire des Arts et Métiers, sur la propriété*; 3.<sup>a</sup> – *Avertissement aux propriétaires ou Lettre à M. Considérant, rédacteur de la Phalange, sur une défense de la propriété*), a primeira das quais fez tremer os troncos e os altares de todo o mundo, sendo, no seu conjunto, objecto de acções judiciais.

Em 1846-1847, acontece a sua polémica com Marx, o histórico titular do chamado «Socialismo científico», sendo o de Proudhon dogmaticamente rotulado de «Socialismo utópico». Classificação bem problemática e, talvez, injusta e imerecida, diga-se. Se as primeiras publicações do reformador societário francês, nomeadamente a *Primeira Memória sobre a Propriedade* despertaram a atenção e a admiração do futuro autor de *O Capital*, a publicação do *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846) foi o detonador da polémica, que desencadeou a diatribe anti-proudhoniana de Marx, *Misère de la Philosophie* (1847).

Em 1858, na sequência da publicação, no dia 22 de Abril, da obra *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, dedicada ao cardeal arcebispo de Besançon, Mathieu, obra que será apreendida a 28 de Abril, Proudhon é novamente processado e condenado a um ano de prisão e 1.000 francos de multa. Para escapar à prisão, refugia-se na Bélgica.

A intensidade e as adversidades da vida vão consumindo as energias e a saúde deste autodenominado «aventureiro do pensamento» e heróico advogado da dignidade do trabalhador e do direito social do trabalho.

Na capital francesa, no dia 19 de Janeiro de 1865, morre, pelas duas horas da manhã, na companhia da sua mulher, da sua cunhada e do amigo J. A. Langlois.

## 2. Causas do «sequestro» das ideias proudhonianas

A recepção de Proudhon e das suas ideias foi vítima de não poucos preconceitos ou obstáculos, nomeadamente daqueles que Francis Bacon (1561-1626), o imortal autor do *Novum Organum* denominou *Idola Fori*, preconceitos da praça pública ou do mau uso da linguagem.

Os erros ou obstáculos científicos que determinaram ou, pelo menos, muito condicionaram a compreensão e a recepção do pensamento do maior rival de Marx são aqueles que se condensaram nos malditos aforismos, entre outros: «*La propriété, c'est le vol!*», «*Dieu, c'est le mal.*», «*Je suis anarchiste*». Ora, não é verdade que Proudhon negue a propriedade, pois defende que ela é «liberdade», defendendo, antes, a sua universalização, que não a colectivização; não é verdade que Proudhon seja ateu, pois é apenas crítico da instrumentalização da «ideia» de Deus, definindo-se como «anti-teísta», condição que teólogos reconhecidos devidamente estudaram, nomeadamente Henri de Lubac (*Proudhon et le Christianisme* (1945) e Pierre Haubtmann, perito do Concílio Vaticano II e redactor principal da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (P.-J. Proudhon – *Genèse d'un antithéiste*, 1969); e também não é verdade que Proudhon seja «anarquista», no sentido vulgar do termo, pois é defensor da «ordem», não porém da ordem «proprietária» e «governamental», isto é, «liberal» e «autoritária», mas sim defensor da «ordem sem o poder», pois nisso consiste a sua «anarquia». «Estas fórmulas – escrevia Pierre Haubtmann em 1969, tiradas do seu contexto, traem gravemente Proudhon». A estes obstáculos hermenêuticos acrescem aqueles, igualmente falsos, gerados na central marxista, que rotularam, muito injustamente, Proudhon como um «pequeno burguês» (Marx, 1846) e o seu socialismo como «utópico». Não menos lancinante terá sido, no entanto, o epíteto de «*ténia do socialismo*», que Proudhon atribuiu ao seu rival.

O drama da vida e da obra de Proudhon, o destino do seu pensamento, suscitam curiosidade e perplexidade. Considerando o recalca-mento de que foi vítima o seu sistema filosófico, há quem o represente no «purgatório das ideias». No Programa do referido Colóquio promovido, em França, pelo Instituto Católico de Estudos Superiores, pode ler-se: «O pensamento político de Proudhon encontra-se actualmente no purgatório; situado entre o marxismo e o socialismo reformista», regularmente plagiado, deve ainda a sua popularidade a palavras e a fórmulas memoráveis, mas que, extraídas do contexto, raiam o paradoxo e o absurdo e mais o desfiguram que o justificam.

### **3. O Manuel du Spéculateur à la Bourse, no panorama da obra de Proudhon**

Figura na galeria bibliográfica de Proudhon e na arca dos seus escritos uma obra a que ainda não foi feita justiça, mas que os pensadores da crise financeira e bolsista da primeira década do século XXI



muito ganhariam em prestar a devida atenção. Referimo-nos ao *Manuel du Spéculateur à la Bourse* (1852<sup>1</sup>)<sup>3</sup>.

Parece estranho que o pensador revolucionário socialista mutualista, federalista e anarquista francês se tenha prestado a redigir um *Manual*, «uma espécie de *Vade mecum* de Bolsa, por encomenda dos Irmãos Garnier editores, em 1853-54. É também estranho e sintomático que as duas primeiras edições do *Manual* tenham sido publicados sob anonimato, apesar da justificação que o autor viria a aduzir no «Prefácio» da 3.<sup>a</sup> edição:

«As duas primeiras edições deste *Manual* apareceram anonimamente. Creio ser meu dever dizer por que aponho a minha assinatura à terceira edição. [...] Na espécie, não era eu mais que um operário. Furneci o *artigo*, como se diz em estilo de feitor: trabalho repugnante e penoso; é a sorte dos plebeus da literatura. Não dei o nome: que importava ao leitor saber que, na minha carreira de publicista, me sucedia, por vezes, trabalhar por encomenda» (1857: I).

As noções de economia política, capazes de dilucidar o papel da especulação como «força produtiva» e como «operação bolsista», fornecidas nas primeiras edições, não exigiam qualquer especialização ou engenho, o mesmo não sucedendo, informa o autor, com a terceira edição, «inteiramente refundida e notável mente aumentada». Nesta, as instâncias da *economia* e do *direito*, transbordam da responsabilidade livreira. Duas preocupações, pois, reflecte Proudhon nesta edição da obra: a preocupação *moral* e a preocupação científica de natureza *económica*. Proudhon reconheceu que a actividade da *Especulação* – «conjunto dos meios, não previstos pela lei ou refractários à justiça, de surpreender o bem alheio» – não podia ser um caso isolado do *trabalho* e das *forças produtivas*.

O *Manual* de Proudhon é uma das obras que – a par de *La question de l'argent*, de Alexandre Dumas Filho; de *L'argent, par un homme de Lettres Devenu Homme de Bourse*, de J. Vallés; do romance *Les Pigeons de la Bourse*, de Paul Deltuf – fizeram do fenómeno sísmico da crise financeira e da especulação bolsista motivo de reflexão filosófica e de criação literária. Esta obra de Proudhon, que aplica ao facto da

---

<sup>3</sup> Escrita em colaboração com Duchêne e Beslay, o seu nome não consta na 1.<sup>a</sup> e na 2.<sup>a</sup> edição, mas apenas na 3.<sup>a</sup>, de 1857, «inteiramente refundida e notavelmente aumentada», que ostenta unicamente como autor o nome de P.-J. Proudhon e que é aquela de que nos servimos para estudar o pensamento do autor sobre o fenómeno económico e financeiro da Especulação.

Especulação financeira a sua fórmula filosófica de inteligibilidade e de reorganização societária, não era, pois, alheia à literatura bolsista, ao interesse de romancistas e dramaturgos, da segunda metade do século XIX, sobre o assunto<sup>4</sup>.

Em carta ao Dr. Cretin (Paris, 7.2.1867), referindo-se à 3.<sup>a</sup> edição, aumentada e refundida do *Manual*, Proudhon considera que aquela obra lhe parece «digna da aprovação de todos os homens honestos» (*Cor.*, T. VII, p. 215). Na carta a Larramat (Paris, 2.2.1857), referindo-se à mesma publicação, o autor esclarece tratar-se de um «inventário ou balanço da *Feudalidade industrial*, acrescido de reflexões sobre a moralidade bolsista e o movimento económico da época, julgado, pelos factos e tendências que revelava, «o mais grave acontecimento do momento, e, talvez, dos últimos dez anos». Proudhon tem consciência da excessiva dimensão da obra, mas pensa que, tratando-se de uma

---

<sup>4</sup> A crise bolsista, despoletada, em todo o mundo, no fim de 2007, motivou a revisão do discurso literário e filosófico sobre a Bolsa e a Especulação, na segunda metade do século XIX. Em registo filosófico, a obra de referência, nessa altura, na vigência do Segundo Império francês, em que se verificou o incremento da actividade bolsista, e que pode constituir objecto de reflexão na crise financeira do princípio do século XXI, é, indiscutivelmente, esta obra de Proudhon, que não era apenas um guia de orientação no labirinto da actividade financeira, mas também um grito de guerra contra o sistema que segrega este produto potencialmente tóxico da Especulação. O crítico literário francês, Christophe Reffait analisou cuidadosamente o isomorfismo existente entre o colapso financeiro global da primeira década do século XXI e a representação literária e filosófica que a especulação bolsista conheceu em meados do século XIX e em toda a segunda metade desse século, nomeadamente em França. São objecto da crítica literária de Christophe Reffait a obra *L'Argent* (1891), de Émile Zola (principal motivo de referência); *La Question d'Argent*, de Alexandre Dumas Filho; *Les Pigeons de la Bourse* [Os Bobos da Bolsa], de Paul Deltuf; *L'Argent, par um Homme de Lettres devenu Homme de Bourse*, de J. Vallès; *L'Argent*, de Casimir Bonjour; *La Bourse*, de Ponsard; *Un Coup de Bourse*, de Feydeau; *Les Cosaques de la Bourse*, de F. de Groiselliez; *Boursicotérime et lorettisme*, de Juif Errant; *Les Dramas de la Bourse*, de Zaccone; *Le Krash*, de Mérouvel. Christophe Reffait, no seu ensaio *A Bolsa no romance da segunda metade do século XIX – Discurso romanesco e imaginário social da Especulação*, convoca a literatura bolsista, o romance e o teatro, do século XIX, constituindo um corpus significativo deste campo de trabalho literário, em que se conjugam o aspecto sociológico, cultural, político, económico, filosófico. O interesse literário por este tema ter-se-ia desenvolvido por volta de 1857, precisamente no mesmo ano em que é publicada a referida 3.<sup>a</sup> edição do *Manual* de Proudhon, sem que seja possível estabelecer relação de causa-efeito entre os dois factos. No mais significativo dos romances bolsistas, *L'Argent*, de Émile Zola, a dimensão política da actividade bolsista adquire especial relevância. Também neste romance se apresentam, desde as primeiras páginas, as grandes filosofias do dinheiro, agrupados em dois pólos: *dinheiro antigo* (aristocracia e judeus) e *dinheiro novo* (especuladores e socialistas).

questão de ciência económica, exige fundamentação, provas, rigor e clareza, o que é incompatível, adverte Proudhon, com resumos ou cartilhas.

Em várias outras cartas, a diferentes destinatários, Proudhon refere-se ao assunto da publicação da 3.<sup>a</sup> edição da obra, agora assinada, depois das primeiras edições anónimas (2.1.1857; 18.1; 29.1). Na carta a Bergmann (Paris, 2.1.1857), assevera que esta «é, sem dúvida, a obra mais instrutiva da época, não pelo estilo nem pela ciência, mas pela luz extraordinária que difunde, no tempo presente, sobre a situação e o dever da sociedade» (*Cor.*, VII, p. 292).

Proudhon constitui a actividade da Especulação financeira bolsista como categoria económica fundamental. Como em todas as outras, que enunciou, questionou e analisou, no seu *Système des contradictions économiques* (Valor, Trabalho, Máquina, Concorrência, Monopólio, Imposto, Comércio, Crédito, Propriedade) também desta revelou o carácter antinómico.

A ideia de antinomia, de antagonismo, de dialéctica (antinómica e serial) é, como insistimos em repetir, o elemento primordial da mundividência proudhoniana, a sua intuição fundamental, o princípio demiúrgico e regulador da sua teoria e da sua prática. Toda a realidade, natural e social, é ontológica, lógica e, por isso, invencivelmente antitética. Nada que Heraclito não tivesse intuído e, para sempre, proclamado. O paradigma mental ou filosófico do autor do *Système des contradictions économiques* (1846) era, por isso, incomensurável com o do autor das *Harmonies Économiques* (1851), Frédéric Bastiat. Em carta ao Dr. Cretin (19.7.1856), referindo-se a um artigo, publicado na *Presse* (18.7.1856), da autoria de Darimon, e, mais concretamente, ao «sistema das contradições económicas», Proudhon faz questão de recordar, algo agastado, que essa doutrina fora por ele desenvolvida, cinco ou seis anos antes das *Harmonias* de Bastiat e que era sabido que este livro de Bastiat destinava-se a refutar o seu, considerando que Bastiat é «tanto mais insensato ao negar o antagonismo, quanto sabe que o antagonismo é a condição da harmonia» (*Cor.*, T. VII, pp. 101-102). Em carta a Larramat (25.6.1856), Proudhon, fiel, à ideia reguladora da sua existência, expressa na fórmula que inscreveu como epígrafe no seu *Système – Destruam et Aedificabo* – esclarece e repete o seu programa e o da sua geração, nestes termos:

«Estamos condenados, caro senhor, por todo o tempo em que durar a geração antiga e a nova não se desenvolva. [...] Tudo o que anseio é poder completar a minha obra, coroando o período *crítico* da minha carreira com alguns dados *positivos* sobre a ciência económica e social.

Entendo por dados positivos, não apenas conjugações de *crédito*, de *associação*, etc., como já propus, mas os seus elementos, princípios, axiomas, métodos, etc., numa palavra, tudo o que constitui o conhecimento científico. Fomos uma juventude formada com hábitos de uma razão severa, que não se satisfaz com visões fantásticas, místicas e imaginárias; mas que quer provas, uma ciência fundada na observação e dirigida por um método. A introdução da ciência nas coisas de moral, de política, de Economia, que exclui o despotismo, o sobrenaturalismo e a fantasia popular, esta ideia, digo eu, é o carácter do nosso século; garante a glória da geração nova. Feliz serei se puder ser digno desta geração, – à qual não pertenço nem pela minha educação nem pelo meu nascimento, – contribuindo, pela minha parte, para o seu maravilhoso destino» (*Cor.*, T. VII, pp. 87-88).

#### 4. Especulação, Propriedade e Trabalho.

A epopeia eutópica proudhoniana de uma reorganização societária mutualista, federalista e anarquista, começa com a crítica do princípio e do direito de propriedade. Desde a sua *Primeira Memória* (1840) sobre esta categoria e antinomia social, económica e política, Proudhon pugna pela redução da instância política à instância económica. Porque princípio arquetípico da anarquia social vigente, precisamente porque, para Proudhon, «la propriété, c'est le vol» (*Primeira Memória*, 1840), é pela crítica deste princípio que começa a fase demolidora (*Destruam*) da obra proudhoniana. A questão da autoria ou paternidade da fórmula é irrelevante, pois nada tem a ver o seu sentido no sistema proudhoniano com o que tinha para o seu alegado progenitor, Brissot de Warville, na obra *Investigações filosóficas sobre a propriedade e o roubo* (1778). Importa ter em conta que o conceito de propriedade de que Proudhon instaura a crítica é o conceito próprio do Direito Romano, da Declaração dos Direitos do Homem e do Código Napoleónico, a saber *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur* (*direito de usar e de abusar de uma coisa própria, tolerado pela razão do direito*). Na noção proudhoniana do direito está implícita a ideia de «abuso». O cerne ou o eixo da argumentação anti-proprietária proudhoniana reside na distinção entre *propriedade* (pura e simples) e *posse*. Não se trata de uma distinção formal e académica, mas substantiva e efectiva. «Propriedade» significa, pois, domínio absoluto, total e perpétuo, ao passo que «posse» significa simplesmente uso, tem carácter relativo, accidental, temporal, indiciando uma visão libertária da convivência humana. Não é subtil nem irrelevante a consciência da relação da pessoa com as coisas, se é de «propriedade» ou se é, simplesmente, de «posse».

Em Proudhon, o sistema económico capitalista, símbolo da exploração do homem pelo homem, é correlativo do sistema político governamental, símbolo da dominação do homem pelo homem, sistema que considera ilegal e absurdo, sob qualquer forma em que se realize (monárquica, oligárquica, democrática).

Da eutopia societária proudhoniana fazia parte a instituição de um *Banco do Povo* ou do *Crédito Gratuito*, cuja finalidade era proporcionar o crédito gratuito e recíproco e o intercâmbio de bens equivalentes entre os produtores.

No fundo, Proudhon interpretava o fenómeno da *Especulação* financeira bolsista como sintoma de «um estado de anarquia industrial e de guerra social...» (1857: III), em que jaziam confundidos o direito e o dever, o bem e o mal, a verdade e a mentira, a teoria e a prática, transacções regulares e livres, por um lado, e «charlatanismo, corrupção, infidelidade, chantagem, escroqueria, concussão, roubo», por outro. Passando em revista várias companhias comerciais, Proudhon em todas encontra motivos de escândalo. «Os actos e as atitudes da Bolsa fizeram tábua rasa da honestidade comercial» (1857: VI). Para as anomalias verificadas na esfera da moral pública e no movimento económico, Proudhon propõe como remédio atender primeiro às *ideias* que aos *homens*. «Sim, as ideias: são elas que, pela sua lógica e pela nossa inconsciência, produzem a desolação dos costumes» (1857: VII). A causa e o efeito da diagnosticada *anarquia industrial* era, para Proudhon, a chamada *Feudalidade industrial*. A anarquia industrial era, para Proudhon, a causa de todos os males societários (concorrência anárquica, monopólios estatais, exploração do trabalho pelo capital, consumo do futuro pelo presente). A *Anarquia industrial*, como a *Feudalidade industrial*, como o *Império industrial*, obedecem ao princípio anárquico do famoso *laissez faire, laissez passer*. Anarquia industrial, feudalidade industrial, império industrial, eram, para Proudhon, três termos fatídicos, misto de autocracia, aristocracia, democracia. Destas três fórmulas do «não-direito», não podia advir, segundo Proudhon, o verdadeiro *direito social*, como a unidade não pode advir de uma adição de zeros (1857: X). A solução e a fórmula da referida anarquia seria, para Proudhon, a *República Industrial*, iniciada com a Revolução de 89. Proudhon julga que não eram menos graves e gravosas as misérias da Bolsa, o seu Decálogo de escândalos, a sua filosofia, a sua política, a sua moral, a sua pátria, a sua Igreja, do que os crimes do Terror, do Directório, do Império, de Legitimidade, da Monarquia burguesa (1857: XI).

Em contraste, naturalmente, com as manifestações degenerativas e degeneradas da *Bolsa*, enuncia Proudhon, na «Introdução», os quatro princípios gerais da actividade humana, produtora de riquezas: 1.º O *Trabalho* («a forma dada pela mão do homem à matéria»); 2.º O *Capital* («trabalho acumulado»); 3.º O *Comércio* («o transporte ou a circulação dos produtos»); 4.º A *Especulação*: acima dos três referidos factores de produção económica (Trabalho, Capital, Comércio ou Troca) figura a Especulação, que Proudhon define como «a concepção intelectual dos *diferentes procedimentos pelos quais o trabalho, o crédito, o transporte, o comércio, etc.*, podem intervir na produção» (1857: 4). Recorrendo a exemplos vários de Especulação, nomeadamente as atinentes à moda, à publicidade, à segurança, Proudhon conclui, repare-se, que «a especulação é eminentemente produtiva, não somente para o especulador, mas para o público, que participa nos resultados» (1857: 5)<sup>5</sup>. Proudhon reconhece, pois, à Especulação virtude produtiva e, por isso, legitimidade, não porém, advirta-se, no sistema de «Feudalidade industrial».

«A Especulação é, assim, propriamente falando, o génio de descoberta. É ela que inventa, que inova, que prevê, que resolve, que, como Espírito infinito, *cria do nada* todas as coisas. É a faculdade essencial da economia. Sempre vigilante, inesgotável nos seus recursos, desconfiada na prosperidade, intrépida nos reveses, adverte, concebe, raciocina, define, organiza, comanda, *legisla*; o Trabalho, o Capital, o Comércio *executam*. Ela é a cabeça, eles são os membros; ela avança soberana, eles como escravos. A sua acção é universal» (1857: 8).

A *Especulação* financeira é uma das categorias económicas, a conjugar com as que Proudhon escalpelizou no seu *Système des contradictions économiques*, a primeira das obras a merecer recepção em Portugal, na Academia Politécnica do Porto, pela mão e pela mente do célebre matemático-filósofo Amorim Viana.

O método filosófico proudhoniano é, como se sabe, o da dialéctica antinómica serial. Deste carácter antinómico e ambivalente participa igualmente a categoria da *Especulação*.

«Enquanto serve de compensação ao risco que toda a especulação produtiva transporta consigo, o ágio é legítimo. Buscado por si mesmo,

---

<sup>5</sup> «A mais gigantesca especulação, financeira e mercantil, de que se falou na história é, talvez, a do desconês Law, cuja Companhia das Índias, por ele fundada, em 1717, devia abranger conjuntamente as operações bancárias, o comércio da China, da Índia, da África e da América» (1857: 7).

independentemente da produção especulativa, o ágio pelo ágio, enfim, entra na categoria da aposta e do jogo, para não dizer da escroqueria e do roubo: é ilícito e imoral. A Especulação, assim entendida, não é mais que a arte, sempre arriscada, no entanto, de enriquecer sem trabalho, sem capital, sem comércio e sem génio; o segredo de se apropriar da fortuna pública ou da dos particulares sem dar equivalente de troca: é o cancro da produção, a peste das sociedades e dos estados» (1857: 9-10).

A perversão da actividade bolsita reside nos abusos que ela própria permite. Proudhon diagnosticou, na sua obra, a perversão da Bolsa: em vez de jogo legítimo, «em que cada um tem direito de fazer tudo o que a lei não proíbe e evitar, prudentemente, os caprichos da fortuna», a especulação transmuta-se numa «reunião de todos os delitos e crimes comerciais: charlatanismo, fraude, monopólio, açambarcamento, concussão, infidelidade, chantagem, escroqueria, roubo». Proudhon considera a *Especulação* o quarto poder da economia social, fecho da abóbada constituída pela Trabalho, pelo Crédito, pelo Comércio (cf. 1857: 20). São, pois, para Proudhon, quatro as faculdades solidárias da produção económica; a capitalista, a trabalhadora, a mercantil, a especulativa. Assim como a política tem os seus palácios, a religião os seus templos, a indústria as suas fábricas, o comércio os seus portos, o capital os seus Bancos, a especulação, não sendo uma abstracção em estado puro, tem também a sua sede: a Bolsa. «A Bolsa é o templo da Especulação» (1857: 22). «A Bolsa é o monumento por excelência da sociedade moderna» (1857: 23).

A Bolsa tornou-se o Primeiro Motor da sociedade moderna. nenhum outro poder ou instituição da história lhe é comparável (cf. 1857: 23). O capital, sangue da Bolsa, é cosmopolita: «não conhece rivalidades de estados, nem ódios de religiões ou raças» (1857: 29).

O fenómeno ou o facto sócio-económico da *Especulação* financeira é em tudo análogo à instituição ou categoria económica da *Propriedade*. Se, no caso da crítica da propriedade (origem, natureza, fundamento, legitimidade ou direito), Proudhon lhe dedica vários estudos, uns para mostrar a sua impossibilidade e ilegitimidade, outros para mostrar a sua necessidade, no caso da categoria da especulação e do seu carácter antinómico, positivo e negativo, legítimo e ilegítimo, bastou-lhe o *Manuel du Spéculateur*, não obstante as referências feitas noutros textos, nomeadamente na Correspondência, como anotamos.

A primeira observação a registar e conclusão a tirar, segundo Proudhon, sobre o fenómeno da *Especulação* é que ele é, como a *Propriedade*, um dado ou um facto natural, se não invencível, da natureza humana. Não podendo ser recalcada nem aniquilada, pois seria a



negação da própria natureza humana, a actividade financeira especulativa deve, no entanto, defender Proudhon, ser moralizada.

«Pela natureza mesma das coisas, a especulação é o que há de mais espontâneo, mais incoercível, mais refractário à apropriação e ao privilégio, mais indomável pelo poder, numa palavra, mais livre» (1857: 35).

Sedutora pelos tesouros e miragens que promete, torna-se, pela anarquia que lhe é intrínseca, refractária à lei e à vigilância governamental. A razão da impossibilidade do controlo governamental da corrupção especulativa é que, observa Proudhon, «o abuso é indissociável do seu princípio», de tal modo que a entidade pública reguladora acaba por concluir que é pior a cura que a doença. *Para evitar o abuso*, – pela prevenção, pela coerção, pela repressão, pela interdição, pela excepção – violenta-se o princípio; prefere-se a morte à doença e à cura, *impede-se o uso* (cf. Proudhon 1857: 36).

Além da finalidade geral da prevenção da corrupção da actividade financeira especulativa, Proudhon visava, com o seu *Manual*, ilustrar as leis que regulam a Bolsa e os seus diversos agentes, esclarecendo o sentido geral e os detalhes das operações bolsistas, por um lado, e os efeitos perversos da Especulação, por outro.

Em síntese, o *Manual*, estruturava-se em duas partes principais – «Formas da Especulação» (pp. 42-168) e «Matéria da Especulação» (pp. 169-438) –, além do «Prefácio» (pp. I-XII), da «Introdução» (pp. 1-41) e das «Considerações Finais» (pp. 439-490)

Remontando ao princípio da instituição da Bolsa, Proudhon, servindo-se do Código Comercial, recorda que «a Bolsa de comércio é a reunião – que se realiza sob a autoridade do Rei –, dos comerciantes, capitães de navios, feitores e correctores. *Bolsa* é também o lugar onde se realiza esta reunião» (In Proudhon, 1857: 42).

A *Bolsa* não é uma invenção moderna, mas uma instituição e uma prática muito antigas. Proudhon recorda a espécie de Bolsa que era a assembleia de comerciantes, existente em Roma, quinhentos anos antes de Cristo, chamada *Collegium mercatorum*. Teria sido, porém, em Bruges, que a *Bolsa* fora designada, pela primeira vez, com este nome. Recorda ainda que a Bolsa de Toulouse remonta a 1549 e a de Rouen a 1566. «O estabelecimento *legal* da Bolsa é de Setembro de 1724, quatro anos após a queda do sistema de Law» (Proudhon 1857: 43).

A Especulação é, pois, para Proudhon, um problema de ciência económica e de moralidade pública. Legítimo, admite Proudhon, no sistema da «República» ou «Democracia industrial», torna-se perverso no sistema de «Feudalidade industrial».



## Considerações conclusivas

Escolhemos, para conclusão, uma citação da nossa obra de referência, nesta digressão pelo campo da Especulação financeira e da crise que a dilacera, citação que é uma síntese do ideário proudhoniano:

*Certes, nous croyons à une transformation radicale de la société, dans le sens de la Liberté, de l'Égalité des personnes, de la Confédération des peuples: mais nous ne la voulons ni violente, ni spoliatrice. Il s'agit donc de trouver les voies et moyens: c'est par là que nous terminerons ce Manuel* (Proudhon, 1857: 479)<sup>6</sup>.

Proudhon declara, nesta sentença conclusiva do seu *Manual*, que não é seu propósito impedir o conflito instalado na esfera da *Especulação* financeira, mas assumir a sua responsabilidade numa possível *catástrofe societária, por força da pandemia bolsista*.

Em confronto aberto com o parasitismo e a agiotagem improdutivo financeira, Proudhon reivindica o direito ao Trabalho (com a consequente mudança necessária do sistema societário) como «o mais precioso dos bens, como o primeiro dos direitos do homem» (1857: 479). Direito ao Trabalho é, para Proudhon, sinónimo da sua emancipação de todas as tutelas ilegítimas, considerando que «o verdadeiro representante do trabalho é o trabalhador», não sendo, pelo contrário, «o especulador, o patrão», muitas das vezes, sistematicamente, digamos, senão a «ténia» desse mesmo trabalho<sup>7</sup>.

Proudhon exige a democratização do Trabalho, resgatando-o do sistema especulativo e governamental da chamada «Feudalidade industrial» e desenvolvendo-o, por necessidade económica e social, no seio da almejada «República» ou «Democracia industrial», não governamental nem agiota, mas genuinamente do «povo». Tal «revolução» não se operará tanto pela via da *Associação* operária, pensa Proudhon, quanto pela via do *Direito social*. Para esta «revolução» democrática industrial impõe-se a metamorfose da isntância ou estatuto da Propriedade e do Estado, na base do princípio de que «o trabalho – proclama Proudhon – é a única coisa que, em definitivo, paga o trabalho» (1857: 486).

<sup>6</sup> «Sim, acreditamos numa transformação radical da sociedade, no sentido da Liberdade, da igualdade das pessoas, da Confederação dos povos: mas não a queremos nem violenta nem espoliadora. Trata-se, pois, de encontrar as *vias* e os *meios*: é por aqui que terminaremos este *Manuab*» (Proudhon, 1857: 479).

<sup>7</sup> Proudhon usa esta mesma metáfora, como vimos, para qualificar o marxismo, acusado de ser a «ténia do socialismo».

Contra a decadência do «espírito público»<sup>8</sup> e contra a pandemia da «Economia de Casino», Proudhon defende a retoma (evolução) da «Revolução» iniciada em 1789, entendendo por «Revolução», não a insurreição violenta ou a anarquia da rua, mas «a reforma progressiva e sem fim das sociedades, a redução dos privilégios, o desenvolvimento da igualdade...» (1857: 489).

## Bibliografia

- HAUBTMANN, Pierre (1982), *Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1849)*. Paris: Beauchesne.
- HAUBTMANN, Pierre (1988) – *Proudhon. Sa vie et sa pensée (1849-1855)*. Paris: Desclée de Brouwer.
- HAUBTMANN, Pierre (1988), *Proudhon. Sa vie et sa pensée (1855-1865)*. Paris: Desclée de Brouwer.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1840), *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier Mémoire sur la Propriété*.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1849), *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février*. Introduction et notes de Daniel Halévy. Genève-Paris: Slatkine.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1857<sup>3</sup>), *Manuel du Spéculateur à la Bourse*, 3<sup>e</sup> édition, entièrement refondue et notablement augmentée. Paris: Librairie de Garnier Frères.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1865), *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Introduction et notes de Maxime Leroy. *Oeuvres Complètes*, III. Nouvelle édition, publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset. Genève-Paris: Slatkine, 1982.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1971), *Correspondence de P.-J. Proudhon*, précédée d'une Notice sur P.-Proudhon para J.-A. Langlois, Tome VII. Genève: Slatkine Reprints.
- REFFAIT, Christophe (2007), *La Bourse dans le roman du second XIX<sup>e</sup> siècle. Discours Romanesque et imaginaire social de la spéculation*. Sl: Honoré Champion. In <http://www.fabula.org/revue/document/3523.php>

---

<sup>8</sup> Proudhon analisou, assim, profundamente, as causas da crise financeira do seu tempo, a menor das quais não era, seguramente, a depressão do *espírito público*.



## **BICENTENÁRIO II: Ch. Darwin**



# Evolucionismo em Portugal na segunda metade do século XIX: problemas de conceptualização e recepção

PEDRO MARTINS  
(Universidade do Minho)

**Resumo:** A teoria biológica de Darwin, por via directa ou indirecta, influenciou a cultura portuguesa, na segunda metade do século XIX, em campos científicos e não científicos. Nesta medida, importa distinguir entre evolucionismo científico e ideológico (darwinismo social); entre evolução num sentido «mecânico», biológico e não finalista e evolução num sentido teleológico (progresso). Diversos obstáculos condicionaram a recepção do paradigma darwiniano em campos científicos especializados, mas não o impediram. Por outro lado, a teoria de Darwin, mais ou menos alterada pelos evolucionismos de Spencer e Haeckel e, por vezes, combinada com o positivismo comtiano, foi usada por intelectuais progressistas, de vários quadrantes ideológicos, como estratégia de justificação científica das suas propostas políticas e sociais e da sua visão da história (VG Teófilo Braga, Oliveira Martins). Assim, os conceitos darwinianos adaptaram-se bem a perspectivas racialistas que deram caução científica aos nacionalismos identitários recorrentes no pensamento finissecular.

**Palavras-chave:** Darwinismo, darwinismo social, evolução, evolucionismo, fixismo, progresso, selecção natural, raça, racialismo, arianismo, positivismo, mecanicismo, Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Cuvier, Lamarck, Antero de Quental, Oliveira Martins, Teófilo Braga, Basílio Teles.

**Abstract:** During the second half of the 19<sup>th</sup> century, Darwin's biological theory had a direct and indirect influence in Portuguese culture in both the scientific and non-scientific fields.

In this respect, it is worth differentiating: scientific and ideological evolutionism (social Darwinism); evolution, in a biological and non-finalistic sense; and evolution in a teleological sense (progress).

In specialized scientific areas, different obstacles conditioned the reception of the Darwinian paradigm but never prevented it. Moreover, Darwin's theory, at times combined in different degrees with Spencer's or Haeckel's evolutionism and at times combined with Comtian positivism, was used by progressive intellectuals from different ideological backgrounds as a strategy of scientific justification for their particular visions of history and political and social proposals (e.g. Teófilo Braga, Oliveira Martins). In this manner, Darwinian concepts were well adapted to racialist perspectives which would provide scientific leverage to identity nationalism during end of century thought.

**Key words:** Darwinism, social Darwinism, evolution, evolutionism, fixism, progress, natural selection, race, racialism, Aryanism, positivism, mechanicism, Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Cuvier, Lamarck, Antero de Quental, Oliveira Martins, Teófilo Braga, Basílio Teles.

1. De que forma, e com que alcance, a teoria biológica de Darwin influenciou, em Portugal, os diversos campos do saber e da cultura na segunda metade do século XIX?

Tendo em vista esta questão, pretendemos rastrear, esquematicamente e sem exaustividade, os ecos da selecção natural em alguns vultos representativos do pensamento finissecular português.

Neste domínio, uma boa parte da investigação fundamental foi já realizada por Ana Leonor Pereira num trabalho de leitura obrigatória (Ana Leonor Pereira, 2001), que abarca os campos da filosofia, história e engenharia social. Como a autora reconhece, subsiste ainda um vasto terreno por explorar, quer no domínio científico, quer em outros domínios. E se incluirmos as formas de anti-darwinismo na recepção, em especial de matriz religiosa, o âmbito de pesquisa alargar-se-á consideravelmente.

Importa, para começar, clarificar algumas questões metodológicas e conceptuais. Como tem sido destacado por alguns estudiosos (VG Becquemont, 1992; Ana Leonor Pereira, 2001), a teoria da evolução em causa, atendendo à sua fecundidade, pôde (e pode) revestir estatutos epistémicos e sentidos de interpretação/aplicação diferenciados e até antagónicos. Por isso, os conceitos operatórios usados na história das ideias nem sempre revestem idêntico significado. Com efeito, «evolucionismo», assim como «evolução», ou «teoria da evolução», são termos equívocos, mas especialmente no século XIX. A sua ausência na *Origem das Espécies* (1859) não acontece, de resto, por acaso.

Por um lado, o termo evolução, no quadro das emergentes ciências da vida, em especial na embriologia, radicava-se geralmente

em concepções preformacionistas e epigenéticas, as quais, por diversas razões, dependiam ainda de um quadro pré-darwiniano de abordagem (Canguilhem, 2003). E não só porque o conceito de evolução se cingia ao desenvolvimento ontogenético, ou seja, aos complexos mecanismos ligados à reprodução, nascimento e crescimento dos seres vivos. Na verdade, o paradigma dominante em biologia (Buffon, Cuvier), pressupondo o fixismo e perfeição das espécies, apesar das anomalias e lacunas explicativas que os investigadores iam detectando, continuava a cimentar as diversas teorias preformacionistas e epigenéticas até bem perto da publicação da *Origem das Espécies* (1859). Pressupunha-se, no primeiro caso, que o termo ou fim dos processos de desenvolvimento já estava prefigurado no seu início, num sentido acabado ou perfeito. «A totalidade da forma terminal encontrava-se determinada pela totalidade da forma inicial» (Canguilhem, 1968: 15). Em contrapartida, nas concepções epigenéticas o desenvolvimento das partes constituintes do organismo era sucessivo até chegar ao seu acabamento final. Estes e outros exemplos – que seria fastidioso desenvolver aqui – mostram que o conceito de evolução, no estrito domínio das ciências da vida, antes e depois da revolução darwiniana, recebeu aceções diversas e contraditórias. No entanto, o contributo de Darwin teve o condão de separar definitivamente as águas e questionar severamente os pressupostos essencialistas e fixistas do preformacionismo.

Por outro lado, já num âmbito mais vasto e cronologicamente posterior à publicação dos escritos de Darwin, através dos termos derivados de «evolução» tanto se poderia designar a recepção matizada e diferenciada, em quadro biológico e estritamente científico, da teoria de Darwin (VG as divergências substanciais de Wallace, Huxley, Asa Grey e tantos outros); como a transposição analógica, com significados e alcances divergentes, da teoria para campos epistémicos distintos ou alheios à esfera biológica/estritamente científica. Referimo-nos à teoria social, à filosofia da história, à filosofia política e moral, à engenharia social, etc. A muitas destas manifestações se deu o nome de «darwinismo social», embora o termo evolucionismo por vezes se empregue com o mesmo significado.

Este campo de problemas, de grande interesse para o historiador das ideias e da ciência, tem sido focado, de modo diferente, por autores como Canguilhem, Althusser, Patrick Tort, Ana Leonor Pereira, entre outros. Nesta óptica, as «ideologias científicas» (Canguilhem) ou «filosofias espontâneas dos cientistas» (Althusser) inspiram-se numa teoria científica genuína que opera num campo científico circunscrito e segundo critérios demarcáveis. No entanto, as «ideologias cientí-



ficas» não merecem o estatuto de cientificidade, nem nos procedimentos nem nos objectivos. Na verdade, estão vinculadas à justificação de credos ideológicos e políticos, mesmo que sub-repticiamente. Nessa medida, adquirem sempre uma tonalidade dogmática, totalizante, definitiva, finalista, circular; em suma, dificilmente falsificável ou rebatível com os dados empíricos ou com qualquer outro critério partilhável de cientificidade.

Em todo o caso, as várias formas de evolucionismo, entendido enquanto darwinismo social ou transposição analógica da teoria biológica para o campo das ciências sociais, política e/ou ideologia, consubstanciam um terreno fértil para o estudo da recepção do darwinismo em Portugal e tiveram grande expressão. Por diversas razões os evolucionismos de Haeckel e de Spencer, superando até as formas de recepção genuinamente científicas e *especializadas* – que também marcaram presença –, foram dos mais influentes nas elites intelectuais. E interrogamo-nos se no contexto português finisse secular, será possível dissociar os factores epistémicos dos ideológicos e culturais na recepção do darwinismo, atendendo, por um lado, ao seu elevado potencial heurístico e, por outro, às batalhas ideológico-políticas travadas, na segunda metade do século XIX, no sentido não apenas da modernização científica, social e mental do país mas em prol de causas como o nacionalismo e o republicanismo.

Ademais, o problema da demarcação entre o evolucionismo genuinamente darwinista ou seja, científico e o evolucionismo ideológico ou filosófico, permanece actualmente em aberto, da mesma forma que a possível conciliação (ou não) do darwinismo com a religião. Trata-se de um problema geral que transcende o âmbito deste artigo, embora a sua solução nunca tenha sido consensual. De facto, houve sempre perspectivas religiosas compatibilistas ou mesmo pró-evolucionistas, baseadas quer na distinção de planos entre ciência e fé, quer na crítica às perspectivas literalistas ou fundamentalistas das Escrituras e/ou da religião (cf. John Haught, 2009; Michael Ruse, 2009).

Mas, se considerarmos, na esteira de algumas leituras recentes (como a de Yvette Conry), que o próprio Darwin não deixou de aplicar (a partir de 1871, com a publicação da obra *The Descent of man and selection in relation to sex*), a teoria em campos extrínsecos à biologia (antropologia, história, sociologia, moral), reproduzindo, até certo ponto, uma concepção liberal e competitiva (embora sem o radicalismo ou alcance definitivo de Herbert Spencer), o problema torna-se mais complexo a todos os níveis, embora esta linha de interpretação

não seja consensual. Patrick Tort, exemplo relevado, de forma crítica, por Ana Leonor Pereira, rejeita energeticamente as pretensões científicas dos evolucionismos de pendor ultra-liberal e «seleccionista». Assim, a cultura e a civilização, com os seus mecanismos e normas aparentemente anti-seleccionistas (e anti-naturais), que promovem, por exemplo, a protecção e acomodação dos indivíduos mais frágeis, representariam, paradoxalmente, uma vantagem selectiva para a espécie humana, uma espécie de «reversão» do mecanismo da evolução. Ora, nem sempre tem sido seguida ou aceite esta visão moderada e «humanista» do evolucionismo, quer no século XIX, quer mais recentemente, atendendo aos exemplos recentes da sociobiologia e do evolucionismo radical de Dawkins (Dawkins, 2003).

De qualquer forma, no âmbito do século XIX, e num horizonte não estritamente científico mas, por vezes, com raízes científicas, a atribuição de uma carga teleológica e finalista ao termo/conceito evolução pode fornecer uma linha de demarcação segura entre o mecanismo cego, sem finalidade ou desígnio, da selecção natural (e também da selecção sexual) e os evolucionismos ou «darwinismos sociais» que, em muitos casos, tendiam a identificar-se ou confundir-se com teleologias seculares. Porém, a concepção iluminista e antropocêntrica de progresso não é, em última instância, conciliável com a explicação da evolução através da selecção natural.

Paradoxalmente, numa época em que, como tem sido notado (Mandelbaum, Catroga) o historicismo dominava o pensamento das elites e os reformadores sociais – veiculando, na linha das luzes, uma acepção de evolução enquanto desenvolvimento progressivo, faseado e culminante num termo redentor – ergue-se uma teoria, como a de Darwin, genuinamente científica e sem laivos de finalismo antropocêntrico e/ou antropomórfico. Com efeito, o seu enfoque funcionalista excluía à partida tais pretensões (comungadas por criacionistas e historicistas laicos), mas não exactamente nos mesmos moldes do mecanicismo newtoniano. Seja como for, o sucesso epistémico destes dois paradigmas científicos poderosos, desde o iluminismo, servira também para construir narrativas optimistas em relação às potencialidades e realizações da razão humana e até, por arrastamento, uma visão progressista da história e da humanidade.

No entanto, atendendo ao papel decisivo do acaso e da contingência na história natural e na própria origem do homem – o qual actua em diversas instâncias, ambientais e decorrentes das próprias variações individuais aleatórias que, gradualmente e numa escala de tempo extremamente longa, determinam o sucesso das espécies,

grupos e indivíduos na luta pela sobrevivência –, não podia caber na hipótese explicativa de Darwin uma ordem ou um plano prévios, tendentes à realização culminante de uma qualquer finalidade, imanente ou transcendente. Apesar de a hipótese funcionar num plano estritamente natural e científico – não se podendo excluir, *a priori*, a sua compatibilização com narrativas criacionistas e/ou humanistas – mediante a engenhosa separação de *planos* (uma estratégia desde sempre usada por evolucionistas moderados e humanistas laicos ou religiosos) –, as suas implicações eram demasiadas profundas para não causarem abalo em todos os saberes e na própria cultura, tal como veio a suceder. Sem dúvida, o naturalismo radical na perspectivização do homem e das ciências sociais poderia ser um dos corolários da aplicação da teoria ou da sua transposição fecunda para outros planos de abordagem. Da mesma forma, havia razões para que os representantes das narrativas religiosas dominantes, do criacionismo numa palavra, se sentissem preocupados com as implicações perturbantes da teoria em termos antropológicos e até em termos de visão da natureza.

Em última análise, à luz da teoria biológica darwiniana, a espécie humana poderia nem sequer existir e a sua continuidade não estaria garantida, uma vez que as circunstâncias futuras, em articulação com o próprio mecanismo da selecção natural, poderiam ditar a sua extinção ou uma mutação substancial, tal como sempre havia sucedido ao longo da história natural. A espécie humana, apesar de possuidora de um sistema nervoso mais complexo e sofisticado – o que explicava, a par de outros desenvolvimentos anatómicos paralelos (a mão, a capacidade de postura erecta), todas as suas realizações superiores (a linguagem, a arte, a cultura, a civilização, a técnica) – constituía apenas mais um produto, explicável, da evolução e da selecção natural, tal como toda a série dos viventes, não consubstanciando, de forma alguma, o termo final e redentor de um progresso cumulativo. Como defendia Darwin na sua obra sobre *A Origem do Homem*, depois de ressaltar as marcantes diferenças em relação aos restantes animais, não havia nenhuma diferença de *natureza* entre o homem e os mamíferos superiores, mas apenas uma diferença de grau e complexidade, que se atenuava consideravelmente nos primatas, os nossos antepassados mais directos. (Cf. Darwin: 2009: 561).

Assim sendo, entendida na sua formulação original, a teoria darwiniana, a despeito das suas fragilidades e pontos obscuros (assumidos pelo próprio Darwin nas suas obras) foi uma tentativa genuína de explicação científica de uma série de problemas e fenómenos patententes em diversas disciplinas coevas. Tais como a origem e diversi-

dade das espécies e as suas relações de homologia, diferenciação, filiação, distribuição geográfica; tudo em correlação com a determinação das idades geológicas da terra. Darwin, apesar das cautelas manifestadas em relação ao impacto (científico e extra-científico) da sua teoria – o que atrasou a publicação da *Origem das Espécies* (1859) –, não se preocupou com causas finais e transcendentais, nem procurou preservar algumas teorias bem intencionadas, assimiladas na sua juventude, como a hipótese da criação separada e perfeita de todas as espécies e as teorias catastrofistas em relação às idades da terra (Cuvier).

Não espanta que o paradigma darwiniano, quer nas ciências da vida quer em outros âmbitos aos quais se alargou, tenha superado o horizonte mental do século XIX, sendo hoje, com algumas rectificações e desenvolvimentos, o paradigma dominante, embora naquele contexto tenha havido uma fusão com concepções determinadas pela ideia de progresso, pelo nacionalismo rácico e pelas mais diversas ideologias políticas (republicanismo, socialismo, anarquismo).

Ora, isso foi particularmente nítido, a partir da década de 60/70, em intelectuais finiseculares portugueses de pendor modernista. Pretendia-se conferir às leis do desenvolvimento da história e da sociedade – que eram enquadradas num sentido progressivo mas politicamente orientado (republica, socialismo, etc.) – um estatuto científico equiparável ao das ciências exactas. Embora o darwinismo social não tenha sido o paradigma mais usado em Portugal, teve um papel importante (mais ou menos conciliado com o positivismo de Comte e outras correntes científicas).

Vejamus um exemplo. Basílio Teles, republicano e positivista convicto – embora não propriamente evolucionista –, reflectiu e testemunhou, numa importante obra retrospectiva, o clima intelectual da sua geração. Procurava-se construir uma filosofia do «Progresso» a partir da sistematização dos novos desenvolvimentos científicos, incluindo a teoria da evolução de Darwin:

«(...) a esta conclusão, talvez em excesso audaciosa e sintética, superiormente fecunda todavia, nos levava o que íamos assimilando, embora por fragmentos, noutros ramos do saber: na Geologia e Paleontologia, a concepção das transformações, contínuas e lentas, de Lyell, substituindo-se à das revoluções de Cuvier; na Zoologia e Botânica, a ideia de filiação e variabilidade das espécies, à de sua independência e fixidez; em Química, a doutrina dos agregados transitórios redutíveis a uma única unidade, – o átomo, concebido como um puro centro de energia, à dos corpos simples, fixos, irredutíveis entre si, e resolúveis, cada um,

a um mínimo de matéria ponderável e inerte; na Física, o conceito da conversão e equivalência das grandes forças naturais, ao dos fluidos específicos, ou antes, das forças-entidades. Finalmente, por uma das mais belas generalizações do espírito humano, a Astronomia, deixando de considerar exclusivamente o movimento das massas estelares e planetárias, entrava a especular sobre a estrutura e a formação dessas estrelas e planetas do espaço, enunciando o mesmo princípio fundamental – o desenvolvimento, com diferenciação progressiva, de núcleos nebulosos, primordiais e homogêneos.

É fácil de ver que estas concepções parciais, elaboradas em tão diversos terrenos do vasto domínio da Ciência, convergiam em admirável harmonia, para uma concepção suprema: o Universo incriado e indestrutível, uno na matéria que o constituía e na força que o animava, manifestando-se numa ordem regular e por causas naturais, em fenómenos e seres variadíssimos, mas guardando entre si uma solidariedade estreita, desde a nebulosa até ao astro, desde o protista até ao homem, desde o clã até às mais altas civilizações da Europa. *Tudo se reduzia, portanto, – na Natureza a Evolução, na Humanidade o Progresso* [sublinhado nosso]». (Basílio Teles, [1905] 1968: 36-37).

Analisando as tendências da cultura portuguesa finissecular, uma das quais a simbiose problemática entre a *evolução* e o *progresso*, pode-se concluir que por mais científica, imparcial e objectiva que fosse a teoria de Darwin, não podia deixar ficar ninguém indiferente, quer pelo carácter sensível dos problemas que tentava explicar em moldes científicos (a origem do homem e a sua filiação), quer pela eficácia e simplicidade genial do mecanismo explicativo proposto.

À semelhança do que acontecia ainda com o paradigma newtoniano (cf. Berlin, 2006), embora de modo diferente (tanto no campo de aplicação como nas implicações), a fecundidade epistémica da teoria – ou a sua capacidade para explicar, com eficácia e simplicidade, através de um «padrão unificador», um grande número de factos até aí desconexos ou misteriosos, em particular no âmbito das ciências da vida e da terra – permite compreender em grande medida o sucesso teórico/ideológico num sentido transdisciplinar e por vezes – contra as intenções de Darwin – totalizante e ontológico. Se, lembrando os trabalhos de Gusdorf sobre o iluminismo, a teoria gravitacional de Newton também tinha suscitado usos analógicos e inapropriados em campos alheios à mecânica, por exemplo para explicar a atracção entre os sexos, o que dizer de uma teoria que tinha partido da biologia, um saber mais directamente aplicável à sociedade, pelas analogias que potenciava (e havia potenciado desde sempre)?

Com efeito, o paradigma darwiniano não deixando de se reger por pressupostos metodológicos de cientificidade equiparáveis ao paradigma newtoniano (relação estabelecida entre induções e deduções; estatuto não ontológico e funcional auferido pelos conceitos e leis), possuía a virtualidade de se aplicar com eficácia aos fenómenos mais complexos da vida, pertencentes ao campo das designadas naquele tempo «ciências da organização». Do ponto de vista epistémico, a grande cisão do século XIX, que gerou discussões intermináveis e questionou o monismo epistemológico de cunho positivista, remetia para a divisão – recorrente em diversas taxionomias – entre «ciências dos corpos brutos» (ou inanimados) e «ciências dos corpos organizados», que pressupunham uma totalidade orgânica e não uma mera justaposição de partes. Assim, o mecanismo da Selecção Natural, sendo igualmente funcional e operativo no seu âmbito específico, não se poderia confundir com o mecanicismo newtoniano patente na física e arvorado, por algumas correntes, a paradigma epistemológico definitivo e generalizável a todos os saberes.

Ora, uma das diferenças, não a única, prende-se com o grau de determinismo de cada um dos modelos. O segundo é um modelo absolutamente determinista enquanto o primeiro não (nem mesmo hoje, com todos os avanços proporcionados pela genética se poderá pensar em termos deterministas). E não é porque as infinitas **variações** aleatórias que diferenciam os indivíduos de cada espécie são um factor decisivo na explicação do processo de evolução ou *mutação* das espécies. Trata-se, em suma, de uma forma de explicação do desenvolvimento, que desde sempre, na biologia e nas áreas afins, nunca se pudera confundir ou subsumir no mecanicismo determinista da física e da mecânica, a despeito de certas tentativas falhadas (materialistas e idealistas), no Século XVII e XVIII.

Em suma, o paradigma darwiniano adequava-se perfeitamente à explicação de fenómenos adaptativos, graduais e complexos, como os da biologia e da sociologia, em que, nessa escala mais ampla, estava patente a concorrência e a luta dos organismos (entre eles e com o meio) e não tanto o equilíbrio «estático» – digamos assim – da mecânica newtoniana. Mas, à semelhança das leis gravitacionais, o mecanismo da selecção natural era igualmente inexorável e inelutável (ou as espécies se adaptavam ao meio e resistiam à concorrência das outras espécies ou sucumbiam fatalmente), e nesse sentido havia uma certa dose de determinismo. No entanto – têm-se usado frequentemente metáforas artísticas na caracterização do funcionamento da selecção natural, designadamente pelos autores neo-darwinistas –, o mecanismo

funcionava sempre com base em variações aleatórias – que são afinal constitutivas da vida – e, nessa medida, o acaso e a contingência tinham um papel importante, sendo que a relação entre o ponto de partida e o resultado seria, no quadro evolutivo, imprevisível. Isto reforça a ideia de que não há qualquer lugar na teoria de Darwin para a teleologia, o que não impediu, como sabemos, que a teoria fosse aproveitada nesse sentido.

O contexto social, político e ideológico em que a teoria surgiu e se difundiu explicará outra parte do seu sucesso. Desde Marx, têm-se intentado leituras ideológicas da teoria biológica de Darwin, considerando-a, logo à *partida*, um reflexo dos valores burgueses patentes na sociedade inglesa vitoriana, em particular do clima competitivo de individualismo liberal, que teria influenciado o próprio Darwin, tal como Herbert Spencer. Num certo sentido, isso aconteceu, a ponto de o primeiro usar, a despeito da sua prudência, uma expressão do segundo, a «sobrevivência dos mais aptos», ainda que as suas concepções de evolução não coincidam em pontos decisivos e no próprio ângulo de abordagem. Herbert Spencer, no desenho ambicioso do seu sistema filosófico totalizante, não logrou evitar o teleologismo, acabando por reduzir a evolução a uma forma optimista de progresso, baseando-se numa leitura analógica da embriologia de K. E. von Baer (o progresso como a passagem do homogéneo para o heterogéneo, do simples para o complexo).

Paralelamente, a Economia Política Clássica (Smith, Ricardo, Malthus), criticada com profundidade por Marx, constitui outro exemplo emblemático de associação complexa entre um paradigma epistémico operativo e um modelo social individualista-liberal. A influência decisiva de Malthus em Darwin, além de assumida, é sobejamente conhecida e, de facto, reveste um significado ideológico e cultural inegável.

No entanto, não ameaça a cientificidade da estratégia explicativa de Darwin, caso contrário o seu paradigma não teria vingado. Assim, a relação necessária estabelecida por Malthus entre a progressão paralela dos recursos disponíveis e dos nascimentos teve um enorme contributo, por analogia, na formulação da hipótese da selecção natural. Se os recursos alimentares disponíveis (progressão aritmética) são sempre deficitários em relação aos efectivos populacionais gerados (progressão geométrica), implicando a sobrevivência apenas dos indivíduos mais fortes, serão estes que fatalmente se reproduzirão (pelo menos em maior quantidade), contribuindo para transmitir às gerações posteriores as suas características/variações favoráveis, as que, afinal, haviam ditado o seu sucesso na luta pela vida (luta contra os



outros indivíduos da mesma espécie, contra as outras espécies, por vezes indirectamente, e até contra os elementos). Por redução ao absurdo, dadas as taxas médias de fecundidade de cada espécie, se todos os indivíduos nascidos sobrevivessem, o crescimento populacional seria incomportável para a generalidade das espécies, atendendo aos recursos e dimensão limitados da terra. Darwin generaliza e adapta o argumento de Malthus ao domínio biológico citando exemplos concretos, como o dos elefantes.

Assim sendo, o domínio biológico, de acordo com a teoria de Darwin, em todas as suas fases de desenvolvimento, é fortemente competitivo e violento – sendo marcado pela morte, pela luta e pelo sofrimento, e obviamente pela sobrevivência dos indivíduos/espécies mais aptos e fortes; aqueles, logicamente, capazes de deixar descendência e transmitir as suas características, num processo extremamente lento, gradual e imperceptível, que acaba por se cifrar em mutações importantes nas espécies e eventualmente no surgimento de espécies novas e no desaparecimento de outras. Darwin deita, assim, por terra a imagem harmoniosa, estática e pacífica de certas representações românticas da natureza (religiosas ou mais seculares), incluindo as concepções biológicas derivadas do influente transformismo de Lamarck, baseado num processo, relativamente pacífico, de adaptação dos organismos ao meio, não havendo aí lugar para a selecção natural no sentido darwiniano.

Desta maneira, o «produto acabado» que o zoólogo e o naturalista observam, aparentemente «perfeito», bem sucedido e adaptado às condições ambientais, não traduz todo o sofrimento e luta do processo imperceptível que o gerou (Darwin não incluía a perfeição no seu léxico, mesmo as espécies mais bem adaptadas e sucedidas eram imperfeitas, guardando vestígios dos seus antepassados, sendo que esta era uma prova importante da evolução). Só a paciente reconstrução da história natural feita por Darwin e seus seguidores, a partir de vestígios de espécies já extintas, em correlação com a análise comparativa das espécies existentes e das suas homologias/diferenças anatómicas e relações de filiação, poderia conduzir a um resultado desconcertante (pelo menos para certas teorias e visões da altura) como este e outros (a filiação indiscutível da espécie humana – tal como todas – nas outras espécies, mas numa relação directa com os primatas mais avançados).

Seja como for, uma das leituras ideológicas e sociopolíticas mais vulgares tem sido a individualista e ultra-liberal. Baseia-se, inversamente, numa analogia – discutível e discutida desde sempre – entre a ordem



biológica e a ordem social, generalizando-se os conceitos de *luta pela sobrevivência*, *selecção natural* e *triumfo dos mais aptos* a esta última esfera. Nesta orientação destaca-se Herbert Spencer, autor bastante lido em Portugal na segunda metade do século XIX (cf. Basílio Teles: 1905: 32), mas nem sempre com implicações ultra-liberais e anti-estatistas, que determinavam, por exemplo, que a assistência social do estado às classes desfavorecidas, dado que protegia, artificialmente, os elementos mais fracos, seria anti-científica e indesejável, pois favorecia o enfraquecimento da raça.

Apesar das reservas que rodearam a recepção do evolucionismo spenceriano entre nós, chegou a publicar-se, em 1898 (Lisboa), um resumo de filosofia evolucionista, a partir das suas principais obras, da autoria de Caldas Cordeiro: *Summario da Filosofia Evolucionista de Herbert Spencer – Os Primeiros Princípios – Princípios de Biologia – Princípios de Psychologia – Princípios de Sociologia – A Moral evolucionista*.

Mas, no âmbito dos evolucionismos, a orientação seleccionista esteve longe de ser consensual. Em Portugal, atendendo a uma rede complexa de factores ideológicos, epistemológicos, sociológicos, económicos e políticos não foi sequer a mais importante e seguida, com excepção de Júlio de Matos (cf. Amadeu Carvalho Homem, 2001: 153; Ana Leonor Pereira, 2001: 545-547). Contam-se entre estes factores, os seguintes: o advento do republicanismo e os moldes não inteiramente individualistas da sua teoria social, política e moral; a concorrência entre republicanos e socialistas, que levou os primeiros – quer por razões meramente táticas, quer por razões mais substanciais (alargamento do conceito de cidadania e da sua base social) – a aproximarem-se mais, nas concepções sociais e nos programas políticos, das propostas igualitárias dos segundos (no «solidarismo» por ex.); as condições específicas da sociedade portuguesa, muito diferente da inglesa no grau de maturação do capitalismo industrial; a relativa hegemonia do positivismo comtiano que era organicista e, correlativamente, filiado num paradigma biológico pré-darwiniano, não conferindo sequer estatuto científico à teoria da evolução por selecção natural; o atraso relativo do desenvolvimento das ciências da vida em Portugal e das ciências em geral, em particular na sua feição experimental.

Ora, independentemente de outros factores explicativos, as derivas ideológicas antagónicas no seio do evolucionismo aconteceram e são concebíveis porque, no limite, é viável – sobretudo se não se seguir uma metodologia escrupulosamente científica e um rigor conceptual –

adaptar os conceitos básicos de Darwin tanto a uma concepção (fortemente) individualista como (fortemente) organicista da sociedade, mas também a concepções de compromisso, como foram, por exemplo, as dos republicanos portugueses.

A discussão, a respeito das unidades básicas – chamemos-lhes assim, à falta de termo melhor – em que se aplica e funciona a selecção natural (indivíduos, classes, grupos, espécies, e mais recentemente genes) ainda não terminou nos dias de hoje, tendo-se revisto profundamente o alcance dos conceitos de Darwin com base em descobertas posteriores, a começar pela genética mendeliana e seus desenvolvimentos mais recentes, do neo-darwinismo até à sociobiologia. Em todo o caso, simplificando grosseiramente a questão, tudo se resume em assinalar que a concorrência e a selecção natural funcionam não apenas a nível inter-individual (luta dos indivíduos da mesma espécie entre si, por alimento, território e pelo sucesso reprodutivo – selecção sexual), mas também a nível inter-grupal e inter-específico (de forma indirecta ou directa – relação entre predador e presa), sendo que é teoricamente admissível conciliar essas dimensões. Daí que seja possível adequar a teoria às mais diversas concepções sociais e políticas, desde que, obviamente, tenham pendor evolutivo e dinâmico (basta pensar na teoria biológica imobilista de Quinton que, já no início do século, fundamentou o reaccionarismo monárquico do Integralismo Lusitano).

Aliás, a segunda obra de Darwin – que curiosamente foi a primeira, em 1910, a ser editada em versão portuguesa –, partindo de uma observação escrupulosa dos hábitos e morfologia dos animais sociais, incluindo o homem, poderia inspirar uma leitura deste tipo. Considerava como vantagens selectivas, no âmbito da luta pela sobrevivência (para efeitos de protecção das ameaças/predadores e melhor aproveitamento das capacidades e recursos), a agregação dos indivíduos de determinadas espécies em comunidades ou sociedades, mais ou menos complexas e hierarquizadas. Atendendo ao sucesso proporcionado na luta pela sobrevivência, essa agregação dos indivíduos em grupos tinha acarretado, ao longo do processo evolutivo, a transmissão hereditária e fixação instintiva de hábitos gregários nas espécies (por exemplo, nas formigas, abelhas, macacos e no próprio homem, de forma mais complexa e sofisticada).

Mas estas leituras divergentes, por si só, não esgotavam o grande potencial analítico e heurístico dos conceitos atinentes à teoria darwiniana da evolução, nem sempre usados na totalidade (evolução e mutação das espécies, descendência com modificações, selecção natural e sexual, etc.). Aliás, praticamente todos os sectores políticos finisse-

culares portugueses – desde a extrema-direita à extrema-esquerda anarquista – se serviram de versões contraditórias da teoria de Darwin, para legitimar, leia-se *cientificar*, as suas próprias propostas.

Em conclusão, pode-se afirmar sem exageros que, na segunda metade do século XIX português, a recepção do «Newton da biologia» foi condicionada, *não dizemos comprometida*, por outras exigências e motivações que não as científicas. Mas teve sem dúvida um impacto significativo no pensamento das elites intelectuais portuguesas. Se as primeiras traduções portuguesas das obras de Darwin não saíram a lume nesse período, tendo surgido apenas na primeira década do século XX (curiosamente no período republicano), tal não impediu o conhecimento do seu pensamento relativamente cedo, quer em primeira mão, quer em segunda (talvez mais frequente). No primeiro caso, através das edições originais inglesas ou em versões francesas (a cultura portuguesa finissecular era maioritariamente francófona); no segundo, pela via mais indirecta das diferentes versões do evolucionismo (Haeckel, Spencer, Le Dantec, Quatrefages, etc.).

Seja como for, num contexto marcado por fracturantes lutas sociais e políticas, a ciência, em particular a biologia – dadas as suas virtualidades epistémicas e heurísticas –, foi usada como poderosa «arma ideológica», sendo que o enlace entre o positivismo e o republicanismo não constituiu o único exemplo mas terá contribuído também para isso, na medida em que podia favorecer leituras biológicas do social.

Devemos ressaltar, em contrapartida, a forma prudente, criteriosa, aproximativa e empiricamente fundamentada, como Darwin se exprime nas suas obras; mesmo quando se alarga para campos extrínsecos à biologia. Assim sendo, «evolução», «luta de raças», «luta de classes» e «triunfo dos mais aptos» no plano da concorrência vital/social foram expressões que, nos seus pressupostos e implicações, acabaram por traduzir desvios significativos em relação à prudente formulação original do naturalista inglês.

2. Para melhor sistematização das formas diferenciadas de recepção da teoria de Darwin em Portugal, vamos dividi-las em três núcleos fundamentais, explicitando (provisoriamente) os campos epistémicos em que se deram:

a) Em primeiro lugar, devemos relevar os campos científicos na sua autonomia própria, independentemente de não serem estanques a opções ideológicas e políticas e às contingências relacionadas com a história das instituições científicas. Levanta-se hoje a questão de

saber se a recepção da teoria de Darwin em Portugal, na segunda metade do século XIX, revestiu realmente importância científica e avaliam-se os diversos obstáculos epistemológicos, sociológicos e institucionais que impediram ou atrasaram o seu enraizamento e consagração nas teorias e práticas científicas.

Todavia, só uma investigação de fontes primárias, mais pormenorizada (de âmbito genérico ou monográfico), poderá esclarecer a questão, independentemente de se considerarem, à partida, factores adversos, como, por exemplo, o excessivo enraizamento, nas elites intelectuais progressistas de finais de oitocentos, do positivismo comtiano e, no campo científico, de concepções fixistas e pré-darwinianas.

O positivismo comtiano era, como afirmámos, rigorosamente pré-darwiniano na sua perspectivação da biologia; além de finalista na concepção derivada do progresso e da história, como mostraram, por exemplo, os estudos de Canguilhem (Canguilhem, 2002: 73). O progresso, em todos os organismos (biológicos e sociais) estava subordinado a uma ordem/equilíbrio e tendia para ela, tanto em termos estáticos como dinâmicos, tanto a nível epistémico como ôntico. Todavia, a concepção conservadora e holista implícita aqui (decorrente de uma biologia «organicista» do tecido e não da célula, ao contrário da de Spencer) não foi seguida à letra pela maior parte dos intelectuais republicanos (Basílio Teles foi uma excepção), tendo em conta a fundamentação de um projecto político demo-liberal (escapa ao âmbito deste artigo, por ser tema já suficientemente estudado, explicar como o positivismo comtiano e outros científicismos serviram de modelo de justificação do republicanismo, a partir dos anos 70). Seja como for, a influência matricial de Comte, assim como a de Spencer, com outro alcance (e sobretudo a de Littré), condicionou e modulou a recepção da evolução darwiniana, em particular nos autores que, heterodoxamente, procuraram conciliar o evolucionismo com o positivismo comtiano. Tal é o caso emblemático de Teófilo Braga, um dos mais importantes vultos do republicanismo português, que ocupa, justificadamente, um espaço considerável no estudo de A. Leonor Pereira.

Paralelamente, as concepções lamarckianas ou transformistas de origem francesa, também exerceram grande influência nos intelectuais portugueses, a ponto de alguns, como o psiquiatra Miguel Bombarda (positivista, materialista, republicano), não aceitarem a selecção natural enquanto mecanismo-chave da evolução (o que, recorde-se, também havia sucedido, embora com significado diferente, com evolucionistas genuínos como T. Huxley, o «buldogue de Darwin»), sobrevalorizando na sociologia, na biologia, e até mesmo em psicologia, os factores

ambientais ou mesológicos na explicação dos processos evolutivos, quer em termos ontogenéticos, quer em termos filogenéticos. Se pensarmos nas orientações políticas e sociais de Miguel Bombarda, de pendor mais socializante no espectro demo-liberal do republicanismo, compreende-se a opção.

Mas, esta orientação, ao conferir importância decisiva aos factores ambientais, em detrimento dos factores hereditários, casava-se bem com as propostas reformistas republicanas mais avançadas, por exemplo, no campo da educação, e com o seu sociologismo matricial, que radicava, aliás, num pressuposto optimista e iluminista (extra-científico) em relação ao homem e à sua perfectibilidade.

Também não sucede por acaso, que no âmbito da psiquiatria e da criminologia, não se tenham seguido à risca as concepções, excessivamente centradas na hereditariedade e nos factores hereditários, oriundas da escola italiana de Lombroso.

Mas o que se passava no âmbito mais directo das pesquisas em ciências naturais, sobretudo as mais relevantes para esta genealogia (Zoologia, Botânica, Geologia, Paleontologia, etc.)?

De acordo com Ana Leonor Pereira, «no domínio das ciências naturais, a teoria darwiniana conheceu, entre nós, dificuldades de implantação, em larga medida porque a botânica e a zoologia portuguesas encontravam-se na fase de inventariação, descrição, identificação e classificação das espécies, segundo os moldes estáticos de Lineu e Cuvier e, portanto, à margem dos problemas genealógicos (origens, afinidades, filiação, etc.)» (Ana Leonor Pereira, 2002: 67). Mais, segundo Germano Sacarrão, um dos estudiosos da recepção de Darwin em Portugal, o darwinismo não entrara verdadeiramente na universidade portuguesa até bem perto no século XX.

Mas estes condicionamentos – que podem ter alguma relevância na explicação do facto quase insólito de não haver traduções de Darwin até 1910, contrariamente ao que sucedera na Europa e até fora dela (cf. Ana Leonor Pereira: 617-622) – não impediram que importantes cientistas e investigadores portugueses aderissem, sem reservas, à senda revolucionária aberta por Darwin, tendo seguramente, através dos seus escritos e magistério, deixado raízes duradouras na cultura científica da época. A par de muitos outros, os dois exemplos mais sonantes que cumpre referir são **Júlio Augusto Henriques (1838-1928)** e **Francisco de Arruda Furtado (1854-1887)**, naturalista auto-didacta, o único português que se correspondeu com Darwin.

Júlio Augusto Henriques é considerado, com inteira justeza, o introdutor, na década de sessenta, das ideias darwinistas em biologia,

tendo desenvolvido a sua actividade científica no campo da Botânica (cf. Ana Leonor Pereira, 66-69). Nessa qualidade, leccionou na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, dirigiu o *Jardim Botânico* e fundou a *Sociedade Broteriana* e o *Boletim da Sociedade Broteriana*.

Em 1865 apresentou uma dissertação para o acto de conclusões magnas, sob um título sintomático (*As Espécies são Mudáveis?*). Aí defendeu o essencial da teoria de Darwin, numa óptica rigorosamente científica. Pouco depois, em 1866, na sua dissertação de concurso (*Antiguidade do Homem*), terá provavelmente antecipado as conclusões da obra de Darwin de 1871, uma vez que generalizou a evolução por selecção natural ao estudo científico da origem da espécie humana. Segundo Leonor Pereira, «Nestes dois trabalhos excepcionais [...] [J. A. Henriques] analisa todas as provas da teoria darwiniana: as provas geológicas, paleontológicas e biogeográficas, as provas da anatomia comparada, da morfologia e da embriologia disponíveis na época; as ilações tiradas da selecção artificial e do hibridismo, etc.... Também revela que inteligiu fielmente a ideia darwiniana de evolução, não a confundindo com a ideia de progresso necessário e teleológico, nem vendo no seu mecanismo – a selecção natural – algum demiurgo com intentos pré-determinados» (Ana Leonor Pereira, 2001: 68).

Por seu turno, as ciências sociais e humanas, ainda em processo de cientificação e, por isso, mais permeáveis a pressupostos ideológicos, filosóficos e epistémicos (como o positivismo comtiano, o nacionalismo romântico ou o hegelianismo), representam também um campo digno de estudo, tendo-se registado algumas incidências fecundas na antropologia, na etnologia, na sociologia e na história. Aí se destacam, entre muitos outros, autores como Teófilo Braga, Augusto Coelho, e até Oliveira Martins.

A um nível mais aplicado da ciência, a engenharia social (ou aplicação da ciência à transformação/melhoramento planificados da sociedade) constitui, no período finissecular e primo-novecentista – atendendo às orientações científicas descritas –, um campo fecundo de pesquisa. Não há dúvida que existe uma relação directa entre o advento do darwinismo em biologia e a defesa de soluções eugénicas. Dito de forma simples, o que está em causa é a possibilidade de aplicação da selecção artificial à espécie humana, com vista ao seu melhoramento. Resta saber com que alcance. Se numa óptica meramente auxiliar da selecção natural, se numa óptica mais radical e drástica de melhoramento, que poderia envolver medidas eliminatórias dos indivíduos mais fracos, doentes, etc. O tema é demasiado complexo nas

suas implicações científicas, culturais e filosóficas para o podermos tratar aqui com um mínimo de profundidade.

Na tradição anglo-saxónica, alemã e nórdica, a eugenia tomou por vezes esta dimensão radical e eliminatória. Ora, em Portugal, por diversas razões, mesmo apesar do racismo arianista, as visões deste tipo não vingaram. A eugenia teve um carácter mais higiénico. Um exemplo óbvio foi a defesa, pelo menos a nível teórico, de estratégias eugénicas preventivas, em relação a todo o tipo de patologias hereditárias. O enquadramento médico dos casamentos foi, obviamente, um dos campos considerados. Todavia, mesmo neste aspecto, as concepções e propostas eugénicas, de um modo geral, tiveram um alcance moderado e prudente, talvez devido à influência das concepções lamarckianas e do humanismo republicano ou mesmo cristão: «Em Portugal, o combate ideativo pela boa descendência nunca se traduziu na defesa de meios eugénicos radicais, como a esterilização artificial preventiva, a eliminação de recém-nascidos e a formação de uma elite procriadora» (cf. Ana Leonor Pereira, 2001: 550-552). (Idem, 550).

b) Como ficou patente na introdução, os campos extra-científicos ou para-científicos, também não poderiam ser excluídos nesta investigação.

Para começar, a filosofia constitui, negavelmente, um território de eleição num estudo de recepção das ideias de Darwin. A emergência de paradigmas revolucionários nas ciências sempre influenciou o pensamento filosófico, de uma forma ou outra. Com efeito, a sua teoria evolutiva pode afectar e relacionar-se com diversos problemas filosóficos, a começar pelos epistemológicos (distinção entre ciências mecânicas e ciências da vida, concepção de desenvolvimento e evolução, etc.), não se esgotando nesse campo. A filosofia da história, a moral, a filosofia social e política, a antropologia são, entre outros, terrenos permeáveis a formas de evolucionismo ou, se quisermos, de contra-evolucionismo ou anti-darwinismo. No domínio do pensamento laico, é também concebível pensar em formas de anti-darwinismo ou anti-evolucionismo, que não implicam necessariamente a rejeição da selecção natural no terreno estrito da biologia e da ciência.

Arte, literatura; teorias estéticas e literárias: parece-nos, à partida, um campo pouco estudado, mas com grande interesse. Não o abordaremos neste ensaio. Em todo o caso, os famosos poemas de Antero e de Angelina Vidal, que ilustram, de modos muito diferentes, a evolução, serão apenas dois exemplos entre muitos.



### c) Anti-darwinismo.

Eis, por razões óbvias, um campo de pesquisa da máxima relevância. Não o trataremos neste artigo por razões de economia.

Atendendo à orientação católica ortodoxa, e, por vezes, ultramontana, de sectores importantes da cultura portuguesa finissecular e de início do século, designadamente pensadores católicos, neo-escolásticos e teólogos, este é um campo obrigatório de estudo, que deve ser contextualizado em função das posições oficiais da própria Igreja na altura e de outros factores. Mesmo que se rejeitem as leituras literalistas ou simplistas das Escrituras e se respeite o terreno imanente e específico da ciência, está em causa – pelo menos a nível teórico, sublinhe-se –, com a difusão das ideias darwinianas, o cerne da própria religião: o criacionismo, a imagem do homem, a fundamentação da antropologia, a relação entre natureza e homem.

4. Na esteira do contributo pioneiro de Ana Leonor Pereira, restamos apresentar, sumariamente, aspectos do pensamento de alguns autores portugueses representativos que sofreram influências de Darwin, de forma a esclarecer o alcance e significado dessa influência.

### **Antero de Quental (1842-1891)**

Antero destaca-se pela sua crítica ao evolucionismo de Haeckel, um dos pensadores cientificistas mais lidos em Portugal na segunda metade do século XIX e no início do século XX. Haeckel, a despeito das citações elogiosas de Darwin na sua obra de 1871, não foi tão prudente, nas suas extrapolações e conclusões, em regra definitivas e dogmáticas, como o naturalista inglês, estando, assim, mais próximo da divulgação científica ideologicamente comprometida do que da pesquisa científica autónoma e ponderada. Isso não impediu o seu sucesso editorial nem a sua influência marcante em certos sectores da intelectualidade portuguesa, como os republicanos de filiação positivista, que procuravam um «breviário» para justificar os seus pontos de vista (e a sua preeminência enquanto poder espiritual concorrente da Igreja e das Congregações Religiosas), à luz das certezas inquestionáveis da ciência.

Antero de Quental, no campo da filosofia, foi, certamente, o mais fino crítico português do monismo evolucionista de Haeckel. Independentemente de não ter logrado construir um sistema filosófico alternativo (nem isso importa aqui) nem ter deixado obra extensa, os argumentos críticos aduzidos no seu brilhante e curto opúsculo de 1886,



*A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, são, sem dúvida, percutientes e denunciam a fragilidade filosófica das concepções criticadas. Nem todos os argumentos interessam directamente para a questão em foco embora tenha interesse referi-los aqui.

Um argumento crítico reiterado no ensaio é o de que os sequazes do monismo, embora pretendessem basear-se apenas nos dados da ciência e recusassem energicamente a metafísica (tendência comum a todos os cientificismos, incluindo o positivismo) acabavam fazendo má filosofia, ou filosofia não assumida, a qual não tinha uma base crítica (nem científica) satisfatória. Na verdade, ao apresentarem dogmaticamente as suas conclusões definitivas sobre a constituição última do universo, a matéria, a liberdade, o determinismo, estes autores ultrapassavam o horizonte meramente fenoménico e limitado de explicação da ciência invadindo, de forma ilegítima, o campo da filosofia, isto é, da metafísica.

Esta crítica, que poderia incidir sobre qualquer forma de evolucionismo (enquanto ideologia científica), conduz Antero à apresentação da sua tese central sobre os papéis complementares, não confundíveis mas indispensáveis, da ciência e da filosofia (metafísica), cada uma no seu plano de abordagem próprio. Naturalmente, poderíamos inferir que a teoria da selecção natural caberia no primeiro plano e não se poderia usá-la num modelo de explicação simplificado dos problemas éticos e políticos, por exemplo. É essa, *grosso modo*, a tese de Antero.

Antero mostra assim, com inteira pertinência, que os monistas superavam, abusivamente, o âmbito fenoménico-relacional da ciência e, pela sua falta de preparação técnica filosófica, acabavam fazendo má filosofia. Isso significava, neste contexto, cometer imprecisões conceptuais e até incorrer em contradições internas: na definição da noção de matéria, por exemplo. Este era um ponto importante. Antero sustentava que uma das missões da filosofia da natureza era apresentar uma boa definição do conceito de matéria, aspecto em que os monistas haviam falhado redondamente.

Assim, o monismo, ou corrente que defendia uma «concepção unitária da substância», quer esta se definisse como força ou movimento, mostrava-se também incapaz de dar conta da diversidade e heterogeneidade da realidade. Outro aspecto problemático era defender-se a espontaneidade da matéria no quadro de uma física da inércia que contradizia automaticamente a noção de espontaneidade (auto-determinação). Porém, as críticas não se esgotavam aqui.

Vejamos os argumentos que envolvem directamente o conceito nuclear de evolução.

Um deles é de natureza epistémica mas encerra também alcance ontico. Segundo Antero, o conceito de evolução, tal como era entendido por Haeckel e seus sequazes portugueses, jamais se poderia generalizar a todas as ciências e adquirir o carácter totalizante pretendido, nem sequer no domínio taxionómico, quanto mais a um nível ontológico, pois aplicava-se apenas em algumas ciências. Assim, caía por terra a possibilidade de construir um evolucionismo totalizante à maneira de Haeckel e Spencer.

Em todo o caso, devemos questionar se a filosofia de Antero, embora reclamando-se de uma concepção *evolutiva*, isto é, *progressiva*, da história e procurando integrar o evolucionismo científico (colhido, ao que parece, em segunda-mão) na sua síntese filosófica ambiciosa, seria realmente compatível com uma qualquer forma de evolucionismo darwiniano.

A conclusão do seu ensaio é taxativa:

«Creio com Haeckel, assim como com Schelling, Hegel, Hartmann, Comte e Spencer, que é no terreno da evolução que essa grande síntese [filosófica] tem de ser construída, e que, depois do século XVIII e depois de Kant, já não é possível uma filosofia que não seja essencialmente uma *teoria geral do desenvolvimento* [sublinhado nosso], isto é, uma filosofia da evolução. Mas creio também que a organização da ideia de evolução nessa teoria geral do desenvolvimento é problema que excede muito a capacidade especial das ciências da natureza, quero dizer, a esfera teórica dessas ciências, porque excede os limites e alcance do puro espírito científico» (Antero de Quental [1886], 1986: 112).

Na verdade, o poeta açoriano subordina o seu conceito de evolução a uma ideia superior de finalidade espiritual, demarcando-o, com acerto, do mecanicismo materialista de Haeckel e de todas as concepções científicas associadas, incluindo o positivismo que, erroneamente, coloca no mesmo plano conceptual do materialismo monista. Trata-se da antinomia clássica e inultrapassável entre mecanicismo e finalidade, antinomia que assombrou a coerência lógica do ideário republicano e da epistemologia positivista.

Em última análise, com base no paradigma epistémico da física newtoniana e na sua noção basilar de inércia (mecanicismo materialista de Haeckel e seus sequazes), jamais se poderia compreender, segundo o poeta açoriano, os movimentos complexos e auto-determinados dos seres organizados, e, em última análise, o conceito geral de evolução ou desenvolvimento (patente na história e nas «ciências da organização») que não era quantitativo/mecânico, se quisermos justaposicional, mas sim qualitativo e progressivo, uma vez que envolvia um acréscimo

ontológico/qualitativo em cada etapa ou momento, progressão essa que não se entenderia senão em função de um telos orientador e aferidor. Da mesma forma – embora estivesse em causa um nível de complexidade superior nas ciências da vida (Antero recupera, apesar das suas críticas, a taxinomia comtiana – Generalidade decrescente, complexidade crescente) –, a evolução encarada num sentido puramente filogenético (como na teoria de Darwin) também não poderia dar conta desse acréscimo ontológico e qualitativo:

«[...] Não só o movimento em geral (o movimento em si, independentemente de qualquer ideia de desenvolvimento) é racionalmente inexplicável e, por conseguinte, inconcebível sem a ideia de finalidade ou de causa final, mas que mais particularmente a evolução, isto é, o movimento como hierarquia ou desenvolvimento, implicando a ideia de um tipo, que as formas, evoluindo, tendem a realizar, implica isso mesmo uma finalidade. O tipo é realizado na série, não é um produto dela: pois, se fosse um produto, como se explicaria a série? Quem diz evolução diz progresso. Ora, progresso que não tende para cousa alguma, que não tem um tipo e um fim, não se compreende. Se não há um tipo, não há medida ou termo de comparação na série, não há por conseguinte hierarquia: há variedade de formas paralelas e equivalentes, mas não desenvolvimento. No meio dessa multidão de formas inexpressivas, tudo será igualmente perfeito ou imperfeito: haverá ainda transformismo, mas não haverá evolução progressiva» (Antero de Quental [1886], 1986: 106-107).

No entanto, a despeito da sua inequívoca perspectiva teleológica, não seria adequado classificar Antero como anti-darwinista, uma vez que acolheu favoravelmente a teoria darwiniana da evolução, mas apenas na sua esfera científica própria, a biologia. Ademais, tendo em conta a concepção de filosofia que procurou desenvolver, sem sucesso, – equidistante tanto do materialismo monista como do panlogismo hegeliano – o poeta procurava integrar o mecanismo da evolução natural, sem o anular, numa escala ontológica mais elevada, procurando compatibilizar, na sua proposta filosófica, o determinismo e a «luta pela vida» com a liberdade moral e o finalismo, noções que afinal se identificavam na sua visão da evolução natural e histórica.

Em conclusão, atendendo ao carácter finalista, metafísico, idealista e fortemente humanista do pensamento filosófico de Antero – nos domínios da filosofia da história, ética e filosofia social e política – o evolucionismo filosófico, quer na sua versão monista, quer na sua versão spenceriana, foram logicamente, impugnados por Antero em nome de uma filosofia da história com horizonte metafísico. Assim

sendo, considerando o evolucionismo como uma proposta definitiva e total de explicação do universo e do homem baseada numa ideia naturalista de evolução (mais ou menos fiel à selecção natural darwiniana), deve-se concluir que Antero não foi, em termos rigorosos, um evolucionista ainda que tenha pensado filosoficamente o conceito de evolução em função das novas teorias científicas, incluindo a de Darwin.

### **Oliveira Martins (1845-1894)**

Diferentemente do seu *compagnon de route*, Antero, Oliveira Martins representa, sem dúvida, um caso mais sério de recepção do paradigma epistémico darwiniano. Em conjugação com outras influências (por vezes contraditórias), tenta aplica-lo no domínio das ciências humanas e sociais de forma coerente e sistemática, designadamente na sua *Biblioteca das Ciências Sociais* e nas relacionadas obras históricas, em que se debruçou em concreto sobre a realidade portuguesa, numa perspectiva estrutural que marcou a cultura finissecular e suscitou vivas polémicas, sobretudo com os positivistas. Um dos pomos de discórdia mais importantes, além dos aspectos epistemológicos (Martins, apesar do seu estilo vigoroso e sugestivo, era tido como um ensaísta fantasioso e demasiado especulativo pelos seus adversários positivistas, muito preocupados com a sustentação empírica das teses), prendia-se com a releitura, algo pessimista, da imagem da nação portuguesa e da sua história. Aliás, Martins notabilizou-se por questionar, com inegável originalidade, o suporte da identidade rácica, geográfica e etnológica da nação portuguesa, considerando – contra todas as aspirações nacionalistas dos republicanos – que nada de fundamental nos distinguia dos espanhóis e, assim, a independência política sempre tinha revestido um carácter artificial e voluntarista. Mais, em última análise, a nação portuguesa, entendida enquanto unidade orgânica plurifacetada, já não existia no século XIX.

Embora Martins (tal como Antero) seja um dos críticos oitocentistas mais radicais das concepções científicas, que ganhavam terreno nos anos 60 e 70 – positivismo, cientificismo, materialismo monista –, não deixou de reflectir alguns pressupostos epistemológicos naturalistas nas suas obras, precisamente porque nelas incorporou, com desenvoltura e brilho estilístico, uma matriz evolucionista e darwiniana de inteligibilidade, quiçá uma das mais genuínas e fiéis da cultura portuguesa oitocentista. Aliás, muitos dos autores que o influenciaram na construção desta matriz de inteligibilidade, como Haeckel, enquadravam-se naquela linha de orientação. Apesar do seu

auto-didactismo, as referências citadas por Martins, incluindo o próprio Darwin, atestam uma boa actualização científica para o tempo.

Com pertinência, Ana Leonor Pereira sustenta que Martins, a despeito de, à semelhança de Antero, não abdicar – numa linha imanentista – de um horizonte teleológico de compreensão dos fenómenos sociais, políticos, históricos e antropológicos (como era típico da época), também não deixa de fundamentar as suas obras em dados positivos e científicos como os factores geográficos, etnológicos e rácicos. Além disso, o que não tinha apenas a ver com o darwinismo mas adequava-se ao seu sentido anti-teleológico, atribuía ao acaso um papel importante na teoria da história. Por isso, a sua obra, ao contrário de outras obras da época, é perpassada por uma certa complexidade e tensionalidade, podendo suscitar interpretações distintas e contraditórias. No entanto, apesar das divergências de fundo com os positivistas, Martins aproxima-se, por via do seu darwinismo, das leituras naturalistas e biológicas da história que também os marcavam, evidenciando um traço característico e recorrente do pensamento português finissecular.

O sucesso do evolucionismo neste contexto relacionava-se, em grande medida, com a importância atribuída aos factores rácicos nas concepções finisseculares e com a sua adaptabilidade à teoria evolutiva de Darwin. Ora, as indeterminações relativamente ao estatuto epistémico/taxionómico do conceito de raça – as raças seriam espécies diferentes ou sub-espécies? – (bem nítidas na segunda obra de Darwin: Darwin, [1874], 2009: 198-199), decorrentes, entre outros aspectos, da falta de uma teoria genética, e a atribuição de características diferenciadoras fortes às raças, suscitaram um uso imprudente dos conceitos de concorrência vital, selecção natural e sobrevivência dos mais aptos. Nessa linha de orientação, *organicista* e não individualista, – que Martins reproduz e desenvolve com mestria –, as raças, quase equiparáveis a espécies distintas, funcionaram como entidades básicas na explicação da evolução das sociedades, povos e nações, e, nesse sentido se pôde equacionar toda a história humana como o confronto subterrâneo entre raças (ou sub-raças). O conceito operatório de «Luta pela vida entre raças» recebeu assim uma caução pretensamente científica através de uma leitura inviesada do pensamento de Darwin (cf. Darwin, [1874], 2009: 195-201), que, na nossa leitura, não desemboca necessariamente no racionalismo essencialista e diferenciador, nem é conclusivo a respeito do problema. O mesmo não acontece com Haeckel.

Em contrapartida, é fácil deduzir os corolários dos racionalismos finisseculares mais radicais (triumfo das raças superiores na luta pela

vida) e os seus objectivos políticos. Com efeito, em muitas passagens das obras antropológicas e históricas de Oliveira Martins encontramos traduções eloquentes do seu racismo seleccionista, baseado na crença partilhada na época, de que os ramos da raça ariana (indo-europeia) eram superiores, em termos intelectuais e civilizacionais, em relação aos ramos semitas. A passagem transcrita a seguir, com sentido metafórico mas suficientemente expressivo, basta para o ilustrar:

«[Dá-se] (...) na marcha da humanidade, em grupos, famílias, nações diversas, um processo semelhante ao dos concursos em que nos circos da Antiguidade os carros doirados disputavam o prémio. Atropelam-se os rivais, passa-se por cima dos fracos; o que tropeçou cai, o que parou jaz esquecido na poeira da arena, e afinal fica só em campo aquele cuja força e cuja destreza tornaram vitorioso. A arena pertence-lhe. Na história, a nossa arena é o mundo; e no concurso das raças dos seus habitantes humanos, o domínio coube à dos indo-europeus que adiante de todos chegaram a conquistar os elementos de uma acção que reage sobre todos os outros povos, para os avassalar, ou para os exterminar» (Oliveira Martins [1881], 1955: 38-39).

Ora, contam-se múltiplas razões interrelacionadas para contextualizar esta perspectiva.

Em primeiro lugar, razões epistémico-científicas: as lacunas na biologia e na antropologia, em termos de modelos genéticos de explicação, impossibilitavam a infirmação conclusiva de uma noção essencialista e diferenciadora de raça com base em caracteres físicos, o que veio a suceder mais tarde, já no século XX (Ana Leonor Pereira, 2001: 164).

Por outro lado, o influxo do darwinismo social predispunha os espíritos para a aceitação de teses conotadas com a «luta de raças». Pretendia-se uma justificação científica para o predomínio das que se consideravam superiores (Klemp, Gobineau, Gumplovitz, Chamberlain). Nesta medida, a história, no quadro de uma leitura abusiva da selecção natural, passou a ser encarada como o palco de uma impiedosa luta de raças em que fatalmente haveria de vencer e dominar a mais «apta». Na segunda metade do século XIX e no início do século XX, a subordinação da inteligibilidade do social a modelos pretensamente inferidos das ciências da vida, abria o caminho para formas racial-nacionalistas de «darwinismo social».

Em síntese, o racismo, tendo-se acentuado e radicalizado no século XX, foi, sem dúvida, um produto típico do pensamento do século XVIII e XIX, do processo moderno de constituição das ciências

humanas e da vida, até, paradoxalmente, da aplicação de vectores fundamentais do iluminismo. Pode-se afirmar que, neste período, o contacto, mais ou menos violento, da civilização europeia com o *outro* coincidiu com o processo de cientificação das ciências sociais e humanas e com a mundialização do capitalismo, paralelamente ao desenvolvimento dos modernos estados-nação. As concepções racialistas de Oliveira Martins, Teófilo Braga e Basílio Teles, apesar das suas fundas divergências filosóficas e políticas, constituem um bom reflexo desta tendência.

Mas, fortes razões político-ideológicas explicavam algumas destas «ideologias científicas» com pendor racialista. Além da necessidade de dar bases científicas aos nacionalismos particularistas, procurava-se legitimar, através da ciência, o colonialismo europeu, ao naturalizar a superioridade intrínseca dos colonizadores em relação aos colonizados. Procurava-se também constituir um saber técnico especializado para exercer um melhor domínio sobre o «outro» (a famosa *Sociedade de Geografia*, foi exemplar no caso português). A génese do nacionalismo agressivo parece decorrer em grande medida dos desafios colocados pelos imperialismos finisseculares. Nesta medida, a concorrência e a selecção natural aplicadas ao domínio das raças, povos e nações revelaram-se muito úteis enquanto conceitos operatórios justificadores de uma supremacia que se considerava justa e natural.

### **Teófilo Braga (1843-1924)**

A extensa obra do republicano Teófilo Braga, particularmente nos domínios da história, sociologia e filosofia, ilustra bem, no contexto finissecular português, o compromisso teórico entre o positivismo comtiano, interpretado de forma heterodoxa e com certa originalidade (cf. Amadeu Carvalho Homem, 1989: 91-132), e o evolucionismo biológico de Darwin, a par de outras correntes científicas, como o monismo de Haeckel.

A estratégia de Teófilo passou por actualizar a filosofia positiva à luz das novas descobertas científicas, incluindo a teoria evolutiva de Darwin, cuja divulgação pública é cronologicamente posterior ao positivismo de Comte, falecido em 1857. Mas a incompatibilidade entre positivismo e darwinismo é bem mais profunda. Já a explicámos sumariamente, não só do ponto de vista das concepções biológicas que inspiraram a epistemologia/sociologia comtianas como, correlativamente, da concepção de evolução. A Lei dos Três Estados é teleológica (o progresso tende para uma ordem final, quer em termos socioló-



gicos, quer em termos epistémicos), não se coadunando com a leitura darwiniana da evolução, que aliás nunca tinha ambicionado o mesmo alcance totalizante que os «positivismos sistemáticos» (Mandelbaum) de Spencer e Comte.

Não só por ser um positivista comtiano, mas também por outras razões de fundo (a adopção de uma mundividência republicana, progressista e filo-iluminista), as concepções de Teófilo nos domínios referidos, mas em especial na história (nacional e universal), não enjeitaram uma concepção teleológica e finalista, em que a República aparecia como o coroamento jurídico-político. Em suma, como afirmou Ana Leonor Pereira, «na teoria teofiliana da história, o futuro não está em aberto, como no genuíno darwinismo» (Ana Leonor Pereira, 2001: 160).

Todavia, Teófilo soube conciliar, engenhosamente, as exigências do paradigma epistemológico darwiniano com os pressupostos positivistas do seu contributo importante no âmbito das ciências sociais e humanas. Da mesma forma que a Lei dos Três Estados, a Lei Hierárquica, ao estabelecer a filiação da sociologia na biologia, poderia potenciar uma leitura biologista, tendo em conta os pressupostos epistémicos e ônticos subjacentes, aceites no fundamental. Mas, Teófilo Braga perspectiva as bases biológicas da sociologia de uma forma mais ampla, acolhendo a teoria evolutiva de Darwin, em particular nos aspectos da selecção natural e da selecção sexual. Um dos exemplos óbvios é a relação estabelecida entre o surgimento da família monogâmica, factor de progresso civilizacional e moral no ocidente, e os mecanismos da selecção sexual.

A ancoragem biológica da vida em sociedade, não se reduzindo ao exemplo que referimos, fica particularmente nítida, nesta passagem:

«1.º a Idade, influenciando nas capacidades sexuais, mentais e morais: o Temperamento, influenciando na estrutura orgânica pela selecção, no cruzamento das raças, e portanto na sua vida histórica; 3.º a Hereditariedade, exercendo-se nos hábitos, nos vícios congénitos, na transmissão dos progressos ou qualidades adquiridas pela orientação celular, e na constituição étnica da raça; 4.º a Sexualidade, motivando a organização do par social na família pela agregação da prole, de infância morosíssima» (Teófilo Braga in Ana Leonor Pereira, 157).

À semelhança de Oliveira Martins e Basílio Teles, o enfoque positivista de Teófilo, uma vez que, no sentido biologista/evolucionista tomado, dava guarida ao racionalismo, reproduziu e serviu os preconceitos etnocêntricos e arianistas vigentes na época, tendo igualmente



justificado, na mesma linha de orientação, uma ideologia nacionalista e identitária, bastante cara ao republicanismo. Na verdade, as raças arianas ou indo-europeias, pelas suas qualidades intelectuais distintivas, eram as portadoras históricas das concepções científicas triunfantes no estado positivo. O advento da idade científica da humanidade (Lei dos Três Estados) constituía, assim, um resultado da selecção natural e podia-se enquadrar, por via do racialismo e da transmissão hereditária de caracteres vantajosos ao longo da história, numa leitura biológica do social. No entanto, o papel dos povos semitas, dadas as suas características espirituais e psicológicas tendentes à religiosidade, era também incontornável no terreno da evolução histórica, atendendo ao seu protagonismo no desenvolvimento do Estado Teológico da humanidade.

Assim o racialismo de Teófilo Braga tomou um sentido matizado e não tão essencialista, tendo sido bastante mais favorável à miscigenação ou cruzamento de raças, contrariamente a Basílio Teles, por exemplo, que era profundamente anti-semita, até na sua interpretação nortista e arianista da história e identidade de Portugal (e na interpretação da Lei dos Três Estados). Por outro lado, o seleccionismo raciaalista de Braga afigura-se mitigado pela vertente humanitária e universalista bebida em Comte e subjacente à ideologia republicana.

Mas, uma vez mais, a justificação científica do nacionalismo identitário, a partir de bases etnológicas, rácicas, mesológicas e culturais, constitui um factor decisivo (embora não exclusivo) para compreender o sentido específico que o seu racialismo tomou, tendo em conta a matriz darwiniana de inteligibilidade dos fenómenos sociais, antropológicos e históricos. Contrariamente à tese martiniana, a originalidade etnológica e cultural do povo português – manifestada na sua cultura e expressões artísticas – era uma evidência científica e devia-se em grande medida aos cruzamentos favoráveis (à luz da selecção natural) que o tinham originado, entre povos de extracções rácicas diferentes. Eis uma síntese possível das criticadas teses «moçarabistas» de Teófilo que tão determinantes foram em toda a sua obra.

Encontrava-se assim plena justificação, além de meros factores voluntaristas e políticos, para a existência de uma nação autónoma na Península Ibérica.

### **Basílio Teles (1856-1923)**

O pensamento de Basílio Teles, outro distinto intelectual republicano, mostra bem até que ponto o positivismo comtiano poderia

funcionar também como obstáculo epistemológico (e ideológico) em relação à assimilação profunda do evolucionismo enquanto darwinismo social com implicações individualistas ou enquanto biologismo radical.

A forma como equaciona, do ponto de vista epistémico, a filiação das ciências sociais e humanas nas ciências biológicas e mecânicas, é exemplar de uma recusa do biologismo estrito, embora ponha em causa a coerência do seu pensamento: por um lado porque defende o racialismo e as suas pretensas bases fisiológicas diferenciadoras; por outro lado porque a divisão das ciências não se coaduna com o paradigma epistemológico mecanicista e unitário que, na qualidade de positivista convicto, abraça.

Vejamos um ponto relevante, a antropologia. Para Basílio Teles, de acordo com os dados da ciência social, o homem não seria um ser pacífico ou bom por natureza, mas, pelo contrário, um ser violento e guerreiro. Esta perspectiva parece contrariar as visões perfectibilistas e iluministas que influenciaram o ideário republicano. Assim, o homem, ao contrário dos animais, cujos comportamentos agressivos eram impulsionados apenas pela busca de alimento e pela reprodução, não lutaria apenas pela «sobrevivência». Mais do que apenas sobreviver, procurava impor aos demais o seu domínio ou «luta pela prevalência», expressão usada por Basílio Teles para significar a «concorrência» encarniçada que marca a história dos povos, a qual, em última instância, seria determinada pela sua filiação rácica diferenciada.

Contudo, ao contrário dos darwinismos sociais coevos, o conceito de «selecção natural» não seria transponível, sem mais, para o domínio das ciências sociais. O pensamento de Basílio Teles, parecendo, no seu acendrado nacionalismo rácico, adequar-se aos «darwinismos sociais» – que exaltavam a selecção natural no plano da «luta entre raças» ou povos – não se lhes poderia equiparar. Mas, em última análise, desembocava numa perspectiva aparentada e igualmente tendente à *naturalização* do domínio, isto é, à justificação científica da *supremacia* dos mais fortes sobre os mais fracos, dos povos superiores sobre os inferiores, das raças superiores sobre as inferiores. Afinal, a leitura de Spencer, a despeito das reservas epistémico-ideológicas em relação ao seu evolucionismo individualista, pode ter marcado o pensamento de Teles. A concepção individualista, não sendo operativa no plano da vida social interna a cada povo, transferiu-se, afinal, para o terreno das relações entre os *povos*, sempre determinados pelas suas filiações rácicas.

Sendo um positivista comtiano (embora heterodoxo), não se afigura espantoso que Basílio Teles rejeitasse a simples transposição de uma lei biológica para o domínio social e político – atendendo à superior complexidade da sociologia –, ou, inversamente, o vício antropomórfico de interpretar a «luta pela existência» animal, à luz da noção humana de «guerra». Como escreveu, com certa ironia, já no termo na sua carreira de publicista activo:

«No mundo dos animaes e das plantas não existe, no sentido próprio do termo, uma «guerra», uma «lucta pela existencia» [...], com ressalva das formigas, cujos recontros guerreiros eu próprio observei quando rapaz. Mas a negativa prova apenas que Von Bernhardi laborava n'um equívoco ao generalisar o seu conceito de lucta; jamais que esta lucta armada, a guerra, não seja uma das feições predominantes e características do homem. *Não é no terreno da Biología, é no da Psychologia e da História, no terreno social em resumo, que o problema deve ser posto, e só n'estes terrenos resolvido. [...] A história humana, nos seus episódios capitaes e decisivos, da vida interna e da vida externa dos Povos, sobretudo em todas as crises e nos momentos creadores, é com effeito uma guerra, encarniçada e cruenta, uma guerra á mão armada*» [sublinhado nosso] (Basílio Teles, 1920: 126).

Por outro lado, quer por razões de subtiliza epistemológica, quer por razões ideológico-políticas (pessimismo antropológico de pendor conservador), que é virtualmente impossível destrinçar, a perspectiva de Basílio Teles em relação ao modelo teórico das ciências sociais acaba por ter corolários graves, já que a noção, puramente biológica de «Luta pela existência» é substituída pela noção, qualitativamente distinta mas similar ou equivalente nas consequências, de «Luta pela prevalência». Ora, em última análise, a naturalização do domínio é amplificada, por via desta categoria, que consubstancia a cesura existente, no seio das «ciências da organização», entre as ciências biológicas e sociais. Ela acontece pois o exercício natural da violência humana tem implicações bastante mais avassaladoras, e diferentes *em natureza*, do que a violência limitada (a necessidades reprodutivas/alimentares/territoriais) dos animais. Curiosamente, a separação (epistémica e ôntica) de planos entre biologia e sociedade funciona aqui num sentido fortemente anti-humanista, ao contrário do que por vezes sucede:

«[...] Entre homens, e nas sociedades humanas, não se lucta só pela conservação, pela defeza da vida; lucta-se pela sua expansão, pela sua prevalência, quero dizer, pelo predomínio de certas formas determi-

nadas d'existir. Procura-se impôr, promover a victória d'estas formas de vida, instituições, ideias, doutrinas, programmas, etc., a quaesquer outras formas concorrentes» (Basílio Teles, 1920: 127).

De facto, entre outras, as obras de Basílio sobre a primeira guerra, ao arrepio de toda uma tradição política oitocentista de federalismo – em grande medida republicana, mas também socialista –, fornecem uma das defesas mais intransigentes e desassombradas do egoísmo nacional, arvorado a virtude política por excelência dos povos maduros. Da mesma forma, procura impugnar, em nome do conhecimento científico e do mesmo tipo de argumentos, todas as concepções humanitárias, pacifistas e federalistas que marcaram o início do século, que estariam condenadas a falhar por irrealistas.

No entanto, e concluindo, a recusa teórica do darwinismo social (não da selecção natural a um nível biológico) que, aparentemente, obedece a critérios epistémicos coerentes com o positivismo de filiação comtiana do autor (numa leitura diferente de Teófilo), não será tão evidente como aparenta. Em termos práticos, a discriminação conceptual entre «luta pela sobrevivência» e «luta pela prevalência» afigura-se mais terminológica/formal do que real. No fundo, à semelhança de Martins – e pelas razões já evocadas – as teses de Basílio Teles sobre a história nacional e universal, embora sejam acentuadamente divergentes, estão também subordinadas a uma concepção racialista e biológica de raça que, em última análise, dava caução científica ao arianismo; e em que a selecção natural e o triunfo dos mais aptos (independentemente da terminologia usada) conduziam fatalmente aos resultados previstos, ou seja, ao triunfo da raça ariana e dos seus diferentes ramos, também eles hierarquizáveis e diferenciáveis. Contra o próprio Comte, Basílio Teles havia sustentado que a Lei dos Três Estados só se applicava aos povos arianos, sendo que os povos semitas, pelas suas debilidades intellectuais congénitas, nunca poderiam ultrapassar o estado teológico.

Finalmente, a sua interpretação da história europeia e nacional, em especial o papel positivo que a nação portuguesa (tendo em conta a sua filiação rácica num ramo menos dotado da raça ariana) poderia ainda desempenhar no futuro, não é tão pessimista como a de Oliveira Martins, nem poderia ser (estamos perante um republicano). Mas é similar no sentido em que reproduz, à sua maneira, a «Luta entre Raças» e uma matriz seleccionista com sentido organicista e anti-individualista.

## Bibliografia

- BECQUEMONT, Daniel, *Darwin, Darwinisme, Evolutionnisme*, Paris, Éditions Kimé, 1992.
- BECQUEMONT, Daniel, MUCCHIELLI, Laurent, *Le cas Spencer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- BERLIN, Isaiah, *Os Filósofos das Luzes* in *O Poder das Ideias*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006, pp. 61-80.
- CANGUILHEM, Georges, LAPASSADE, Georges, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1962.
- CANGUILHEM, Georges, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, 7.<sup>a</sup> Edição.
- *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida* (1977), Lisboa, Edições 70, s.d.
- De Darwin au darwinisme: science et idéologie – Congrès international pour le centenaire de la mort de Darwin* (Édition préparée par Yvette Conry), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- COELHO, J. Augusto, *A Theoria da História*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1914.
- CORDEIRO, Caldas, *Summario da Filosofia Evolucionista de Herbert Spencer*, Lisboa, 1898.
- DARWIN, Charles, DARWIN, Charles, *The Origin of Species* (1859), London, Penguin Books, 1985.
- *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* (1874), Lisboa, Relógio D'Água, 2009.
- DAWKINS, Richard, *O Gene Egoísta* (1989), Lisboa, Gradiva, 2003.
- FIOLHAIS, Carlos, *Darwin entre nós*, prefácio a TRINCÃO, Paulo, *O Português que se correspondeu com Darwin*, Lisboa, Gradiva, 2009, pp. 5-11.
- HAUGHT, John F., *Cristianismo e Evolucionismo – em 101 perguntas e respostas*, Lisboa, Gradiva, 2009.
- HOMEM, Amadeu Carvalho, *A ideia republicana em Portugal – O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989.
- , *A teorização republicana perante o socialismo* in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001, pp. 134-157.
- MARTINS, J.P. Oliveira, *Elementos de Antropologia* (1880), Lisboa, Guimarães Editores, 1954.
- , *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva* (1881), Lisboa, Guimarães Editores, 1955, 2 vols.
- PEREIRA, Ana Leonor, *Darwin em Portugal [1865-1914] – Filosofia, História, Engenharia Social*, Coimbra, Livraria Almedina, 2001.
- QUATREFAGES, A. De, *Charles Darwin et ses précurseurs français – étude sur le transformisme*, Paris, Germer Baillière, 1870.

- QUENTAL, Antero de, *Obras Completas – Filosofia* (organização, introdução e notas de Joel Serrão), Lisboa, Editorial Comunicação, 1986.
- RUSE, Michael, *Pode um darwinista ser cristão? – As relações entre ciência e religião*, Lisboa, Ana Paula Faria – Editora, 2009.
- TELES, Basílio, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro – esboço de História Política* (1905), Lisboa, Portugália Editora, 1968 (2.ª Edição: prefácio e índices por Augusto da Costa Dias).
- O *Estatuto dos Povos (Contra-projecto ao Pacto da Liga das Nações)*, Porto, Livraria Moderna, 1920.
- TORT, Patrick, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983.
- *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, P.U.F., 19 ?
- TRINCÃO, Paulo Renato, *O Português que se correspondeu com Darwin*, Lisboa, Gradiva, 2009.

# **RECENSÕES**





Stephen MULHALL (2009), *The Wounded Animal. J. M. Coetzee & the Difficulty of Reality in Literature & Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 259 pp.

Ao preparar as Conferências Tanner para apresentar na Universidade de Princeton (1997-1998), o escritor sul-africano J. M. Coetzee podia não suspeitar que estava a enriquecer o já longo currículo que haveria de ser reconhecido com o Prémio Nobel da Literatura (2003), mas queria contribuir para o desenvolvimento de um debate fecundo na comunidade académica: o debate secular sobre o papel que a literatura pode ter na filosofia e o mais recente debate sobre o estatuto moral dos animais.

As conferências, reunidas em 1999 na obra *As Vidas dos Animais* (Lisboa, Temas e Debates, 2000), são uma ficção inspirada naquilo que Coetzee iria fazer nas Conferências Tanner, centrando-se na personagem criada em 1996, Elizabeth Costello, uma romancista australiana também convidada a fazer conferências em universidades.

Desta vez, Elizabeth é convidada para a Conferência Gates, em Appleton College. Em vez de literatura, escolhe falar sobre o intolerável sofrimento dos animais. Não constrói uma argumentação racional («porque a razão é, simplesmente, uma imensa tautologia», p. 31), mas expõe o assunto recorrendo à única arma que tem, «a capacidade de imaginar-se outra pessoa» (p. 41), uma personagem fictícia ou um morcego (contrariando a dificuldade ou o preconceito de T. Nagel, em «What Is It Like to Be a Bat?», (1979), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press). Além disso, não se fundamenta em estudos científicos, mas compara-se ao macaco Red Peter, de F. Kafka («Ein Bericht für eine Akademie», in Buber, M., Ed. (1917), *Zeitschrift Der Jude*), por se considerar a si mesma «um animal exibindo, embora não exibindo, perante uma assembleia de académicos, uma ferida que cubro com as minhas roupas mas onde toco com cada palavra que profiro» (p. 33). Como se não bastasse comparar a pecuária ao Holocausto, quando lhe perguntam pelas implicações práticas do seu discurso a resposta é: «abra o seu coração e ouça o que ele lhe diz» (p. 43). Na plateia (a recordar o leitor que se trata de uma ficção, com enredo, personagens, acções, etc.) estão, entre outros: o filho, John, muito desconfortável com as figuras da mãe na universidade onde trabalha como físico e astrónomo, e a mulher, Norma, crítica acérrima da sogra por ser nora e especialista (desempregada) em filosofia da mente.

A história da personagem desenvolve-se, originando *Elizabeth Costello* (2003, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004), com oito palestras sobre a personagem e

um *Post Scriptum*. O debate proposto por Coetzee também: desde as réplicas originais de académicos como P. Singer ou B. Smuts, até aos artigos posteriores, como o de C. Diamond («The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy», in Crary, A., Shieh, S., Eds (2006), *Reading Cavell*, London Routledge) ou de S. Cavell («Companionable Thinking», in Cavell, S. et al. (2008), *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press), entre muitos outros.

Mulhall é o último autor a ler os livros de Coetzee, assim como os estudos sobre os livros de Coetzee. Por isso, *The Wounded Animal. J. M. Coetzee & the Difficulty of Reality in Literature & Philosophy* é, antes de mais, um exercício de leitura intertextual que prolonga e aprofunda as lições de Elizabeth, o animal ferido pela difícil realidade. A realidade fere-a porque – segundo C. Diamond – os animais são banalmente torturados e isso horroriza apenas Elizabeth; a maioria das pessoas aceita esta realidade, para Elizabeth esta realidade é dolorosamente inexplicável (p. 71).

A relação entre a imaginação e a razão e entre os animais humanos e os não humanos não são temas completamente inesperados em Mulhall, primeiro porque já habituou os seus leitores a um âmbito de reflexão razoavelmente extenso (só ou em parceria, já escreveu sobre filosofia política, estética, filosofia da religião, ou sobre Wittgenstein, Heidegger ou Cavell), depois porque muitos dos temas abordados nestas áreas ou nestes autores antecipam as reflexões feitas sobre Elizabeth/Coetzee.

Esta obra é composta por uma introdução, duas partes centrais e uma conclusão. A introdução (Cap. 1, «The ancient quarrel») disserta sobre a antiguidade da querela (desde *A República* de Platão) entre a filosofia e a poesia. As partes centrais abordam as obras de Coetzee, fazendo pontes para outros autores mais ou menos expectáveis, como Heidegger (Cap. 6, «Food for Thought: An Uninvited Guest?», sobre o modo como resistem ao pensar a nossa relação com a morte ou a relação dos animais como mundo). A conclusão (Cap. 14, «Three Postscripts») glosa o *Post Scriptum* de *Elizabeth Costello*.

Não é só a estrutura da obra que é fiel à estrutura das obras de Coetzee, a leitura em si também é rente ao texto de Coetzee, tornando-a detalhada (cf. a análise da distinção que Elizabeth faz entre os poemas de Hughes e Rilke, pp. 112-114), densa (cf. a análise da relação de Elizabeth e Norma, pp. 60, 132-4), mas capaz de prender o leitor, graças a um jogo de perguntas e respostas (cf. a análise da comparação de Elizabeth a Red Peter, p. 52-54) ou a diligências excepcionais para facilitar a compreensão do leitor («I reproduce here [poems] what Coetzee does not», p. 110).

Sem defender que «a filosofia pode ou deve tornar-se literatura» (p. 3), Mulhall denuncia apenas o carácter infundado e prejudicial das reservas da filosofia em relação à literatura. A fidelidade da filosofia ao «thought-experiment» (p. 23), à argumentação abstracta e à visão instrumental da razão pode torná-la (como intuiu Elizabeth) num jogo como o xadrez, «um sistema internamente coerente, mas sem nenhuma relação genuína com a realidade», explica Mulhall (p. 37). Por exemplo, a construção da maioria dos conceitos desvia-os da espessura e da complexidade da experiência vivida, e traduz-se na recusa por parte da maioria dos filósofos da

animalidade dos humanos («its flesh and blood», p. 183) e na estigmatização moral dos animais (p. 117).

Em alternativa, a filosofia pode e deve pensar com exemplos concretos, criados por poetas e escritores, capazes de proporcionar um conhecimento cravado e corporizado no real (p. 162-183), que é sempre demasiado rico e contraditório para qualquer apropriação humana, sobretudo racional. Não se trata, portanto, de regressar ao Realismo do século XIX e à fé na «word-mirror literature» (p. 184) pois, no entender original, mas fundamentado (pp. 139-161), de Mulhall, «só uma filosofia que é simultaneamente realista e modernista» (p. 252) pode compreender ou aprender com as conferências-ficções de Elizabeth/Coetzee, entre outros.

Em suma: qualquer proposta de contágio entre a filosofia e a literatura é sempre bem-vinda por permitir à filosofia testar, afinar ou renovar o seu próprio «tool-kit». Apesar de não ser inovadora (autores como Derrida fazem-no há anos, pelo menos desde *Marges de la Philosophie*, de 1972), esta proposta de Mulhall é particularmente importante por também contribuir para a reabilitação do estatuto dos animais.

ANA LÚCIA CRUZ  
(Universidade do Minho)

Jean-Fabien SPITZ (2008), *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin.

Dans son dernier livre, intitulé *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Jean-Fabien Spitz mène une étude critique d'une théorie égalitariste de la justice, le «Luck Egalitarianism» (Dworkin, Cohen, Arneson, Roemer, ...), qui affirme prendre au sérieux – et en fait mettre au premier plan – la question de la responsabilité individuelle. Quels que soient les mérites polémiques du Luck Egalitarianism (LE) face à une critique «conservatrice» de l'égalitarisme, Spitz affirme que sa conception de la responsabilité n'est pas égalitariste, qu'elle pose des problèmes de définition et de mise en œuvre au sein d'une société complexe et pluraliste et, enfin, que le LE se méprend sur la nature de l'idéal égalitariste. Il propose alors une réflexion sur le rôle que la responsabilité et plus généralement l'évaluation objective de nos actions et du rapport que nous entretenons avec elles doivent jouer au sein d'une théorie égalitariste de la justice sociale. Ce faisant, il défend une position rawlsienne intégrant des intuitions républicaines et qui prolonge des travaux de Samuel Scheffler, Elizabeth Anderson et Arthur Ripstein.

Quiconque est à la fois égalitariste en matière de justice et soucieux de responsabilité individuelle a le choix entre deux stratégies. La première stratégie, retenue par le LE, fait d'une conception objective et pré-institutionnelle de la responsabilité et du mérite le «centre organisateur» ou le «pivot» d'une théorie de la justice et affirme que l'égalitarisme requiert – ou est compatible avec – une telle conception, trop souvent «conçue de manière caricaturale et incohérente» (Spitz, 2008 : 10). La justice n'exige-t-elle pas de rendre à chacun le sien – ce dont il est objectivement

responsable ou ce qui correspond à son mérite objectif? N'est-il pas tentant de combiner égalité et responsabilité autour de la dénonciation des inégalités découlant du hasard? La seconde stratégie, qui correspond à une «théorie de la justice de forme rawlsienne» (Spitz, 2008 : 364), nie que la justice des institutions soit fonction de la reconnaissance accordée à une caractéristique objective et pré-institutionnelle des actions individuelles. Elle propose toujours une notion de responsabilité mais sans en faire le point de départ de la réflexion sur la justice et sans l'utiliser comme une notion objective indépendante permettant de *déduire* le partage entre ce que les individus et la société doivent assumer. Ce partage continue à être *exprimé* via la responsabilité mais il découle de l'ensemble des principes définissant, de manière indépendante, ce que sont des relations sociales justes. L'équité du système social n'est plus donnée par sa capacité à enregistrer la responsabilité factuelle des agents et la société juste suppose une règle qui *attribue* des responsabilités – elle stipule ce que chacun *doit* assumer – et qui est intégrée aux autres principes qui, tous ensemble, assurent la justice de la société.

Spitz développe et confronte alors ces deux stratégies en se demandant si elles peuvent nous mener vers une conception de la responsabilité qui soit cohérente, en phase avec nos intuitions et qui puisse s'intégrer à l'édifice d'une théorie égalitariste de la justice sociale<sup>1</sup>

Les deux premiers chapitres sont consacrés à Dworkin. Spitz s'intéresse en particulier à la fondation de son égalitarisme et montre qu'il implique une conception *normative* et *éthique* de la responsabilité. Cette conception dérive d'une distinction entre la personne et le contexte, distinction qui provient à son tour d'une réflexion sur la vie bonne. Dworkin cherche à montrer que notre souci éthique implique sa justice égalitariste ainsi que l'idée que nous *devons* assumer ce qui relève d'une conception de notre identité. Nous n'avons peut-être pas choisi nos ambitions et nos goûts mais ils font partie d'une identité éthique que nous devons assumer à condition qu'ils ne soient pas des handicaps et que nous choisissons bien de les suivre en pratique. C'est en tout cas en tant qu'obstacles ou limitations de cette identité que certains facteurs peuvent tomber du côté «contexte» de la distinction dworkinienne entre personne et contexte<sup>2</sup>. Enfin, Spitz insiste sur le fait que Dworkin ne cherche pas tant à compenser ou à corriger les effets du hasard advenu qu'à mettre les personnes en situation de se protéger, au moyen d'assurances, contre certains risques potentiels<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ce faisant, il prend ses distances par rapport à une version de l'histoire de la philosophie politique contemporaine dans laquelle le LE correspond aux tentatives successives de réaliser l'intuition profonde de la justice rawlsienne, Dworkin ayant vu la faille du raisonnement rawlsien mais ayant frappé au mauvais endroit et Arneson, Cohen et d'autres ayant peu à peu élaboré l'intuition selon laquelle personne ne doit être désavantagé sans faute ou choix de sa part. Cf. (Spitz, 2008 : 224) sur ce point.

<sup>2</sup> Nous ne rendons pas ici compte de toute la complexité de la position de Dworkin sur la question. Cf. (Spitz, 2008 : 267-268).

<sup>3</sup> Elles doivent se demander, dans certaines circonstances hypothétiques, s'il vaut la peine de s'assurer, à partir du moment où cela implique le sacrifice certain de certaines ressources.

Les cinq chapitres suivants sont consacrés au LE et à ses critiques. Chez Dworkin, égalité des ressources et responsabilité participent d'un même argument et résultent largement d'une critique de Rawls et des égalitaristes du bien-être. Cohen et Arneson critiquent quant à eux Dworkin dans la continuité de sa critique de Rawls et proposent une certaine réhabilitation du bien-être et ce, en répondant aux critiques de Dworkin ainsi qu'en liant eux aussi cette réhabilitation à leur thèse sur la responsabilité<sup>4</sup>. Après avoir insisté sur les différences séparant Dworkin du LE<sup>5</sup>, Spitz s'engage dans une longue étude de ce courant, articulée autour d'une critique de l'intuition selon laquelle nul ne devrait être désavantagé du fait du hasard ou sans faute de sa part. Il critique alors essentiellement des théories qui dénoncent l'injustice intrinsèque du hasard ou des seules inégalités liées au hasard.

Spitz commence par montrer que le LE ne peut pas se retenir de Rawls sur les questions de la responsabilité et de l'égalité. Il défend ensuite une position rawlsienne complétée par des apports de Scheffler, Anderson et Wolff et éclairée à partir du républicanisme de Pettit. Dans des passages qui ont inspiré le LE, Rawls voulait uniquement disqualifier certaines prétentions à la légitimité et, selon lui, ce qui est dû au hasard n'est ni juste ni injuste en tant que tel. Ce sont en fait les conséquences qu'a le hasard sur une coopération entre égaux justifiée indépendamment qui sont pertinentes. La stratégie rawlsienne introduit alors la responsabilité en se demandant ce que nous devons assumer afin que le système social soit équitable et c'est ici que la priorité est donnée à une égalité comprise de manière relationnelle et structurelle. L'idéal égalitariste n'implique pas que tous les individus aient la même quantité d'une certaine chose et il ne vise pas à les rémunérer en fonction du rapport existant entre une grandeur objective (responsabilité, mérite, effort, ...) et leurs actions isolées. L'égalité doit porter sur des relations sociales effectives qui se développent au sein de la structure de base de la société et elle doit viser à ce que nul ne soit privé de son statut de personne coopérant et exerçant ses facultés morales en égal – cela implique une protection contre la domination – tout en arrivant à des principes de justice pouvant être inscrits dans la culture publique d'une démocratie pluraliste.

La seconde critique de Spitz porte sur la conception objective de la responsabilité dont le LE a besoin. L'indéterminisme semble trop controversé pour « servir de base à une conception politique de la justice » (Spitz, 2008 : 364) et le compati-

<sup>4</sup> Nous ne sommes ni égaux du point de vue de notre capacité à faire des choix prudents et rationnels ni égaux du point de vue de notre capacité à convertir les ressources en bien-être et nous n'avons pas choisi nombre des caractéristiques de notre identité. Une société juste se doit alors de suivre à la trace la responsabilité objective des personnes, qu'elle leur ouvre droit à la compensation des désavantages non choisis de leur existence ou qu'elle leur fasse assumer les goûts dispendieux qu'ils ont délibérément cultivé.

<sup>6</sup> Dworkin n'utilise pas la même ligne de démarcation entre ce que la société et les personnes assument au sein de la société juste, sa conception de la responsabilité est une conception *normative* intégrée à un argument *éthique* et, enfin, Dworkin met l'accent sur une compensation *ex ante* et non *ex post* du hasard.

bilisme, bien qu'il permette de penser la responsabilité morale, ne donne qu'une différence de degré entre les actions considérées comme responsables et celles qui ne le sont pas. Spitz s'appuie ici sur les travaux de Harry Frankfurt et de Susan Hurley pour affirmer qu'il n'est pas nécessaire de croire en la vérité de l'indéterminisme pour être en mesure de penser la responsabilité des agents. On peut ainsi tout à fait considérer que la responsabilité accompagne une forme d'action à l'occasion de laquelle les délibérations de l'agent ont joué un certain rôle dans la détermination de l'acte. La responsabilité peut alors découler de « certaines propriétés de la séquence réelle des causes qui conduisent à l'action » (Spitz, 2008 : 276) et elle est potentiellement engagée dès que l'impossibilité d'agir autrement n'est pas la « cause *unique* et *exclusive* qui a déterminé l'agent » (Idem : 282)<sup>6</sup>. Qu'est-ce qui découle de cette analyse compatibiliste? Dans certains actes, la dimension de choix est plus grande que dans d'autres, d'autres facteurs causaux sont à l'œuvre et la responsabilité est fonction du contexte ainsi que de l'inégale sagesse pratique des individus. Le simple fait d'avoir délibéré ne nous rend ensuite pas nécessairement responsables de toutes les conséquences de nos actions car d'autres facteurs nous ont aussi déterminé à agir comme nous l'avons fait. Au final, la responsabilité morale ne peut plus jouer le rôle déterminant que le LE lui assigne et, s'il nous faut bien une règle disant à partir de quand les raisons ont joué un rôle suffisant pour pouvoir attribuer telle conséquence d'une action, cette règle doit faire partie d'une structure institutionnelle plus vaste que l'on cherche à valider normativement.

Spitz termine sa critique du LE en s'inspirant de deux critiques de Hurley. Premièrement, l'entreprise de neutralisation du hasard n'a rien d'égalitariste puisque le hasard frappe également de manière égalitaire. Deuxièmement, nous ne sommes pas capables de dire ce que serait une situation individuelle si le hasard ne l'avait pas affectée. Choix et hasard interagissent et on ne connaît pas les choix qu'une personne aurait faits si le hasard avait été proscrit de son existence. On ne sait donc pas comment infléchir la situation d'une personne pour affirmer qu'elle n'est plus due au hasard et on ne sait pas non plus comment intervenir sur les positions respectives de deux individus pour que les inégalités qui les séparent soient telles qu'elles seraient si le hasard avait été banni de la vie sociale.

Parvenu au terme de ses critiques du LE, Spitz reprend les éléments clefs de sa position « rawlsienne » et la complète en s'appuyant sur les travaux d'Arthur Ripstein. La responsabilité est directement liée à la question de l'équité des rapports entre les personnes et nous sommes à la recherche d'une norme collective permettant d'équilibrer la liberté et l'intérêt de chacun avec la sécurité d'autrui. Ce qui

---

<sup>6</sup> On peut prendre l'exemple du témoin qui n'appelle pas la police alors que le réseau téléphonique est en panne mais qui ne le fait ni en raison ni à cause de ce fait. Il est important de souligner qu'une grande part de l'intérêt pour le problème métaphysique de la liberté de la volonté vient précisément de la volonté de sauver une notion de responsabilité morale censée présupposer la vérité de l'indéterminisme via le « principe des possibilités alternatives ». On ne perd donc pas sur le terrain de la responsabilité tout en se passant d'une métaphysique trop contestée que l'on pensait inévitable et qui obligerait en outre l'État à pratiquer inquisition et stigmatisation.

importe, c'est de se demander quel est l'intérêt d'autrui qui implique qu'il faille me tenir pour responsable de tel état du monde ainsi que si on en a fait suffisamment pour qu'il me soit à la fois possible et acceptable d'être tenu pour responsable de celui-ci. La responsabilité n'est donc pas purement instrumentalisée car on se rend compte qu'elle est profondément liée à l'aspiration égalitariste à la justice sociale: au sein du système social où nous coopérons entre égaux, nous devons être capables de fonctionner comme des personnes aptes à prendre en compte les intérêts d'autrui et nous le devons tous car nous sommes intéressés à disposer de la facilité nécessaire au déploiement de notre propre conception du bien. On se rend alors compte de l'importance du contexte permettant aux personnes de prendre en compte les intérêts d'autrui dans leurs actions.

Enfin, Spitz affirme que ce paradigme « rawlsien » peut accueillir plusieurs de nos intuitions en matière de responsabilité et de justice sociale.

Le refus de tout d'absolutisme<sup>7</sup> en matière de responsabilité permet *a priori* de défendre l'idée que nous ne voulons pas être tenus pour responsable de certaines conséquences de nos actes, comme dans le cas de la déception d'un soupirant et que nous voulons également faire une place aux incitations, aux actions vertueuses ou encore à une seconde chance pour ceux qui, jeunes, se sont montrés négligents. On peut également utiliser les réquisits indépendants de la coopération entre égaux ou de la réciprocité pour exprimer la simple sensibilité des distributions à l'effort, aux choix ou aux précautions prises par les uns et les autres. Ce paradigme accueille ensuite facilement l'idée d'une forte interdépendance des actions individuelles et qui n'a rien à voir avec le hasard, comme sur le marché où la valeur des services d'un individu dépend de la demande ainsi que des services rendus par les autres. Enfin, l'approche institutionnelle de la responsabilité n'impose pas de renoncer, dans notre vie privée, à blâmer les personnes sur la base d'un rapport qui les concerne fondamentalement en tant que personnes isolées. On ne peut seulement pas en dériver les obligations de justice sociale que nous avons les uns envers les autres. Il manque pour ainsi dire une prémisse relationnelle et acceptable dans une société pluraliste et on peut considérer avec Ripstein que la question de savoir qui est l'auteur d'une action n'est pas celle de savoir qui doit en supporter les conséquences<sup>8</sup>. On se rend d'ailleurs compte que, lorsque nous disons que telle personne ne mérite pas sa situation, nous en voulons avant tout au système l'ayant habilité à

---

<sup>7</sup> Précisons ici que les critiques de Spitz ne portent pas de la même manière contre toutes les théories se revendiquant du LE – le chapitre IV est d'ailleurs consacré à sa défense. Le prioritarisme arnesonien, par définition, n'est pas absolutiste et il se veut aussi sensible à la vertu ou au mérite. Arneson a également réinterprété ces notions de manière compatibiliste et au moyen de règles et de procédures qui n'ont plus la même assise objective que dans les formulations originales du LE – il en est de même chez Roemer.

<sup>8</sup> Ici, on peut vouloir éviter un conflit terminologique: que doit-on appeler « responsabilité »? La responsabilité factuelle du LE ou bien la responsabilité normative? Il nous semble plus important d'affirmer que l'on ne veut en tout cas pas que la responsabilité factuelle ait le rôle que le LE lui assigne.

arriver là où elle est. Il ne faut pas confondre cela avec le blâme et « notre désapprobation s'adresse moins à l'individu qu'aux institutions elles-mêmes » (Spitz, 2008: 25). On peut alors conclure en insistant sur la responsabilité négative et collective que nous avons par rapport à ce qu'il est possible de faire et que nous ne faisons pas. L'égalitarisme est un projet de société et il se refuse à attribuer au hasard une injustice qui résulte finalement d'une forme sociale collectivement voulue et maintenue au moyen de la coercition<sup>9</sup>.

VINCENT AUBERT  
(Université Catholique de Louvain)

---

<sup>9</sup> Sur cette dernière idée cf. (Spitz, 2008: 263-264).



