

L'éthique dans le monde contemporain

Autor(en): **Müller, Daniel**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **50 (1992)**

Heft 4

PDF erstellt am: **05.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-140145>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉTHIQUE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Denis MÜLLER
professeur d'éthique
Faculté de théologie
Université de Lausanne

L'éthique semble être devenue une mode, mais sait-on vraiment de quoi on parle? Avant d'être en mesure de se prononcer sur l'éventuelle pertinence de la réflexion éthique dans des domaines aussi évidemment complexes que la vie économique et sociale ou les questions écologiques, il importe de prendre conscience des racines traditionnelles d'une discipline intellectuelle et des modifications considérables que l'époque moderne et post-moderne lui a fait subir.

Ethique et morale

Un peu comme Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir, nous faisons tous de l'éthique depuis longtemps. Il nous arrive à tous de nous poser des questions sur notre comportement ou sur celui d'autrui; de même, nous nous demandons fréquemment ce que nous devons faire, quelle est la décision à prendre devant telle situation difficile. L'éthique se présente d'abord à nous comme une réflexion: réflexion critique sur ce que nous faisons ou ce que font les autres, réflexion critique sur ce qu'il convient de faire à l'avenir.

Pourquoi souligner d'abord ce caractère réflexif et critique de l'éthique? La plupart du temps, quand il est question d'éthique, surgit devant nos yeux une image unitaire et toute faite. Nous sommes bien conscients de nous situer selon un point de vue moral, mais nous ne faisons pas immédiatement la distinction entre *plusieurs* points de vue. Nous voyons, de manière intuitive, l'éthique comme un seul point de vue ou comme un seul message.

La démarche réflexive et critique nous oblige à prendre distance par rapport à cette illusion. Non seulement il y a plusieurs points de vue éthiques, puisque chaque sujet qui réfléchit découvre le caractère situé de sa propre position et est conduit à se mesurer critiqueusement avec d'autres théories ou d'autres modèles éthiques; mais cette pluralité des théories éthiques (que nous retrouverons au sein de chaque tradition particulière, y compris dans les traditions religieuses ou confessionnelles), renvoie à une pluralité de

fait : toute théorie éthique, pour être cohérente et consistante, doit prendre en compte la diversité interne de l'expérience morale d'une société humaine donnée.

J'ai donc introduit une première distinction, d'inspiration aristotélicienne et généralement admise dans le débat éthique actuel, entre l'éthique comme réflexion seconde et la morale comme réalité vécue¹. L'éthique peut être définie comme réflexion critique sur les systèmes moraux ou sur les systèmes de valeurs codifiant la réalité sociale. Le fait qu'il s'agisse d'une réflexion et d'une critique ne signifie en aucune manière que l'éthique soit purement théorique et qu'elle doive en rester au simple constat d'une pluralité des morales; mais il signale avec force que l'éthique n'a jamais le caractère d'une évidence première et indiscutable²; nos convictions morales ou nos comportements pratiques demeurent soumis à questionnement et à révision. Par ailleurs, le travail réflexif et critique de l'éthique (que ce soit celui de l'éthicien professionnel individuel, de la communauté internationale des éthiciens ou d'un comité interdisciplinaire) ne saurait s'abstraire de la vie morale et sociale qui le porte. On ne recommence jamais l'éthique à zéro, dans une sorte de vide idéal ou en se couvrant le visage d'un voile d'ignorance³; même l'entreprise la plus rigoureuse de fonder l'éthique sur des bases radicalement nouvelles doit présupposer la précedence de l'expérience morale et du contexte socio-historique qui la conditionne; aucune critique, si révolutionnaire soit-elle, n'abolit totalement la tradition qu'elle met en cause et sans laquelle elle n'aurait pas lieu elle-même d'émerger et de faire sens⁴.

¹ Je suis ici notamment O. Höffe: *La justice politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 39-40. Les réflexions de J.-M. Ferry sont également importantes, cf. *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991, tome 2, pp. 115-159. Cf. par ailleurs mon article: "L'accueil de l'autre et le souci de soi", *Revue de Théologie et de Philosophie* 123, 1991, pp. 195-212. On trouvera la reprise et l'application pratique de ce modèle théorique dans ma contribution à la partie éthique du rapport de l'Office fédéral de la Santé publique: *Le Sida en Suisse - 1991*, Berne 1991, pp. 153-161.

² Chez P. Ricœur, l'intention éthique précède certes l'effectuation morale, mais ne prend pas le caractère d'une évidence première; une reprise réflexive critique demeure nécessaire, pour que la morale elle-même ne vienne pas clore le débat éthique. On voit que, par là, le modèle ricœurien suppose une double acception du concept d'éthique, selon qu'on l'appréhende comme intention originaire ou comme reprise réflexive de la signification et de la mise en œuvre de l'effectuation morale; cf. de Ricœur *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, ainsi que les remarques critiques de P. Kemp et D. Jervolino sur l'éthique de Ricœur contenues dans le recueil collectif *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, éd. J. Greisch et R. Kearney, Paris, Cerf, 1991.

³ C'est l'ambiguïté du projet par ailleurs fondamental de J. Rawls: *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987. Cf. la critique que lui adresse O. Höffe, *op. cit.*, pp. 33-36: Rawls est bien obligé de présupposer un sens de la justice antérieurement à toute situation idéale sur laquelle règnerait le fameux voile d'ignorance.

⁴ Dans sa volonté de fonder une éthique radicalement nouvelle, adaptée aux défis de la technologie moderne, H. Jonas ne cesse pourtant d'en revenir à certains aspects de la tradition antique et même, en un certain sens, au modèle kantien d'un impératif catégorique et universalisable qu'il a pourtant si durement critiqué (*Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990).

Recherche de consensus

Les systèmes moraux peuvent être majoritaires ou minoritaires, exclusifs ou complémentaires, fermés ou ouverts. De toute manière, ils constituent un moyen terme entre la vie morale de l'individu et les principes auxquels elle fait référence (son "éthique", disons-nous souvent) et l'idéal d'un consensus éthique normatif, idéal auquel nous aspirons et qui oriente tout vrai débat éthique¹. Nous savons que la réflexion éthique se heurte au choc des morales, à la contradiction des principes et des modèles, mais la vivacité, voire la passion des discussions éthiques signale et postule la nécessité d'une communauté éthique, d'un accord sur l'essentiel, d'un consensus éthique susceptible d'orienter et de structurer notre vivre-ensemble.

Il nous faut d'abord concentrer notre attention sur ce lien structurel que la démarche éthique entretient avec l'expérience morale objective. Dans son débat critique avec Kant, le philosophe Hegel avait distingué la moralité, c'est-à-dire l'éthique dans sa plus grande pureté, dans son exigence à la fois la plus formelle et la plus universelle, et la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire les formes concrètes et instituées de la morale objective. Pour Hegel, on ne pouvait en rester à la moralité, à l'éthique dans ce qu'elle a d'essentiellement déontologique; car non seulement on se contenterait de principes éthiques abstraits, mais on les réduirait de plus à la seule instance de l'individu. L'impératif catégorique kantien prétendait fournir une légitimation radicalement nouvelle à la morale objective, un fondement à la métaphysique des mœurs comme telles; de ce fait, il demeure inséparable de la réalité mouvante de ces mœurs, dont il tente précisément de rendre compte.

De fausses alternatives

Nous nous trouvons aujourd'hui placés devant un même dilemme. Sur un pan de notre réflexion et de notre expérience, l'éthique nous apparaît comme excessivement normative et donc comme terriblement éloignée de nos préoccupations concrètes, existentielles aussi bien que techniques et systémiques; l'éthique reste abstraite, sans prise directe sur nos sentiments, nos pratiques et nos institutions; elle est, dans le meilleur des cas, réservée à la sphère de nos convictions privées et de notre mode de vie individuel, mais elle n'embrasse pas sur le social et sur l'économique. C'est sans doute pourquoi, d'ailleurs, bien des tenants de la *business ethics* ou même de l'éthique politique se re-

¹ Malgré leurs divergences non négligeables, les modèles éthiques de J. Habermas et de O. Höffe se rejoignent fondamentalement dans une volonté commune de jeter les bases d'une éthique rationnelle à caractère normatif et universel.

plient sur la présence ou l'absence de vertus personnelles¹. Ce qui compte, ici, c'est uniquement la bonne moralité de l'individu - son honnêteté, sa fiabilité, sa politesse, bref: son sens moral. Toute tentative de passer à un autre échelon, que ce soit celui du groupe, de l'entreprise ou de la société, apparaît à la fois comme illusoire et comme dangereuse. L'éthique de la vertu individuelle se contente la plupart du temps de prôner un réalisme empreint de résignation et un libéralisme sans concessions et sans médiations. Elle est pourtant susceptible d'une autre lecture, plus positive et plus fondamentale, dans la mesure où elle vise, non pas à défendre des intérêts égoïstes, mais à promouvoir le respect des personnes. Dans son apparente abstraction, elle demeure essentielle et c'est pourquoi, malgré tous les appels de Hegel et des esprits pragmatiques d'aujourd'hui, une éthique des vertus recadrée en termes plus déontologiques garde une place centrale dans nos sociétés; elle nous rappelle, comme un garde-fou permanent, l'exigence du respect d'autrui, c'est-à-dire, pratiquement, l'interdiction de transformer la personne humaine en un objet à mon service ou au service de la machine sociale, économique ou politique. Ainsi, l'éthique de la liberté n'a pas pour but de légitimer l'idéologie de la "libre" entreprise et de la concurrence sans limites, mais de nous rappeler l'impératif éthique de la protection d'autrui. Dans les entreprises, la liberté, comme valeur éthique primordiale, devrait d'abord être au service des droits des travailleurs et des droits des consommateurs. Elle est instance critique contre la chosification de l'homme en "force de travail" et contre les risques permanents de manipulation publicitaire de la personne humaine.

A l'autre extrême, nous trouvons une éthique explicitement sociale et politique, honorant la dimension de service de l'entreprise (*corporate ethics*)² et les exigences de la justice sociale distributive, attentive à la nécessité d'un système de valeurs unitaire et cohérent, à même de motiver un être-ensemble solidaire et responsable. Cette vision de l'éthique comporte certes des risques spécifiques. Elle a tendance à privilégier la justice sociale et l'égalité de tous par rapport aux libertés individuelles, le rôle de l'Etat social face à l'initiative privée, la régulation contre les risques de déréglementation, l'éthique sociale plutôt que les vertus individuelles et, à la limite, elle tranche les conflits d'intérêt en faveur de la collectivité et au détriment des droits de la personne. Une telle perspective éthique vire facilement au collectivisme et au totalitarisme (et si le collectivisme marxiste nous semble bien loin, le totalitarisme moral, lui, n'abdique jamais!); il ne faut cependant pas perdre de vue son exigence éthique légitime; respecter les personnes dans leur dignité et leur liberté suppose la mise en œuvre d'une "justice sociale normative"

¹ Typique de cette position me paraît un ouvrage très répandu comme celui de K. Blanchard et N. V. Peale: *Ethique et management*, Paris, Les Editions d'organisation, 1988. Le sous-titre est à lui seul tout un programme: *Réussir en restant intègre* (!)

² Cf. ici par exemple l'excellent ouvrage de Ch. S. McCoy: *Management of Values. The Ethical Difference in Corporate Policy and Performance*, Boston-Londres-Melbourne-Toronto, Pitman, 1985.

(Höffe). L'éthique n'est pas qu'individuelle ou intime, elle a aussi besoin de se traduire en formes sociales et politiques, et suppose des mesures d'un droit qui ne soit pas que privé. L'éthique comporte toujours une dimension publique et pour configurer un tel espace, elle requiert les instruments du droit public et du droit international; l'éthique sociale, pour le dire encore autrement, débouche nécessairement sur des décisions politiques.

Une espérance nécessaire

Ecartelée entre une vision purement individuelle (avec son possible usage idéologique de la liberté) et l'exigence de la justice sociale (avec ses dérives collectivistes et totalitaires), l'éthique contemporaine n'est pourtant pas condamnée à l'éclatement. Elle peut, d'une part, réconcilier les perspectives de la liberté et de justice¹; elle doit, d'autre part, faire preuve de sagesse, en se mettant à l'écoute de ce que sociologues, anthropologues et historiens nous apprennent de la diversité et de la complexité des mœurs au travers du temps et de l'espace. Si nous voulons sortir des fausses alternatives entre liberté et justice, vertus et valeurs, responsabilité morale individuelle et éthique sociale, "réarmement moral" individuel et interventionnisme étatique, Etat minimal et Etat social - bref: entre libéralisme et socialisme! - il est capital de comprendre que la souplesse et l'évolution des mœurs, loin de conduire au relativisme, appelle à une réconciliation du privé et du public, du développement moral et de la construction démocratique de la société.

Que signifie une telle réconciliation? Que la société doive s'en remettre totalement et anarchiquement à l'inventivité des individus? Ou, au contraire, que la société doive canaliser les énergies et unifier les convictions afin de parvenir à un modèle unique? On l'aura compris par ce qui précède: ni l'un, ni l'autre! La réconciliation de l'intime et du social passe par la dynamisation pluraliste de l'espace social, par un dialogue plus exigeant et des échanges plus authentiques. *La société sera plus éthique là où les droits des personnes seront mieux garantis et respectés, mais la réciprocité vaut également: les libertés seront réelles et vraiment humaines dans une société qui honore la règle du jeu, en plaçant l'exigence fondamentale de justice au-dessus des intérêts particuliers (lorsque du moins ces derniers prétendent s'exercer aux dépens des droits équitables d'autrui).* S'il ne s'agit pas de sacrifier les libertés et l'équité sur l'autel d'une concep-

¹ Outre les travaux de Ricoeur, Habermas, Höffe et Ferry, cf. aussi A. Rich. *Wirtschaftsethik* I et II, Gütersloh, Gerd Mohn, 1987 et 1990. Rich montre de manière limpide la supériorité de l'économie de marché (réformable par définition) sur l'économie planifiée (dont le système, les événements l'ont montré, est par nature rétif à toute réforme); mais cette supériorité rend en même temps possible et nécessaire une évaluation éthique normative à partir de l'exigence de justice. La positivité de l'économie de marché ou du droit ne signifient pas que ces réalités soient quittes d'un jugement supra-positif et donc normatif. Pour la critique des idéologies d'un droit positif excluant toute exigence de justice, cf. centralement O. Höffe, op. cit., pp. 84-142.

tion égalitariste de la justice, il ne faut pas non plus, à l'inverse, succomber à l'idéologie d'un droit positif impliquant par principe le refus de toute exigence de justice.

Racines et ouvertures

L'éthique, nous venons de le dire, renvoie à des exigences fondamentales, mais suppose un débat permanent. Nous sommes tous des sujets éthiques, questionnant nos actions, questionnant le monde, partagés entre inquiétude et espérance. Mais la diversité de l'éthique ne tient pas seulement à la pluralité qui caractérise notre société, à notre diversité fondamentale et à nos divisions de fait, avec ce qu'elles comportent de violence, de frustration et de dangers. Elle dépend aussi de la pluralité de nos racines et de nos héritages, de la manière variable dont nous assumons le passé et dont nous envisageons l'avenir. Ici, comme théologien, je soulignerai la portée des traditions religieuses dans la construction sociale de l'éthique.

D'abord, notre société occidentale, malgré les ébranlements qui la traversent, demeure marquée par ses racines judéo-chrétiennes. Elle lui doit non seulement sa conception dynamique de la technique et de la science, mais aussi une vision de l'homme, de sa vocation, de son caractère universel. L'articulation traditionnelle du sacré et du profane s'en est ainsi trouvée profondément déplacée; Juifs et chrétiens expriment le sacré au cœur du profane, ce qui signifie que le profane est reconnu dans sa valeur propre, dans une autonomie (par rapport à Dieu) qui, pour être relative aux yeux de la théologie, n'en est pas moins réelle. Dans l'Islam, l'articulation semble bien différente: l'accent porte bien plus nettement sur le sacré, au point que le profane semble englouti, voire nié. De ces deux modèles découlent des conceptions très différentes de la signification du politique et du rôle de la religion au sein de la société!

On pourrait affiner encore cette différence sur le plan interne au christianisme. Le protestantisme a toujours été plus sensible à l'autonomie du profane et du politique; c'est pourquoi il est souvent très à l'aise dans une société pluraliste et il accepte en général sans difficulté la coexistence et la confrontation de différentes éthiques. Pour lui, l'Evangile inspire l'éthique, mais cette éthique n'est pas "chrétienne" ou "protestante" de manière totalitaire et fermée, elle suppose toujours un débat critique et un interface avec l'éthique laïque¹. Le catholicisme (non sans analogie, parfois, avec l'Islam!) donne souvent la priorité au sacré sur le profane, au religieux sur le laïque, à l'Eglise sur l'Etat; il est plus facilement tenté par le refus de l'autonomie du politique et de l'éthique profane. Là où le protestantisme, par nature et par destin historique, privilégie la pluralité, au risque de l'éclatement et de l'affaissement spirituel, le catholicisme, avec sa force d'attraction spirituelle évidente, est menacé par un certain totalitarisme éthique. Même à

¹ Cf. D. Müller: "Identité et altérité: éclairage théologique sur la contribution européenne à l'universel", in *Protestantisme et construction européenne*, Bruxelles, Ad Veritatem 1992, pp. 47-59.

travers une typologie aussi simplificatrice, on voit clairement les promesses et les limites des confessions chrétiennes en Occident. Ces différences conditionnent indéniablement le débat éthique actuel. Les partisans d'une éthique laïque, neutre religieusement et universelle en raison, ont certes de bonnes raisons de craindre les particularismes confessionnels et de s'interroger sur le fondement soi-disant théologique de l'éthique parfois avancé par les moralistes chrétiens. Car il est vrai que l'éthique doit rester le fait d'un dialogue rationnel entre tous les membres de la société. Mais en même temps, la Suisse et, plus largement, les sociétés européenne et nord-américaine n'échappent pas à leur biais judéo-chrétien. Un vrai débat éthique ne peut pas ignorer les conditionnements négatifs, mais aussi les motivations positives et légitimes que judaïsme et christianisme, ensemble et séparément, signifient dans ces sociétés. L'écoute mutuelle entre croyants et non-croyants et le dialogue interreligieux sont deux exigences éthiques au service de la paix¹ et d'un consensus démocratique véritable, respectueux des pluralités comme de l'unité du corps social.

¹ Cf. H. Küng: *Projet d'éthique planétaire*, Paris, Seuil, 1991.

