

VULNÉRABILITÉ, DROIT ET AUTONOMIE. UN ESSAI SUR LE SUJET DE DROIT

VULNERABILITY, RIGHTS AND AUTONOMY. AN ESSAY ON THE SUBJECT OF LAW

BJARNE MELKEVIK*

RESUMÉ

Comment comprendre la vulnérabilité de l'individu? Et la comprendre à l'égard du domaine du droit. L'auteur plaide pour une compréhension où l'individu doit être compris dans son autonomie et dans sa « dignité ». Il analyse ainsi d'abord le concept de « vulnérabilité » et sa racine étymologique dans la science médicale, pour ensuite insister sur comment l'autonomie individuelle se positionne dans le domaine juridique. L'auteur insiste qu'il existe deux vulnérabilités de base, l'une individuelle et l'autre relationnelle, qu'il faut concevoir la question de vulnérabilité au niveau de l'individu et au profit de l'individu, et que le problème de base c'est de ne jamais nier l'autonomie de l'individu au profit de l'hétéronomie ou encore de paternalisme/maternalisme. De ce fait, il analyse la question de vulnérabilité dans le domaine de l'individualité, ensuite dans le domaine public et enfin à l'égard de la législation dite de « solidarité » (d'aide aux vulnérables), pour s'assurer que l'autonomie individuelle est toujours correctement prise en considération et que cela peut être validé par celui qui est vulnérable, par celui qu'on souhaite aider. À la fin de l'article, l'auteur insiste que le droit n'est pas toujours le moyen adéquat pour aider l'autrui, et que souvent il s'agit plutôt d'aider adéquatement celui qui souhaite réellement aider.

MOT-CLÉS: Théorie du droit. Philosophie du droit. Vulnérabilité (concept). Vulnérabilité et droit. Sujet de droit. Autonomie du droit. Législation de solidarité.

ABSTRACT

How to understand the vulnerability of the individual? Moreover, how to understand it in the field of law? The author argues for an understanding where the individual must be understood in his/her autonomy and in his/her "dignity". He first analyzes the concept of "vulnerability" and its etymological root in medical science, and then insists on how individual autonomy is positioned in the legal field. The author insists that there are two basic vulnerabilities, one individual and the other relational, that the question of vulnerability must always be appreciated at the level of the individual self and for the sole benefit of the individual, and that the basic problem it is to never deny the autonomy of the individual for the benefit of heteronomy or even of paternalism / maternalism. As a result, he analyzes the question of vulnerability in the field of individuality, then in the public domain and finally with regard to the so-called "solidarity legislation" (assistance to the vulnerable), so as to ensure that the individual autonomy is always correctly taken into consideration, and that this can be validated by the vulnerable person, by the person one wishes to help. At the end of the article, the author insists that the law is not always the best way to help others, and that it is often more adequate to help the one who really wants to help others.

KEYWORD: Theory of law. Philosophy of Law. Vulnerability (concept). Vulnerability and rights. Subject of law. Legal Autonomy. Solidarity legislation.

* Professeur à la Faculté de droit de l'Université Laval. Québec. Faculté de droit - Université Laval. E-mail: bjarne.melkevik@fd.ulaval.ca.

L'homme est couramment défini par sa vulnérabilité. On constate que l'individu est « vulnérable », non seulement de nature, mais également en tant que citoyen ; l'homme est, tout simplement, « vulnérable » en société. Prenant cette affirmation comme point d'appui, nous souhaitons partager quelques réflexions liminaires sur l'intelligence du concept de « vulnérabilité » au regard du projet juridique moderne. Il ne s'agit que d'apporter une modeste contribution à notre compréhension de ce projet et, plus précisément, de réfléchir –à l'intérieur du champ de la philosophie du droit– sur le sens à accorder au concept de « vulnérabilité » en ce qui concerne les sujets de droit et leurs situations juridiques respectives¹. Notre objectif est d'aider à une meilleure appréhension de l'autonomie attribuable au sujet de droit et de souligner comment celle-ci se reflète dans notre compréhension de même que dans notre engagement en faveur du projet juridique moderne.

Quelques précisions s'imposent toutefois au préalable. Et ce au sujet du concept de « vulnérabilité » d'abord, et ensuite relativement à notre refus de distinguer l'individu du sujet de droit.

DU CONCEPT DE « VULNÉRABILITÉ »

Reportons-nous de prime abord au mot « vulnérabilité » pris en son sens usuel. Nous retiendrons dès lors que le terme est plutôt récent, puisqu'il est né avec notre modernité, plus précisément autour du 19^e siècle. Il s'agit en fait de la transmutation du terme du langage médical ancien qu'est « vulnérable ». À l'origine, le vocable faisait référence à l'individu en lutte contre des blessures ou maladies d'ordre physique. Aussi a-t-il revêtu en premier lieu un sens pharmaceutique en désignant un remède à de telles blessures ou maladies pour ensuite acquérir, par métamorphose, son sens contemporain le faisant se rapporter à la « vulnérabilité » de l'individu. Le *Robert* reconnaît ainsi au mot « vulnérable » deux sens majeurs². L'adjectif peut qualifier celui qui peut être blessé,

1 Au sujet de la signification de l'expression « projet juridique moderne », voir Bjarne Melkevik, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2002.

2 Paul Robert, *Le Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1966, tome sixième, p. 874.

atteint, frappé (par un mal physique). Il peut également exprimer la qualité de celui qui peut être facilement atteint (abstraitemment ou moralement) ou qui se défend mal (on dit, par exemple, que l'inexpérience rend « vulnérable »). Ce qu'il faut surtout retenir dans notre perspective, c'est qu'être « vulnérable » n'est pas d'avoir une quelconque « faiblesse³ ». Plus qu'un être atteint d'un tel « handicap », l'emploi du terme sert à en qualifier un se trouvant dans une *situation*, ou *position*. Il s'agit en l'occurrence d'une situation ou position physique ou morale qui rend cet être plus fragile qu'il ne l'est normalement ou qu'il ne devrait l'être. Or, sur le plan de l'existence, à titre d'individus, la « vulnérabilité » nous concerne, en ce sens qu'elle relève essentiellement de la « condition humaine ».

Cela donne à voir en effet dès lors que nous nous référons à l'antinomie de laquelle participe inéluctablement la notion de « vulnérabilité ». Force est de constater que celui qui n'est pas « vulnérable » *se trouve* protégé, blindé, cuirassé, dur, immunisé, rendu insensible, bref, « invulnérable ». Ce que nous remarquons, c'est justement que tous ces mots désignent à vrai dire des *effets* à la baisse plus ou moins intense sur la vulnérabilité découlant de *situations*. Ils ne se rapportent donc que de manière plus ou moins inexacte, toujours indirectement, au fait existentiel de la « vulnérabilité » de la personne humaine. Car même l'antonyme du vocable « vulnérable » ne peut qualifier que celui se trouvant dans une situation où sa vulnérabilité a été mise entre parenthèses ; il ne pourra jamais qualifier celui se trouvant dans une situation où sa vulnérabilité existentielle aura été supprimée, ce qui constituerait une contradiction dans les termes. Car nous ne pourrions jamais qu'être partiellement invulnérables. En tant que personnes humaines, nous aurons toujours un « point faible », un « talon d'Achille » pouvant causer, par définition, jusqu'à notre perte. La « vulnérabilité » est donc consubstantielle à la condition humaine.

3 Notons cependant qu'à la suite d'une certaine extension sémantique, le recours à la notion de « vulnérabilité » tend aujourd'hui à rejoindre d'une façon inappropriée celle de « faiblesse », par exemple lorsqu'on parle de la « vulnérabilité » militaire, alimentaire, monétaire, etc., d'un pays.

L'INDIVIDU ET SUJET DE DROIT

Pour nous, l'individu et le sujet de droit ne font qu'un. Concrètement, sur le plan de l'action, il faut simplement retenir que, suivant le projet juridique moderne, l'individu qui « agit » le fait nécessairement à titre de sujet de droit. Être « sujet de droit », c'est par conséquent occuper une position potentielle ou actuelle permettant à un ou à plusieurs individus d'agir de telle façon que le « droit » en sera l'ultime aboutissement. Et les individus sont, dans le domaine du droit comme ailleurs, toujours « vulnérables » parce qu'humains.

Nous devons maintenant relever que cette façon de voir les choses suppose que nous rejetions la conception métaphysique dite des « deux mondes ». Autrement dit, nous récusons l'option abstraite voulant que l'individu et le sujet de droit appartiennent à deux univers différents. Suivant les protagonistes de cette conception, c'est le monde métaphysique (auquel appartient le concept de sujet de droit) qui doit servir pour juger le monde « empirique », celui-là peuplé des individus. C'est la pensée spéculative, associée à des noms tels que Kant, Fichte et Hegel, qui a forgé et imposé de telles théories au sujet du « droit ». Par exemple, Alain Renaut postule dans un esprit fichtéen-kantien que l'« idée de sujet, précisément en tant qu'elle ne se réduit pas à celle d'individu, [...] implique [...] une transcendance, un dépassement de l'individualité⁴ ». Or, une telle conception condamne la question du « sujet de droit » à n'être qu'une question de métaphysique circulaire proposant, comme interprétation, un monde séparant les concepts utilisés pour définir ou mettre en place un discours fondationnaliste. En fait, il s'agit d'une pensée stérile et étrangère à la tâche qui consiste à rendre compte de la condition véritable des sujets de droit ! Il est temps d'admettre que la « préhistoire » de la philosophie juridique « moderne » n'est plus appropriée à la représentation de notre projet

4 Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, coll. « Optiques Philosophie no 211, 1995, p. 61-78. Voir également, du même auteur: *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 258-299 ; *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 187-232.

juridique contemporain et que celle-ci nécessite plutôt la mise au point de nouveaux outils philosophiques.

Par conséquent, toute théorie ou philosophie du droit se doit plutôt –tout en respectant nos objectifs– de mettre en avant la perspective de l'action du sujet de droit. Si l'homme est toujours un « être particulier » (et comme tel un être vulnérable), nous devons comprendre l'action de tout individu en tenant compte également de sa vulnérabilité. En fait, nous devons sans l'ombre d'un doute concevoir son action comme étant conditionnées par celle-ci. Cela nous permettra de mieux comprendre la complexité de notre modernité juridique et, surtout, de saisir pourquoi tant de sujets de droit, sans ressources pour les aider à composer avec leur vulnérabilité, risquent de ne pas faire pencher la balance. Rappelons ainsi que l'ordre juridique moderne n'est pas notre planche de salut, mais bien un système complexe qui peut tout aussi bien broyer la chair et l'âme de celui qui y tombe.

CHANTIERS OUVERTS

Ce que les réflexions qui précèdent nous permettent d'apercevoir, quoiqu'encore vaguement, ce soit la façon dont se dessine la problématique du « droit » à la lumière du concept de « vulnérabilité ». Car, si tout sujet de droit est d'abord et avant tout un individu « vulnérable » parce qu'humain, se pose alors la question de la manière dont il faut concevoir l'exigence de son autonomie. Dans la même veine, on se demandera comment, au juste, doit être comprise la question inverse de son hétéronomie, en d'autres termes celle de l'autorité. Tel que nous nous apprêtons à le voir, il faut considérer ces questions et celles qui s'y greffent par le biais d'une conception s'ouvrant sur le potentiel démocratique que recèle le projet juridique moderne.

Ces remarques nous amènent aux trois thématiques suivantes, chacune considérée sous l'angle de son rapport à la vulnérabilité : celle de l'autonomie individuelle, celle de l'autonomie publique et celle de la solidarité.

VULNÉRABILITÉ ET AUTONOMIE INDIVIDUELLE

Ainsi que nous le concevons, notamment comme sujet de droit, l'individu est porteur de deux formes de vulnérabilité : l'une personnelle, l'autre relationnelle. Essayons maintenant d'y voir plus clair dans ces nuances de même que dans la manière dont se construit l'autonomie de l'acteur juridique. Mais afin de pouvoir aborder adéquatement ces deux aspects, il faut au préalable spécifier le sens à donner à ce qu'il est convenu d'appeler l'« exigence de l'autonomie individuelle ».

L'EXIGENCE DE L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE

L'exigence de l'autonomie en droit cristallise avec une sagacité particulière le concept moderne de « droit » en conjuguant – toujours dans une perspective résolument « moderniste » – ses dimensions privée et publique, qui apparaissent ainsi tels deux versants d'une même montagne⁵. Il s'agit dès lors d'une *exigence*, et nullement d'un quelconque donné. C'est un fait avéré que s'engager dans le domaine dit du « droit » se fait toujours à ses risques et périls. L'exigence de l'autonomie individuelle, qui est forcément propre à chaque individu, constitue donc un préalable non juridique. Elle met pourtant en place la « conscience » et la « responsabilité » que doit posséder tout sujet de droit pour pouvoir être fonctionnel. Suivant les cas, la question de la « conscience » aussi bien que celle de la « responsabilité » représenteront, pour le dire métaphoriquement, un catalyseur, une faille potentielle ou encore un fusible pour notre vulnérabilité.

Précisons d'abord ce qui est en jeu par l'exigence d'autonomie individuelle. S'y joue la possibilité que détient tout individu (« auto » = « moi ») de se faire ses propres « lois » (« nomos » = « loi »). Autrement dit, l'autonomie faite ici référence à la capacité qu'a un individu de se forger lui-même sa propre normativité en fonction de ce qu'il considère devoir guider sa vie. Il s'agit donc d'une démarche

5 Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 275-286. Voir également, du même auteur: *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

de construction de « conscience ». Ainsi l'autonomie se manifeste dans la lucidité que suppose l'acte de création d'une telle normativité personnelle.

L'autonomie se confirme de la sorte avant tout dans la « présence », c'est-à-dire dans les délibérations, les jugements, les calculs, etc., émanant d'un individu et menant ce dernier à déterminer la conduite à adopter pour ce qu'il estime être une vie à la fois « juste » et « bonne ». C'est donc également sur ce plan de la « conscience » qu'il peut se rendre responsable à l'égard de lui-même et, dans un autre registre – et donc indirectement –, à celui des autres.

DE L'AUTONOMIE ET DE LA VULNÉRABILITÉ

La question de la vulnérabilité de l'individu se concrétise maintenant sur trois plans : celui de la progression vers « l'autonomie », celui de la tentation de troquer « autonomie » contre « sécurité » sous forme d'« hétéronomie » et, enfin, celui de la « faiblesse de la volonté » à l'égard de la discipline qu'implique nécessairement l'autonomie.

En ce qui concerne ce premier aspect du rapport entre vulnérabilité et autonomie, nous pouvons dire que la problématique a été magnifiquement explorée par la psychologie du développement « moral⁶ ». Devenir « autonome » représente un processus qui s'apprend et qui est soumis non seulement aux aléas de la socialisation, mais aussi à la personnalité de l'individu. Bref, tout le monde n'arrive pas à développer (ou à optimiser) les ressources dont il a besoin pour se livrer aux considérations, jugements, calculs, etc., essentiels, ou à tout le moins pertinents, au fonctionnement en société. Il s'ensuit que l'autonomie ne peut pas être pensée « en bloc », mais seulement dans toute sa relativité. En fait, l'autonomie

6 Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1973 ; J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1978 ; Lawrence Kohlberg, *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, San Francisco, Harper & Row, 1981 ; L. Kohlberg, C. Levine & A. Hewer, *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Basel & New York, Karger, 1983. Voir également, J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986.

se confirme en tant qu'aptitude personnelle, et donc aussi comme compétence cognitive. C'est elle qui permet, à la faveur de la compréhension normative et de ses conséquences, d'assurer la cohérence lors du passage par les différents « stades », tels qu'ils ont été définis par la psychologie du développement « moral ». Il en résulte plus précisément que l'autonomie ainsi considérée se doit d'être évaluée subjectivement par l'individu concerné, en même temps que s'ouvre la possibilité identique, de l'extérieur cette fois, venant des partisans de l'autonomie de se prononcer sur le sens que nous avons tous à donner à l'affirmation de l'autonomie. Ajoutons que ces deux appréciations ne s'harmonisent pourtant que difficilement, et qu'une divergence de points de vue est souvent inévitable. D'où la nécessité, sur le plan de la philosophie du droit, d'une réflexion commune et critique sur les conditions mêmes de l'autonomie moderne. La vulnérabilité accompagne l'homme dans chacun de ses pas vers l'autonomie et le heurte à sa capacité d'y parvenir. Voilà une déclaration qui nous permet de prendre nos distances par rapport à toute assimilation de l'autonomie au critère, d'ailleurs trop peu rigoureux, de l'« authenticité⁷ ».

Insistons sur le fait que la vulnérabilité de l'individu se manifeste souvent par le refus de l'autonomie et, subséquemment, l'adhésion aux idées, aux mouvements, aux « communautés », etc., d'hétéronomie⁸. En effet, l'individu peut troquer sa « liberté » et son autonomie pour embrasser la sécurité, la chaleur, la « vérité » et la « révélation » que proposent ces forces de l'hétéronomie. Comme le démontre magistralement Erich Fromm, la modernité s'accompagne aussi de la peur de la liberté et de l'autonomie⁹. Et de cette peur naît

7 Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; « The Concept of Autonomy », dans J. Christman (dir.), *The Inner Citadel : Essays on Individual Autonomy*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 54-62.

8 Dans le présent texte, « hétéronomie », ou « force de l'hétéronomie », sera toujours entendu en tant qu'opposée d'« autonomie », c'est-à-dire comme la « loi » ou la normativité développée par autrui dans le but de nous y soumettre. Sur le plan concret, l'hétéronomie se matérialise dans l'autorité, le pouvoir, le prince, etc. Voir à ce sujet, Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, Tome 1, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 124 et suiv.

9 Erich Fromm, *La peur de la liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1963.

souvent un désir de se « soumettre », « d'obéir », de « servir », ou simplement de « fuir » la liberté, la possible indépendance, pour s'oblitérer au profit d'une logique de l'hétéronomie. Le danger réside précisément dans le fait que celle-ci, dans son ultime déploiement, risque de nier totalement l'existence de l'individu¹⁰. Dans de tels cas, la question de l'autonomie devient la plupart du temps tout à fait relative et, dans des cas extrêmes, inexistante. Car ce sont les « instructions » venues d'en dehors d'elle-même qui prennent alors dans la volonté la place laissée vacante par une autonomie absente. En droit, le système de la « charia » (ou « loi » islamique) illustre parfaitement une telle abdication de l'autonomie en faveur de l'hétéronomie.

Il faut pourtant admettre en toute lucidité que l'autonomie s'acquiert souvent grâce à un processus ayant l'hétéronomie pour point de départ. Ainsi certaines « sectes », et notamment les protestantes, servent-elles souvent de « passeurs », conduisant l'individu depuis l'hétéronomie vers l'autonomie. Cela est d'ailleurs accrédité par le fait que de telles « sectes » ne peuvent fonctionner normalement que par la verbalisation et la justification publiques, et qu'elles mettent en œuvre, dans une logique qui n'est sûrement pas intentionnelle, une dialectique d'acquisition des capacités sociales et cognitives pouvant également servir à rendre l'individu autonome.

Notre troisième exemple de manifestation de la vulnérabilité du sujet sur le plan de son autonomie se rapporte à la question de la « faiblesse de la volonté ». Il y a sans conteste beaucoup à dire à ce sujet¹¹. Retenons d'emblée qu'il y a, irrémédiablement, toujours un clivage, et souvent même un abîme, entre autonomie théorique et autonomie pratique. La tentation, le désir, le « mal », etc., nous rendent vulnérables au point de nous faire souvent commettre des

10 E. Fromm, *La passion de détruire : anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Laffont, 1975.

11 Ruwen Ogien, *La faiblesse de la volonté*, Paris, FUF, coll. « Philosophie morale », 1993; G. W. Mortimore (dir.), *Weakness of Will*, London, Macmillan, 1970; S. Stroud & C. Tappolet (dir.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 2003; D. Davidson, « How is weakness of the will possible? », dans J. Feinberg (dir.), *Moral concepts*, Oxford, Oxford University Press, 1970; R. Dunn, *The Possibility of Weakness of Will*, Hackett, 2002.

actes qui ne correspondent en rien à notre « autonomie » théorique, comprise ici dans le sens de repères ou guides « normatifs » que nous nous sommes donnés pour orienter notre vie. En tant qu'individus nous sommes en fait constamment tentés, non seulement par la tricherie, le mensonge, la facilité, etc., mais également, certes dans une bien moindre mesure, de commettre différentes formes de forfaits, délits et crimes. Ne pouvons-nous pas dire que, si notre vulnérabilité est en jeu dans ces choix, d'une façon assurément non strictement déterministe, Kant avait peut-être raison d'insister sur la difficulté à vivre par son autonomie? Et si nous devons répondre par l'affirmative, cela ne nous place-t-il pas devant la complexité même de toute psychologie morale, devant le casse-tête humain que représentent les rapports entre le « vouloir » et le « pouvoir »? Car si nous agençons, comme nous le faisons le plus souvent trop à la hâte, la « volonté » et la « connaissance », le dicton populaire : « le vouloir est une chose, le faire en est une autre » se révèle juste. Et cela s'aggrave considérablement en situation de vulnérabilité, telle celle de dépendance ou d'asservissement psychologiques, où la « volonté » aussi bien que la « connaissance » risquent de tourner à vide. Ce qui devient du reste extrêmement préoccupant dans les cas de soumission ou encore de fuite, fuite dans l'alcool, la drogue ou autre échappatoire. Chacun des efforts entrepris analytiquement en vue de mettre au jour la « faiblesse de volonté » risque de mener à son tour à l'indication de la façon dont l'individu se transforme souvent en « objet » soumis à différentes formes d'irrationalité.

Ce que ces très brèves observations sur la vulnérabilité indiquent peut maintenant nous servir de tremplin. Elles montrent que la question de la vulnérabilité est à la fois très complexe et hétéroclite. Mais c'est en somme la concrétisation de cette « vulnérabilité » du « je », notamment dans la nécessité « relationnelle » de celui-ci, qui représente la confirmation de ce même « je ».

DE LA VULNÉRABILITÉ DU « JE »

Commençons par dire quelques mots sur la vulnérabilité initiale de tout « je ». Appuyons-nous d'abord sur le simple fait que nous ne sommes pas nés tous « égaux ». Les fictions philosophiques

ou publiques (et même « populaires ») qui proclament que les « hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit¹² » nous font souvent oublier qu'en réalité nous naissons complètement nus et dépourvus. Tout dépend effectivement de l'accueil (ou de l'absence d'accueil) qu'on réserve au nouveau-né. Le « je » que constitue chacun d'entre nous n'est –en tant que nouveau-né– que jeté dans (et quelquefois « rejeté » par) un monde que nous ne connaissons pas et sans autres ressources que celles que notre « milieu » immédiat peut nous procurer.

Si le blessé et le malade représentent, comme nous l'avons constaté auparavant, le sens commun du concept de vulnérabilité, la situation de l'enfant nouveau-né symbolise néanmoins aujourd'hui, de manière emblématique dans nos esprits (de même que dans la « réalité »), le fait même de vulnérabilité. Or, un nouveau-né n'est pas forcément « malade » ni « blessé », mais il se trouve toutefois à exister en toute vulnérabilité, sans défense, étant donné que son sort dépend entièrement et sans appel de celui ou de ceux qui l'accueillent (ou qui refusent, le cas échéant, de l'accueillir) parmi eux. S'il n'y a personne, ou si celle qui l'enfante lui tourne le dos, le destin du nouveau-né s'écrit uniquement par et dans le néant. La vulnérabilité du nouveau-né est en fait entière. Il n'a pas de quelconque « nature » effective pour survivre, mais une dépendance intégrale envers ceux qui acceptent de prendre soin de lui. Sans accueil humain, le nouveau-né meurt tout bêtement, étant lui-même incapable de se nourrir et de se protéger. Il est évidemment triste d'imaginer qu'il périt sans ne jamais se rendre compte que personne n'était là pour l'accueillir.

Il faut donc comprendre que tout individu est né dans une vulnérabilité initiale et absolue. Il fut assujéti dès sa naissance à

12 *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789*, art 1. Précisons que nier une signification du concept « égalité » sur le plan du « fait », factuel, ne doit pas ici être interprété comme un rejet d'une promesse politique ou juridique d' « égalité ». Il faut simplement préciser que la notion d'égalité n'a aucun sens sur le plan factuel, et que seule une telle précision peut nous permettre, par la suite, de comprendre le rôle « normatif » que cette notion peut éventuellement jouer sur les plans politique et juridique. Précisons également que seule une telle compréhension nous permet de comprendre la tension, toute moderniste, entre « factualité » et « normativité ».

l'accueil des « siens ». Les partisans du droit naturel classique ont voulu discerner ici une « nature¹³ », laquelle pouvait ensuite servir à l'élaboration, dans un sens fondamental, d'une interprétation très particulière à faire du « droit ». Une telle conception n'a plus guère de sens à la lumière d'une représentation actualisée de la modernité juridique. Pour notre part, nous ne pouvons rien fonder, déduire ou justifier, mais uniquement confirmer l'individu comme étant toujours enchevêtré dans une vulnérabilité propre à l'accueil (ou simplement aux « siens »). En ce sens, c'est toujours cette logique de la réception par l'entourage qui doit nous intéresser, car elle témoigne de notre vulnérabilité comme être « largué » dans le monde. Elle concerne également notre dépendance à l'égard de la civilité et de l'humanité qui nous entoure. Nullement comme « concept », *dixit* Hegel, mais comme des êtres fragiles qui dépendent, au début de leur vie, et même après, entièrement et aveuglément des autres et qui, surtout, dépendent concrètement, de manière vitale, des ressources de ceux qui les accueillent individuellement et collectivement. Vues de la sorte, la vie et la constitution de la psyché individuelle ne sont qu'un interminable jeu « d'accueil » que nous pouvons plus ou moins maîtriser, certain mieux que d'autres. Se manifestent pareillement l'abîme que représente l'impératif de conformisme ainsi que le danger que ce dernier ne devienne éventuellement la limite et le sens même d'une autonomie estropiée ou mutilée.

Il vaut ainsi d'être souligné qu'une vulnérabilité psychologique initiale nous fait dépendre de notre « milieu ». Nous dépendons d'une façon non déterministe de notre « accueil » parmi les « nôtres », ou encore de la capacité de dire et d'affirmer en acte langagier ou par une action le « je ». Nous sommes donc toujours tributaires de nos propres ressources, tant psychologiques que sociales, et de notre possibilité d'approvisionnement, matérielle, psychologique, sociale, etc. Et ce pour équilibrer et gérer, pour agir et comprendre, pour

13 Ulpian, *Digeste*, 1, 1, 3 : « Le droit naturel est cela que la nature enseigne à tous les êtres animés; ce droit en effet n'est pas propre à l'espèce humaine, mais à tous les êtres animés, à tous ceux qui naissent sur la terre ou dans la mer ainsi qu'aux oiseaux; de là procède l'union du mâle et de la femelle, que nous appelons mariage; et de là la procréation et l'éducation des enfants, etc. [...] ». Voir à ce sujet Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchretien, 1975, p. 472.

assurer et avancer sur le plan individuel. En ce sens la vulnérabilité du « je » fait référence à une construction perpétuelle à l'intérieur et à l'égard d'un « nous » qui s'érige notamment sur de multiples « je ». Précisons au passage qu'une telle position a l'avantage, du point de vue de la philosophie du droit, de laisser ouverte la question de la formulation d'un « nous juridique » moderne.

VULNÉRABILITÉ RELATIONNELLE

Nos réflexions préliminaires sur la vulnérabilité du « je » nous ont déjà permis de constater la présence et le rôle des autres. Dans cette même perspective, toute « robinsonnade » est à exclure pour cause d'irrationalité : les « je », ou les « moi », se forment, se conforment, se déforment, se reforment et se « formatent » dans le creuset d'une multitude de relations intersubjectives. Le « je » constitue indubitablement le résultat d'un processus de personnification et de socialisation qui ne se freine guère. Mais il s'agit bien d'un processus qui dépend toujours en premier lieu de l'entourage, principalement du milieu familial (ou de ce qui en tient lieu). En deuxième lieu, il est plutôt question des relations d'amitié et des jeux interindividuels. En troisième lieu se positionne l'école (étatisée ou non), et ainsi de suite. Par conséquent, nous pouvons dire que le « je », comme sujet central, s'illustre par d'innombrables cercles qui s'étendent de plus en plus loin, comme le symbolise si bien la goutte qui tombe sur l'eau et qui met en marche un battement d'expansion par cercles concentriques.

Si tout va bien, le processus de personnification et de socialisation réussit à produire une personne dite de « qualité », à savoir une personne qui sait décoder les attentes légitimes que les gens ont envers elle et les satisfaire, une personne qui sait respecter les autres et prendre en considération leurs intérêts, une personne qui sait conduire sa vie et se fixer des objectifs raisonnables, une personne qui sait communiquer ses opinions, ses intérêts, ses propres attentes, etc. Mais l'individu est vulnérable dans ce processus de personnification et de socialisation et il court toujours le risque plus ou moins grand de s'en sortir avec des « blessures », « fragilisé » ou, pire, « détruit ». Tout dépend en effet du degré auquel l'individu

parvient à se former comme « sujet », à savoir comme acteur potentiel et autonome pouvant se confirmer comme tel dans l'espace public et juridique.

A *contrario*, l'individu devenu « objet » des désirs, des intérêts, des plans, etc., des autres –même ceux que nous pouvons supposer comme étant les plus bienveillants à son égard tels que les amis, les proches, les parents, la famille, l'école, l'État, etc. – risque toujours, par le fait même de sa vulnérabilité, de ne jamais se former intégralement comme « sujet », mais de lorgner vers une logique unilatérale d'obéissance et simplement de « retraits ». Cela s'aggrave d'ailleurs dans les circonstances où une jeune personne est, par l'exploitation et la dénégation, réduite à la condition de « néant » au profit de gratifications sexuelles, affectives, idéologiques, etc., d'une autre personne. N'oublions pas la différence de sexe où la vulnérabilité de la jeune fille peut la désarmer face à une exploitation sexuelle. Une exploitation qui ne peut que confirmer la jeune fille dans une position de « minorité » et de « victime »¹⁴. Quoi qu'il en soit, notre vulnérabilité confirme que le processus de personnification et de socialisation se fait toujours au risque de notre « chute ».

Il faut en conséquence ne jamais perdre de vue le fait que la personnification et la socialisation se déroulent dans des cadres sociaux et qu'elles peuvent, par des mécanismes ou des institutions particulières, avoir une influence néfaste, par le fait de notre vulnérabilité, sur la formation d'un sujet. Concrètement, les stéréotypes sociaux, éthiques, raciaux, coutumiers, religieux, etc., peuvent littéralement faire déraiper le processus de personnification et de socialisation : d'abord en s'érigeant en barrière qui devient *de facto* les limites de la formation d'un sujet, ou encore en s'intégrant d'une façon destructive ou handicapante en affirmant (pourtant faussement) « ce que je/nous suis/sommes »; ou plus précisément, en faisant déraiper le processus dans une internalisation des préjugés des autres. La vulnérabilité relationnelle se concrétise, se problématise

14 Voir, Lukas. K. Sosoe, «La victime : Pour une approche éthique du corps meurtri», dans Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Violences, Victimes et Vengeances*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2000, coll. «Dikè», p. 65-88.

et se dramatise de la sorte dans des épreuves douloureuses qui passent par l'exclusion, la ghettoïisation, la minoration, etc., et qui se matérialisent sur le plan individuel par le harcèlement, le *bullying*, l'exploitation, etc. Les deux niveaux d'explication, collectif et individuel, peuvent même se conjuguer dans une logique de renforcement négatif de l'un et de l'autre, comme c'est souvent le cas lorsque des stéréotypes marginaux aggravent significativement la vulnérabilité initiale de l'individu. N'oublions pas non plus ici à quel point la détresse psychologique, sociale ou « ethnique » du milieu familial se transpose souvent chez l'enfant et brise généralement la confiance en soi si indispensable pour affronter les aléas de l'existence.

Tout inventaire risque pourtant d'être vain ; il y a simplement trop d'exemples à donner. Retenons seulement, dans notre perspective, que nous risquons tous, dans le processus individuel de personnification et de socialisation, de souffrir d'une manière ou d'une autre. Notre vulnérabilité psychologique, sociale ou symbolique fait souvent de nous la « proie » de nos semblables. En règle générale, le processus de personnification et de socialisation se fait au risque de ne pas toujours réussir à nous fournir les « ressources » nécessaires pour fonctionner correctement bien qu'il soit néanmoins à peu près toujours possible de tirer, selon le cas, plus ou moins profit de la vie moderne et surtout de nous affirmer et de nous confirmer comme un sujet de droit à l'intérieur du projet d'une modernité juridique. Tandis que de légères blessures disparaissent grâce au temps réparateur, ou simplement grâce à la distanciation que peut procurer la maturité d'adulte, le risque demeure que d'autres « plaies » ne réussissent pas à guérir et s'installent comme des barrières, voire des « handicaps », relativement à la potentialité de mener une vie sociale adulte. Chacun peut, selon ses expériences de vie, se remémorer l'impression que lui a procurée le fait de se retrouver en interaction sociale avec un être manifestement « handicapé », ou simplement qui porte un fardeau trop lourd pour lui. Or, si nous pouvons souvent instinctivement déceler les stigmates de l'existence chez les autres, comment pouvons-nous donc réagir avec ceux, sûrement plus nombreux encore, qui les portent quant à eux en silence, impuissant à les verbaliser, incapable de les affronter.

Comment braver une modernité en mouvement lorsqu'on ne peut même pas faire face à soi-même?

HUMAIN, TROP HUMAIN

La vulnérabilité comprise de cette façon ne peut jamais être évacuée, supprimée ou effacée de notre conception de l'existence humaine. Elle reste un élément fondamental de notre condition et nous ne pouvons échapper à celle-ci que par la mort. Or, ces observations nous permettent d'introduire une première constatation concernant la question des ressources.

Dans le jeu subliminal qui se joue entre le « je » (ou le « moi ») et le « nous » (tant social et politique que dans la possibilité d'une modernité juridique), tout se résume en une affaire de « ressources ». D'un côté, il est question des moyens (incluant les compétences) que l'individu peut mobiliser socialement pour s'exprimer de façon consciente en employant le pronom « je » et pour agir en assumant cette identité. À ce niveau, l'individu se trouve inéluctablement seul et dépendant de la composition de ses propres « ressources » (lesquelles sont issues de sa constitution psychologique particulière) et de celles qui ont pu lui procurer un processus de socialisation personnelle et sociale adéquate. L'inégalité sur le plan de l'agir « juridique » trouve souvent son origine à ce niveau. N'oublions pourtant pas que ce premier niveau se conjugue, de l'autre côté, par un anti-robinsonnade avoué, avec la question d'un « nous » se formant de multiples « je » car selon ce que nos propos ont révélé, la vulnérabilité des « je » nous projette vers la question d'un « nous » qui n'est pas uniquement là comme condition, mais qui peut aussi se prendre en charge en tant que tel. Autrement dit, et toujours dans la perspective d'une philosophie du droit moderniste, le jeu même des « je » (ou simplement des « moi ») nous ouvre autrement le sens à un « nous » qui s'autonomise (avec, par et au profit des « je ») comme une prise en compte de notre « vulnérabilité » humaine sur le plan politique. Si nous avons déjà pu constater que le « nous » se constitue pour pallier nos vulnérabilités communes, la question se pose à savoir si la vulnérabilité des « je » ne se transpose pas autrement vers la question de l'autonomie publique. C'est cette interrogation que nous nous apprêtons à poursuivre dans un nouveau pas.

VULNÉRABILITÉ ET AUTONOMIE PUBLIQUE

Comme l'a indiqué l'usage lexicque du concept de « vulnérabilité », l'individu caractérisé par celle-ci est toujours un « je », un « moi ». C'est *le* blessé ou encore *le* malade, donc toujours un « moi » qui se trouve dans une situation ou une posture de fragilité. Or, en ce qui concerne la modernité juridique, la question de cette vulnérabilité devient davantage complexe lorsqu'on la considère comme en relation avec l'engagement nécessaire de l'individu dans et à l'égard de l'autonomie publique. En fait, le « je » qui s'engage à réaliser l'autonomie publique de tous – et ce quant au droit relatif de sélectionner en réciprocité les normes, les droits, les institutions, qu'il souhaite honorer comme valides pour la communauté juridique et politique à laquelle il choisit d'adhérer – se heurte à deux « obstacles » touchant directement sa vulnérabilité. Définissons-les d'abord, au regard de la problématique de la conscience démocratique et, ensuite, en ce qui concerne la manipulation antidémocratique.

VULNÉRABILITÉ ET CONSCIENCE DÉMOCRATIQUE

Restreignons-nous, en ce lieu, à la conception qui défend que l'autonomie publique fait partie d'une conception « procéduraliste » de la démocratie, de sorte que le fonctionnement et surtout la question de coopération dans les processus démocratiques ne dépendent, en principe, que de la conscience (ou mentalité) démocratique que les individus, en réciprocité, y investissent¹⁵. La démocratie consiste en la capacité qu'ont les différentes consciences concernées de se déployer en réciprocité, par des processus adéquats, et de sélectionner en coopération, comme nous l'avons indiqué, les normes, les droits, les institutions, dignes d'elles. Toute coopération démocratique est pourtant, en elle-même, dépendante de la vulnérabilité des individus.

La vulnérabilité de l'individu au sujet de la « conscience démocratique » peut d'abord être exemplifiée et située sur l'échelle chronologique. C'est en soi un exploit historique que les

15 B. Melkevik, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, op. cit., p. 65-99.

« consciences démocratiques » aient pu se déployer en autonomie et qu'elles aient pu, par une longue marche événementielle, s'enraciner et vaincre¹⁶. Avec la définition que nous avons donnée de l'exigence démocratique, il appert que l'autonomie publique est surtout un phénomène du vingtième siècle et qu'elle est largement circonscrite (à l'origine) à un contexte occidental. Historiquement, les « lois » (ou simplement : la normativité publique) ont été imposées dans et par différentes logiques d'hétéronomie, c'est-à-dire par l'Autorité, le Pouvoir, le Prince, la Religion, etc. Ce qui veut dire, en somme, que la « normativité publique » a, en règle générale, été faite comme « non-autonome ». L'introduction de l'autonomie publique, c'est-à-dire la possibilité pour les individus de se faire publiquement, réciproquement, par des processus démocratiques leur propre « normativité publique », s'est pourtant accomplie très lentement et exclusivement dans un cadre occidental. Nous avons certes des bribes historiques d'une telle auto législation dans différentes « tribus » germaniques, mais c'est avant tout pendant le haut Moyen Âge qu'a eu lieu l'éclosion –dans des professions, dans les Universités, dans des « villes »– des premières tentatives pour prendre en charge d'une manière affranchie le cadre normatif devant être honoré par les individus en « autonomie ». Bref, la modernité juridique et politique a ici pris la relève pour instaurer un processus lent et tourmenté consistant à soumettre les différents rouages étatiques à une logique de l'autonomie publique. Comme nous l'avons affirmé, c'est le vingtième siècle qui représente ici le point tournant en permettant désormais à la conscience démocratique de se déployer dans l'espace public en vue d'instituer la coopération démocratique!

Ce bref rappel historique nous fait immédiatement ressentir que la « vulnérabilité » de l'individu, face à l'exigence démocratique de s'engager dans les processus de sélection des normes, des droits,

16 Boris DeWiel, *Democracy: A History of Ideas*, Vancouver, UBC Press, et Seattle, University of Washington Press, 2000; traduction française: *La démocratie: histoire des idées*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection Zétésis, 2005. Voir également J. Dunn, *Democracy: The unfinished journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

des institutions, etc., est en soi reliée à la possibilité pour le processus démocratique de fonctionner adéquatement comme un mouvement de coopération en réciprocité avec autrui. Il s'agit donc, en réalité, de le faire fonctionner comme un mouvement d'apprentissage de la coopération où l'enjeu, de même que le résultat, est de former ensemble une opinion publique pouvant guider et gérer tout processus démocratique. Il faut en conséquence refuser tout discours métaphysique sur autrui, sur le « visage de l'autrui », sur « je suis l'Autre », sur l'Autre « c'est l'enfer », et autres radotages de l'ordre du monologue¹⁷, pour ne retenir que la confirmation que l'autre est toujours là comme individu à l'égard d'un processus démocratique qui doit l'interpeller.

Loin donc de toute réflexion sur le « statut d'autrui » (sociologique, anthropologique, juridique ou métaphysique), il convient, *a contrario*, d'insister sur le fait que l'individu possède une vulnérabilité relative au « système », correspondante à tout « système » existant. Kafka, comme nous l'expose son roman « *Le procès* »¹⁸, ou peut-être mieux « *Le Château* »¹⁹, a tout simplement raison : il y a un obstacle entre un individu personnifié et socialisé et « la société » qui lui est souvent « étrangère » et où il se sent justement lui-même comme « étranger », c'est-à-dire « objet ».

Il s'agit de comprendre que la société met de l'avant continuellement des « pièges », des « obstacles » et des « barrières » qui peuvent aller à l'encontre de l'individu et de la compréhension même d'un projet de coopération. Il ne s'agit pas d'apprendre les voies d'un labyrinthe social une fois pour toutes, mais d'apprendre que la vie en société devient en soi un « savoir social » où se montre aussi bien la force de certains individus que la vulnérabilité des autres. En d'autres termes, le système social peut être associé à des

17 Ce qui veut dire que toutes nos réflexions se présentent à contre-courant de toute « métaphysique du sujet ». *Contra*, voir par exemple E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 (1987); *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; *Hors sujet*, Saint-Clément-la-Rivière, F. Morgana, 1987; *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.

18 Franz Kafka, *Le procès*, Paris, Gallimard, 1972.

19 F. Kafka, *Le Château*, Paris, GF-Flammarion, 1995.

labyrinthes en train de se « reconfigurer » continuellement et où la seule chose qui peut compter est la compétence sociale potentielle que peut mobiliser un individu pour y faire face. Nous pouvons dire que la vie sociale représente une sorte de « formation continue » qui ne se joue pas uniquement par rapport à l'individu, mais également et simultanément par rapport aux différentes formes d'interrelation codifiées et objectivées comme organisation sociale²⁰.

La vulnérabilité de l'individu, en tant qu'acteur dans le monde, nous révèle un aspect central de la signification même de la vie en société. La vulnérabilité de l'individu comprise comme « autrui » dans le système social déjoue certainement tout faux espoir « éthique », mais nous révèle surtout que l'opacité sociale fait partie intégrante de notre vie « moderne » qui ne se maîtrise pas toujours entièrement. Notre vulnérabilité fait en sorte que souvent, au lieu d'être des acteurs autonomes du système, nous nous retrouvons unilatéralement comme des « destinataires ». Si, soulignons-le, cela porte empiriquement ombrage à notre rôle d'acteur, *c.-à-d.* sujet, une telle constatation ne trouve son sens que dans l'emphase, contrefactuelle, de ce même rôle et de la « trahison » que nous devons constater.

Insistons, dans cette perspective, sur le fait que si chaque individu a, en principe, le même privilège et la même liberté d'influencer le choix normatif à opérer, la vulnérabilité de chaque personne fait que la situation demeure une situation d'inégalité. Chaque individu est en fait différent; quelqu'un est fort, sait bien s'exprimer, sait magnifiquement comment construire des réseaux sociaux, sait convaincre, etc., là où d'autres échouent complètement. C'est d'ailleurs cette vulnérabilité de l'individu qui a inspiré la naissance de clubs, d'associations, syndicats, de partis politiques, etc., pour y compenser. En fait, comme autant d'intermédiaires politiques, ou « corps intermédiaire », qui peuvent pallier à la vulnérabilité d'un individu par la force de tous²¹. Mais même une telle solution

20 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., Paris, Fayard, 1987. Cf. N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. Diké, 2001 (repris par le Cerf, Paris, coll. « Passages », 2001).

21 B. Melkevik, « Intérêts particuliers, intérêts généraux et corps intermédiaires », dans

ne supprime pas la question de la vulnérabilité. Elle la déplace à l'intérieur desdites organisations comme une problématique lancinante concernant les « élites » ; une problématique que nous ne pouvons pas reprendre ici.

Insistons maintenant sur le fait que la vulnérabilité concerne également la « courte vue » souvent défendue par les individus. Si l'autonomie politique et la sélection autonome de normes ont comme objet de conjuguer et d'optimiser les intérêts de tous (c.-à-d. « la longue vue »), il faut le développement d'une majorité d'opinions et de consciences envisageant cette dimension. Plus précisément, il faut surmonter la forme de vulnérabilité qui se manifeste dans le manque de confiance en soi, en son propre jugement et dans l'assurance nécessaire pour pouvoir faire des compromis avec les autres.

Tout cela nous conduit, au demeurant, à l'affirmation que toute « autonomie publique », surtout dans sa forme consacrée par les processus démocratiques, nécessite que les individus aient les capacités de s'engager, de comprendre, d'échanger, etc., quant aux propositions normatives qui leur ont été proposées. En fin de compte, ceux-ci doivent aussi faire l'expérience de l'universalité de leurs choix²². Il faut considérer également que la vulnérabilité des individus devra être stabilisée sur la base même de l'exigence démocratique de la modernité, et là nous n'avons guère d'autres postulants que les « règles » de procédure.

L'AUTONOMIE PUBLIQUE ET LA MENACE D'HÉTÉRONOMIE

La problématique, entourant la « vulnérabilité » de l'individu et la conscience démocratique, devient préoccupante au regard de la menace que font peser sur elle les forces anonymes d'hétéronomie²³. En fait, les menaces les plus dangereuses pour

J. Boulad-Ayoub et L. Bonneville (dir.), *Souverainetés en crise*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, coll. « Mercure du Nord », 2003, p 101-113; repris dans ce volume.

22 J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

23 Nous pouvons faire ici une analogie avec ce que nous dit E. Kant relativement

l'autonomie individuelle ne sont pas celles qu'on peut définir comme telles et qui opèrent au vu au su de tous. Le simple fait d'être définissables par les individus les ouvre plus facilement aux critiques. De cette façon, les plus dangereuses parmi les forces d'hétéronomie sont indubitablement celles qui sont devenues « invisibles », « évidentes », « naturelles » ou « rationnelles » pour les individus. À savoir les forces de l'hétéronomie où l'individu devient un pantin sans comprendre les fils qui le fait « danser ». Et comment des pantins vivent-ils leur vie sans comprendre les fils qui contrôlent leurs vies, leurs idées et leurs destins? Le plus souvent sur des critères qui ne servent pas entièrement leurs intérêts. Notre modernité a paradoxalement mis en marche deux forces méconnues d'hétéronomie, le système économique et le système administratif, dans lesquels se loge un troisième sous-système moderne, celui des « médias ».

Lorsque nous regardons de plus près le système économique, la première chose qu'il y a lieu de souligner, c'est que s'y cache une grande complexité s'articulant en sous-systèmes partiels qui se spécifient fonctionnellement. S'y ajoute aujourd'hui un processus de mondialisation de l'économie qui, dans le creuset d'une accentuation de « division de travail » de plus en plus dispersé et éloigné, opère un revirement majeur en lien avec cette complexité²⁴. À y regarder de plus près, nous ne pouvons être qu'éblouis par la dynamique qui anime le système économique moderne, mais c'est pour aussitôt faire le constat que l'humanisme économique classique semble totalement

à l'hétéronomie sur le plan de la construction individuelle de la « volonté » :
 « Quand la volonté recherche la loi qui doit la déterminer n'importe où *ailleurs* que dans la capacité de ses maximes à mettre en place une législation universelle qui soit proprement la sienne, quand par conséquent, allant au-delà d'elle-même, elle cherche cette loi dans la propriété d'un quelconque de ces objets, il en provient toujours de l'*hétéronomie*. Dans ce cas, la volonté ne se donne pas à elle-même la loi, mais c'est l'objet qui la lui donne à travers la relation qu'il entretient avec elle. »
 (*Métaphysique des mœurs*, tome 1, *op. cit.*, p. 124.

24 B. Melkevik, « Prolégomènes à une problématique : mondialisations et droit », dans H. Pallard et S. Tzitzis (dir.), *Les droits fondamentaux devant la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2004, p. 109-127. Une traduction italienne de cette article, intitulée « Mondializzazioni e diritto : prolegomeni ad una problematica », est publié dans *Nuovo Sviluppo. Rivista semestrale di Scienze Umane* (Roma), no 1, 2004.

disparu comme signe distinctif. L'essentiel du système économique contemporain n'est pas tant aujourd'hui l'accumulation du capital que le fait que cette accumulation se réalise grâce à des formes de régulation aveugle, par des ajustements systémiques, qui, malgré leur efficacité rationnelle bien réelle à certains égards, échappent par essence à la prise de conscience et de volonté. Le Marché, soumis à la « main invisible », en fait la Providence, est simplement devenu le mot maître et comme tel a de plus en plus, en dépit des efforts de l'État moderne, obtenu la position comme « destin », « naturel », « rationnel », que l'homme doit servir et auquel il doit obéir et s'ajuster. Le virage virtuel de l'économie moderne qui se manifeste par l'accession, dès 1980, du secteur financier à la position de locomotive, sinon comme l'instance « normative », pour toute activité économique, ne fait que renforcer l'idéologie d'une démission nécessaire de l'individu. En philosophie du droit, par exemple, c'est Von Hayek qui incarne le mieux cette démission de l'homme pour célébrer le système économique²⁵. Personne pourtant ne peut douter qu'une telle démission ne fasse qu'augmenter et aggraver la vulnérabilité de l'homme.

Le système administratif est le deuxième système mis en place par notre modernité politique et juridique. Intimement rattaché à l'avènement de l'État contemporain, utilisant des normes dites « juridiques » pour gouverner, réglementer, planifier, etc., le système administratif s'organise à part dans une logique « d'en haut » pour faire des individus et de leurs vies l'objet de leurs actions. Cela a, d'un côté, permis de rationaliser de larges pans de la vie en société et surtout de pallier maintes formes de dysfonctionnement et « d'injustices sociales ». De l'autre côté, cela a aussi servi à « objectiver » des individus. En fait, le système administratif a pris le contrôle de leurs vies, ou a simplement entrepris de les « délimiter », de les encadrer et de les diriger selon des critères qui se rapportent peu aux intérêts des individus, mais davantage au « budget » ou simplement à une culture administrative opaque. De

25 F.A. [von] Hayek, *Droit, législation et liberté*, trois t., Paris, PUF, 1973, 1976 et 1979. Pour une critique de Hayek, voir B. Melkevik, *Réflexions sur la philosophie du droit*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 133-151.

la sorte, les individus n'ont pas été confirmés dans leur autonomie, moins encore dans leur individualité, mais se sont retrouvés comme des clients, des usagers, des « consommateurs » de services, et ainsi de suite. Le système administratif comme étant là d'abord et avant tout pour aider des individus vulnérables se sont ainsi transformés, paradoxalement, en un nouvel obstacle se dressant sur le chemin²⁶.

Sur ce plan de philosophie sociale, il faut pourtant maintenant ajouter un sous-système souvent charnière dans les sociétés modernes. Nous pensons aux « médias », ou simplement à toutes ces organisations qui se spécialisent dans une communication de masse. Il s'agit bien sûr des journaux, des magazines, des livres, des services Internet, des télévisions, des radios, et autres. D'un côté, nous constatons une anarchie salutaire, de l'autre côté, c'est souvent des monopoles ou des oligarchies qui organisent, mettent en scène, font du « spin », suivant des directives idéologiques ou simplement les intérêts que leur dictent leurs « patrons ». Quant à ces derniers, il ne faut surtout pas se faire d'illusions, la manipulation de l'opinion publique fait aujourd'hui partie intégrante de la vie en société. Quand les enjeux deviennent importants, par exemple en ce qui concerne la question de la guerre, de l'intervention militaire, etc., la question de la maîtrise de l'opinion devient primordiale. Rappelons que les États-Unis n'ont pas perdu la guerre du Viêt-Nam sur les champs de bataille, mais dans l'opinion publique; ce qui a nécessité de « désertier » lesdits champs de bataille. Pour notre propos, il y a pourtant lieu de souligner que cette question de « maîtrise » de la formation de l'opinion, abstraction faite des raisons d'une telle volonté de maîtrise, égale, en principe, toujours la manipulation de celle-ci. Or, ce que nous constatons, c'est souvent l'absence d'esprit critique à l'égard des médias de masse. Donc, existe aussi le danger, bien réel, que s'imposent en douce la manipulation, l'exploitation, la corruption, de l'opinion publique, ou simplement le détournement du projet moderne de son ancrage dans l'autonomie des individus. Les consciences démocratiques sont vulnérables, corruptibles et se laissent souvent facilement bernier par le chant des sirènes.

26 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, p. 265-281.

La vulnérabilité des individus aux forces d'hétéronomie s'aggrave, comme nous venons de le mentionner, par leur « invisibilité » et par le fait que les différents monopoles d'information (et le pouvoir oligarchique qui s'y ajoute) deviennent le lieu « naturel », ou « rationnel », pour l'imposition d'une opinion, d'une « idéologie du monde » ou d'une façon unilatérale de comprendre les enjeux sociaux, politiques et économiques. Le phénomène dit de rectitude « politique », « morale », « éthique », etc., que nous avons pu constater au cours des dernières années n'est ici que le symbole d'un rétrécissement hétéronome s'imposant illégitimement à l'esprit humain. Il est, en ce sens, significatif d'observer les thèmes qui sont ainsi devenus clos et, en conséquence, servent à renforcer, en hétéronomie, ses différents protagonistes.

CONJUGUER AUTONOMIES PUBLIQUE ET INDIVIDUELLE

Ne faut-il pas davantage prendre acte que l'autonomie individuelle et l'autonomie publique ne sont que les deux côtés d'une même pièce pour, de cette façon, renforcer le sens démocratique de notre modernité?

Au degré auquel cette question concerne notre thème de vulnérabilité, il nous semble que l'affirmation s'impose. Étant donné précisément que la vulnérabilité d'un individu du monde ne peut guère être prise en main, selon les prémisses de la modernité juridique²⁷, qu'au degré même où l'individu peut se confirmer comme acteur, comme sujet, il suit, en ce sens, que les processus démocratiques doivent être compris comme des intermédiaires pour renforcer l'autonomie des citoyens, mais aussi pour, démocratiquement, forger des institutions sociales, politiques, normatives, pouvant aider les individus à composer avec leurs vulnérabilités. De cette façon, nos normes, nos droits, nos institutions ne sont pas nos « maîtres », mais des façons de faire nous permettant ensemble d'envisager sobrement la question de nos « vulnérabilités » comme objet même d'une délibération pouvant se concrétiser à l'intérieur de notre

27 Voir B. Melkevik, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, op. cit., p. 24-31 et 45-62.

modernité juridique.

VULNÉRABILITÉ ET SOLIDARITÉ

Concédonsons que la ressource principale que possèdent les citoyens pour pallier leurs « vulnérabilités » est la solidarité. En fait, il s'agit de la capacité des individus à se laisser engager dans des actes d'affiliation avec d'autres personnes en situation de vulnérabilité et de construire en leur faveur des mouvements ou éventuellement des législations solidaires. Si la solidarité est la force des faibles, il s'agit d'une force, pensée et comprise à l'intérieur des processus démocratiques, qui est loin d'être négligeable. Nous pouvons même dire que les mouvements de solidarité ont depuis 1970 largement changé les données dans le monde occidental. Pour notre propos, deux thématiques peuvent être privilégiées : d'abord, la question de la vulnérabilité à l'égard d'une législation de solidarité et, ensuite, la vulnérabilité à l'égard d'une politique de solidarité.

VULNÉRABILITÉ ET POLITIQUE DE SOLIDARITÉ

Il n'y a ici aucune raison de réinventer la roue. Pourquoi réitérer imparfaitement ce qui a déjà été dit d'une façon exemplaire et qui, en plus, nous indique la bonne réponse? En fait, la « parabole du bon Samaritain » comme nous la rencontre dans les Évangiles, citant les faits et la « parabole » de Jésus, nous servira de guide:

Mais lui, voulant montrer sa justice, dit à Jésus : « Et qui est mon prochain? ». Jésus reprit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, il tomba sur des bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin; il vit l'homme et passa à bonne distance. Un lévite de même arriva en ce lieu; il vit l'homme et passa à bonne distance. Mais un Samaritain qui était de voyage arriva près de l'homme : il le vit et fut pris de pitié. Il s'approcha, banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin, le chargea sur sa propre monture, le conduisit à une auberge et pris soin de lui. Le lendemain, tirant deux pièces d'argent, il les donna à l'aubergiste et lui dit : « Prends soin de lui, et si tu dépenses quelque chose de plus, c'est moi qui te rembourserai quand je repasserai ». Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits? ». Le légiste répondit : « C'est celui qui a fait preuve de bonté envers lui ». Jésus lui dit : « Va et, toi

aussi, fais de même »²⁸.

Deux réponses se dégagent ici pour la question « qui est mon prochain? »²⁹. D'abord une réponse universelle et christique, ensuite une réponse circonscrite à la solidarité.

En ce qui concerne d'abord la réponse universelle et christique, il faut souligner qu'il s'agit avant tout d'un processus de reconnaissance extérieure et à l'encontre de tout jugement. Nous sommes réciproquement l'un pour l'autre, toujours le « prochain ». Autrement dit, être le « prochain », c'est essentiellement le fait d'être, de se sentir et de se comprendre comme prenant part à l'humanité. Il n'y avait en ce sens rien de particulier dans le fait d'être un Samaritain et ce n'est sûrement pas à cause de ce fait qu'il s'est arrêté et qu'il a pris soin de son prochain. C'était, comme l'indique la parabole, parce qu'il était « pris de pitié », parce qu'il a reconnu l'homme comme un autre que lui-même. Il a aperçu l'homme dans le miroir de sa propre humanité. Et bien sûr l'individu dans sa vulnérabilité concrète puisqu'il était blessé. Il se dégage, en conséquence, une réponse : nous pouvons nous comprendre, nous situer et nous apprécier comme des humains, comme des êtres n'ayant qu'un Père et pour lequel les clivages ethniques que nous avons si soigneusement fabriqués et entretenus n'ont, en fait, aucune importance. Comme le dit la parabole « il pris soin de lui ». Tout n'était, dès le début, qu'un acte d'humanité. Être humain signifie comprendre ce que cela signifie de vivre ensemble comme des humains, l'un pour l'autre.

28 La Bible, Luc 10.

29 Rappelons l'affaire *Donaghue c. Stevenson*, [1932] A. C. 562 (Chambre des Lords), et les propos de Lord Atkin : « Le commandement « Tu aimeras ton prochain » devient en droit « Tu ne porteras pas préjudice à ton prochain ». Et à la question de l'avocat : « Qui est mon prochain? », on donne une réponse restrictive [...] Qui est donc mon prochain en droit? La réponse semble être la suivante : les personnes qui sont si près et si directement touchées par mon acte qu'il est raisonnable que je pense à elles lorsque j'envisage les actes ou les omissions en question » (cité d'après la traduction de D. Poirier, *Sources de la common law*, Cowansville (Québec)/Bruxelles, Y. Blais/Bruylant, p. 79-80). Rappelons aussi que l'affaire en question a instauré le principe de la responsabilité des préjudices du fabricant ou encore la responsabilité civile délictuelle. Voir également Lord A. Thompson Denning, *The Changing Law*, London, Stevens, 1953, p. 106-109. Au sujet de Lord Atkin of Aberdovey, voir G. Lewis, *Lord Atkin*, London, Butterworths, 1983.

Que la parabole convoque implicitement les paroles « aimez-vous les uns les autres », d'où encore le message christique du « sermon sur la montagne », n'est ici qu'une question de cohérence et, bien sûr, qu'une interrogation de la foi quant à ce message christique.

Or, nous observons qu'il n'est question ici ni d'obligation ni de devoir. Cette façon de penser en supposant ou en « fondant » des obligations ou des devoirs n'a que peu de sens et manque sa cible sur le plan philosophique. Le problème avec le Pharisien (*c.-à-d.* le « prêtre ») ou encore le Lévite n'est pas qu'ils ont oublié une quelconque obligation ou devoir, mais bien simplement, comme c'est indiqué, qu'ils n'ont pas admis leur humanité. Ce sont des êtres « incomplets », des êtres peut-être eux-mêmes « blessés » et ainsi prisonniers dans leur propre « vulnérabilité », ou encore des êtres qui n'ont nullement réussi le décentrement vers le stade « adulte » pouvant reconnaître quelqu'un comme le « prochain ». Bref, qu'ils ne sont pas parvenus à voir autrement que comme Pharisien ou comme Lévite. Il n'y a d'ailleurs là rien de particulier: nous n'avons pas à chercher bien loin pour comprendre qu'une telle mentalité est encore légion.

Là où nous voulons en venir en abordant maintenant l'interprétation de cette parabole sur le versant de la solidarité, c'est au fait que la question « qui est notre prochain? » ne fait qu'interpeller notre humanité. Devant une telle « mentalité » (sans obligation, sans devoir, mais uniquement par un appel christique), nos réponses respectives à cette question risquent d'être très variées, très personnelles et souvent soumises aux aléas des conjonctures et des événements³⁰. En fait, il ne peut pas en être autrement, car hors de toute aspiration personnelle à la sainteté, chacun de nous est toujours soumis au sort d'un déclencheur pouvant mettre en marche une sympathie, un acte ou un « programme » de solidarité. C'est donc dans la capacité à mobiliser la perspective de solidarité que se joue la question. Bien sûr, le message christique peut de la sorte représenter un tel déclencheur, et tant mieux si c'est le cas, mais loin de toute exclusivité, d'autres sources, ou simplement

30 Voir B. Melkevick, « La solidarité, la philosophie et notre présent », dans *Réflexions sur la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 17-33.

ressources, peuvent également permettre de parvenir au même résultat. Quant à ce dernier, c'est effectivement à partir de multiples influences « idéologiques », ou simplement : de conceptions sur la « justice sociale » ou la « vie bonne » pour tous, que l'homme et la femme modernes peuvent aujourd'hui réfléchir sur la question de solidarité. De cette façon la solidarité se dessine, en toute lucidité, comme une question d'engagement, de la capacité à dire oui ou non, de s'organiser et de proposer des réarrangements sur le plan des normes, des droits et des institutions, en faveur de l'homme blessé, l'individu vulnérable!

Il ne peut pas en être autrement, car, en fin de compte, c'est toujours l'individu qui juge de la question « qui est mon prochain? » et qui s'engage en faveur de l'individu vulnérable. Que ce jugement puisse être incomplet, que le jugement puisse s'égarer et tomber dans les dédales de l'inhumanité n'a pas besoin d'être souligné³¹. Mais il y a autant de raisons pour conjuguer ce jugement personnel avec un jugement impersonnel si exemplairement symbolisé par le processus « juridique ». C'est d'ailleurs à cela que nous voulons finalement aboutir.

VULNÉRABILITÉ ET LÉGISLATION DE SOLIDARITÉ

Considérons maintenant la solidarité comme la ressource clé pour agir ensemble pour surmonter, pallier la vulnérabilité de l'un et de l'autre. La question de la solidarité force quasiment l'individu à se liguer avec les autres individus pour remédier à sa propre vulnérabilité. Il s'agit en fait d'une logique de mousquetaire : « un pour tous, tous pour un », où les « faibles », ou simplement ceux qui ont besoin de la solidarité des autres cherchent à acquérir la force nécessaire pour agir sur l'espace public.

Il faut pourtant d'abord insister sur le fait qu'il ne faut pas considérer la question de la solidarité comme une donnée (de nature) ou encore comme une « obligation ». Envisageons-la plutôt comme étant une force « sociale » qui peut se construire, qui peut être sollicitée et qui peut engager les individus. De cette manière,

31 *Idem*, p. 23-26.

la « solidarité » représente une ressource propre aux individus qui peut, sous condition, être mobilisée et soutenue par eux, aussi bien individuellement que collectivement. Comprise de la sorte, la relation à la vulnérabilité humaine saute aux yeux : la vulnérabilité d'un autre individu peut tout simplement mobiliser nos solidarités, nous inciter à aider celui qui est vulnérable ou encore solliciter des mesures politiques, sociales ou économiques, pour renforcer la position entretenue par un individu ou une catégorie d'individus. En ce qui concerne le droit, la solidarité se concrétise sur le plan du droit national dans une législation dite de solidarité, et, sur le plan international, d'une « législation » de solidarité comme le système onusien des droits de l'homme.

Nous pouvons, en ce qui concerne plus expressément la législation nationale de solidarité, dire que notre regard change dès que nous quittons une conception métaphysique ou simplement « morale/éthique », pour *a contrario* n'envisager que le sujet de droit. Du moment que nous pouvons comprendre que l'individu et le sujet de droit ne font qu'un, nous ne pouvons plus comprendre le monde de la même façon. La vulnérabilité des individus et le destin que leur réserve la société moderne, nous les rencontrons tous les jours sous les traits d'hommes, de femmes et d'enfants qui ne fonctionnent plus, qui sont « finis », « épuisés », « brisés » et qui laissent faire la vie. Nous les rencontrons comme des hommes, des femmes, des enfants, qui ont succombé sous la prise de l'alcool, stupéfiants, médicaments, etc., ou simplement qui sont perdus dans un quelconque monde à part et où règnent la dépression, le désespoir, ou une maladie mentale. Ce sont des individus qui ont échoué tellement de fois dans la vie qu'ils ont perdu toute confiance en eux (et dans les autres) et surtout perdu l'espoir dans un sens ou l'autre. La seule force qui peut assurer une législation en leur faveur, c'est la solidarité.

Rappelons que de ce qui est devenu, dans le monde occidental au cours des 19^e et 20^e siècles, la « législation ouvrière » ou le « droit du travail » est né le constat des ravages qu'avaient causés l'industrialisation et le manque de sécurité : la vulnérabilité d'un travailleur (et dans ce cas également de toutes les personnes qui dépendaient de lui) et sa « déchéance » immédiate après un accident

de travail ont ainsi sauté aux yeux, par la proximité même de leur situation, des autres travailleurs. Elles ont surtout provoqué des actions politiques de plus en plus concentrées et intelligentes pour venir en aide à ceux qui ont ainsi payé le prix du développement industriel et économique. La législation des solidarités qui ont été instaurées dans le monde du travail témoigne ainsi de la proximité de la force qu'ont exigée celles-ci. C'est aussi ce voisinage qui se perd par la suite par le fait que la législation de solidarité devient un domaine de fonctionnaires, de travailleurs sociaux, de spécialistes en santé mentale, etc.

Nous voulons en venir au fait que la solidarité doit se concrétiser dans des mouvements de solidarité avec ceux qui tombent trop bas « humainement » à cause de leurs vulnérabilités. Nous avons besoin aujourd'hui plus qu'avant que la lumière soit braquée sur les effets néfastes que produit l'accélération de l'économie ou les changements sociaux³². Nous en avons davantage besoin aujourd'hui parce que la dématérialisation du pouvoir économique, que nous constatons avec la mondialisation de l'économie, fait que la prise de conscience nécessaire à toute solidarité a elle-même été dématérialisée. Autrement dit, une sorte de « déshumanisme » risque de prendre place aujourd'hui, comme nous le témoigne la danse effrénée autour du marché. Or, les mouvements de solidarité, justement en thématissant à nouveaux frais les enjeux et les prix que paient constamment nos sociétés sur le plan humain, sont de plus en plus nécessaires. Et il en est de même sur le plan international en ce qui concerne les droits de l'homme.

À première vue cela peut sembler étrange de comparer et de concevoir le système international des droits de l'homme comme un acte de solidarité. Il faut donc comprendre que le système onusien des droits de l'homme n'était au début qu'un système d'engagement des États. Les États mêmes qui souvent représentent la plus grande menace pour leurs propres citoyens. C'est sur ce plan même que la solidarité et le cosmopolitisme peuvent intervenir en vue de

32 B. Melkevik, «Prolégomènes à une problématique: Mondialisations et droit», *loc. cit.* Voir également A. Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*, New York, Routledge, 2000.

faire tomber la question des « frontières » ou des « privilèges de l'État-nation » au bénéfice d'une prise en compte réelle de la situation des bénéficiaires ultimes de ces « droits de l'homme », à savoir les individus. Ce qui s'est effectivement produit à partir des années soixante et soixante-dix, de façon privilégiée dans les pays occidentaux, où les différents mouvements de solidarité ont entrepris de thématiser les différentes formes des droits de l'homme comme « autonomes » et « indépendants » du droit international des États souverains.

Nous soutenons que la « thématisation » constante et la production de données précises quant à la situation des droits de l'homme dans chaque pays du monde ont simplement changé le climat politique ! Nous pouvons, dans cette perspective, rappeler comment la question des droits de l'homme et la solidarité avec les peuples en Europe de l'Est encore sous l'empire soviétique avant 1989, ont changé le visage du monde. Rappelons encore la situation en Amérique latine dans les années soixante-dix où ce furent les généraux qui chassèrent les démocrates, souvent dans des bains de sang et des guerres civiles. Nous aurions encore pu ajouter d'autres exemples, mais au-delà de toute énumération, qui n'a pas de sens en soi, il convient d'insister sur le fait que les mouvements de solidarité ont été primordiaux, centraux et indispensables dans ce processus de changement.

En fait, le système international des droits de l'homme a été nécessaire, et l'est encore, pour protéger l'individu : car si nous rappelons les différents « droits » en question, force est de constater qu'il s'agit en règle générale de protection qui touche directement la question de la vulnérabilité de l'individu. Quelques exemples peuvent l'illustrer en ce qui concerne les minorités, qui sont souvent objets des massacres, de déportation, de dépossession, de discrimination, d'exclusion, d'ostracisme, d'intolérance, de xénophobie, de racisme, d'antisémitisme, d'ignorance, et ainsi de suite. Nous constatons que la vulnérabilité du minoritaire dans ces situations a changé par la protection des droits de l'homme. Un autre exemple peut être la femme (ou simplement la féminité), éternellement objet de discrimination, d'intolérance, d'exploitation... Encore une fois, pouvons-nous faire la preuve que la vulnérabilité de la femme a été

prise en considération et qu'on a forgé une barrière du « droit » qui ne doit pas être franchie? Or, pour que tous ces « droits » demeurent des atouts au bénéfice des minoritaires ou des femmes et pas uniquement des mots sans vie, il faut que la question des droits de l'homme rejoigne l'horizon même d'une modernité juridique. Cela déplace, nous en sommes conscients, la question même de l'efficacité de ces droits à l'intérieur de pays qui n'ont souvent aucune tradition ou une tradition biaisée ou estropiée sur le plan juridique, et où il faut tout simplement laisser travailler les droits de l'homme au lieu et place de cette tradition absente.

UNE BARRIÈRE CONTRE LA VIOLENCE

Le seul bouclier, la seule barrière efficace contre la violence, c'est l'action des hommes et des femmes. C'est à eux, à « tous », de se forger ce bouclier « fondamental » contre la violence de l'homme contre l'homme, et de s'assurer que la violence qui fait mal se transforme, se transmute, en paroles qui peuvent être comprises³³.

Dans la logique de vulnérabilité, il faut se déplacer vers la « victime », vers celui qui est devenu l'objet de la violence d'autrui, vers celui auquel la violence fait mal.

MOT DE LA FIN

Personne ne s'étonnera que nous ressentions en fin de parcours une certaine frustration : il y a tellement plus à ajouter, de précisions à faire ou simplement d'autres questions à soulever. Celui qui aborde une problématique complexe comme celle que nous venons de sillonner quant à la notion de « vulnérabilité » ne peut que ressentir une certaine insatisfaction due au fait que chacun des thèmes soulevés s'agrafe à d'autres et qu'en fin de compte, c'est presque tout le projet d'une modernité juridique qui doit être expliqué.

Si nous devons synthétiser, sur le plan de la philosophie du droit, l'enseignement à tirer de notre exploration, nous retiendrons

33 Sergio Cotta, *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2002.

simplement que le « droit » n'est pas la panacée en ce qui concerne notre « vulnérabilité » humaine. Souvent le « droit » n'est qu'une menace de plus contre l'individu et celui qui tombe entre les mains des avocats risquerait de payer très longtemps et de se trouver en fin de compte plus dépourvu que jamais. Comme la possibilité du droit présuppose une égalité formelle contre tous les faits contraires, la vulnérabilité de l'individu, ses manques de ressources psychologiques et sociales, le tout conjugué le plus souvent avec la pauvreté, fait souvent échouer ladite possibilité du droit. Pire, c'est souvent, comme nous l'avons indiqué, le droit qui se tourne contre l'individu comme un fardeau de plus à porter pour un joug qui est déjà trop lourd. Que la question du droit se trouve souvent entre « chien et loup » ne doit pourtant pas nous décourager, mais elle doit plutôt toujours nous solliciter afin de prendre le « pouls » de notre réalité juridique.