

# DANIEL WEINSTOCK

*Lauréat Trudeau 2004*

Université McGill

## **BIOGRAPHIE**

Avant de se joindre à la Faculté de droit de l'Université McGill en août 2012, Daniel Weinstock était professeur de philosophie à l'Université de Montréal (1993-2012), titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique et en philosophie politique (2000-2012). Il a été directeur fondateur du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM) entre 2002 et 2011. Depuis l'été 2013, il est également le directeur de l'Institut de santé et de politiques publiques de l'Université McGill.

Ses intérêts de recherche portent, entre autres, sur les enjeux de politiques publiques posés dans les démocraties libérales par le pluralisme des valeurs, ainsi que par la diversité religieuse et culturelle.

Daniel Weinstock est diplômé des universités McGill (où il a été formé par James Tully et Charles Taylor) et Oxford (où il a été dirigé par Joseph Raz et par Onora O'Neill). Il a effectué un stage de recherche doctoral à l'Université Harvard, où il a pu suivre des séminaires avec John Rawls, T.M. Scanlon et d'autres. Il a effectué ses recherches postdoctorales à l'Université Columbia sous la direction de Thomas Pogge. En 1998-1999, il a également été nommé Fellow du Centre for Human Values de l'Université Princeton.

Il a reçu le prix de recherche de la Fondation Trudeau (2004) et le prix André-Laurendeau de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Ses domaines d'expertise incluent la politique linguistique et identitaire, la démocratie, la citoyenneté et le pluralisme.

Il a publié de nombreux articles sur l'éthique du nationalisme, les problèmes de justice et de stabilité dans les États multinationaux,

les fondements de l'éthique internationale, et l'accommodation de la diversité culturelle et morale au sein des sociétés démocratiques libérales. Il a participé activement aux débats sur les politiques publiques au Québec, après avoir été membre de 1997 à 1999 d'un groupe de travail de l'enseignement de la religion dans les écoles publiques organisé par le ministère de l'Éducation. De 2003 à 2008, il a été le directeur-fondateur du Comité d'éthique de santé publique du Québec.

## **RÉSUMÉ**

Sur les traces de John Rawls, Daniel Weinstock poursuit dans cette contribution une réflexion profondément philosophique qui l'amène, dans un tour de force intellectuel, de ses études en philosophie à Oxford à la Faculté de droit et à l'Institut de santé et de politiques publiques qu'il dirige aujourd'hui. Chemin faisant, il s'interroge sur le rôle de la philosophie politique, sur les conflits dont elle est née et sur les réconciliations qu'elle propose. À l'aide de plusieurs exemples, allant du séparatisme québécois au travail du sexe, aux drogues et au suicide médicalement assisté, il explique l'implication de la réduction des méfaits et prouve en bout de ligne les facettes et perspectives multiples de la philosophie au XXI<sup>e</sup> siècle.

CONFÉRENCE

## « Alors, êtes-vous toujours philosophe? »

Organisée en partenariat avec la Fédération canadienne  
des sciences humaines, Congrès 2013 (Les causeries *Voir grand*)

Université de Victoria

5 JUIN 2013

### Introduction

J'ai rédigé ma thèse de doctorat à l'Université Oxford sur la notion d'autonomie. Cette thèse comptait plusieurs chapitres sur la pensée fascinante, mais très abstraite, d'Emmanuel Kant. Aujourd'hui, j'enseigne dans une faculté de droit et je dirige un institut sur les politiques sociales et de santé qui rassemble des chercheurs d'un nombre considérable de disciplines, notamment l'épidémiologie, la philosophie, la science politique et l'histoire, pour ne nommer que celles-là. Ces chercheurs travaillent ensemble afin d'identifier les politiques qui pourraient le mieux soutenir la santé des personnes et des populations, tant au Canada que dans le reste du monde. Chemin faisant, j'ai présidé un comité d'éthique en santé publique et contribué à la rédaction de documents de politique publique dans le domaine de l'éducation et des soins de santé. Le moins qu'on puisse dire, c'est que la route a été tortueuse, bien que fascinante. Cette route, j'aurais difficilement pu la prévoir au moment où j'essayais de donner un sens aux passages les plus abstraits de la *Rechtslehre* de Kant dans la Bodleian Library de l'Université Oxford.

Alors, suis-je toujours philosophe? Je pense que bon nombre de mes collègues du temps où j'étais à Oxford diraient que j'ai presque

complètement abandonné cette discipline depuis fort longtemps. Les philosophes s'occupent après tout de concepts et de débats abstraits. Ces concepts et débats sont souvent fort éloignés des complications empiriques du monde des politiques publiques.

En ce qui me concerne, je continue néanmoins de me considérer d'abord comme un philosophe, et qui plus est, comme un philosophe qui a suivi les traces du penseur le plus cité du xx<sup>e</sup> siècle : John Rawls.

Je m'explique.

### John Rawls

Après la 500<sup>e</sup> page de son œuvre maîtresse, *Théorie de la justice*, John Rawls écrit ceci :

[L]a justification est une argumentation qui s'adresse à ceux qui ne sont pas d'accord avec nous, ou à nous-même quand nous sommes de deux avis différents. Elle suppose une opposition entre les conceptions des personnes, ou bien à l'intérieur d'une même personne, et cherche donc à convaincre les autres, ou nous-même, du caractère raisonnable des principes sur lesquels nos revendications et nos jugements sont fondés. Étant conçue pour une réconciliation par la raison, la justification procède de ce que tous les partenaires dans la discussion ont en commun<sup>1</sup>.

Je me rappelle avoir lu ces mots pour la première fois il y a une trentaine d'années, et j'y reviens encore chaque fois qu'on me demande ce qu'un philosophe *fait* vraiment, ou pour être plus précis, ce qu'un philosophe politique *devrait faire*. Il me paraît que Rawls soulève trois arguments dans ces trois phrases. D'abord, il fait valoir que la philosophie politique est une activité *concrète*. Elle mobilise souvent un ensemble de considérations très complexes et elle s'occupe de nobles abstractions, mais elle le fait dans le but ultime de générer des effets bénéfiques dans le monde réel. Rawls réaffirme

1. John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris : Seuil, 1997), traduction de Catherine Audard, 621.

en quelque sorte ce que Marx voulait dire dans sa onzième thèse sur Feuerbach: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer. »

Ensuite, la philosophie politique ne peut contribuer concrètement à notre monde que s'il est marqué par le *désaccord*. Imaginez un monde dans lequel le consensus sur les questions politiques serait réel et non imposé – quels droits devraient être protégés par l'État, quelles politiques devraient être poursuivies dans le cadre de ces droits, et ainsi de suite. La philosophie politique n'aurait aucune utilité dans ce contexte. Les philosophes politiques n'ont toutefois aucune crainte à avoir; ils ne sont pas prêts de se retrouver au chômage. Nous sommes très loin de vivre dans un monde exempt de désaccords politiques.

Enfin, lorsqu'il y a désaccord, le rôle du philosophe est de montrer la voie d'une *réconciliation* potentielle aux factions opposées. Cela nécessite d'identifier les bases du compromis ou du consensus en révélant aux acteurs politiques les différentes manières de conclure une entente qui ne leur est pas apparente tant ils sont emmêlés dans la logique polarisante du conflit politique. Le philosophe politique doit examiner le désaccord politique en profondeur pour déterminer si les factions opposées ne sont pas en fait, et malgré les apparences, unies par un engagement envers des principes et des idées politiques fondamentaux. Et dans le cas où ils ne le seraient pas, il doit porter son regard vers d'autres terrains d'entente possibles. Dans sa deuxième œuvre majeure, *Libéralisme politique*, Rawls a imaginé une jolie formule pour souligner la stratégie qui consiste à éloigner les opposants politiques de la confusion où leurs conflits se sont embourbés, pour les diriger vers d'autres manières moins compliquées de voir ces désaccords: la « méthode de l'évitement ». Du point de vue de Rawls, il est illusoire de se démener pour faire sauter les désaccords lorsque les principes fondamentaux sont en jeu. La véritable innovation tirée de la dernière œuvre de Rawls consistait à suggérer qu'il serait possible d'identifier des terrains

d'entente alternatifs, même dans les cas où les désaccords sur les principes fondamentaux perdurent.

Je suis un philosophe politique parce que je m'identifie à la tâche que Rawls attribue à la philosophie politique. Pour le dire dans des mots qui résument ce que j'ai suggéré jusqu'à maintenant, la philosophie politique est *concrète* parce qu'elle est née du *conflit* et qu'elle doit montrer le chemin d'une possible *réconciliation*. De plus, je partage l'esprit général qui sous-tend l'approche que Rawls met de l'avant concernant ces tâches. Nous ne pouvons espérer atteindre les objectifs fixés par la philosophie politique à moins de pouvoir identifier les bases d'une réconciliation potentielle que partagent tous les participants d'un débat, du moins lorsqu'ils sont de bonne foi, à savoir lorsqu'ils sont réellement motivés par un désir de mettre fin au conflit et au désaccord.

De son côté, Rawls avait une idée bien précise en tête en rédigeant ses principaux écrits. Il n'était pas tellement intéressé par la manière de trancher tel ou tel débat dans le contexte de la démocratie libérale (bien qu'il ait prêté sa voix à certains débats concernant l'avortement<sup>2</sup> et le suicide médicalement assisté<sup>3</sup>). Il voulait plutôt déterminer les fondements de la démocratie libérale. En tant qu'Américain, on comprend aisément que Rawls ait été frappé par la profondeur des désaccords qui ont menacé de déchirer la société américaine à divers moments de son histoire – des débats sur l'esclavage aux débats sur les droits fondamentaux et sur le rôle de la religion dans la sphère publique. Pour Rawls, fort plausiblement, un des fondements du consensus qui règne entre les opposants politiques aux États-Unis pourrait émerger des textes et des institutions que tous les Américains partagent et auxquels ils s'identifient. On peut penser à la Constitution américaine, à la façon dont les institutions

2. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press), 243-244.

3. John Rawls *et al.*, «Assisted Suicide: The Philosophers' Brief», dans *The New York Review of Books*, 27 mars 1997.

qui l'entourent et la manière dont elle a été interprétée sont partagées même par ceux dont les avis diffèrent quand il s'agit de politiques publiques controversées.

Compte tenu de l'attention qu'il a accordée à cette question, Rawls a voulu à tout prix trouver des manières de parvenir au *consensus*, plutôt qu'au seul *compromis*, quand il s'est agi de ces concepts et institutions primordiaux. Rawls pensait qu'une démocratie libérale pluraliste comme celle des États-Unis ne pouvait vivre et régler des désaccords politiques précis que si ces désaccords s'enracinaient dans un consensus bien établi sur les principes constitutionnels fondamentaux.

Ainsi, Rawls ne recherchait pas seulement les fondements du compromis, mais également ceux du consensus sur les principes constitutionnels fondamentaux. Le consensus se met en place lorsque les gens en arrivent à juger une position comme la meilleure qui puisse être adoptée à l'égard d'une question précise, tandis qu'un compromis se fait plutôt lorsque les gens pensent toujours que leur position est la meilleure, mais qu'ils sont prêts à *adopter* un compromis pour sauvegarder la paix sociale ou affirmer qu'ils préfèrent finalement partager la société politique avec leurs opposants que la laisser sombrer parce qu'aucune des parties ne consent à renoncer à ce qu'elle considère comme la meilleure position. Rawls pensait que le compromis était un fondement potentiellement trop instable pour les démocraties libérales, car les acteurs d'un compromis rechercheraient toujours une manière de modifier leur position stratégique afin de déterminer s'ils sont en mesure d'imposer leur façon de voir les choses aux autres. Le compromis peut dès lors paraître une base trop fragile pour une démocratie existante dans laquelle les principes constitutionnels fondamentaux sont en quelque sorte écartés de la discussion pour que le débat politique puisse continuer sans être trop dommageable pour la société.

Je ne suis pas d'accord avec cette idée, parce que je ne crois pas que les considérations stratégiques soient les seules qui mènent les

gens à faire des compromis<sup>4</sup>. Parfois, nous faisons des compromis pour des raisons de *principes* – par exemple, parce que nous voulons le bien de la communauté politique dont nous faisons partie. Accepter un compromis, c'est une manière d'exprimer le fait que la communauté nous importe suffisamment pour que nous ne voulions pas la sacrifier, même lorsque d'importants principes de moralité politique sont en cause. Pour utiliser un exemple qui sera approfondi plus tard, je peux penser que parce que je respecte le principe de l'autonomie individuelle, les gens doivent pouvoir recourir au suicide médicalement assisté dans un grand nombre de cas, et pas seulement lorsqu'ils sont à l'article de la mort ou en proie à des souffrances physiques insupportables. Mais je suis prêt à faire des compromis en acceptant des politiques plus modérées, parce que j'accorde une valeur à la communauté politique dont je fais partie et parmi laquelle des gens pourraient penser que la valeur la plus importante dans le débat sur le suicide médicalement assisté est le caractère sacré de la vie humaine sous toutes ces formes.

Rawls a ainsi défini une tâche pour les philosophes politiques, une tâche qui a joué un rôle important dans ma façon de comprendre mon propre travail au cours des dernières décennies. Il a également identifié ce que nous pourrions appeler *l'esprit* avec lequel les philosophes politiques doivent entreprendre l'identification des bases de la réconciliation politique. Toutefois, comme il a centré son attention sur les principes constitutionnels fondamentaux et qu'il craignait que l'absence de consensus sur ces derniers soit déstabilisante, il n'a pas fourni de *méthode* utilisable par les philosophes politiques servant l'objectif concret que j'ai décrit.

Je prends conscience aujourd'hui que j'ai passé beaucoup de temps à rechercher une telle méthode de manière un peu inchoative.

4. Daniel Weinstock, «On the Possibility of Principled Moral Compromise», dans *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 16, n° 4 (2013), 537-556.

Dans les dernières années, j'en suis presque venu à penser que cette méthode existe, du moins pour un grand nombre de cas qui causent le plus de problèmes dans les politiques libérales démocratiques pluralistes contemporaines. Comme toutes les méthodes ont besoin d'un nom, appelons la mienne «la méthode de la réduction des méfaits».

### **La réduction des méfaits**

Lorsque je suis revenu au Canada pour occuper mon premier poste dans le milieu universitaire, à l'Université de Montréal en 1993, après sept années passées à l'étranger, le climat politique était toxique. Le Parti québécois était au pouvoir au Québec et il préparait un référendum sur la sécession, qui, espérait-il, annulerait la décision prise par les Québécois lors du premier référendum de 1980. Comme nous le savons, le référendum est venu très près de fournir une réponse positive, même si certains spécialistes font valoir que la légitimité du résultat aurait été douteuse, compte tenu du fait qu'au départ la question était plutôt alambiquée et qu'un vote majoritaire pour la sécession aurait été très faible.

La toxicité du débat était due à ce qui était directement en jeu : le Québec devrait-il ou non continuer à faire partie de la fédération canadienne sous sa forme présente ? Mais elle découlait également des questions de légitimité : le gouvernement du Québec devrait-il être seul à décider des conditions et du cadre juridique encadrant la façon dont le référendum serait mené ? Et, plus fondamentalement, serait-il moralement acceptable pour le Québec de se séparer *même si* une majorité de Québécois votait en faveur de la sécession ?

Si on consulte la littérature philosophique sur la question, qui a commencé à cette époque à croître dans la foulée des multiples sécessions suivant la dissolution de l'Union soviétique et de sa sphère d'influence régionale, il semble y avoir deux camps opposés en matière de principes fondamentaux. Certains théoriciens ont fait valoir que le nombre de groupes qui pourraient revendiquer un État

complètement indépendant était beaucoup plus grand que ce que pourrait parvenir à gérer le système international. Afin de rendre l'autonomie nationale compatible avec les conditions de la stabilité internationale, il faudrait prôner le fédéralisme à l'échelle mondiale. Ces théoriciens ont accordé une importance capitale à la *stabilité*. Je m'empresse de préciser qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle stabilité, et surtout pas d'une stabilité imposée à la population par la force. Lorsqu'elle évite l'utilisation de la force et de la coercition, cependant, la stabilité aurait une valeur qui serait suffisante pour contrecarrer le désir que ressentent certains groupes pour l'obtention du statut d'État à plein titre.

Pour ces théoriciens, les seules circonstances qui pourraient justifier le fait qu'un groupe cherche la sécession seraient celles où les minorités sont opprimées par les majorités ou par les groupes avec lesquels ils partagent les institutions politiques. Si les membres d'un groupe se voient refuser les droits fondamentaux, s'ils sont exploités économiquement ou soumis à la violence, la sécession est alors un remède approprié à une situation inacceptable. Mettre l'accent sur la stabilité selon cette manière de considérer le problème implique que le droit à la sécession n'est qu'un droit de *remédiation*.

D'autres théoriciens ont fait valoir que le droit de se séparer devrait être fondamental. C'est-à-dire que la légitimité de ce droit ne devrait pas être subordonnée à la question de savoir si un groupe est opprimé ou non. Les gens devraient avoir le droit de former un État avec qui ils veulent. Après tout, les relations politiques sont une catégorie de relations humaines particulièrement importantes, et il semble éthiquement inapproprié d'imposer aux populations des partenaires politiques non désirés. Ainsi, nous devrions être aussi opposés au fait de limiter le droit de se séparer qu'on le serait à l'idée d'empêcher les gens de se marier avec la personne de leur choix.

Nous sommes donc en présence d'un conflit se situant au niveau de principes d'éthique politique fondamentaux. Les participants au débat s'opposent sur la question de savoir quel principe devrait gou-

verner la décision de permettre ou non une pratique en particulier. Qui plus est, le débat chez les théoriciens trouve un écho dans les débats du monde concret. Bon nombre d'indépendantistes au Québec (ou en Écosse et en Catalogne, pour ne prendre que deux exemples similaires) pensaient – et pensent toujours – que la seule considération morale dans ce débat concerne le droit des Québécois de déterminer avec qui ils veulent s'associer politiquement, alors que bon nombre d'observateurs du reste du Canada et d'ailleurs estimaient – et estiment toujours – que la fédération canadienne était précisément le genre d'entité politique pacifique et prospère incarnant la stabilité qui, selon eux, devrait obtenir la priorité sur le plan moral.

En m'intéressant à ce débat, la première chose qui m'a frappé était son *caractère insoluble*. On peut argumenter avec les gens à propos de ce que leurs principes moraux fondamentaux impliquent, mais il n'est pas si facile d'utiliser des arguments pour défendre un groupe de principes fondamentaux plutôt qu'un autre. Il est très difficile pour un argument philosophique de gagner du terrain lorsque des valeurs fondamentales sont en jeu. Le fait d'engager le débat à ce niveau est donc un exercice digne de Sisyphe.

Le deuxième aspect du débat qui semblait digne d'être mentionné était qu'aucune partie ne pouvait être écartée comme étant complètement *déraisonnable*. Les deux camps ont avancé des arguments fondés sur des valeurs manifestement pertinentes au débat. De fait, le rejet complet des arguments mis de l'avant par la position la plus permissive concernant la sécession ne semble pas raisonnable, car les membres de la majorité tirent profit de ce qu'ils refusent aux minorités nationales, à savoir la capacité à jouir d'une souveraineté complète, avec tout ce qui s'y rattache au plan international.

La troisième chose qui m'a frappé est qu'à certains niveaux, l'idée que la légitimité morale de la sécession pose problème, et qu'elle devait donc être empêchée, manquait de pertinence dans le monde concret. Les politiques séparatistes *vont perdurer*, peu importe ce qu'en pensent les philosophes. Plus précisément, elles vont persister

indépendamment des critères établis par les institutions internationales pour définir ce qu'est une sécession légitime. Les politiques sécessionnistes sont ultimement décidées par des considérations de rapports de force et de possibilités concrètes. Si un groupe a acquis le contrôle *de facto* d'un territoire, il sera reconnu comme possédant la souveraineté *de jure* sur la base de considérations pragmatiques de la part de la communauté internationale, plutôt que parce qu'il aurait adhéré à la bonne théorie politique de la sécession.

Quatrièmement, l'interdiction complète, dans la mesure où elle ne peut pas être imposée efficacement, risque de causer des préjudices qui pourraient être évités si la sécession était *encadrée par un processus réglementaire*. On pourrait imaginer une clause constitutionnelle, acceptée par toutes les parties, qui établirait les règles des politiques sécessionnistes. Par exemple, la majorité absolue pourrait être imposée pour les référendums, étant donné l'importance des enjeux. Des limites pourraient également être imposées quant à la fréquence des sécessions, ainsi que des périodes de « refroidissement » (« *cooling off* ») empêchant les entrepreneurs sécessionnistes de déclencher une sécession sur la base d'une poussée soudaine du sentiment séparatiste dans la population. Des lois ou des clauses constitutionnelles dûment établies pourraient satisfaire les sécessionnistes en leur donnant un chemin clair vers la sécession, tout en protégeant la société contre les pires excès que les politiques sécessionnistes non réglementées ne manqueraient pas de soulever. Une telle clause ne reposerait pas sur le genre de principes fondamentaux que nous avons identifiés comme étant source de disputes auparavant. Au contraire, la réalité est que les politiques séparatistes ne disparaîtront pas de sitôt, et qu'un cadre réglementaire adéquat ne viserait qu'à diminuer les dommages potentiels que ces politiques pourraient générer si elles étaient laissées à elles-mêmes. De plus, une absence de règles bien définies pourrait donner carte blanche en droit international ou national, ce qui permettrait à tous les groupes qui le souhaiteraient d'organiser des référendums en vue de se

séparer de l'entité politique principale. Précisons que les sécessions pourraient tout aussi bien découler d'interdictions totales qu'on ne ferait pas respecter.

Ma proposition s'adressait donc aux États plurinationaux afin qu'ils incorporent des clauses dûment réglementées sur la sécession dans leurs constitutions comme manière d'en arriver à un accord de principe entre les opposants dans le débat sur la sécession. Le compromis émergerait des deux parties, lesquelles se seraient mises d'accord pour faire fi de leurs démêlés au niveau des principes fondamentaux afin de se concentrer sur des mesures qui réduiraient le plus efficacement possible les préjudices pouvant découler des politiques sécessionnistes.

Comme mes intérêts ont englobé avec le temps un éventail élargi de débats publics, j'ai commencé à remarquer que bon nombre d'entre eux avaient une structure similaire à celle que j'avais identifiée dans le cas de la sécession. Une pratique fait l'objet de débats enflammés entre les théoriciens et les acteurs politiques, qui l'approchent tous du point de vue d'une valeur fondamentale différente. De plus, ce sont des valeurs raisonnables à partir desquelles il est rationnel d'aborder le débat. Aucune valeur ne peut être rejetée parce qu'elle manquerait, à première vue, des qualités morales nécessaires. En outre, l'interdiction complète n'est pas une option réaliste. Dans ces circonstances, *réduction des méfaits* – la réglementation d'une pratique en vue de limiter ses conséquences indésirables – pouvait ouvrir la voie au compromis au sein des factions opposées.

Au moment d'écrire ces lignes, trois débats qui semblent avoir la même structure se trouvent devant les tribunaux canadiens. Ils portent sur le travail du sexe, les drogues et le suicide médicalement assisté.

### *Travail du sexe*

Examinons la question du travail du sexe. Certaines personnes croient que même dans les circonstances les plus favorables, à savoir

celles où les femmes et les hommes vendent des services sexuels sans y être forcés ou voir leur santé menacée de quelque manière que ce soit, le travail du sexe est incompatible avec la dignité humaine que toutes les sociétés, suivant ce principe, doivent défendre. Selon cette idée, le corps ne devrait jamais être considéré comme une marchandise. D'autres pensent qu'il ne devrait pas y avoir de restriction à l'égard de ce que les gens peuvent faire de leur corps, à condition qu'ils ne soient pas contraints et que leurs actions ne causent aucun tort à autrui. Selon cette seconde approche du travail du sexe, l'autonomie, plutôt que la dignité, devrait être la valeur dominante.

Comme dans le cas de la sécession, le débat semble posséder un caractère insoluble, car le désaccord découle d'évaluations fondamentales différentes au lieu d'une opposition sur les conséquences d'une politique fondée sur une valeur commune. Il n'est pas non plus possible de dire qu'une des parties au débat est déraisonnable. Les opinions qui relient la dignité de la personne à la manière dont le corps est traité sont bien enracinées dans une diversité de cadres normatifs, allant des idéologies très religieuses et conservatrices aux idéologies féministes. Et l'autonomie est clairement une valeur dominante dans les démocraties libérales contemporaines.

Le projet d'éliminer tout travail du sexe semble par ailleurs infiniment improbable. Depuis toujours, les gens ont vendu des services sexuels. Les tentatives visant à l'éliminer n'ont fait que plonger l'activité dans la clandestinité, la rendant encore plus difficile à détecter, et plus dangereuse pour ceux et celles qui la pratiquent. Un commerce du sexe devenu activité clandestine, et donc déréglé, paraît la pire des options. Les femmes sont plus sujettes aux abus commis par les proxénètes et les clients lorsque l'État, incapable ou peu motivé à faire appliquer ses lois, joue la stratégie de l'autruche et feint d'ignorer les préjudices que subissent les personnes vulnérables.

Ainsi, la structure que j'ai identifiée dans le cas de la sécession semble être aussi présente dans le cas, pourtant apparemment très différent, de la politique appropriée à adopter à l'égard du commerce

du sexe. Il y a un désaccord de principes fondamentaux, une pratique qui survivra sans doute aux tentatives des États, qui préféreraient peut-être interdire la pratique, et les conséquences négatives qui résultent du fait que le commerce du sexe est devenu une activité clandestine, et donc de fait déréglementée.

Dans de telles circonstances, on pourrait appliquer au commerce du sexe une variante de la solution que j'ai identifiée pour les sécessions. Décriminaliser le travail du sexe signifierait le ramener sous le giron de la politique publique afin d'en écarter ses aspects les plus indésirables. Les travailleurs du sexe pourraient bénéficier de différentes protections (par exemple, la possibilité d'engager des gardes du corps ou de travailler à l'intérieur) qui les protégeraient du risque de violence, une menace permanente pour ceux qui travaillent dans la rue. Les travailleurs du sexe pourraient également devoir se soumettre périodiquement à des examens de santé, de manière à être protégés, mais également à protéger leurs clients ainsi que les partenaires sexuels de ces derniers, du risque des maladies transmises sexuellement. Enfin, comme l'interdiction de faire le commerce du sexe crée un marché lucratif pour le crime organisé, la transition de l'interdiction à la réglementation a de bonnes chances de priver les organisations criminelles d'une de leurs principales sources de revenus.

Ainsi, comme c'est le cas pour la sécession, la réglementation visant à réduire les méfaits pourrait constituer le fondement d'un compromis entre ceux qui cherchent d'abord à aborder la question du point de vue de la dignité ou de l'autonomie. Effectivement, il ne paraît pas déraisonnable de supposer qu'au-delà de leurs désaccords sur la question des principes fondamentaux, les opposants au travail du sexe, et ceux qui le défendent, *partagent* également un engagement à l'égard du bien-être de toutes les personnes affectées par la manière dont le travail du sexe est encadré. De fait, il serait déraisonnable pour les opposants de la décriminalisation du travail du sexe, qui s'inquiètent d'abord de la dignité des femmes, de s'opposer à une loi visant le bien-être des femmes. Après tout, une

préoccupation pour la *dignité* des personnes devrait être comprise comme incluant une préoccupation pour leur bien-être.

Je voudrais mettre l'accent sur ce dernier point parce qu'il contrecarre une objection que les opposants aux pratiques que mon approche tolérerait et réglerait pourraient soulever à l'encontre de la stratégie de la réduction des méfaits telle que je l'ai exposée jusqu'à maintenant. Ils pourraient notamment faire observer qu'un compromis est une situation où les *deux* parties ont modifié leurs positions initiales de manière à faire un pas dans la direction de l'opposant. De quelle manière le « compromis » que je viens d'esquisser brièvement inclut-il *l'une ou l'autre* des préoccupations initiales de ceux qui s'opposent entièrement au travail du sexe ?

La réponse à cette question pertinente repose sur un argument philosophique subtil. Il existe deux façons d'affirmer une valeur. On peut (pour utiliser la formule très appropriée de Philip Pettit) l'*honorer* ou la *promouvoir*. Honorer une valeur signifie ne jamais agir contre elle, ou ne jamais permettre qu'on agisse contre elle, même si cette retenue avait pour effet que la valeur ne soit pas aussi bien respectée dans l'ensemble que si on avait permis qu'elle soit ponctuellement transgressée. Dans le cas qui nous préoccupe, « promouvoir » la valeur de la dignité exigerait de ne pas accepter de cadre réglementaire qui permettrait que cette valeur soit enfreinte. Suivant ce principe, le commerce du sexe devrait être interdit, parce que si tel n'était pas le cas, nous serions, par notre participation à la détermination des lois, complices d'une façon ou d'une autre de la transgression de la valeur. *Promouvoir* une valeur signifie par contraste adopter une perspective conséquentialiste à son égard. En d'autres termes, cela signifie que dans certaines circonstances concrètes, maximiser le degré d'application de la valeur peut exiger l'acceptation de transgressions ponctuelles de la valeur en question. Par exemple, dans le cas du commerce du sexe, si on accepte que l'attaque contre la dignité humaine se produit non seulement dans le fait de vendre du sexe, mais également dans les conditions abjectes

dans lesquelles les travailleurs du sexe sont parfois contraints de vendre leur corps, il faut alors accepter que l'abolition de ces conditions abjectes représente un gain du point de vue de la valeur qu'on considère comme fondamentale, même si elle est au prix de la permission réglementée d'une pratique que l'on voudrait dans des conditions idéales voir abolie. Alors, s'il s'avère, d'une part, que ces conditions abjectes résultent du fait que le commerce du sexe s'effectue dans un environnement entièrement déréglementé et d'autre part, que l'absence de réglementation peut se traduire *soit* par un silence au plan juridique sur la question de la commercialisation du sexe, *soit* par une interdiction impossible à faire respecter, il faut conclure qu'un cadre réglementant le commerce du sexe est la meilleure manière de réaliser au mieux la valeur que l'on considère comme la plus importante.

### *Consommation de drogue et suicide médicalement assisté*

Je n'entrerai pas autant dans les détails pour ce qui est des deux autres grands débats contemporains de politique publique au Canada qui me semblent présenter la même structure. Je fais référence aux débats sur la consommation de drogues et sur le suicide médicalement assisté. Dans ces deux cas, des valeurs fondamentales irréconciliables s'affrontent, des valeurs qu'il est d'autant plus raisonnable de défendre si on tient compte des enjeux en présence. Ajoutons que les chances que la prohibition soit efficace sont infimes. Dans les deux cas, de grands risques guettent la consommation de drogue et le suicide médicalement assisté s'ils s'exercent dans un cadre complètement déréglementé. Compte tenu de l'impossibilité de faire respecter la prohibition, l'absence de réglementation résulte tant du silence juridique, que de la non-application de la prohibition. La meilleure façon de mettre en application les valeurs qui, dans d'autres circonstances, auraient été combattues par ceux qui prônent la prohibition, des valeurs telles que la protection des personnes les plus vulnérables de la société dans le cas du suicide médicalement assisté et (peut-être)

le bien-être et la santé dans le cas des drogues, est d'opter pour un cadre législatif dans lequel les règlements visent, du moins en partie, à minimiser les méfaits que drogues et suicide médicalement assisté causent aux valeurs en question. Encore une fois, la réduction des méfaits semble permettre la réconciliation de ceux qui ne trouveraient pas de terrain d'entente au niveau des principes abstraits.

### **La réduction des méfaits *versus* la méthode de l'évitement**

Ma recherche se concentre actuellement sur l'amélioration de l'approche de la réduction des méfaits, qui, comme j'espère l'avoir montré, semble très prometteuse pour sortir des impasses idéologiques que bon nombre de débats sur les politiques publiques au Canada et ailleurs rencontrent lorsqu'ils portent sur la défense des principes fondamentaux. Pour en revenir à la formule de Rawls que j'ai présentée plus haut, c'est une manière de pratiquer la *méthode de l'évitement*. Lorsque confrontée au caractère insoluble de certains débats, cette approche consiste à essayer d'éviter les manières d'aborder les questions de politiques publiques qui ont le moins de chance de mener à une réconciliation, et d'opter pour une position qui permettrait de trouver un terrain d'entente. La motivation vient du fait qu'en dépit de leurs désaccords sur les questions de principes abstraits, les deux parties au débat peuvent être amenées à partager une perspective qui les enjoint toutes les deux à minimiser les préjudices causés par des pratiques controversées.

J'ai donc jusqu'à maintenant présenté l'approche de la réduction des méfaits sous son jour le plus favorable. Mais il reste encore beaucoup de travail à faire pour qu'elle résiste à un examen détaillé. Ce qui suit résume les principaux problèmes à surmonter avant que la méthode puisse donner les fruits escomptés.

Le premier problème touche à la portée de la méthode. Au premier abord, la méthode paraît bien fonctionner lorsqu'appliquée aux questions de la sécession, du travail du sexe et du suicide

médicalement assisté, car il s'agit de pratiques auxquelles les personnes raisonnables peuvent s'opposer. Il n'est pas déraisonnable de croire que ces pratiques doivent être interdites, tout comme il n'est pas déraisonnable de croire qu'elles doivent être permises.

Toutefois, il pourrait être déraisonnable de croire qu'une pratique devrait être permise, tout comme il pourrait être déraisonnable de vouloir qu'elle soit interdite. Comme exemple du premier cas, pensons à l'argument bien connu d'Alan Dershowitz soulevé dans la foulée des attaques du 11 septembre, selon lequel la notion de réduction des méfaits devrait être appliquée aux actes de torture exercés sur des terroristes présumés dans le but de recueillir des renseignements qui pourraient sauver des vies. À première vue, l'argument de Dershowitz possédait une bonne partie des ingrédients que j'ai décrits précédemment. Dershowitz pensait, probablement à juste titre, que la torture continuerait à être utilisée par les démocraties libérales, et qu'au lieu de la laisser s'exercer derrière des portes closes, nous devrions réduire les préjudices que sa pratique non réglementée pourrait entraîner en exigeant des futures tortionnaires qu'ils obtiennent des mandats fournis par des juges, et que ces mandats ne soient accordés que lorsque la preuve de l'utilité potentielle de la torture dans un cas précis est suffisante.

Le cas de la mutilation génitale des femmes est également pertinent. Au lieu de chercher à en interdire la pratique, qui cause la mutilation des jeunes filles dans des conditions horribles et dangereuses, certaines personnes ont fait valoir que les médecins devraient proposer aux chefs des communautés où l'excision est pratiquée qu'elle soit menée dans un cadre médical, et qu'une cicatrice rituelle soit faite, plutôt que l'ablation complète de certaines parties des organes sexuels des femmes. Encore une fois, cette démarche s'inscrit dans une logique de réduction des méfaits : selon cette perspective, soit nous régulons la pratique, soit nous l'interdisons, mais à moins d'être en mesure de faire respecter l'interdiction, nous risquons de graves conséquences.

L'absence d'analogie entre ces deux cas et ceux que j'ai décrits plus tôt s'explique par le fait que dans le cas de la torture et de la mutilation génitale des femmes, personne ne fait valoir que des gens raisonnables pourraient s'opposer sur la question de leur acceptabilité morale. Pour Dershowitz, et pour les médecins qui proposent de minimiser les graves préjudices de la mutilation génitale des femmes, il n'existe aucun argument même *prima facie* pour l'une ou l'autre de ces pratiques lorsque la question est considérée sous l'angle d'un principe abstrait. La question de la régulation, à l'opposé de la prohibition, est entièrement conséquentialiste.

L'absence d'analogie me permet de souligner une différence importante entre une méthode de réduction des méfaits, que je conçois comme une concrétisation de la méthode de l'évitement de Rawls, et la réduction des méfaits telle qu'elle est conceptualisée dans le domaine de la santé publique. J'estime que la réduction des méfaits est une manière efficace d'identifier les pistes de solutions menant potentiellement à la réconciliation et au compromis entre les personnes raisonnables qui s'opposent sur des questions de principes fondamentaux. On suppose que les valeurs qu'elles mettent de l'avant sont celles qui apportent des contributions raisonnables aux débats politiques en question. En d'autres termes, il existe un seuil de « raisonabilité » que toutes les positions qui combattent dans l'arène du débat public doivent atteindre avant qu'on ne songe à les inclure dans un processus de recherche du compromis. Déterminer l'emplacement de ce seuil n'est pas une mince affaire dans le monde de la philosophie politique contemporaine. La seule chose à souligner dans le présent contexte est qu'il est important de penser que cette démarcation existe compte tenu de la tâche que j'ai définie pour les stratégies de réduction des préjudices.

Ce n'est pas le cas en santé publique, où des stratégies de réduction des préjudices conçues de façon un peu différente sont parfaitement à leur place. Telle que je la conçois, une pure stratégie de santé publique fait complètement abstraction de *toute forme*

d'évaluation morale des pratiques visées par les politiques. Ces stratégies tranchent la question de savoir si les pratiques douteuses sur le plan de la morale, comme la mutilation génitale des femmes, doivent être condamnées et si elles doivent être éliminées. L'important dans le cas de ce genre de stratégies est de minimiser le mal causé par ces pratiques, que soient raisonnables ou non les pratiques, les arguments et les valeurs fournis pour les défendre.

Il est clair que la portée des stratégies de réduction des méfaits, telles que je les ai présentées ici, est réduite et qu'elles ne s'appliquent qu'aux pratiques pour lesquelles il existe un désaccord *raisonnable* au sein d'une société pluraliste.

Par conséquent, il existe des pratiques qui du point de vue de l'éthique politique que je tente de définir dans cet essai ne devraient jamais faire l'objet de compromis, parce qu'elles vont au-delà de ce qu'il est raisonnable d'admettre même dans le contexte d'une société pluraliste. Un problème différent, mais relié, se produit lorsque la tentative de compromis est rejetée par ceux qui pensent qu'une pratique qu'ils cautionnent ne pourrait être *contestée* par une personne raisonnable. Un exemple illustre ce problème : j'ai récemment participé à une table-ronde à la Faculté de droit de l'Université McGill qui portait sur la décision de la Cour supérieure de l'Ontario dans le cas *Bedford*. La cour a déclaré que certaines dispositions du Code criminel étaient anticonstitutionnelles parce qu'elles n'assuraient pas la sécurité des travailleurs du sexe<sup>5</sup>. Comme dans de nombreuses autres décisions récentes des tribunaux canadiens (y compris la décision *PHS* de la Cour suprême du Canada concernant les sites sécuritaires d'injection d'héroïne à Vancouver) et la décision *Carter* de la Cour supérieure de la Colombie-Britannique (concernant l'interdiction faite aux médecins en droit pénal de faciliter la mort de patients gravement malades qui en ont fait la demande expresse), la Cour dans *Bedford* a adopté une approche très similaire à celle que j'ai entrepris

5. Canada (Attorney General) v. Bedford, 2012 ONCA 186.

de défendre ici dans le but de réglementer le commerce du sexe. La Cour a déterminé qu'empêcher les travailleurs du sexe d'engager des gardes du corps et des chauffeurs, ou de travailler à l'intérieur (l'ancienne interdiction empêche quiconque de « vi[vre] des fruits » du travail du sexe, alors que la plus récente interdit l'exploitation d'une « maison de débauche ») exposait de manière déraisonnable les travailleurs du sexe à un risque évitable.

Notre table ronde incluait un avocat qui a défendu des associations représentant des travailleurs du sexe ainsi que la représentante de l'une de ces organisations. Cette dernière s'est opposée à la manière dont j'ai présenté la situation, parce qu'elle refusait que je décrive le travail du sexe comme une pratique pouvant être contestée par des personnes raisonnables. Elle estimait que la concession faite à l'opposition, voulant que le travail du sexe puisse être vu comme une pratique regrettable comportant des conséquences négatives qu'il faut restreindre (compte tenu de l'impossibilité de faire respecter son interdiction), était inacceptable.

La position que je décris, et qui se traduit en pratique par un refus de trouver un compromis avec ceux qui souhaitent l'interdiction du travail du sexe, doit, selon la position que je défends ici, être considérée comme déraisonnable. C'est-à-dire qu'elle équivaut à refuser de reconnaître que plusieurs valeurs (en l'espèce, l'autonomie individuelle des femmes et des hommes qui choisissent le travail du sexe) peuvent raisonnablement être défendues dans le débat sur le travail du sexe. De manière claire, toutefois, ce refus ne reconnaît pas la perspective de plusieurs acteurs sociétaux – notamment des féministes et des citoyens motivés par des règles de vie très conservatrices – qui pensent que l'État devrait limiter la marchandisation du corps, même dans des circonstances idéales où ceux qui pratiqueraient le travail du sexe ne seraient pas contraints de le faire en raison de circonstances économiques difficiles ou sous la pression de trafiquants.

Je ferais donc valoir qu'il est tout aussi déraisonnable d'insister pour trouver des compromis quand il s'agit de pratiques que les gens raisonnables n'accepteraient pas, que de *refuser* le compromis quand il s'agit de pratiques qu'il n'est pas déraisonnable de contester. Une partie des difficultés menant à la création d'une méthode de réduction des méfaits consiste à déterminer les utilisations appropriées qu'on peut en faire.

La deuxième difficulté porte sur la possibilité de faire respecter les prohibitions. Une des prémisses sous-jacentes à l'approche de la réduction des méfaits est que les opposants à la pratique en question seront amenés à considérer la réduction des méfaits comme une « solution de rechange » après avoir pris conscience du fait qu'il est futile voire, ce qui est pire, contre-productif, d'essayer d'interdire la pratique en question. La guerre contre la drogue menée par le gouvernement américain est une des affaires récentes les plus médiatisées dans laquelle la tentative d'éradiquer une pratique a mené à la création d'une sous-culture criminelle qui s'est emparée de la pratique et qui aggrave les pathologies qui pourraient être freinées par une réglementation étatique efficace.

Certains opposants à la pratique peuvent refuser de passer d'un refus catégorique à la réduction des préjudices parce qu'ils estiment que les stratégies d'interdiction n'ont tout simplement pas été menées avec suffisamment d'efficacité. Plutôt que d'accepter qu'une pratique qu'ils condamnent soit tolérée et réglementée, ils pourraient faire valoir que lorsqu'on ne réussit pas à faire respecter l'interdiction, il faut trouver de nouvelles stratégies d'interdiction plus efficaces. Par exemple, bon nombre d'opposants au travail du sexe ont considéré avec un certain optimisme les politiques adoptées en Suède, qui visent à réduire l'incidence – et pas seulement les conséquences négatives – du travail du sexe. Ces politiques ont ciblé les clients plutôt que les travailleurs du sexe afin de faire baisser la demande. Elles étaient fondées sur l'effet dissuasif de la honte chez

les hommes dont le statut dépend de leur capacité à maintenir leur réputation professionnelle et sociale.

L'efficacité de ces stratégies est contestée. Certains font valoir que l'approche suédoise a réellement fait diminuer le nombre de travailleurs du sexe, alors que d'autres soutiennent que cela n'a fait que les repousser encore davantage dans la clandestinité. Mais je voudrais souligner qu'une différence d'attitude à l'égard de la prohibition est signe d'une profonde asymétrie entre les opposants et les défenseurs d'une pratique controversée en ce qui concerne le « virage conséquentialiste » que la stratégie de réduction des méfaits représente. Je m'explique.

Les opposants des pratiques controversées dont nous avons parlé – le travail du sexe, l'euthanasie et le suicide médicalement assisté, la sécession, la consommation de drogues, et ainsi de suite – sont parfaitement cohérents en ce qui a trait à la façon dont ces pratiques devraient être réglementées. Ils pensent qu'elles ne devraient jamais être acceptées et que la « meilleure option » au plan politique en ce qui les concerne est donc la prohibition totale. Leur opposition à la pratique est catégorique, pour reprendre un terme philosophique. D'un autre côté, les défenseurs de la pratique pensent que les gens devraient pouvoir choisir de faire ce dont ils ont envie. Ils prônent des régimes permissifs.

Les défenseurs des pratiques controversées se trouvent donc déjà dans l'espace réglementaire que la stratégie de réduction des préjudices préconise. Très peu de défenseurs, s'il en est, à propos du droit de faire le commerce de son corps ou de consommer des drogues à des fins de divertissement, par exemple, feraient valoir que l'État ne devrait pas du tout réglementer ces pratiques. Au minimum, ils auront tendance à penser que les régimes permissifs doivent protéger les enfants, restreindre les pratiques connues pour offenser certains membres de la communauté à certains endroits, etc. Les défenseurs des pratiques controversées qui font reposer leurs positions sur la valeur de l'autonomie individuelle peuvent favoriser les règlements

moins restrictifs que ceux qu'ils finiront par accepter au moment de trouver un compromis avec leurs opposants. Par exemple, un défenseur du droit pour un adulte autonome de déterminer le moment de sa propre mort pourrait faire valoir que le suicide médicalement assisté devrait être autorisé dans un plus grand nombre de cas, et pas seulement lorsqu'une personne est confrontée à des souffrances physiques insupportables à la toute fin d'une maladie terminale, le cancer entre autres, mais ce défenseur pourrait en même temps accepter de faire un compromis de manière à restreindre le nombre de cas où cette pratique est acceptée.

Dans un premier temps, les opposants refuseront en général catégoriquement la pratique, puis toute forme de réglementation. Comme on l'a vu précédemment pour les stratégies de réduction des préjudices, ils accepteront de trouver un terrain d'entente lorsqu'ils prendront conscience que, *en ce qui concerne la valeur qui compte le plus à leurs yeux*, des cadres législatifs bien conçus seront plus efficaces que la prohibition. Une des manières de faire passer les opposants d'une position d'opposition catégorique à une approche conséquentialiste des valeurs en question est de souligner le caractère indéracinable de la pratique. Il faut espérer que, lorsqu'ils réaliseront que l'interdiction complète n'est pas possible, les opposants à une pratique controversée, du moins ceux qui font preuve de raison, adopteront une position conséquentialiste plutôt qu'une position catégorique.

L'impossibilité de procéder à une interdiction complète n'est cependant pas de l'ordre d'une loi de la physique. De telles pratiques controversées pourraient être éradiquées ou très réduites si on le décidait, en particulier si on augmentait considérablement les ressources allouées à la détection et aux sanctions. Le fait que nous ne maximisons pas systématiquement les ressources consacrées à l'éradication d'une pratique comme le travail du sexe reflète une décision sociale à l'effet que la meilleure manière d'utiliser les ressources policières et pénales n'est pas de viser une telle prohibition absolue.

On peut penser qu'allouer des ressources pour la détection et l'élimination d'une pratique est une façon moins rentable d'utiliser des ressources limitées qu'adopter une réglementation permissive. Le problème consiste en ce qu'une partie de ceux qui s'opposent aux pratiques controversées, celles dont j'ai parlé entre autres, pourrait répugner à abandonner la stratégie de la prohibition malgré ces considérations sur le calcul de coûts et de bénéfices et cela, parce qu'ils accordent une importance supérieure à la valeur sur laquelle ils fondent leur opposition. Les opposants au travail du sexe ou à la consommation de drogues qui fondent leur opposition sur des questions de dignité humaine peuvent considérer qu'assujettir la défense de la dignité humaine à des calculs de rentabilité équivaldrait à dévaloriser la valeur même de la dignité. Pour paraphraser Kant, après tout la dignité n'a « pas de prix ».

La stratégie de la réduction des méfaits pour résoudre des questions controversées de politiques publiques fait face à un problème : de quelle manière peut-on amener à adopter un point de vue accommodant ou conséquentialiste ceux-là mêmes qui s'opposent catégoriquement à une pratique controversée ? Ce problème renvoie à un autre problème, encore plus profond. Une stratégie de réduction des préjudices est généralement pluraliste de nature. C'est-à-dire qu'elle cherchera à minimiser différents types de préjudices : les dommages physiques tangibles aux personnes, les coûts associés à la mise en place de différents régimes de réglementation, des préjudices intangibles liés à la manière dont différentes politiques réussissent à intégrer des valeurs considérées comme importantes par de nombreux membres de la société. Toutes ces considérations devront être prises en compte dans le cadre des stratégies classiques de réduction des méfaits. Ceux qui s'opposent aux pratiques controversées et adoptent des stratégies de réduction des méfaits comme « solution de remplacement » à l'interdiction complète auront toutefois tendance à s'attacher exclusivement ou principalement à la

manière dont chaque régime de réglementation minimise les préjudices causés à la valeur sur laquelle reposait leur position originale. Pour résumer, la notion de « méfait » en cause dans les stratégies de réduction des méfaits est controversée et risque de raviver les opinions catégoriques diamétralement opposées qu'on cherchait justement à surmonter.

Comme le dit le dicton, le diable est dans les détails. Le chemin menant au compromis que la stratégie de réduction des préjudices semble dessiner comporte certaines embûches, et je n'ai fait que décrire les plus évidentes. Toutefois, j'estime que la recherche du compromis proposée par la stratégie est notre meilleur espoir de traiter de manière ordonnée et pacifique les nombreux problèmes soulevés par les politiques publiques, qui risqueraient autrement de diviser la société entre factions opposées et séparées par le précipice, à l'apparence infranchissable, des grands principes fondamentaux. Il reste beaucoup de travail à faire pour rendre cette approche utilisable, et c'est à cet objectif que j'ai consacré la plus grande partie de mon travail des dernières années.

## **Conclusion**

J'en reviens à la question à l'origine de ces réflexions. Suis-je encore un philosophe? En abandonnant les nobles hauteurs du principe pur au profit de la bassesse du compromis, ai-je trahi mes ancêtres philosophes?

J'ai déjà fourni quelques arguments qui me permettent de répondre par un « non » bien senti à cette question. La réduction des méfaits est une façon de faire progresser les préoccupations intellectuelles définies par John Rawls, le principal philosophe politique du xx<sup>e</sup> siècle. Les stratégies de réduction des méfaits permettent de pratiquer ce que Rawls a appelé « la méthode de l'évitement », qui nous enjoint – philosophes et citoyens – à éloigner les débats sur les questions controversées de politiques publiques des considérations

sur les principes fondamentaux, et à les diriger vers une analyse des conséquences qui découlent des différents choix en matière de politiques publiques.

La tentative d'identifier des compromis dans l'esprit suggéré par le désir de réduire les préjudices entraîne toutefois le philosophe à essayer d'utiliser des outils et des méthodes qui ne sont pas ceux qu'il aurait normalement employés. Les philosophes qui acceptent d'emprunter cette route doivent d'abord adhérer à la maxime voulant que les « faits comptent ». C'est-à-dire que les philosophes qui cherchent à identifier les régimes de réglementation propres aux pratiques controversées qui minimisent les méfaits de différentes manières doivent entreprendre des recherches (souvent en collaboration avec d'autres) qui, entre autres choses, examineront les conséquences découlant de l'implantation de différents régimes de réglementation dans le monde. Ils doivent abandonner la quête illusoire dans laquelle trop de philosophes se sont inutilement engagés et qu'on pourrait qualifier de « sociologie normative » – l'étude du monde non pas comme il est, mais comme il devrait être afin de justifier les principes qu'on tient *pour acquis* – et ils doivent rejoindre ceux qui se sont endurcis en faisant de la véritable recherche empirique. Cela peut ultimement mener, comme cela a été le cas pour moi, hors des facultés de philosophie et vers des milieux mixtes ou interdisciplinaires comme le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, que j'ai fondé en 2002, et l'Institute for Health and Social Policy de l'Université McGill, duquel je suis devenu directeur en 2013. Cela signifie également que mon travail se présente sous une forme que je n'aurais pu imaginer à l'époque où je me penchais sur des textes obscurs de Kant dans la Bodleian Library à Oxford. Je laisserai à d'autres le soin de trancher la question de savoir si oui ou non je suis demeuré fidèle à une discipline à laquelle je m'identifie encore complètement. Je conclurai en citant ce qui est devenu un truisme pour moi au cours des années où j'ai étudié avec sérieux certaines

des questions de philosophie publique les plus controversées et les plus susceptibles de créer des divisions au Canada : aucune discipline ne pourra accomplir par elle-même tout ce qui doit être fait pour déterminer clairement de quelle façon nous pouvons le mieux progresser, en tant que société démocratique, dans nos tentatives de faire le bien, quand « le bien » fait par moments l'objet de débats passionnés et même acrimonieux.