Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 3

Artikel: L'éthique et le stress
Autor: Baertschi, Bernard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-650485

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 229-252

L'ÉTHIQUE ET LE STRESS

BERNARD BAERTSCHI

Résumé

Les deux grandes traditions morales du kantisme et de l'utilitarisme ont au moins un point en commun : elles considèrent que, pour prendre une décision ou pour évaluer une conduite, il est nécessaire et suffisant de se référer à un principe général – l'impératif catégorique ou la maximisation de l'utilité – valable quelle que soit la situation. De notre point de vue, c'est là une conception trop schématique et idéalisante, car la situation est à même de modifier la position éthique de l'agent. C'est ce que révèle particulièrement la situation de stress, lorsque l'agent est menacé dans sa personne ou dans celle de ses proches, comme on le voit très précisément dans le stress engendré par la pression démographique.

I. Une éthique de l'idéal

Il est communément admis en éthique qu'il est impossible de tenir compte de la singularité de chaque situation et de l'individualité de l'agent qui s'y trouve placé : des règles, forcément générales, sont nécessaires [1]. On ne peut qu'approuver : une éthique purement situationnelle est impraticable, car il faut au moins percevoir des analogies, des caractères communs aux situations, vu qu'il n'existe pas de morale sans une certaine universalité. S'ensuit-il que les situations et les personnes doivent rester hors jeu? Non, car il suffit, pour qu'elles acquièrent le degré de généralité nécessaire, de les considérer non pas dans leur singularité, mais dans leurs points communs. Toutefois, quand on regarde de près le discours des éthiciens, on se rend compte que nombre d'entre eux éprouvent un malaise plus profond vis-à-vis des situations – dans lesquelles nous incluons dorénavant les agents pour simplifier : si elles apparaissent bien dans les exemples proposés, elles brillent par leur absence dans l'énoncé des

[1] C'est par exemple ce que William Frankena reproche à l'existentialisme de ne pas reconnaître ; cf. *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Ins., 1963, p. 23-24. La critique n'est d'ailleurs pas juste, car Sartre, par exemple, dit explicitement de la condition humaine, qu'elle n'est «au fond que la situation humaine fondamentale ou, si l'on préfère, l'ensemble des caractères abstraits communs à toutes les situations» (*Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard-Folio, 1954, p. 72-73).

règles et des normes, c'est-à-dire dans ce qui est considéré comme l'élément de base de l'éthique. C'est patent dans le kantisme, où il est nécessaire et suffisant que la maxime de l'action soit conforme à l'impératif catégorique, l'agent moral étant fondamentalement une personne rationnelle et non un insulaire des Mers du sud, un patriote qui cache un résistant recherché par l'occupant, ou un banquier suisse qui reçoit d'un individu à la mine patibulaire un dépôt important en petites coupures. C'est clair encore dans l'utilitarisme : si la raison y commande autre chose que dans le kantisme, l'agent y reste aussi, en tant qu'être moral, un être purement rationnel à qui il suffit de maximiser impartialement l'utilité où qu'il se trouve. C'est pourquoi, celui qui approuve Peter Singer lorsqu'il adresse cette question critique à la conception libertarienne des droits proposée par Robert Nozick :

> Pourquoi partir de l'idée anhistorique, abstraite et en définitive inexplicable d'un individu indépendant? Si nous considérons que les gens vivent ensemble dans une communauté, il est moins facile de prétendre que les droits doivent être restreints aux libertés contre toute interférence [2],

se voit contraint de lui rétorquer : «*Tu quoque!*».

Dans l'esprit de tous ces éthiciens – qui représentent les courants dominants de la pensée morale occidentale –, les directives morales s'appliquent donc quelles que soient les situations; comme le relève Martha Nussbaum, dans ces directives, «les noms des différents contextes, histoires et personnes n'apparaissent pas» [3]. C'est que, pour eux, la personne n'est pas d'abord un être situé, mais, justement, une personne, c'est-à-dire, pour paraphraser Boèce, une substance individuelle douée de raison [4]. Et cela reste encore vrai d'un auteur comme John Rawls – pensons à sa situation originelle –, même s'il insiste sur les «circonstances de la justice», puisqu'il ne peut être question de justice que dans des situations de rareté modérée ; c'est qu'une théorie de la *justice* ne peut faire moins que délimiter son domaine d'application [5].

La posture éthique qui se dessine est alors celle d'un agent purement rationnel, confronté à un devoir qui commande quelle que soit la situation, agent qu'on retrouve encore, sous d'autres habits, dans le rôle de l'agent économique idéal ou du contractant libre de toutes attaches d'un certain libéra-

[2] *Practical Ethics*, Cambridge, C.U.P., 1979, p. 166.

[3] «Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach», in M. NUSSBAUM, A. SEN (eds), *The Quality of Life* [abrégé dorénavant QL], Oxford, Clarendon, 1993, p. 242.

[4] Cf. *Contra Eutychen et Nestorium*, sec. III : «Persona proprie dicitur naturæ rationalis individua substantia.» Cette définition sera notamment reprise, parfois avec des modifications mineures, par Thomas d'Aquin, Locke et Kant.

[5] Cf. *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 161 [éd. originale, p.128] : «Les circonstances constituant le contexte de l'application de la justice sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources. En l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice.»

lisme. Face à cela, l'agent réel souffre, dans son être, d'un manque rédhibitoire. Saint Paul déjà souligne la faiblesse *essentielle* de notre volonté : «Nous savons que la loi est spirituelle ; mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais»[6] ; et Kant doute qu'on puisse attribuer une véritable valeur morale à une seule de nos actions, vu l'impact de notre sensibilité et de notre amour-propre: «Il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir.»[7] De tels jugements ne sont pas l'exclusivité des hommes du passé ; de nos jours, Jack Smart, après avoir souligné que le principe utilitariste de bienveillance ne doit pas être confondu avec l'altruisme, relève toutefois : «Bien sûr, nous tendons souvent à louer et à honorer l'altruisme, plus même qu'une bienveillance généralisée. C'est parce que les gens errent trop souvent du côté de l'égoïsme, et ainsi l'altruisme est une faute du bon côté»[8].

Comprenons bien : nous ne voulons pas insinuer que la faiblesse de la volonté, l'impureté de l'intention ou l'égoïsme sont des phénomènes qui n'existent qu'à la lumière de la posture éthique que nous décrivons. Ils existent *tout court*, mais c'est l'*insistance* sur cette faiblesse, sur cette impureté ou sur cet amour excessif de soi qui lui est propre et qui motive encore ce passage révélateur de Dieter Birnbacher, disant que les éthiciens «doivent apparemment vivre avec une certaine dose de *double-thinking* (ou, plus méchamment : de schizophrénie intellectuelle)», partagés qu'ils sont entre un idéal inaccessible et une décevante réalité, soupirant qu'«un monde d'acteurs idéaux est le rêve du moraliste»[9].

Bref, comme nous sommes des êtres de chair, la tâche morale est aussi exigeante qu'ardue, et elle l'apparaît d'autant plus que si, dans leurs principes, les éthiciens prétendent faire abstraction de toute situation, dans leurs exemples, ils ont une forte tendance à en présenter de délicates, voire de catastrophiques. D'où la place privilégiée qu'occupent les thèmes suivants :

1. La faute : comme il est très difficile de se conduire en agent rationnel, bien que ce soit toujours possible, les manquements sont nombreux, exigeant réparation et punition.
2. L'abnégation : vu que l'agent rationnel peut toujours avoir le dernier mot, il existe dans chaque cas une conduite qui, tout bien considéré, est moralement requise, même si elle a un coût important pour celui qui agit.

[6] *Epître aux Romains*, 7, 14-15.

[7] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Vrin, p. 75-76.

[8] «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», in SMART, WILLIAMS, *Utilitarianism, for and against*, Cambridge, C.U.P., 1973, p. 32 (trad. à paraître, Genève, Labor et Fides, 1996).

[9] *La responsabilité envers les générations futures*, Paris, P.U.F., 1994, p. 9 & 13.

3. L'égoïsme : ce qui menace d'abord l'éthique, c'est le biais par rapport à soi-même, la faiblesse pour soi. Ce thème est devenu si important que, pour de nombreux auteurs, «moral» signifie «non-égoïste», et qu'on a réservé un terme particulier pour la «vertu» qui préside à la poursuite rationnelle de ses propres intérêts : la prudence, qu'on oppose justement à la morale.
4. L'intégrité : comme le monde est rarement au diapason de l'agent rationnel, l'exigence éthique caractéristique est celle d'un agir bon dans un monde mauvais, où il convient de garder les mains propres en s'abstenant avant tout d'agir pour le pire.
5. L'effort : la volonté, ce désir rationnel, s'éduque et la concupiscence – pour reprendre le terme classique désignant la source principale de nos difficultés morales – se dompte, ce qui exige une lutte difficile contre ce qui est souvent désigné comme notre «naturel».

Arrêtons-nous ici : entrer dans plus de détails rendrait la description de cette posture par trop artificielle, puisqu'elle exprime une sorte de dénominateur commun entre le kantisme et l'utilitarisme. D'autant qu'il s'agit d'une *posture*, c'est-à-dire de quelque chose qui ressortit au domaine des attitudes, bref, à un chapitre de psychologie morale où un certain vague est inévitable. Nous en avons d'ailleurs assez dit pour annoncer maintenant notre propos : nous voulons montrer que la mise entre parenthèses des situations dessine les contours d'une posture éthique qui n'a pas grand-chose à voir avec l'épaisseur de la vie morale, en ce sens que, paradoxalement, passer sous silence les situations revient à en privilégier indûment certaines, qui ne sont en définitive rien d'autre que des cas-limites. En effet, ce qui se passe en réalité, c'est qu'une posture où la situation ne compte pas est érigée en paradigme moral, c'est-à-dire une posture où la situation est neutre, pacifiée, plate et lisse, ce qui, dans la vie réelle, est justement l'exception. Pensons, pour en avoir une illustration, à la question des coûts économiques de l'éthique : sauver une vie occasionne des dépenses qui ne pourront être engagées ailleurs, dans un monde où les ressources sont limitées ; en tenir compte, ce serait pour certains réduire indûment la vie à une valeur marchande, alors qu'en réalité, il s'agit simplement de prendre conscience que nous vivons dans un monde où tout le bien n'est pas réalisable. Voulons-nous alors défendre une diminution des exigences morales? Pas le moins du monde, mais une meilleure adéquation entre ces exigences et la réalité.

C'est pourquoi, lorsque Birnbacher considère que la posture décrite est l'idéal – nous la nommerons, pour cette raison, «posture de l'idéal» –, nous le lui concédons volontiers, mais, bien sûr, en ajoutant qu'un tel idéal n'a rien à voir avec la réalité, qu'il est une chimère, et que le prendre comme modèle de ce qui devrait être ne peut avoir qu'un effet par rapport à l'agent réel : le dévaloriser, d'où la condamnation de l'amour-propre et l'exhortation à l'effort, à l'abnégation, à la préservation de l'intégrité et à la réparation des fautes. Ce n'est pas d'ailleurs que tout cela n'appartienne pas à la vie morale, que

l'homme n'ait pas parfois à adopter ces attitudes, mais c'est surtout que, au moment où l'on réinjecte la situation dans le paysage moral, ce qui apparaissait comme un paradigme devient un simple cas particulier et qu'il devient nécessaire de caractériser l'attitude morale par une autre posture.

Reste à le montrer par autre chose qu'une illustration. A cet effet, nous centrerons notre propos sur une situation qui met en question le modèle moral idéal – la rareté s'y fait sérieuse, dirait Rawls –, c'est la situation de stress induite par la surpopulation.

II. La situation de stress

1. *Le stress, les dilemmes et les mains sales*

Commençons par définir ce que nous entendons par stress. Il s'agit d'une situation où l'agent est menacé, dans sa personne ou dans celle de ses proches, ce qui crée une *tension* en lui. Ce péril induit un certain comportement en réaction, dont l'aspect moral va justement nous arrêter : comment évaluer une conduite dans le stress? Précisons encore que le danger doit être réel *et* vécu comme tel, sinon soit la conduite et le sentiment résultants sont injustifiés – ils reposent sur une erreur –, soit il ne se produit aucun effet.

Un cas particulier de stress souvent décrit dans la littérature est celui des menaces innocentes. Robert Nozick le présente ainsi :

> Si quelqu'un prend un troisième individu et le lance sur vous qui êtes au fond d'un puits profond, le troisième individu est tout à la fois innocent et représente une menace [...]. Êtes-vous en droit d'utiliser votre fusil à rayons pour désintégrer le corps en chute libre avant qu'il ne vous écrase et ne vous tue? [10]

Ici, la menace porte sur la vie ; parfois, de manière plus sourde, sur le mode de vie, les projets ou l'autonomie. Cet exemple de science-fiction a le mérite de poser clairement la question qui s'impose : comment se conduire adéquatement vis-à-vis d'une telle menace? Le fait qu'elle soit innocente lui confère-t-il des droits particuliers? Peut-on encore parler de légitime défense? L'attention à de telles situations paraît effectivement brouiller quelque peu les catégories morales traditionnelles.

Ce type de cas a ceci de particulier que la victime de la réaction de l'agent est identique à la menace ; mais il existe des cas de stress où il en va autrement. Par exemple quand un directeur des ressources humaines d'une entreprise reçoit l'ordre de licencier une partie du personnel et sait qu'il perdra sa place s'il n'obtempère pas. Ou, comme le relève Aristote, lorsqu'un capitaine fait jeter par-dessus bord la cargaison de son navire pris dans une tempête [11]. Ou

[10] *Anarchie, Etat et utopie*, trad. É. d'Auzac de Lamartine, Paris, P.U.F., 1988, p. 54.

encore quand un médecin subit de fortes pressions de la part de la police s'il consigne, dans le rapport qu'il rédige, la présence de traces de tortures sur un prisonnier qu'il a examiné [12]. Ou enfin lorsque l'environnement et les conditions matérielles de vie d'une personne ou d'une société se dégradent sérieusement.

Il faut bien distinguer les situations de stress des dilemmes moraux, où, par exemple, un médecin doit choisir entre deux patients, Jim entre tuer un Indien et en laisser mourir vingt [13], etc. Dans le cas de ces dilemmes, il peut y avoir stress au sens où la situation commande d'agir en toute urgence, mais l'agent n'est pas nécessairement menacé dans sa personne ou dans celle de ses proches. Bien sûr, il existe des cas limites et d'autres qui additionnent stress et dilemme, mais la différence entre les deux est claire : pour qu'il y ait dilemme, il est nécessaire que la conclusion de la délibération comprenne une contradiction pratique de l'une des deux formes suivantes:

- Il est obligatoire de faire A & il est obligatoire de faire B & il est impossible de faire A & B,
- Il est obligatoire de faire (A ou B) & il est impossible de faire A & B [14], ce dont le stress est tout à fait indépendant.

Il faut encore distinguer le stress du phénomène des «mains sales», où l'agent est embrigadé dans une entreprise immorale à laquelle il est forcé de participer, par sa faute ou par celle d'un tiers [15]. Ici aussi, l'agent n'est pas nécessairement menacé – pensons à Jim –, sauf dans son intégrité morale, et inversement, il est des cas de stress où la menace n'émane pas de projets immoraux. Bref, mains sales et dilemmes peuvent accompagner le stress, mais ils n'y sont pas constitutionnellement liés.

Nous voici au clair sur ce qu'est le stress; reste à évaluer son impact sur l'éthique. Pour ce faire, nous l'avons dit, nous réfléchirons sur la situation de la surpopulation, c'est-à-dire sur la situation créée par une augmentation excessive du nombre d'habitants dans un milieu dont les ressources sont déjà fortement exploitées.

[11] *Éthique à Nicomaque*, III, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 120.

[12] Question suffisamment grave pour qu'Amnesty International ait lancé le 22 mai 1996 une campagne sur ce sujet ; cf. *Prescription for Change, Health Professionals and the Exposure od Human Rights Violations*, International Secretariat, Londres.

[13] Cf. B. WILLIAMS, «A Critique of Utilitarianism», in SMART, WILLIAMS, *op. cit.*, p. 98-99 et notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, P.U.F., 1995, p. 6-8.

[14] Relevons que le dilemme subsiste si l'on substitue «meilleur» ou «préférable» à «obligatoire».

[15] Cf. M. STOCKER, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon, 1990, p. 20 : «The agent is immorally coerced to take part in, perhaps even to help implement, an immoral project.» L'expression «mains sales» vient de Sartre, qui l'utilise toutefois à un autre propos.

2. *La surpopulation*

Arriverons-nous à maîtriser notre démographie? Chacun, selon son tempérament et les théories qu'il adopte est plutôt optimiste ou plutôt pessimiste, les adeptes de la transition démographique étant plus optimistes que les néo-malthusiens – le domaine de spécialisation paraissant aussi jouer un rôle, les biologistes et les anthropologues (Garrett Hardin, Virginia Abernethy) étant moins tentés que les économistes (Amartya Sen) et les politiciens (les Nations-Unies) par le transitionnisme [16]. Au-delà du cercle des théoriciens, il est clair qu'un sentiment diffus de menace, due à la «bombe démographique», comme on l'appelle, est assez largement présent sous nos latitudes, et on peut penser que ce sentiment augmentera dans le futur, puisque dans les prévisions modérées et sous la condition que la fécondité diminue d'un tiers, la population mondiale devrait atteindre 11,6 milliards d'hommes à la fin du XXIe siècle [17].

Pour notre propos, c'est le stress *objectif* qui compte et, bien sûr, le pessimisme ne saurait en être la cause, même s'il est un facteur d'accroissement du *sentiment* de stress. On dira alors que si une menace généralisée est encore hypothétique, il existe déjà certaines régions du monde où elle est palpable et il y a eu des périodes où, même en Europe, elle a été réalité. On sait donc assez bien quelles conduites une telle menace induit ; en voici trois, caractéristiques, relevées par Virginia Abernethy :

a) Lorsque les nomades deviennent sédentaires, ils font plus d'enfants ; par exemple, l'espacement des naissances chez les Bochimans est passé de quatre ans à dix-huit mois. La raison en tient évidemment au mode de vie : «Les Nomades doivent espacer les enfants. Ils le font même si l'infanticide est le seul moyen disponible.» [18] De manière plus générale, on s'aperçoit que, lorsque les gens ont trop d'enfants par rapport aux ressources dont ils disposent ou qu'une nouvelle naissance met fortement en danger le statut des parents, les nouveaux arrivés meurent, soit à la suite de négligences, soit par abandon, soit

[16] Les transitionnistes pensent que la fécondité et le niveau de vie sont *inversement* proportionnels, alors que les néo-malthusiens soutiennent que la fécondité et le niveau de vie sont *directement* proportionnels. Ainsi, pour les premiers, de mauvaises conditions de santé, la pauvreté et une mortalité infantile élevée poussent à la procréation, alors que, pour les seconds, plus on a de ressources, plus on pense que les choses iront bien, plus on fait d'enfants (cela ne s'applique cependant plus aux sociétés occidentales modernes). Pour les auteurs mentionnés, cf. HARDIN, *Living Within Limits,* Oxford, O.U.P., 1993 ; ABERNETHY, *Population Politics*, New York et Londres, Insight Books, Plenum Press, 1993 ; SEN, «Il n'y a pas de bombe démographique», *Esprit*, novembre 1995 ; et FNUAP [Fonds des Nations-Unies pour la population], *Les problèmes démographiques,* dossier 1995.

[17] Cf. FNUAP, *op. cit.*, p. 12, qui précise encore ceci : étant donné la dynamique de la population, «même si la fécondité devait tomber du jour au lendemain au niveau de remplacement de 2,1 enfants, la population mondiale continuerait néanmoins de s'accroître de près de 3 milliards d'habitants.»

[18] ABERNETHY, *op. cit.*, p. 17.

par le fait d'un d'infanticide délibéré. Et cela n'est pas vrai seulement de «peuplades barbares» du Tiers-Monde ou de coutumes immorales comme la préférence donnée aux garçons en Extrême-Orient : dans l'Europe du XVIIIe siècle, plus de 30% des enfants étaient placés à leur naissance dans des orphelinats où les trois quarts mouraient avant d'avoir atteint leur premier anniversaire [19] ; dans celle du XIXe siècle, l'infanticide était plutôt commun : «On trouvait des bébés morts sur les tas d'immondices de toutes les villes européennes importantes» [20], et même si cette pratique était interdite, personne ne fut jamais poursuivi, l'autorité judiciaire s'étant bornée à promulguer une loi interdisant à un adulte de dormir avec un enfant pour qu'il ne puisse dire : «J'ai roulé sur lui et l'ai étouffé accidentellement.»

b) Dans plusieurs pays du Tiers-Monde, «les familles, les mères autant que les pères, vendent leur filles pour la prostitution (l'euphémisme dans les pays d'Asie du Sud-Est est : *travailleur du sexe*). Au Bangladesh, des filles de huit à dix ans sont vendues aux enchères. La Thaïlande est connue comme «le plus vaste bordel du monde», tout cela, à cause de la pauvreté qui pousse d'autres à se prostituer volontairement : «Filles et garçons se prostituent pour de la nourriture et de l'argent aux Philippines. La moitié des prostituées de France viennent du Tiers Monde, surtout d'Amérique du Sud.» [21]

c) Lorsque le stress est causé ou aggravé par une immigration importante, on observe des réactions de rejet, dont la xénophobie et le racisme, dirigés tantôt contre les immigrants, tantôt contre des groupes déjà établis.

La pauvreté et une haute densité de population – les deux étant souvent liées – créent du stress, ainsi que, bien sûr, certains arrangements économico-politiques qui, lorsqu'ils sont fortement inégalitaires, peuvent provoquer de la rareté alors même que les ressources seraient en principe suffisantes pour tous [22]. C'est dire qu'il y a des causes de stress plus remédiables que d'autres ; mais pour la personne qui en est la victime, le fait qu'elles soient des injustices ou des infortunes ne change rien.

3. *La place du mal en éthique*

On en conviendra, le stress met la moralité à rude épreuve : les expressions que nous avons utilisées pour caractériser les réactions à la surpopulation – xénophobie, infanticide, prostitution – dénotent des conduites valorisées négativement et à juste titre. C'est du moins ainsi que devra raisonner le partisan de la posture de l'idéal, dans la mesure bien entendu où il considérera que le stress ne met pas le libre arbitre hors jeu, auquel cas il présentera les cas

[19] Cf. HARDIN, *op. cit.*, p. 221.
[20] ABERNETHY, *op. cit.*, p. 56.
[21] ABERNETHY, *op. cit.*, p. 143.
[22] Cf. SEN, *art. cit.*, p. 134-136.

examinés comme extérieurs à la morale. Mais il ne le fera sans doute pas, car le stress ne supprime pas la liberté, si bien que la conduite qu'il induit ne peut être considérée comme non volontaire. L'éthicien de l'idéal justifiera alors son jugement moral en notant d'une part que l'agent réagit au stress en fonction du danger qu'il court, c'est-à-dire égoïstement, et d'autre part que le stress est engendré lorsque les conséquences prévisibles sont mauvaises (pour soi ou pour le groupe auquel on appartient), ce dont un kantien en tout cas ne saurait avoir cure.

Comment ne pas lui donner raison et juger avec lui que, inévitablement, le stress est pour la plupart des agents individuels et sociaux – ceux qui ne sont ni des héros ni des saints – source d'immoralité? Au niveau social, Abernethy remarque que les systèmes qui ont été mis en place pour limiter la fécondité et le droit au mariage dans les sociétés traditionnelles – polygamie, célibat forcé – ne sont pas justes, et qu'ils n'ont pas été faits pour cela! [23] Ce sont en effet simplement des moyens pour contenir la menace de la surpopulation et donc pour conserver un degré soutenable de stress, bref, pour garder l'immoralité à un niveau relativement bas, mais, bien sûr, au prix des droits des personnes. Au niveau individuel, il paraît exister peu de conduites en état de stress où l'agent puisse sauvegarder son intégrité, surtout quand ce sont ses proches qui sont menacés : lorsque le choix est de se prostituer ou de laisser ses enfants mourir de faim, de tuer un nouveau-né ou de jeter sa famille dans la misère, comment éviter le mal? En choisissant le moindre mal? Peut-être, mais c'est une illusion de croire qu'alors l'éthique est sauve, dans le sens où des personnes seront nécessairement lésées, des valeurs importantes délaissées.

Christopher Gowans a particulièrement insisté sur ce point, en montrant que, même en l'absence de tout stress et de tout dilemme, dans de nombreuses conduites, nous ressentons à juste titre, quoi que nous ayons fait, un sentiment de détresse morale, car nous sommes à l'origine d'un mal moral [24]. De notre point de vue, il est toutefois inapproprié de parler ici d'un mal proprement *moral*, car nous pensons avec le R. P. Geiger que «le mal [moral] ne peut être un effet produit du dehors dans le sujet moral, ni, formellement, un effet produit au-dehors par ce dernier. Le mal ne peut être que le désordre du vouloir lui-même» [25], c'est-à-dire que le mal et le bien moraux résident dans l'*intention*. Il s'ensuit que, au plan moral, choisir un *moindre* mal en le préférant à un mal pire, c'est encore choisir un bien, certes relatif, dans une situation d'où rien de réellement bon ne peut sortir; c'est donc agir bien. Il est clair, par contre,

[23] Cf. *op. cit.*, p. 51.

[24] Cf. *Innocence Lost*, Oxford, O.U.P., 1994, p. 19 : «There are moral conflicts in which it would be appropriate to feel some form of moral distress no matter what was done.»

[25] *L'expérience humaine du mal*, Paris, Cerf, 1969, p. 129. Cf. aussi notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, P.U.F., 1995, p. 62-65.

que si l'on parle de moindre *mal*, c'est qu'il va en résulter un état de chose mauvais, en ce sens, par exemple, que quelqu'un subira un dommage [26].

Il faut donc reconnaître que, dans de telles situations, un tort est fait à quelqu'un, une valeur sacrifiée ou une norme méprisée ; c'est pourquoi la victime en veut à l'agent, même si elle ne peut rien lui reprocher. Corrélativement, si l'agent ne se reproche rien, il s'en veut d'avoir dû agir ainsi : il ressent *à juste titre* une détresse morale. Une telle réaction émotive est en effet appropriée et non le fruit d'une sensibilité maladive ; c'est qu'il existe «certains états émotionnels qui améliorent plutôt qu'ils ne déforment nos jugements moraux» [27]. Comme le dit encore le R.P. Geiger : «Dans les réactions affectives nous vivons concrètement un *jugement de valeur*.» [28] Par exemple, si je trahis une promesse avec de bonnes intentions et que cela donne de bons résultats, il est inévitable et normal, si je suis une personne moralement sensible, que j'éprouve un regret et que je ressente le besoin de m'excuser auprès de celui qui a été lésé. Ainsi, une mère qui a promis à son fils d'assister à un récital qu'il donne, et qui ne peut le faire au dernier moment pour des raisons professionnelles graves, va ressentir une gêne morale et fera tout pour compenser l'attente frustrée de son enfant [29].

Or, tant l'utilitarisme que le kantisme sont réticents à admettre l'inévitabilité du mal : lorsque l'on a suivi la loi morale ou maximisé l'utilité, c'est-à-dire appliqué à la situation le principe *universel* requis, le tour moral est joué, et s'il reste quelque chose, par exemple sous la forme d'émotions pénibles, c'est simplement une réaction erronée ou inadaptée. Le vieil adage stoïcien, que «le propre du sage, c'est de ne rien faire qu'il ait à regretter» [30] garde toute sa validité pour ces deux traditions. C'est qu'on ne peut rien exiger de plus d'un agent qu'il fasse ce qui est obligatoire, quels que soient les résidus [31], qui sont justifiés par l'obligation elle-même. Par contre, pour la conception que nous défendons, le résidu a aussi une valeur qu'on doit regretter de ne pas avoir honorée, même, parfois, de l'avoir bafouée ; comme le dit Max Scheler, il y a abandon de valeur, et donc perte [32].

[26] Il existe toutefois des pièges moraux où aucune option n'est acceptable; en voici un : «A ruthless Nazi commandant orders someone to beat to death two bound prisoners ; refusal, the commandant says, will result in the immediate machine-gunning of a much larger group of prisoners, all within the view of their wives and children» (T. Hill, «Moral Purity and the Lesser Evil», *The Monist*, 1983, vol. 66, n° 2, p. 230). Si la personne décide d'obtempérer, on aura un cas typique de mains sales.

[27] Gowans, *op. cit.*, p. 35.

[28] *L'expérience humaine du mal*, p. 20.

[29] Cf. Gowans, *op. cit.*, p. 207. Cela met en lumière le fait que la fonction de la morale n'est pas seulement de guider l'action; cf. Stocker, *op. cit.*, p. 92-93.

[30] Cicéron, *Tusculanes*, V, § XXVIII, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 390.

[31] Le mot est de Bernard Williams, qui parle de «remainder» ; cf. *Problems of the Self*, Cambridge, C.U.P., 1973, p. 179.

[32] *Le formalisme en éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 242.

Mais ne forçons-nous pas le contraste? Somme toute, lorsqu'un kantien privilégie un droit au détriment d'un autre, qu'un utilitariste satisfait la préférence de telle personne plutôt que d'une autre, rien ne les empêche d'être sensibles aux résidus ; et inversement, reconnaître la réalité de l'abandon ou de la perte n'exige pas que l'on éprouve de la gêne, si l'on a fait ce qui s'imposait moralement. Il faut en convenir, mais cela revient simplement à reconnaître qu'il existe des formes de kantisme et d'utilitarisme qui sont sensibles aux situations, car c'est cette sensibilité seule qui permet de percevoir les résidus et de les prendre en compte. Nous ne devons pas oublier que, en toute rigueur, notre cible n'est pas l'utilitarisme ou le kantisme en tant que tels, mais la posture de l'idéal, qui, certes, s'incarne volontiers dans ces deux doctrines, mais ce n'est pas là une nécessité logique.

L'examen de notre expérience morale, sa phénoménologie, tend donc à montrer que ce qui est inadapté, ce ne sont pas nos réactions affectives, mais la posture de l'idéal. Selon Gowans, la cause en est la prédominance du modèle scientifique (*covering law model*), qui pousse à concevoir la vie morale comme la mise en application de conclusions tirées de règles et de principes universels. On ne peut en disconvenir, mais il existe à notre sens une seconde cause, qui n'est autre que l'irénisme de la posture de l'idéal, dû à sa conception de la situation comme neutre. Si on conjugue cela avec l'ingrédient optimiste de la Modernité, confiante dans l'affirmation que le progrès économique est accompagné de progrès moral, on croira que la situation devient de moins en moins stressante et qu'on a définitivement dépassé l'état des sociétés traditionnelles, hantées par la rareté: la civilisation moderne libérale est un vaste jeu à somme non nulle auquel il convient de faire participer de plus en plus de joueurs. On dira alors avec John Stuart Mill : «La plupart des malheurs accablants de la vie humaine sont, en eux-mêmes, évitables, et si, dans les affaires de l'humanité, le progrès continue, ils seront finalement contenus dans d'étroites limites.»[33] D'où, en ce qui concerne la question de la population, l'attrait du modèle transitionniste.

A cet irénisme, il est judicieux d'opposer une posture qui prend en compte le caractère parfois inévitablement tragique de la vie humaine, et cela non pas seulement parce que l'homme succombe souvent à la tentation – ce tragique-là, les partisans de l'idéal l'acceptent d'autant plus volontiers qu'il s'accorde fort bien avec leur anthropologie, on l'a vu –, mais surtout parce que le mal arrive dans le monde aussi par la main de l'homme honnête. Certes, il ne s'agit pas de passer d'une posture irénique de l'idéal à une posture à la Kafka, plaçant les taches indélébiles de la faute et de la damnation au cœur de notre vie, mais de rappeler que certaines pages d'auteurs comme Kierkegaard nous en disent plus long sur l'éthique humaine en situation que Kant et Bentham ; car «tandis

[33] *L'Utilitarisme*, Paris, Champs-Flammarion, 1968, p. 63.

que la réalité du péché tient comme le commandeur une main de la liberté dans sa droite glacée, l'autre gesticule avec l'illusion, la tromperie et les appels charmeurs du mirage» [34]. Disons «mal» plutôt que «péché» ; mais il reste que le mirage, c'est la posture de l'idéal.

III. L'éthique dans le stress

Peut-on toutefois accorder un tel poids de preuve à la phénoménologie de la vie morale contre la posture de l'idéal? Cela semble exagéré et, surtout, entaché d'un soupçon de paralogisme naturaliste ; c'est pourquoi il nous faut pousser plus avant notre investigation de l'impact moral du stress.

Souvent, dans les situations de stress, un mal est fait ; or, nous venons de voir qu'il existe des conduites par ailleurs bonnes où un mal inévitable est commis. Faut-il admettre alors que, nonobstant ce mal, des conduites comme l'infanticide, la xénophobie et la prostitution sont bonnes, toutes choses considérées (ce sont des moindres maux)? Ou doit-on dire qu'elles appartiennent à la catégorie des actions mauvaises *simpliciter*, contre lesquelles, lorsque le stress est majeur, seuls ceux que nous, hommes ordinaires, sommes tentés d'appeler «saints» ou «héros» peuvent se garantir en payant, eux et leurs proches, un prix élevé? C'est bien la question qui doit nous occuper. Pour y répondre, nous commencerons par mettre en lumière certaines conséquences des situations de stress, toujours sur l'exemple de la surpopulation.

1. *Le rétrécissement de la posture éthique*

L'examen de ces situations montre que, lorsqu'on y est confronté, il se produit un triple rétrécissement:

a) Le cercle éthique tend à se limiter aux membres de la même culture d'abord, puis aux compatriotes, enfin à la famille et à l'individu. Abernethy relève que, dans les sociétés stressées, «les jeunes adultes se séparent socialement des autres secteurs de la communauté, isolant les personnes âgées dépendantes et les jeunes enfants» [35]. Dans le langage de la responsabilité, on

[34] S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, trad. Ferlov & Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 116-117.

[35] *Op. cit.*, p. 100. Cf. E. ALLARDT, «Having, Loving, Being : An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research», QL, p. 91 : «As soon as material conditions become really bad solidarity and love relationships are also likely to suffer [...] If the physical environment clearly deteriorates, people might lose some of their abilities for companionship, solidarity, and love.» Le cas tragique des Iks est exemplaire sur ce point (cf. C. TURNBULL, *The Mountain People*, Londres, Cape, 1973).

dira que celle-ci se limite de plus en plus aux proches et enfin à soi-même ; dans celui des valeurs, que leur souci subit une même restriction, le reste devenant hors situation.

L'expression «cercle éthique» a été rendue courante par Peter Singer, qui parle notamment de l'élargissement du «cercle de l'altruisme depuis la famille et la tribu jusqu'à la nation et à la race» ajoutant que, actuellement, «nous commençons à reconnaître que nos obligations s'étendent à tous les êtres humains» [36]. On en trouve déjà l'idée chez Thomas Reid [37], l'important étant que, particulièrement pour Singer, le mouvement du progrès moral va avec l'extension du cercle. De ce point de vue, le stress inaugure une régression : le rétrécissement s'effectue en fonction de la menace : *x* peut être menacé en tant que personne, que membre d'une nation, d'une famille, etc. à quoi le cercle se réduit «naturellement».

b) L'empan temporel se concentre sur le présent et le futur proche, où sont localisés les problèmes que le stress a rendus urgents. Dans nos sociétés, on remarque par exemple que la crise économique fait passer au second plan les préoccupations écologiques de l'électorat et rend moins sensible la vérité que les dettes publiques actuelles seront payées en partie par les générations futures. Dans le Tiers Monde, plus dramatiquement, il est illusoire de parler de préservation de l'environnement ou de justice intergénérationnelle à des gens dont l'estomac ne peut se remplir décemment qu'en épuisant les ressources naturelles.

c) L'exigence éthique se rétrécit en deux temps : d'abord le bien s'efface derrière l'obligatoire, en ce sens que la recherche de toute excellence disparaît, puis, quand le stress en vient à structurer la situation dans son entier, les droits de l'individu subissent le même sort. Comme le soulignait déjà le médecin néo-malthusien Hardy au début du siècle, l'exercice des droits a des conditions : après avoir averti que, lorsqu'il y a surpopulation, «tous les droits imaginables restent des droits imaginaires», il conclut avec emphase : «Il faut craindre de donner le jour, quand on n'a pas la certitude d'assurer à ceux qui naîtront les droits au travail, au pain, aux loisirs, à l'amour, droits sans l'exercice desquels la vie ne vaut point la peine d'être vécue.» [38]

On trouve encore une confirmation de ce triple phénomène dans l'expérience de Stanley Milgram, même si elle décrit une situation qui n'est pas de stress dans le sens où nous avons employé ce terme, puisqu'il n'y existe pas de menace portant sur l'agent, mais seulement une forte pression psycholo-

[36] *The Expanding Circle*, Oxford, O.U.P., 1983, p. 120.

[37] Cf. Reid, *Essays on the Active Power of the Human Mind, Philosophical Works*, Hildesheim, Olms, 1983, essay III, part II, ch. 4, p. 564 b : «The object extends as our connections extend ; and a sense of the connection carries the affection along with it to every comunity to which we can apply the pronouns *we* and *our*. "Friend, parent, neighbour, first it will embrace, His country next, and then all human race" (Pope).»

[38] *L'avortement*, Paris, éd. du Malthusien, s. d., p. 73.

gique, qu'on peut certes interpréter comme une menace contre l'intégrité morale, en étendant le sens du mot «menace» plus loin que nous ne l'avons fait jusqu'ici. Ce qui autorise le parallèle, c'est d'une part l'affirmation de Milgram que son expérience a été faite pour comprendre l'obéissance aux ordres immoraux d'un officier en temps de guerre – ici, la menace est réelle ; et d'autre part sa constatation que, en posture idéale, aucun des tortionnaires n'avait de discours glorifiant le mal :

> Nombre de sujets reconnaissent avec autant de conviction verbale que chacun d'entre nous l'obligation absolue de s'abstenir de toute action nuisible contre une victime sans défense. Eux aussi savent en termes généraux ce qu'il faut faire et ne pas faire et quand l'occasion s'en présente, ils peuvent fort bien citer les valeurs auxquelles ils croient. Mais cela n'a que peu de rapport – pour ne pas dire aucun – avec leur comportement réel sous la pression des circonstances [39].

En effet, dans l'idéal, c'est-à-dire hors de la situation, hors du stress, tous prônaient la désobéissance aux ordres immoraux, ce qui, dans la réalité, en situation, a rarement été le cas. Or, ce qui a permis à chaque tortionnaire d'agir et de continuer à le faire, c'est d'abord qu'il s'est laissé «absorber si complètement par les aspects techniques immédiats de sa tâche qu'il a perdu de vue ses conséquences lointaines» et ensuite qu'il s'est justifié en arguant de l'obéissance, c'est-à-dire de la soumission de sa responsabilité à la cause du stress. Ici, cette cause était une personne précise, mais en un sens dépersonnalisée – elle représentait l'autorité à laquelle le devoir commande d'obéir, dit Milgram. Dans les cas graves, on le voit, le cercle éthique tend même à s'effondrer au profit de la seule réalité d'une sorte de nécessité fatale à laquelle l'agent est inexorablement soumis (car le cercle est aussi l'espace de la liberté et de la responsabilité).

2. *L'universalisme et le particularisme*

Le point de vue moral étant justement universaliste, l'éthique et le stress paraissent de plus en plus antinomiques, puisque ce que ce dernier promeut, à l'occasion du triple rétrécissement, c'est un particularisme spatio-temporel qui peut être extrême. La perspective de voir s'instaurer au niveau planétaire une vaste situation de menace démographique fait alors craindre, si l'on peut dire, pour l'âme de l'humanité elle-même.

Toutefois, un doute se fait jour dès que l'on se rend compte qu'une telle conception du point de vue moral est justement le fait des utilitaristes et des kantiens, c'est-à-dire des partisans de la posture de l'idéal. Car, quand on y réfléchit, il existe des cas où le particularisme est source de biens – pensons à l'amitié et aux relations familiales –, tellement qu'il est simplement erroné

[39] MILGRAM, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calman-Lévy, 1974, p. 23.

de voir en toute borne le début de l'immoralité, comme si l'universalisme était le seul rempart contre le mal. En fait, entre de véritables patriotes [40] et ceux qui incendient les habitations pour requérants d'asile, il y a une marge que seuls les partisans des arguments du type «pente savonneuse» peuvent méconnaître. Dès lors, il importe avant tout de placer de justes bornes. Comment le faire? Comme c'est souvent le cas dans les perplexités éthiques, la bonne méthode est de remonter en-deçà, à l'axiologie, et de se demander quelles sont les valeurs en jeu.

Les êtres humains en tant qu'ils sont doués de raison sont des personnes, dit-on depuis Boèce ; ils ont donc intrinsèquement la valeur d'une personne (appelons une telle valeur «valeur$_p$»). Mais en cela ne consiste pas toute leur valeur : du fait des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, les personnes acquièrent encore une valeur supplémentaire, en ce qu'elles sont spécialement valorisées par celles qui appartiennent à la même espèce qu'elles, ou à la même nation, ou à la même famille. Nommons ce type de valeurs «valeurs-de-proximité» (valeurs$_{px}$), puisqu'elles sont attribuées par une personne ou un groupe de personnes à des êtres en fonction de relations qui les leur rendent, justement, *proches*. C'est en vertu de ces valeurs$_{px}$ que, par exemple, la scarlatine de notre enfant nous touche plus que celle du fils de notre voisin ou que nous sommes en général heureux de rencontrer un compatriote à l'étranger. Ces relations peuvent donc être naturelles ou non, la seule chose qui importe étant qu'elles délimitent un ensemble dont les membres possèdent ces relations les uns vis-à-vis des autres.

Les valeurs$_{px}$ ont leur source dans les personnes *en tant que membres de groupes* et elles se structurent aisément selon le degré de proximité, tellement que plus quelqu'un nous est proche, plus en principe il a de valeur pour nous, le cas limite étant nous-même, puisque c'est de nous-même que nous sommes le plus proche. Ces valeurs$_{px}$ forment donc comme des cercles concentriques dont le centre est occupé par les valeurs d'intimité et l'extérieur par les valeurs d'appartenance à l'humanité, voire à la nature. Autrement dit, elles forment la structure même du cercle éthique, si bien que la question de la détermination de la longueur moralement adéquate du rayon de ce cercle trouvera sa solution dans l'attribution aux valeurs$_{px}$ de la place qui leur revient dans la hiérarchie axiologique.

Quelle est donc cette place? Intuitivement, il semble que les valeurs$_{px}$ soient subordonnées aux valeurs$_p$; en effet, si deux groupes de personnes ont besoin d'aide et que mes moyens sont limités, on approuvera que je préfère celui de mes compatriotes, sauf si l'autre groupe est dans un état pire. Dès lors, ce que permettent les valeurs$_{px}$, c'est simplement que, *toutes autres choses étant égales*, je préfère ceux qui me sont proches, à moi et aux groupes auxquels j'appartiens. Une telle subordination est en fait bien compréhensible, vu que

[40] Cf. ABERNETHY, *op. cit.*, p. 297 : le patriotisme «means loving and defending one's motherland and its people. Nothing is wrong with that»

les valeurs$_{px}$ reposent sur des propriétés relationnelles qui s'appuient en dernier recours sur les qualités intrinsèques de la personne ; dès lors celles-là supposent celles-ci et en dépendent. Il est donc immoral de sacrifier un étranger, un ami ou soi-même, *en tant que personne*, à un proche *en tant que proche*, tellement que la xénophobie, le nationalisme ou le racisme sont, comme l'aurait dit Aristote, des vices par excès. Dès lors, la largeur du cercle éthique doit toujours être au maximum, car les valeurs$_p$ intrinsèques sont celles que possède toute personne par le simple fait qu'elle est une personne. Ainsi, en menaçant l'universalisme, le stress met effectivement en péril la moralité.

Cette conclusion se brouille malheureusement quelque peu lorsque les relations de proximité sont très fortes : si le groupe proche comprend mes enfants, il est probable que c'est lui que j'aiderai. Mais s'agit-il là vraiment d'une discrimination indue, même si elle est l'effet d'une faiblesse bien compréhensible? C'est difficile à dire, si bien que ce détour par l'axiologie ne paraît pas nous avoir fait avancer d'un iota. Toutefois, à la réflexion, on se rend compte que, une fois encore, l'impasse où nous nous trouvons s'accompagne d'un retour à la posture de l'idéal ; en effet, en mettant les valeurs$_p$ au-dessus des autres, nous réaffirmons implicitement que les situations ne sauraient changer quoi que ce soit à la donne. Faut-il alors proposer, dans certains cas, une prééminence des valeurs$_{px}$? Mais selon quel critère? On ne le voit pas, si bien que la tentation nous prend de réaffirmer l'identification traditionnelle de la posture morale avec celle de l'idéal ; pourquoi, en effet, ne pas s'en tenir là, tout simplement, puisque tout départ nous plonge dans des difficultés qu'on est de plus en plus tenté de croire insolubles?

Si nous nous y décidons, le prix à payer sera le sacrifice de la phénoménologie de la vie morale ; du moins faudra-t-il la réinterpréter à la lumière de la posture de l'idéal, ce que, somme toute, bien des moralistes classiques ont fait. Ici, nous sommes à la croisée des chemins ; c'est que, à notre avis, il est aussi possible de sauver les phénomènes en conjuguant mieux que nous ne l'avons fait situation et axiologie. En effet, si la situation compte, c'est justement en ce qu'elle est le lieu où les valeurs se montrent, s'incarnant dans des biens, choses ou personnes, tellement que la situation n'est, du point de vue moral, rien d'autre que le réseau des relations qu'entretiennent ces biens entre eux [41]. Les choses étant ainsi formulées, il apparaît que ce dont il s'agit, ce n'est pas de nier la priorité des valeurs$_p$ sur les valeurs$_{px,}$ mais de la replacer à l'*intérieur* du cercle éthique, lui-même déterminé par la situation.

On le voit bien par exemple lorsqu'il s'agit d'impartialité, vertu éminemment universaliste pour bien des éthiciens : si j'achète des cadeaux à mes

[41] Plus précisément, nous dirions que les valeurs sont des propriétés des choses auxquelles nous avons un accès cognitif et affectif ; elles sont donc réelles et objectives, si bien qu'arrimer l'éthique aux situations n'implique ni subjectivisme ni relativisme ; cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 50-55.

enfants pour Noël et que quelqu'un m'aborde en m'apostrophant : «Vous agiriez mieux en faisant don aux habitants de Sarajevo de l'argent que vous êtes en train de dépenser!», je serai surpris, car c'est là une remarque qui fait entrer des considérations hors situation : je n'ai pas *préféré* le plaisir de mes enfants à la vie ou à la santé de ces habitants ; ici, mon cercle éthique était déterminé par ma fonction de parent à l'approche d'une fête où les enfants s'attendent à recevoir des présents ; peut-être ce type d'institution est-il à revoir, mais cela est une autre question. Ainsi, on ne peut être impartial *tout court*, mais vis-à-vis de ses enfants si on est un père, à l'égard de tous les citoyens dans une société, et parfois aussi relativement à l'humanité ou aux personnes en tant que telles, puisqu'on est aussi des hommes et des personnes. A chaque fois, le cercle éthique se modifie, déterminé qu'il est par la situation, par la conscience qu'on en a et par le rôle qu'on y joue ; il ne s'agit donc pas d'être aveugle à toutes les différences, mais seulement à celles qui sont internes au cercle. Dès lors, une action pourra être moralement justifiée même si elle privilégie un proche, mais c'est à condition que la largeur du cercle ne soit pas elle-même fixée à l'avance par nos valorisations – comme cela serait si nous excluions *a priori* certaines personnes ou certains groupes de toute considération éthique –, sinon, c'est de discrimination qu'il faudra parler, de préférence indue pour les proches, comme il en va dans le racisme et la xénophobie.

3. *La responsabilité en situation*

Concluons qu'il est possible de rejeter la posture de l'idéal. Reste à évaluer les conduites en état de stress et, particulièrement, celles que nous avons mentionnées comme induites par la situation de surpopulation.

Si le cercle éthique est à rayon variable, il s'ensuit que le stress ne rend pas nécessairement immoral. Certes, il a un coût, dans le sens où certaines valeurs$_p$ ne seront plus reconnues comme telles, mais laissées hors du cercle ; toutefois, cela n'est pas propre au stress. Ce coût est singulièrement visible et parfois tragique, lorsqu'on passe des valeurs aux biens, spécialement aux personnes ; en effet, l'attitude morale ne demande pas seulement une action conforme à une hiérarchie des valeurs, mais encore un souci des personnes concernées, c'est-à-dire une prise de conscience de nos responsabilités envers elles. Gowans a justement insisté sur ce dernier point, relevant que le mal est particulièrement inévitable lorsque ces responsabilités entrent en conflit [42] ; c'est que le cercle éthique est habité d'abord par des personnes, son rayon déterminant envers qui nous avons des responsabilités, fortes ou faibles. Celles-

[42] Cf. *op. cit.*, p. 132 : «It is because [responsibilities] develop out of separate responses to distinct persons that conflict cannot plausibly be eliminated», et

ci peuvent déjà entrer en conflit dans la vie ordinaire, mais, en cas de stress, le rétrécissement du cercle peut impliquer l'exclusion de certaines personnes ou tout au moins un refus d'inclusion. En ce qui concerne les cas que nous avons mentionnés, il n'est pas difficile de voir que l'infanticide ou le racisme sont des refus d'élargir les responsabilités au nom de responsabilités existantes, alors que la prostitution volontaire est une acceptation coûteuse de ces responsabilités, lorsque c'est le dernier moyen de faire survivre ses enfants.

Ainsi, l'infanticide et la prostitution apparaissent comme des recours ultimes de la moralité en situation de stress intense. Certes, il est crucial que nous gardions le souci de notre intégrité morale, mais elle ne saurait être mise en danger que si nous agissions mal ou que nous devenions aveugles aux torts que le stress rend inévitables ; ici, tout ce que l'éthique exige, c'est que nous nous excusions auprès des victimes. C'est sans doute ce que visent ces Japonais shintoïstes qui ont consacré un temple à tous les fœtus avortés où ils déposent des statuettes représentants ces humains qui n'existeront jamais, mais dont la venue aurait mis en danger ceux qui vivent déjà. Non que, dans ces cas, on regrette d'avoir agi ainsi – ce serait alors du remords –, mais qu'on regrette d'avoir *dû* agir ainsi. En ce qui concerne la prostitution, il faut pourtant faire une distinction : une chose est de s'y adonner comme ultime recours pour une mère parce qu'elle est sans ressources à cause de la mort ou du départ de son mari, une autre chose est de vendre ses enfants au tourisme du sexe. Ici, les parents violent ce qui constitue la nature même de leur rôle, et si cette conduite – ou un infanticide – est le résultat d'une irresponsabilité procréative, elle s'accompagne forcément de mains sales, même si l'action est comme nécessitée. C'est pourquoi si, comme le souligne Onora O'Neill, lorsque le stress est intense et que tous sont en compétition pour obtenir de la nourriture, «en un sens nous sommes tous des menaces innocentes les uns pour les autres» [43], la façon dont chacun devient une menace pour l'autre n'est pas moralement neutre ou, si l'on veut, fait que certaines menaces sont moins innocentes que d'autres. On mesure ici encore combien il est important de prendre en compte la situation dans l'évaluation [44].

Quant au racisme et aux formes de discrimination apparentées, il est d'autant plus facile de montrer leur inadéquation que ce ne sont jamais des

p. 133 :«The discovery that responsibilities conflict does not compel a revision of these
«The discovery that responsibilities conflict does not compel a revision of these
responsibilities in the way that the discovery that deliberative conclusions conflict compels a revision of those conclusions.»

[43] «Lifeboat Earth», 1975, in J. Narveson (éd.), *Moral Issues*, Toronto, O.U.P., 1983, p. 190.

[44] Rappelons-le : la situation dans ses caractères *communs*, car, ainsi que le souligne justement Martha Nussbaum, ce n'est pas l'abstraction qui crée un problème en éthique, mais l'idéalisation ; cf. «Justice, Gender, and International Boundaries», QL, p. 312 : «When abstraction is displaced by idealization we are not led to theories with wide scope, but to theories that apply only to idealized agents.»

attitudes de dernier recours : le stress peut parfois justifier l'abandon hors du cercle ou la fermeture des frontières – n'est-ce pas ce que les Indiens d'Amérique du Nord auraient *dû* faire, s'ils l'avaient pu, à l'arrivée des Européens fuyant une région surpeuplée et dévastée par les guerres? –, non la haine de l'autre, d'autant que, en définitive, il est lui aussi une victime. C'est à l'évocation d'une situation de ce type qu'on doit la désormais fameuse comparaison du canot de sauvetage dont use notamment Garrett Hardin : soixante places sont disponibles sur un canot qui contient déjà cinquante occupants ; dans la mer alentour, il y a encore cent personnes qui tentent d'échapper à la noyade ; que doivent faire les occupants du canot? Faire monter les cent serait ridicule – pour Hardin, c'est cependant la solution préconisée par les chrétiens et les marxistes. En admettre dix alors? Mais selon quel critère de justice? Refuser l'accès à tout naufragé supplémentaire pour conserver une marge de sécurité suffisante aux cinquante chanceux en cas de pépin? D'après cet auteur, c'est la dernière solution qui s'impose, même si elle est «odieuse à bien des gens» ; et il a cette réponse brutale à celui qui répliquerait «je me sens coupable de la chance que j'ai» : «Sautez à l'eau et offrez votre place à un autre.»[45] L'abandon, ici, a certes un coût moral, mais c'est effectivement un moindre mal. Relevons encore que cette comparaison a le mérite d'être neutre dans le sens où il n'y a aucune raison de considérer que le canot représente plus les pays du Nord assiégés par des immigrants économiques que les pays du Sud menacés par des flots de réfugiés qui viendraient du Nord à la suite d'une catastrophe écologique.

Dans le langage des vertus, et ce langage paraît ici fort approprié, puisque, comme le relève Nussbaum en commentant Aristote, «la question des vertus se pose habituellement dans des domaines où le choix n'est pas à bien plaire, tout en étant en quelque façon problématique»[46], on dira que l'attitude requise relève d'une forme de courage, puisqu'il s'agit bien d'une disposition par rapport à un danger ; xénophobie et racisme sont donc à considérer comme des formes de poltronnerie ou de lâcheté, la haine qui les accompagne n'étant que le fruit de la défense psychologique bien connue qui consiste à en vouloir à sa victime. Le courage face au stress est toutefois quelque chose de particulier, car il implique encore de la fermeté à causer un (moindre) mal, dont soi-même ou autrui sera la victime : prostitution et abandon. Mais il faut toujours du courage pour agir bien lorsqu'on sait que du mal en résultera : il en faut à Jim s'il tire, à l'individu au fond de son puits pour désintégrer celui qui va l'écraser. Ce courage est encore modeste, c'est celui d'un agent qui assume le fait qu'il vit dans un monde limité. Bref, il ne s'agit pas de supprimer toute considération de faute, ni la valeur de l'abnégation, du dévouement à autrui et de l'effort, mais de les interpréter à la lumière de la situation et d'ajouter que d'autres vertus, tout aussi importantes, sont désirables.

[45] «Living on a Lifeboat», 1979, in NARVESON, *op. cit.*, p. 169.
[46] *Art. cit.*, p. 248.

Dans le langage des droits, on dira que, de même qu'il existe des droits individuels qui ont pour fonction de protéger les «frontières» de l'individu contre les exigences démesurées d'autrui – ce qu'on reproche souvent à l'utilitarisme de ne pas pouvoir prendre en considération –, il existe des droits collectifs pour sauvegarder les frontières des groupes contre tout empiétement excessif [47]. Ainsi, lorsqu'individus et groupes sont en danger, on comprend et on ne peut qu'approuver qu'ils exigent d'être laissés en paix, car, comme le dit Loren Lomasky, c'est le «premier droit moral» [48], et cela, afin qu'ils puissent persévérer dans l'existence comme ils en auront décidé. Si on peut parler ici de droit, c'est qu'il existe des valeurs éminentes à protéger, dont il est bon qu'individus et groupes aient le souci, valeurs qui expriment différentes formes et différents types d'intégrité. Mais ici aussi, exiger d'être laissé en paix n'est pas toujours justifié – car l'autre a aussi des droits – et ne saurait impliquer un sentiment de haine.

Si le langage des droits est adéquat, ne pourrait-on pas dire que, en définitive, celui de la posture idéale convient aussi, et qu'il rend tout à fait compte des phénomènes dont nous avons parlé? D'autant que, quand on y réfléchit, on doit convenir que le *covering law model* n'a jamais exclu la situation, en ce sens que, pour prendre une décision, procédure analogue à faire une prévision, les lois ne suffisent pas : pour les appliquer, il faut encore connaître les conditions initiales, c'est-à-dire, justement, la situation. Certes, il est possible de *reconstruire* les choses ainsi – la logique a suffisamment de ressources pour présenter n'importe quelle doctrine morale comme un universalisme –, mais encore une fois, ce que nous reprochons à une telle façon de présenter les choses, c'est qu'elle fait de la situation une simple contrainte extérieure de la vie morale, alors que, dans la réalité, elle en est une partie constitutive, puisqu'elle permet de déterminer la longueur adéquate du rayon du cercle éthique. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que, quand on demande à quelqu'un d'expliquer ou de justifier sa conduite, la description de la situation dans laquelle il s'est trouvé joue généralement un rôle central : on ne peut comprendre un comportement sans cela, et s'il en va ainsi, ce n'est pas parce qu'on

[47] Nous empruntons l'idée de ce parallèle de frontières à John Roemer ; cf. «Distributing Health : The Allocation of Resources by an International Agency», QL, p. 353. A notre sens, ces droits collectifs sont dérivés des droits individuels, plus précisément de l'intérêt qu'ont les individus à appartenir à des communautés.

[48] «Justice to Charity», *Social Philosophy and Policy*, 1995/2, p. 46 ; on lit un peu plus haut : «Each has reason to value the secure enjoyment of moral space within which she is able to act on behalf of the conception of the good that is distinctively her own. Rights emerge as the boundary markers of moral space. Individuals who are right-holders are not obliged to be the sacrificial victims or servants of ends distant from their own, but are instead acknowledged to possess a moral entitlement to devote themselves to projects that individually matter to them.» Il s'agit ici d'une caractérisation du libéralisme, mais on peut l'étendre sans difficulté.

ne peut appliquer une règle ou une loi sans connaître les conditions initiales du système, mais, on l'a dit, parce que les valeurs pertinentes se trouvent *dans* la situation et que les biens qui comptent sont eux-mêmes *en* situation, tellement que, abstraction faite de la situation, ces valeurs et ces biens n'apparaissent tout simplement pas. Ainsi, dans la mesure où les conditions initiales ne sont que des clous pour accrocher la réalité aux principes, les situations éthiques n'ont aucun point commun avec elles.

Cela ne veut pas dire qu'il faut relativiser standards, règles et préceptes moraux à la situation, mais plutôt reconnaître qu'il n'existe pas de tels standards, règles et préceptes, sinon dans le sens où ce sont des sortes de recettes, applicables lorsque la situation est «normale» et qui deviennent inutilisables lorsqu'elle ne l'est plus, soit parce qu'ils sont trop généraux, soit parce qu'ils sont tout simplement aveugles à l'aspect anormal de la situation, et donc au réseau de valeurs qui s'en dégage [49]. Bref, l'éthique ne doit être ni un principisme [50], ni un situationnisme, mais une casuistique. Des dieux, peut-être, verraient les choses différemment, puisque, selon Aristote, «de même, en effet, qu'une bête brute n'a ni vice ni vertu, ainsi en est-il d'un dieu : son état est quelque chose de plus haut que la vertu» [51] ; mais ce qui compte pour nous humains, c'est une éthique à la mesure de l'homme.

IV. L'éthique hors du stress

1. *Une éthique à la mesure de l'homme*

Vivre éthiquement, c'est régler ses mœurs, c'est-à-dire des mœurs humaines, qui ne sauraient être considérées indépendamment de la situation, comme Sartre aussi l'a souligné. C'est ce que refusent d'admettre les défenseurs de la posture idéale, d'où la schizophrénie constatée par Birnbacher. Toutefois, il ne s'agit ni, à l'imitation des juristes, d'assouplir l'application des principes lorsque le stress devient trop pressant [52], comme si l'éthique ne concernait pas toute conduite humaine volontaire, ni de prôner un affaiblissement des exigences morales vu la *faiblesse* humaine.

Ce dont nous avons besoin, c'est donc d'articuler l'éthique à la *condition* humaine, bref d'une éthique à la mesure de l'homme, capable d'intégrer le

[49] Ce peut être de nouvelles valeurs, ou d'anciennes, mais qui se présentent sous un jour nouveau ou s'organisent différemment. Bien des combinaisons sont possibles, et d'imprévisibles.

[50] Ce terme est repris de l'anglais 'principalism' (cf. *Hastings Center Report*, 1992/1, p. 12) ou 'principlism' (cf. *Hastings Center Report*, 1994/3, p. 8).

[51] *Éthique à Nicomaque*, VII, 1, p. 316.

[52] Cf. M.-P. DESWARTE, «Le droit à la vie dans la décision du Conseil constitutionnel du 29 juillet 1994», *Journal international de bioéthique*, 1996/1, p. 10.

stress, car il n'est pas nécessaire d'être un héros ou un saint pour se comporter éthiquement, même dans ce cas. Une éthique à la mesure de l'homme est une éthique dont l'homme réel est la mesure : «L'homme est la mesure de toutes choses», disait Protagoras [53] ; Aristote y fait écho, lorsqu'il affirme : «La vertu et l'homme vertueux sont la mesure de toutes choses» [54] et, plus près de nous, Engelhardt : «Ce sont les personnes qui sont la mesure de toutes choses, parce qu'il n'y a que les personnes qui peuvent mesurer.» [55] De tels énoncés peuvent se comprendre à la lumière de la posture de l'idéal : l'homme vertueux et la personne sont au-dessus des situations, et ils ont souvent été compris ainsi ; mais c'est au prix d'une certaine distorsion : manifeste en ce qui concerne Protagoras, mais aussi pour le Stagirite, puisqu'il ne se fait pas faute de dire que la vertu est différente selon les situations, non pas bien sûr dans sa définition, mais dans sa réalité. Examinant ce qui fait la qualité d'homme d'État, il affirme qu'il doit posséder «une vertu et une justice appropriées, dans chaque forme de constitution, à la constitution en vigueur», commentant : «car si ce qui est juste n'est pas identique sous toutes les constitutions, il faut nécessairement aussi que la vertu de justice comporte des différences» [56].

Dans une éthique à sa mesure, l'homme conscient de ses limites tente de créer un état de choses où le stress est réduit au minimum. C'est qu'il est moralement souhaitable d'agir sur la situation afin que nous ne soyons pas condamnés à une éthique-dans-le-stress. D'autant que, du fait qu'il est plus difficile de préserver une intégrité morale dans le stress, il est certain que certaines choses se passeront très mal : Hannah Arendt a montré que de braves Allemands pouvaient se changer en froids tortionnaires sous la pression des événements. Le stress tend à banaliser le mal, à nous rendre moralement insensibles : l'exigence éthique y devenant de plus en plus squelettique, la vie bonne ou heureuse ressemble alors fort à l'âge d'or dont parle le mythe.

Certes, tout ne dépend pas de nous, mais l'éthique peut contribuer à maintenir le stress à un niveau acceptable, tant au niveau personnel que socio-politique et environnemental. L'histoire nous a laissé de nombreuses recettes, surtout sur les deux premiers points : Aristote par exemple rappelait que le bien est plus facile à réaliser si l'on jouit d'un niveau de vie décent : «Il est impossible, ou du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face» [57] ; toutefois, une juste mesure est nécessaire : «On peut, sans posséder l'empire de la terre et de la mer, accomplir

[53] PLATON, *Théétète*, 151 e, et SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, VII, 60 (DK 80 B 1).

[54] *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, p. 443.

[55] *The Foundations of Bioethics*, Oxford, O.U.P, 1986, p. 377.

[56] *La politique*, V, 9, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1962, p. 385. Cf. aussi NUSSBAUM, *art. cit.*, p. 256 : «Friends in England will have different customs, where regular social visiting is concerned, from friends in ancient Athens.»

[57] *Ethique à Nicomaque*, I, 9, p. 67-68.

de nobles actions, car même avec des moyens médiocres on sera capable d'agir selon la vertu»[58], car ici comme ailleurs, l'excès est à éviter : «Mais ceux qui possèdent uniquement les dons de la fortune deviennent [...] dédaigneux et insolents, car sans vertu il n'est pas facile de supporter avec aisance la prospérité»[59]. Sur le plan de la famille, l'espacement des enfants y contribue aussi, ainsi que la libre disposition de moyens de contraception, ce que soulignent justement les Nations-Unies[60]. Du point de vue socio-économique, une démocratie stable est à souhaiter et, sans doute, un système économique moins agressif que celui qui règne de nos jours, car, comme le relève Michael Walzer : «Si notre société est une union de familles ou une communauté démocratique et coopérative de citoyens, comment pouvons-nous tolérer la compétition intense engendrée par le système des carrières ouvertes aux talents?»[61] Ou du moins faut-il en atténuer le stress par des mesures de sauvegarde telles qu'une allocation universelle assurant à tous un minimum vital[62]. Quant à l'environnement, il est évident qu'il s'agit de maintenir la capacité portante de la Terre, c'est-à-dire un rapport viable entre la population et les ressources disponibles, ce qui se révèle de moins en moins une mince affaire.

2. *Un monde pacifié*

Dans un monde ainsi dé-stressé, si l'on peut dire, à quoi pourrait bien ressembler l'éthique? Au niveau collectif et international, la *Déclaration universelle des Droits de l'homme* en donne sans doute un bon aperçu même si, bien sûr, il serait nécessaire de regarder les choses de plus près, article par article. C'est qu'il ne s'agit pas de réinstaurer une posture de l'idéal, qui est malheureusement celle de la plupart des défenseurs de ces droits, mais plutôt de proposer une posture du réel à stress gérable, qui, encore une fois, n'est nullement une profession de foi relativiste. De manière générale, d'ailleurs, la posture de l'idéal tend à rigidifier l'interprétation des droits, ce qui est particulièrement visible dans le contexte international – pensons aux préambules des multiples déclarations des Nations Unies –, comme si, par peur du danger, on s'arc-boutait en sens contraire. Mais la réponse appropriée à un vice par défaut n'est jamais un vice par excès!

[58] *Op. cit.*, X, 9, p. 520.

[59] *Op. cit.*, IV, 8, p. 190-191.

[60] Cf. ONU, *Population and Development* [Rapport de la conférence du Caire], 1994, notamment le ch. VII. Voir aussi notre article «Le bonheur, c'est... d'avoir "peu d'enfans"», *Folia Bioethica*, n° 18, 1996.

[61] «Objectivity and Social Meaning», QL, p. 172.

[62] Sur cette question, cf. Ph. Van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*, Londres, Verso, 1992 et notre article «Emploi et licenciements: de l'économie à l'éthique», *Éhique des affaires*, 1996/1.

Au niveau individuel, nous nous bornerons à proposer une illustration d'éthique à la mesure de l'homme – une parmi bien d'autres possibles –, en recopiant un sonnet du XVIe siècle, rédigé par l'imprimeur anversois Christophe Plantin. Cette description d'une vie heureuse nous servira en même temps de conclusion.

Le bonheur de ce monde
Avoir une maison commode, propre et belle,
Un jardin tapissé d'espaliers odorans,
Des fruits, d'excellent vin, peu de train, peu d'enfans,
Posséder seul, sans bruit, une femme fidéle.
N'avoir dettes, amour, ni procés, ni querelle,
Ni de partage à faire avecque ses parens,
Se contenter de peu, n'espérer rien des Grands,
Régler tous ses desseins sur un juste modéle.
Vivre avecque franchise et sans ambition,
S'adonner sans scrupule à la dévotion,
Domter ses passions, les rendre obéissantes.
Conserver l'esprit libre, et le jugement fort,
Dire son Chapelet en cultivant ses entes,
C'est attendre chez soi bien doucement la mort.

A quoi sans doute ce poète d'occasion ne pouvait manquer d'ajouter à voix basse ce verset d'une prière quotidienne : «Ne nous soumets pas à la tentation!» [63]

[63] Nous remercions Daniel Schulthess d'avoir lu et commenté plusieurs versions antérieures de ce texte. Nous avons largement profité de ses remarques.