

Zeitschrift: Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales

Herausgeber: Société d'Etudes Economiques et Sociales

Band: 30 (1972)

Heft: [1]: La contestation peut-elle conduire à une éthique nouvelle?

Artikel: La contestation : décadence ou renaissance

Autor: Secrétan, Philibert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-136923>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La contestation : décadence ou renaissance

Philibert Secrétan *
Professeur à l'Université de Fribourg,
Genève

Je ne chercherai pas à vous émouvoir, ni même à vous convaincre. Le ton que j'ai choisi est celui de la sobriété, alors même que paraissent être mis en jeu les thèmes aussi pathétiques que la décadence, c'est-à-dire la maladie mortelle, la déchéance morale et politique, ou la renaissance, c'est-à-dire l'ouverture vers une promesse de bonheur et, qui sait, de salut. Je considère comme étant ma tâche de voir lucidement — enrichi de l'apport de ces Journées en fait d'information, de témoignage, de conviction profonde — dans quelle mesure il devient possible de répondre à la question qui nous est posée: « La contestation peut-elle susciter une nouvelle éthique ? »

Je crois qu'aujourd'hui le vieux et noble terme d'éthique se traduit par *qualité de vie*. Je crois d'ailleurs que cette traduction est infiniment plus juste que celle de *morale*, et qu'elle rend bien compte de ce que la tradition latine appelait la « vertu ». La vertu, en effet, était les manifestations concrètes, vécues, de cette vie de qualité dont il est question dans une éthique.

Ceci posé, la question se formule ainsi: est-il possible, probable, prévisible, que le mouvement de contestation engendre une nouvelle qualité de vie ? Si j'insiste sur le *possible*, c'est pour souligner le caractère conjoncturel, hypothétique de la question, mais aussi parce que ce n'est pas une hypothèse gratuite. Certains indices doivent nous avoir permis de formuler une hypothèse, et ce sont ces indices qu'il convient de rappeler. Nous les reconnaissions et les saluons certainement au gré de nos convictions et de nos espérances. Pour les uns ce sont les valeurs d'imagination, de spontanéité, de « sensibilité » qui sont saluées; pour d'autres des valeurs de spiritualité; pour d'autres encore, c'est la nouveauté radicale de certains comportements, l'absence d'à priori dans une recherche toujours reprise, toujours rejaillissante.

C'est sur ces indices que se fonde l'hypothèse d'un développement vers cette éthique nouvelle que sa nouveauté même ne permet pas encore de cerner, ni de définir. Si nous estimons néanmoins possible de formuler la proposition: il y a des indices qui permettent d'affirmer qu'il est *possible* que la contestation conduise à une nouvelle qualité de vie individuelle et collective, nous devons nous demander: à quelles conditions ce *possible* devient-il un *probable* ?

A défaut d'un calcul des probabilités, nous avons pour le moins une voie méthodique qui nous permet d'exprimer à un autre niveau que celui du pari — ou de l'illusion, où l'on prend ses désirs pour des réalités — une espérance ou une chance raisonnable de voir se réaliser ce possible. Nous demandons: quelles conditions, c'est-à-dire quels fondements doivent être assurés, pour qu'une nouvelle éthique ait une chance de naître et de se développer ?

* Né en 1926; Dr en philosophie; chargé de cours à l'Université de Fribourg; maître de philosophie au Collège Calvin à Genève.

La réponse à cette question, nous ne pouvons la recueillir que dans l'expérience réfléchie de l'humanité. Si nous faisons fi de cette expérience, nous sommes livrés à un débat interminable d'hypothèses indéfiniment controversables. Autrement dit, il faut arracher à la contestation un incontestable, qui est d'abord que l'humanité a un passé et que seule l'expérience de ce passé permet de s'ouvrir à l'avenir pour y discerner une chance ou un échec. Ne compter pour *rien* ce passé, c'est d'abord s'interdire de dire quoi que ce soit sur le possible et l'impossible, c'est s'engager à corps perdu dans un avenir pur, c'est se vouer à la seule action, et à l'action qui précisément ouvre l'avenir en brisant le passé. Au bout de cela, il ne pourrait y avoir que la violence et le rêve à l'état pur, abstrait.

Or, il nous faut le concret de notre passé et de notre présent pour pouvoir discerner l'avenir, fût-ce celui de la contestation. Celle-ci n'a elle-même d'avenir que si elle sait reconnaître qu'il y a, inscrit dans ce passé, quelque chose qui la *limite* et qui l'oblige à se définir. Cette reconnaissance est, à mon sens, capitale, car elle implique la reconnaissance d'un autre incontestable, qui casse le « mauvais infini » de la contestation totale.

En cassant ce mauvais infini, la contestation briserait aussi le slogan, que je pousse à bout: il est interdit d'interdire de contester. Rencontrant l'incontestable, la contestation rencontre aussi l'interdit. Or, l'interdit est — je ne crains pas de l'affirmer contre toute l'idéologie actuelle — une condition de l'éthique, une condition de toute éthique. Ce que Descartes a dit du doute qui se brise sur l'incontestable de la vérité, ce que Camus a dit de la révolte solidaire, est vrai de la contestation. Si Descartes est le théoricien du doute à visage humain, et Camus le théoricien de la révolte à visage humain, la contestation, si elle a une visée éthique, doit, elle aussi, par l'interdit, gagner son visage humain. Mais parler ainsi, c'est implicitement affirmer qu'il y a une *loi* parce qu'il y a une limite. Je puis construire ou penser la notion de loi s'il y a une limite. Elle vient remplir, comme déjà les Grecs l'ont vu au sujet de l'être, ce qui est limité. Elle est la mesure du limité. Héraclite l'appelait le *logos*, inséparable du *nomos*: la parole inséparable de la loi, infaisables l'une et l'autre. On ne *fait* pas plus la parole qu'on ne *fait* la loi. La « *loi* » qui structure tout ce qui a rencontré et rempli sa limite est aussi le fondement sur lequel peut se construire, s'élaborer une éthique. Et si en ce qui concerne l'homme, cette loi s'est appelée la *loi naturelle*, il faut y relier toute tentative de définir les droits fondamentaux de la personne humaine, tels que, du fait de la coexistence sociale, ils engendrent cette réciprocité des droits que nous appelons des devoirs. Si tout homme a le droit à la santé, il faut que certains au moins à un niveau de spécialisation médicale, et tous par la connaissance des règles élémentaires de l'hygiène, fassent en sorte que ce droit ne reste pas un principe abstrait, mais devienne une réalité. C'est cette exigence de réalité qui fait de la pratique médicale un acte social, et finalement éthique. Mais aussi l'acquisition des compétences de cet ordre, et l'exercice de l'activité qu'elle permet, confèrent ainsi à celui qui a consenti l'effort, le droit de protester contre ceux qui, entravant cette « *réalisation des droits* », commettent l'injustice. Une société est injuste lorsqu'elle substitue à ces droits fondamentaux un « *droit positif* » qui n'est que l'expression juridique de son organisation, et qu'elle se réfugie derrière cet « *ordre établi* » pour négliger ou empêcher la réalisation du bien des personnes ou des communautés qui instaurent cette réciprocité des droits et des devoirs. J'entends bien dire que toute société doit avoir une certaine forme d'organisation et que ce qui est injuste, ou source d'injustice, c'est la *substitution* de l'ordre politique aux droits fondamentaux de la personne. Cette substitution doit être contestée. Et une société doit avoir une structure, une organisation finalisée dans les personnes, pour que soient

coordonnés les efforts sociaux, que soient mises sur pied les institutions dans lesquelles l'acquisition des compétences devient possible. L'organisation n'est justifiée que par cette « réalisation des droits ».

J'appellerai cela *l'éthique sociale*. Pour importante et indispensable qu'elle soit, elle ne remplit pourtant pas la totalité des domaines d'une éthique. En rappeler les principes permet d'interroger la contestation sur son efficacité de protestation contre un ordre injuste, et sur la légitimité de sa protestation. Cela permet de voir si la contestation, lorsqu'elle porte référence à la qualité de vie, lorsqu'elle oppose à la société policée la commune ou la communauté révolutionnaire ou sauvage, ne vise pas plus haut, et précisément au-delà du social, sans pourtant pouvoir ni le fonder ni le dépasser.

Résumons l'acquis: une éthique sociale ne peut se fonder que sur la reconnaissance des droits fondamentaux de la personne, tels que la vie sociale en engendre le caractère de devoirs. Ces droits eux-mêmes doivent être pensés comme des définitions qui impliquent la délimitation, la reconnaissance d'une limite conquise sur la contestation totale. Il y a de l'incontestable; telle est la limite nécessaire de la contestation. Par elle, la contestation se convertit en protestation; en elle, la critique *radicale* peut devenir un appel à ses droits *fondamentaux*, contre les mensonges qu'engendre une société qui s'oublie dans le luxe de ses aménagements de classe.

Une éthique de la qualité de vie, de la vertu, ne peut se construire que sur ce fondement d'une éthique sociale. Thomas d'Aquin, le médiéval, n'affirmait-il pas que nul ne peut atteindre à la vertu — c'est-à-dire à cette qualité de vie — s'il n'est pas d'abord soigné, instruit, protégé, c'est-à-dire s'il n'existe des hôpitaux compétents, des écoles vivantes, des tribunaux justes et efficaces. Toute une technicité à visage humain doit donc soutenir une éthique de la qualité de vie personnelle et communautaire. Je surprends donc une contradiction dans la contestation qui voudrait détruire ce qui rend possible ce à quoi elle semble aspirer. Et si elle se réfère au Christ qui aurait « aboli » la loi, condamné la société dans les marchands du Temple, elle devrait faire l'aveu de ne savoir ni lire, ni entendre. Le Christ est venu accomplir la loi, c'est-à-dire s'est fait lui-même Loi vivante. S'il a chassé les marchands, c'est parce qu'ils faisaient du lieu de prière une caverne de voleurs; et qu'ils avaient souillé un lieu saint. C'est la sainteté des lois et des lieux que le Christ assume. C'est lui qui sera dorénavant la Loi et le Temple. Si la lettre tue l'esprit, l'inverse n'est pas vrai: l'esprit vivifie, c'est-à-dire rend vivante la lettre, la loi, le rite, le temple de pierre.

Ce à quoi la contestation semble aspirer, soit une nouvelle qualité de la vie, n'est qu'un rêve, une utopie si cela n'est fondé sur l'incontestable d'une liberté qui se définit par un ensemble de droits à rendre réels. Ce constat est dur. Il faut pourtant le faire, quitte à souligner que dans cet ensemble diffus et souvent confus de la contestation, il y a des *protestations* profondes qui consonnent à celles qui s'élèvent de partout contre le désordre des sociétés injustes, dans le sens défini plus haut.

De même, certaines utopies consonnent à la quête d'une vie spirituelle plus communautaire, d'une vie politique plus inspirée par l'exigence de participation, d'une créativité plus expressive des grandes instances de joie ou de beauté qui font de l'homme un visionnaire. Mais alors, cette contestation ne s'appelle-t-elle pas *inspiration*, comme elle s'appelait plus haut *protestation*? Mais là encore, l'inspiration vivifie ce sur quoi elle repose. Le

fondement arraché à sa seule fonction d'infrastructure, participe du mouvement même qui crée ce qu'il rend possible.

En résumé: *protestation et inspiration sont les deux aspects d'une contestation mûrie à la reconnaissance de l'incontestable.*

Comment, dès lors, comprendre tout ce qui distingue dans ses sources obscures, tout ce qui sépare malgré les consonances reconnues, la *protestation* de la contestation, et l'*inspiration* de la spontanéité dont se réclame la contestation ?

Un élément de réponse me paraît donné si l'on considère à quelles sources ont puisé les maîtres de la contestation: Marx et Freud, qui l'un et l'autre ont apporté leur tribut à la science sociale et psychologique, et ont conçu une œuvre qui fait d'eux les « maîtres du soupçon ». Je traduis cette expression de Paul Ricœur par celle de maîtres de la critique radicale. *Critique radicale* signifie: une critique qui surprend, à la racine des phénomènes visibles, de l'histoire apparente ou consciente, les mécanismes d'une aliénation qui pervertit tout ce qui en procède. Traduction scientifique du *mal radical* par lequel Kant désignait le principe du mal qui pervertit l'homme, cet homme qu'il affirmait en même temps *fondamentalement* bon. L'aliénation hante la contestation comme le péché hantait le chrétien. Aussi la révolution sociale et la libération psychanalytique, soit les deux ensemble dans la révolution sexuelle, sont-elles venues se substituer au drame de la Passion et de la Résurrection. La liberté est le résidu de la grâce; la politique, comme l'annonçait Feuerbach, devient la religion de l'homme moderne.

Aussi reviens-je à mon point de départ: cette critique *radicale* énonce un soupçon à chaque fois repris, amplifié et approfondi de ce qui peut paraître un fondement, et d'abord le fondement d'un droit qui définit la Personne; et je ne vois pas, soucieux de recueillir les témoignages du passé réfléchi, comment la contestation, si elle se laisse fasciner par l'exigence de la critique *radicale*, peut susciter une éthique nouvelle...

Mais pourquoi les conditions d'une éthique sont-elles celles de la reconnaissance de droits fondamentaux, et non l'invention spontanée de *valeurs nouvelles*. Je veux signifier par là que, si nous devons aborder la question d'une éthique nouvelle, nous devons effectivement nous poser la question: est-ce que cette éthique n'est pas à *inventer*? Toute la philosophie contemporaine, avec Sartre et Paulin, nous a parlé de l'invention, de la création des valeurs. Je vois ici une difficulté à conjuguer l'idée d'une reconnaissance de quelque chose de fondamental et d'incontestable sur quoi construire, et l'idée d'une éthique qui serait une invention-création de valeurs nouvelles. Néanmoins, corrélativement à cette affirmation qu'une éthique se construit sur la reconnaissance d'un incontestable fondamental, je dirai que les conditions de l'avènement d'une éthique nouvelle sont celles de l'émergence à la conscience humaine de nouveaux droits, et partant de nouveaux devoirs. Et je crois que notre expérience, celle dont a parlé Pierre Dominicé, comme celle dont nous a parlé Maurice Clavel, est que la contestation a été le révélateur de droits nouveaux qui nous créent de nouveaux devoirs. Ces droits ne sont plus ceux des « démunis » de pain, de santé, de protection, d'éducation, de participation, c'est-à-dire des droits relatifs à la condition fondamentale d'une vie qui mérite d'être appelée une vie humaine, ni des droits relatifs au savoir ou au pouvoir tels qu'ils ont été élaborés à partir de la conscience prise par l'homme que son destin politique n'était pas le fruit de l'arbitraire divin ou de l'arbitraire d'un souverain, mais que c'était à lui de prendre en main ce destin. Cela appartient

à ce passé dont j'ai parlé plus haut. Aujourd'hui me semble émerger quelque chose de nouveau, qui me fait difficulté, que Maurice Clavel m'a permis de discerner, et qui me place effectivement devant une hésitation que je vais essayer de dire; ce sera peut-être un des « nœuds » du débat qui va s'engager. Eh bien! ces droits nouveaux me paraissent, cette fois-ci, non plus liés à l'avoir ou au pouvoir, mais ils me paraissent relatifs à la *création* et à l'*imagination*. Ce qui fut, en quelque sorte, le privilège des « génies », est considéré, à la fine pointe de la sensibilité contemporaine, comme un droit: un droit à la création, un droit à l'*imagination*; et ce droit semble effectivement coïncider avec une nouvelle exigence éthique. Ce qui, placé dans le domaine des arts, fut un champ réservé, est aujourd'hui ressenti comme constituant un droit: le droit que chacun aurait de s'exprimer, et précisément selon cette pente particulière de l'*imagination* créatrice. Une richesse qui paraissait confinée dans l'esthétique, est aujourd'hui reversée dans le domaine politique et social. C'est ce droit à la créativité sociale qui fait la nouveauté d'une éthique contestataire. Or là est le conflit: une société organisée pour répondre au droit à la santé, à la protection, à la participation, se refuse à laisser ce champ organisationnel devenir le lieu d'une créativité répondant à ce nouveau droit. Celui-ci ne va-t-il pas bouleverser l'édifice qui abrite les institutions de la santé, de la justice, de l'école, des pouvoirs publics ?

Ce qui bée, c'est ici le manque d'une *philosophie de l'imagination*. Nous avons de merveilleux édifices d'une philosophie de la raison, d'une philosophie de la volonté, nous n'avons pas de philosophie de l'*imagination*, et c'est pourquoi cette émergence nous paraît si insaisissable.

Peut-on néanmoins tirer profit de l'analyse de Kant qui situait l'*imagination* au confluent de la sensibilité et de la raison ? L'art, disait-il, c'est ce qui plaît sans concept. Et à l'*imagination* esthétique, il liait le *goût*. Eh bien, l'idée d'une « création sociale » — dont je ne vois pour l'instant que la contradiction — n'est-elle pas la renaissance du « goût à vivre en *qualité* dans une autre société »; le goût d'une qualité de vie que les Grecs appelaient l'*« euzein »*, le « bien être », que nous avons raplati, écrasé, sous les images mécanisées du bien-être matériel ? Mais encore, quelle serait la réciprocité du *devoir* à cette créativité sociale, sinon précisément d'y faire preuve d'*imagination*. Combien en cherchent le message scellé dans le surréalisme politique ! Combien voient aujourd'hui l'esprit s'incarner non plus dans l'œuvre d'art, mais précisément dans une nouvelle société ! Combien empruntent à l'art une certaine idée de la Révolution ! Le tragique et la fête, c'est le retour à la Grèce *dionysiaque* chantée par Nietzsche...

Je vois, mais beaucoup de choses, en moi, résistent. Maurice Clavel m'a troublé. Je ne me laisserai pourtant pas fasciner. J'ai été plus loin que jamais à la rencontre de la contestation. Mais il me semble que l'*imagination* est une grandeur trop paradoxale et trop pathétique — Kerkegaard l'a admirablement vu, et précisément au sujet du péché, pour que je sois certain de pouvoir construire sur elle quelque chose qui ait une durée et une histoire. J'ai de la peine à l'inscrire dans ce domaine du droit qui me paraît avoir été, dans l'histoire de la pensée occidentale, presque définitivement — mais ai-je raison là ? — établi par Hegel. L'*imagination* me paraît être une grandeur trop ambiguë pour nous maintenir à ce niveau où il faut qu'il y ait un minimum de reconnaissance mutuelle, là même où les intérêts et les options divergent. L'*imagination* est en nous une grandeur liée à la possibilité de rejoindre l'image — « l'*imago* » — de Dieu en nous; elle est porteuse d'une imitation de Jésus-Christ. Mais elle est aussi cette grandeur négative dans laquelle l'homme « singe » Dieu. Je pousse donc bien au-delà du domaine de l'esthétique

une réflexion sur l'imagination. En elle, je vois le lien d'une sorte de *décision* radicale et fondamentale; un « pour » et un « contre » qui ne me semblent pas pouvoir être assumés au niveau du politique et du social. Est-ce dire qu'il faut se tenir dans une sorte de banalité, quand nous pensons aux conditions dans lesquelles puisse se réaliser une société raisonnable ? Je pense effectivement que l'imagination a une sorte de dimension tragique qui est peut-être insupportable à cette éthique sociale, à cette nécessité où nous sommes d'aménager un territoire humain, mais où nous ne sommes pas obligés de toujours nous prononcer sur des options ultimes et dernières; où, pour parler le langage de Bonhöfer, nous serions dans les réalités avant-dernières, et non pas dans les réalités dernières.

Voilà l'intense profondeur de l'imagination. Puis-je politiser cela ? Puis-je mettre cela à niveau de la banalité du politique ? J'entends par « banal » le domaine où chacun a droit de regard, a droit de critique, a droit d'intervention, afin que l'équilibre des forces et des possibilités reste un équilibre raisonnable. Ai-je à mettre sur le plateau du politique ce cœur mis à nu ?

Voilà, après avoir écouté Maurice Clavel, ce qui me semble faire difficulté. Je l'ai énoncé à travers cette tentative de comprendre comment un certain nombre de droits, fixés, limités, doivent être enrichis de nouvelles possibilités, de nouvelles découvertes faites par l'homme à travers et dans son histoire. Mais je ne demande pas au politique d'être le lieu de l'ultime. Je ne pense pas que l'ultime s'incarne dans le politique, pas plus, à mon sens, qu'il ne s'incarne dans l'art. Et, précisément, à vouloir établir une sorte de rivalité entre l'incarnation de l'ultime dans l'art et l'incarnation de l'ultime dans le politique, j'ai peur, d'une part, que l'on ne politise comme on a esthétisé l'absolu, et qu'on ne tienne plus à son niveau — que Kerggaard a placé au-delà de l'esthétique *et* du politique — le domaine de l'ultime, le domaine de la foi: le domaine dans lequel je suis à la fois le plus secret et aussi le plus sensible aux drames des autres, mais tel que je ne vois pas, en définitive, comment l'établir dans un statut politique et social.

Le droit à l'imagination, en admettant qu'il soit le noyau de l'éthique ouverte, me paraît éclater entre deux exigences contradictoires: la finitude qui règne dans le droit et l'infinitude qui hante l'imaginaire — ou l'imaginal — ne parviennent pas à consonner dans une éthique réelle. Car la réalité de l'homme est qu'il voit dans l'orbite de l'imaginaire, mais qu'il agit selon que l'y engage la raison.

La tension en lui du fini et de l'infini est, encore, sa loi de constitution. A vouloir renverser ce donné élémentaire, cette loi incontestable, il ne peut que braver les dieux ou écrire sur le sable son *non* éphémère.

Voilà quelques réflexions que je voulais apporter dans ce passionnant débat, où je crois, Maurice Clavel nous a émus, nous a pris à partie. J'ai tenté une réponse à laquelle je voudrais que nous tous soyons associés.

Les interventions des autres conférenciers, à la suite des deux exposés qui précèdent, figurent à la page 66.