Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 46 (1996)

Heft: 4: Éthique théologique et philosophique

Artikel: Quelle universalité pour l'éthique dans une société pluraliste? : Une réflexion théologique

Autor: Fuchs, Éric

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-650490

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. 357-366

QUELLE UNIVERSALITÉ POUR L'ÉTHIQUE DANS UNE SOCIÉTÉ PLURALISTE?

Une réflexion théologique

ÉRIC FUCHS

Résumé

L'éthique aujourd'hui affronte un triple défi : celui du pluralisme, qui met en cause son universalité, celui de la crise de la modernité, qui est crise de la raison, celui enfin de la critique de la postmodernité, exaltant la valeur de la différence. Cet article veut tenter de montrer en quoi la réflexion théologique peut apporter une contribution utile à la défense de l'universalisme éthique ainsi malmené.

Toute réflexion éthique doit aujourd'hui affronter un triple défi.

Tout d'abord celui qu'impose à l'éthique *le pluralisme*, considéré comme une valeur essentielle de la démocratie libérale. Si toute éthique suppose un choix de valeurs, c'est-à-dire une conviction quant au bien-fondé de ce choix, comment articuler convictions éthiques et recherche consensuelle pluraliste? Le défi est particulièrement aigu pour les éthiques d'inspiration religieuse. Mais cela demeure une question pour toute morale aujourd'hui, et explique en partie les difficultés éprouvées par notre société à trouver un accord sur les normes à proposer, pour ne pas dire imposer.

Le deuxième défi est posé par *la crise de la modernité*, qui affecte principalement deux des principes essentiels de l'éthique moderne, à savoir l'autonomie de la personne et le caractère rationnel de l'éthique. Comment poursuivre le projet – «inachevé», selon Habermas – de la modernité en sortant des impasses où celle-ci s'est fourvoyée? C'est-à-dire comment reprendre la question de l'autonomie sans tomber dans le piège de l'individualisme, et comment redonner au travail de la raison sa véritable fonction, en évitant de le réduire à une fonction instrumentale? La question de l'universalité ne peut pas ne pas affronter ces deux obstacles, sur lesquels se heurte, sinon se brise, la plus haute ambition de l'éthique moderne.

Enfin, le troisième défi, d'une certaine manière inverse du précédent, est évidemment celui que fait naître *la critique postmoderne*. Car la tentation existe, pour répondre aux questions du deuxième défi, de se réjouir des féroces critiques que la postmodernité adresse à l'*Aufklärung* et à ses prétentions à

l'universalité. L'exaltation de la différence et du particularisme met directement en cause la possibilité d'un universalisme moral. Cette critique est-elle irrémédiable?

Il s'agit de reprendre ces trois ensembles de questions. Je le ferai en me situant résolument sur le terrain de la théologie chrétienne, et plus spécifiquement protestante réformée. A la fois pour mesurer en quoi ces différentes critiques affectent le discours théologique sur l'éthique, et réciproquement en quoi la réflexion théologique peut apporter une contribution à la solution de la question de l'universalité éthique dans une société pluraliste et sécularisée.

1. *L'éthique théologique dans le pluralisme*

Un constat historique d'abord : le pluralisme a eu sur la théologie chrétienne deux effets contraires. Le premier a été de chercher les moyens de s'accommoder avec lui. On a donc recherché ce que pouvait être, en deçà ou au-delà de la diversité des convictions morales, le plus grand dénominateur commun susceptible de permettre l'expression, malgré tout, d'un consensus normatif. La théologie s'y est employée en minimisant ses particularités et en proposant de fonder l'universalité morale sur l'universalité du sentiment religieux, ou du sentiment d'appartenance à un ordre transcendant, voire sur l'existence d'un état de nature, don du Créateur à sa créature autant qu'évidence rationnelle.

Le deuxième effet du pluralisme, à l'inverse du premier, a été de s'opposer fortement à ce compromis ; contre la tendance libérale, la théologie dialectique (avec K. Barth comme figure typique) a réaffirmé fortement la différence du christianisme, sa spécificité, pour le distinguer le plus possible de toutes les autres positions philosophiques ou religieuses. Il n'y a qu'un seul universalisme, c'est celui que la Parole de Dieu propose à l'homme en lui offrant la justification par la foi en Jésus-Christ. Et il n'y a qu'un seul clivage sérieux, celui qui sépare les croyants des incroyants.

Il semble donc que le pluralisme ait contraint la théologie à un choix dramatique : soit elle perdait son identité pour ne pas rompre avec la modernité, soit elle affirmait avec intransigeance, mais dans un isolement croissant, une universalité qui apparaissait arbitraire à beaucoup. Je suis convaincu pour ma part que les termes de l'alternative ne sont pas fatals. A une double condition : il faut d'abord que la théologie cesse de revendiquer une situation particulière, qui lui permettrait de prétendre échapper à la critique intellectuelle et morale. Je ne peux comme théologien m'abriter derrière l'objet de mon étude pour éviter le travail critique auquel doit se soumettre toute réflexion intellectuelle. Mais il faut ensuite que la théologie ne renonce pas à poser la question critique que l'objet de sa recherche – Dieu – pose nécessairement à toute forme de culture ou de langage. Il faut donc à la théologie la modestie qui se garde de

confondre le discours théologique avec la vérité, et l'assurance que ce discours, s'il est rigoureux et sans prétention, porte en lui une question qu'il est nécessaire de faire entendre «à temps et à contretemps».

Ces réflexions ne sont pas seulement la conséquence d'une prise de conscience contingente, elles viennent du meilleur de la tradition théologique elle-même. Laquelle, en effet, pense Dieu comme Absolu – c'est-à-dire littéralement comme «non-lié». On ne saurait donc parler de Dieu que sur le mode de la rupture, et non sur celui d'une continuité naturelle. Dieu n'est Dieu que lorsqu'il se révèle librement tel. Mais en même temps, nous dit l'Evangile, Dieu se manifeste au cœur de l'histoire, de son énigme et de sa contingence, comme une présence mais une présence paradoxale. Comme dit Luther, il se manifeste réellement, mais *sub contrario*, incognito, sur la face souffrante du Crucifié. On ne saurait donc l'enfermer dans un savoir, fût-il théologique, on ne peut qu'en confesser la présence mystérieuse au cœur du réel.

Sur le plan de l'éthique, cela signifie que la théologie doit renoncer à défendre l'idée qu'il y a, constituée en système, une «morale chrétienne», tout entière sortie des Ecritures, qu'il s'agirait de faire reconnaître, sinon d'imposer, comme nécessaire au bonheur de la société et des êtres humains. Même si l'Eglise retrouvait le pouvoir social qui fut le sien, elle devrait renoncer à toute prétention hégémonique en ce domaine, car celle-ci conduit nécessairement à réduire les exigences évangéliques au niveau d'une codification morale sociale. La spécificité chrétienne s'y enlise en un moralisme pernicieux.

En revanche, la réflexion théologique chrétienne ne doit pas renoncer, dans le dialogue qu'implique le pluralisme, à rappeler quelques convictions qui lui sont chères et qui peuvent nourrir la recherche éthique aujourd'hui.

a) *Il n'y a pas de sujet moral sans mémoire*, c'est-à-dire sans racines. Mémoire de ce qui a construit la culture dont nous vivons encore, mais plus encore mémoire d'expériences fondatrices dont le temps et la critique rationnelle ont éprouvé la validité. Il s'agit d'affirmer avec force, contre les prétentions progressistes qui affirment péremptoirement que ce qui est passé est dépassé, la créativité de la mémoire. Mémoire des échecs et des malheurs où se redit la radicalité du mal, et mémoire des émergences fulgurantes où le sens du bien et du juste se laisse approcher et percevoir. La théologie a pour tâche de rappeler l'importance du «faire mémoire», par quoi est réactivée la présence de l'absent, mais aussi cette reconnaissance d'une précédence fondatrice et donatrice de sens. La négation prétentieuse de la précédence, le fantasme de la *tabula rasa* privent le sujet de son histoire, pire, de son identité. Peut-être qu'un des grands malheurs de notre temps est de ne plus savoir ce qu'il y a à transmettre aux générations futures.

b) *L'éthique n'est vraie que si elle exprime la vérité du sujet.* «Ce ne sont pas ceux qui disent 'Seigneur, Seigneur', mais ceux qui font la volonté de mon Père qui entreront dans le Royaume des cieux» (Mt 7,21). Enoncer la Loi pour ne pas avoir à y souscrire est le propre de cette hypocrisie que l'Evangile ne cesse de dénoncer. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler aujourd'hui que

l'éthique n'est pas seulement énonciation de principes, fussent-ils justes, mais aussi, sinon d'abord, acceptation par le sujet lui-même de sa mise en question par ce à quoi, ou à qui, la Loi l'adresse. Le pluralisme peut à tout moment conduire à des consensus «mous», de bas niveau, sans engagement réel des personnes. Le risque n'est pas mince de voir l'éthique devenir le cache-misère d'une société qui a par ailleurs vendu son âme à cette forme vulgarisée d'utilitarisme qu'est l'idéologie techno-économique. On énonce les principes éthiques avec d'autant plus de force qu'on sait parfaitement ne pas souhaiter vraiment les voir appliquer. Sous le prétexte que la complexité des systèmes sociaux rend finalement l'action personnelle inutile, impuissante et donc indifférente.

C'est attirer l'attention sur cette sorte de scission de la conscience morale que l'apôtre Paul déjà décrivait : «Je ne comprends pas ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais [...]. Vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir.» (Rm 7,15 et 18). L'homme «destiné au bien, mais enclin au mal», comme dit Kant. Ce qui conduit logiquement à dénoncer toute prétention de l'éthique à résoudre le problème du mal, ou à dire le bien en dehors d'une relation concrète à des existences également interpellées par des enjeux vitaux. Obéir à la Loi, c'est, pour un sujet moral, en appeler à autrui pour qu'il assume avec lui cette responsabilité. Prendre le risque d'un engagement est inséparable de l'espérance qu'autrui en comprendra le sens et y répondra à son tour par son engagement.

c) Cela conduit au troisième apport de la réflexion théologique : l'insistance sur *la positivité de la limite*. De cette limite que constitue nécessairement autrui. Il ne s'agit pas ici de malthusianisme moral exaltant la limite pour elle-même, par peur du risque de la liberté. Il ne s'agit pas non plus d'une nouvelle expression de l'antique sagesse dénonçant les méfaits de l'*hubris*. Il s'agit de la limite que désigne la réalité de l'autre, reconnue comme exigence et comme don. L'éthique doit s'inscrire dans cette reconnaissance. C'est dire qu'elle ne peut se présenter – quel que soit l'énonciateur – comme un contenu normatif *a priori*. Elle ne peut que susciter chez chacun le souci de prendre en compte la réalité d'autrui pour construire un ordre de l'humain commun et acceptable pour tous. Il y a là d'une certaine façon une justification du pluralisme, un pluralisme exigeant qui ne se contente pas de juxtaposer des propositions, mais cherche à explorer les chemins d'une réelle reconnaissance mutuelle, condition de l'élaboration d'un projet commun.

On voit ainsi comment une éthique d'inspiration chrétienne, loin de craindre le pluralisme, s'y inscrit comme dans son terrain naturel. En insistant toutefois pour que celui-ci ne soit pas sans mémoire, ou encore sans modestie, ou enfin sans exigence communautaire. Ce qui implique que, tout en acceptant le principe fondamental de la modernité, à savoir le pluralisme, nous en fassions aussi la critique.

2. *Pour une critique de la modernité*

En éthique, la modernité se veut universaliste. Elle fonde cette prétention sur deux valeurs centrales à ses yeux, l'autonomie de la personne et sa capacité rationnelle. Or ces deux affirmations me semblent devoir être repensées au vu, en particulier, des dérives dangereuses auxquelles elles ont trop souvent conduit. Là encore je mènerai ma critique en m'appuyant sur une argumentation théologique.

a) *L'autonomie*. L'histoire philosophique nous apprend que l'affirmation de l'autonomie a été d'abord posée comme le nécessaire complément de la liberté de Dieu. A un Dieu totalement libre et non déterminé, fût-ce par sa propre création, doit correspondre un homme livré au risque de sa responsabilité et de sa volonté. On trouve les effets de ce nominalisme chez Hobbes, qui ne pose l'autonomie que pour aussitôt la soumettre au pouvoir du Léviathan, seul capable de sauver l'homme du risque mortel de sa liberté. Chez Locke, la liberté ne prend sens que de s'accorder au droit naturel, dont la société politique doit s'efforcer de faire respecter les termes. L'autonomie n'est pas la possibilité de déterminer son existence à partir de soi, et de soi seul, mais celle de reconnaître librement ce que la raison nous fait percevoir du bien auquel s'accorder. C'est encore le même discours fondamental chez Kant qui définit l'autonomie comme «cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir» [1].

Malheureusement cette compréhension classique de l'autonomie a fait place peu à peu à une compréhension individualiste, où l'autonomie ne désigne plus que la capacité de l'individu de se donner à lui-même raison, sans référence à autrui, voire même contre les empiétements d'autrui. L'autonomie comme fondement de l'affirmation de droits individuels, sans contrepartie en matière de devoirs. Ou encore, dans l'usage banal du terme, l'autonomie comme indépendance vis-à-vis d'autrui. Alors que l'autonomie servait dans les premiers moments de la pensée moderne à fonder l'universalité de l'éthique, elle devient aujourd'hui le prétexte à réclamer le droit à la différence, voire le refus de reconnaître la possible universalité de certaines normes morales.

Il me semble donc nécessaire de repenser l'autonomie en des termes différents. Là aussi la théologie a peut-être quelque chose à apporter. Elle a parfois pensé que la revendication moderne d'autonomie était antithétique de la foi en Dieu, prise qu'elle était dans les présupposés de l'ontothéologie. Erreur, c'est l'hétéronomie qui s'oppose à l'autonomie, et non la théonomie. Car Dieu est l'altérité même, l'Autre, dont l'interpellation fait surgir par la

[1] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1979, p. 169.

réponse qu'elle réclame la conscience de la liberté. Par analogie, l'autonomie peut être comprise comme la conscience de soi qui surgit de l'interpellation d'autrui. Je ne suis que d'être suscité par la Parole de l'autre. Cette Parole me rend responsable, c'est-à-dire exige de moi que je réponde à et de celui qui me parle.

La réflexion biblique et théologique sur la Loi doit à ce moment de notre réflexion être rappelée. La Loi que Dieu donne à son peuple dit que la liberté («je t'ai libéré de l'esclavage d'Egypte») ne peut se maintenir que là où Dieu est reconnu comme l'Autre absolu qui pourtant fait alliance avec ce peuple. Dieu est dans cet interdit de toute représentation, dans ce retrait dans l'altérité de l'absolu, mais c'est ce retrait même qui ouvre l'espace nécessaire à la parole échangée, à l'alliance. La Loi révèle ainsi ce qu'est la vérité, la justice de toute relation, et donc le fondement de toute éthique : le renoncement à se donner comme maître de l'espace, plus fondamentalement encore, le refus de se poser comme le déterminant de la question éthique, et l'appel à l'autre pour faire alliance avec lui. Le sujet moral est ainsi situé entre le refus de l'idole et la reconnaissance de la valeur d'autrui.

Avant de dire l'impuissance de l'homme à souscrire aux exigences qu'elle impose [2], la Loi dit la grâce qui vient quand l'autre est accueilli et regardé à hauteur de visage. «Qui vous accueille, m'accueille ; et qui m'accueille, accueille Celui qui m'a envoyé», dit le Christ (Mt 10,40), qui ajoute, selon un autre texte, «chaque fois que vous avez fait ces choses [nourrir, donner à boire, recueillir, vêtir, visiter, etc.] à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25,31-46).

Cette méditation théologique sur l'autonomie et la Loi peut-elle mettre en échec la dérive dramatique que nous percevons dans notre société où le triomphe de l'individualisme, loin de conduire à une pacification des relations sociales ou personnelles, mène à des violences de plus en plus irrationnelles et gratuites? Quand le grand Léviathan perd de sa force, les individus semblent n'avoir d'autres jeux à jouer que celui de la rivalité, de la compétitivité hargneuse et de la violence primitive [3]. Il semble urgent, si l'on ne veut pas avoir à faire appel, une fois de plus, au pouvoir absolu du Léviathan, de repenser l'autonomie et son rapport au devoir de solidarité.

b) Liée à cette question, celle du *statut de la raison* dans la modernité.

La crise de l'universalité de l'éthique est aussi celle de la raison. La raison instrumentale, qui paraît avoir tout conquis, y compris la philosophie du droit, impose l'idée que la rationalité se manifeste par le développement ininterrompu

[2] Contre l'interprétation luthérienne qui fait de l'*usus elenchticus* l'office principal de la Loi, qui néglige au profit de la seule perspective sotériologique la fonction structurante de la Loi dans le registre anthropologique.

[3] Les guerres civiles, telles celles qui déchirent l'ex-Yougoslavie ou les pays africains de la région des grands lacs, en sont l'illustration contemporaine, comme, dans un autre domaine, l'impuissance des Etats développés à maîtriser la violence dans les villes et leurs banlieues.

du système économico-technique dominant. Tout ce qu'il est techniquement possible de faire doit être fait! La raison perd sa fonction critique, en renonçant à poser la question de la légitimité, sinon de la vérité, de nos actions. Une des conséquences les plus perverses de cette dérive sur le plan éthique est l'abstraction croissante de la notion de personne, qui n'est plus définie que par sa capacité d'entrer dans le système économico-technique. Cet individu est nanti de droits abstraits, mais il est coupé de son histoire, sans racines et sans horizon autre que celui que lui prescrit le système en question. La visée d'universalité des «droits de l'homme» se perd en revendications agressives, parcellaires et identitaires. L'échec de la modernité est ici patent, comme l'a magistralement démontré Alain Touraine [4]. De ce point de vue, le «retour du religieux» est très ambigu. Il exprime sans doute un besoin réel de retrouver l'accès à une dimension oubliée de la vie sociale, de dégager l'individu de l'aliénation dans la surdétermination économique, mais quand il s'exprime par un irrationalisme méprisant pour la culture et l'intelligence, il ne fait que renforcer la force réelle du modèle social, comme Marx l'a montré depuis longtemps.

Il faut donc repenser la place du religieux dans l'expression sociale, et dans la revalorisation du travail de la raison. La théologie a peut-être quelque chose à dire en ce domaine! Pour maintenir en éveil, en inquiétude et donc en liberté une raison qui doit se libérer de son instrumentalisation. Il s'agit de repenser le religieux, non plus comme compensation illusoire ou moyen d'identité réactive, mais comme trace d'un appel au dépassement des limites d'une raison instrumentalisée. Il s'agit finalement de retrouver, à la manière de Kant, la force et la nécessité de la vertu d'espérance. Mais le pourra-t-on, si on continue de dire, par exemple, comme Cornelius Castoriadis, «que nous créons la signification sur fond de sans fond, que nous aussi nous donnons forme au chaos par notre pensée, notre action, notre travail, nos œuvres, que donc cette signification n'a aucune 'garantie' extérieure à elle»? [5] Ce genre d'affirmation clôt le débat avant qu'il ne soit ouvert et interdit de dépasser le dilemme où notre culture contemporaine s'est enfermée : ou bien la démocratie, c'est-à-dire la liberté, la raison, le refus de toute référence transcendante, ou bien le retour au dogmatisme religieux autoritaire et réactionnaire. Ou bien une modernité livrée à l'insignifiance, ou bien un sens gagné contre la liberté et la culture. N'y a-t-il pas dans le travail de la raison libre une espérance qui l'ouvre sur un au-delà du positivisme? Par la critique de *tous* les dogmatismes, n'ouvre-t-elle pas sur une dimension de l'attente, du possible, bref du religieux, dimension qui signifie l'échec du cynisme et du nihilisme? Car, après tout,

[4] Cf. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. Contre une modernité qui voit la colonisation du vécu par le calcul, Touraine veut réconcilier le sujet et la raison (p. 344) : «Le Sujet sort des rôles que lui donne le système social par son appel à une communauté d'origine et de croyance en même temps que par le 'souci de soi' et la recherche de la liberté personnelle.»

[5] «En mal de culture», *Esprit* 205 (1994), p. 45.

quelle étrange prétention de dire, comme Castoriadis : «nous sommes seuls dans l'être et la création abolit toute source transcendante de la signification» [6]. Est-ce vraiment digne de la vocation de la raison humaine de s'enfermer ainsi dans cette clôture, dont en plus on mesure mieux que jamais à quel point elle réduit l'action de la raison et la laisse sans capacité de résistance devant la force de l'idéologie du système techno-économique?

3. *Universalité et postmodernité*

On aura compris que notre critique de la modernité s'inscrit à l'intérieur d'un accord de fond sur son projet. Nous constatons seulement, avec beaucoup d'autres observateurs, que ce projet a en partie échoué ; nous avons désigné deux causes de cet échec. Mais nous ne sommes pas prêt pour autant à faire nôtres les critiques de la postmodernité, en particulier sur la question de l'universalité.

a) Commençons par examiner *la critique postmoderne du sujet.* Cette critique est certes légitime lorsqu'elle dénonce la prétention autofondatrice du sujet moderne. Après le travail des philosophies du soupçon, il n'est plus possible de fonder le sujet sur l'évidence claire de la conscience de soi.

Faut-il alors en conclure, après la mort de Dieu, à la mort du sujet? Sûrement pas, si l'on veut bien revenir à ce que nous disions plus haut du rapport entre autonomie et loi. L'absence d'un fondement, ou plutôt l'affirmation que ce fondement est dans l'inter-dit, loin de disqualifier le sujet, le constitue comme «sujet-devant-répondre-de-l'autre». C'est donc la responsabilité éthique qui le constitue comme tel. Certes toujours en même temps comme «sujet-en-procès-en-jugement», selon l'expression de Julia Kristeva. C'est-à-dire comme quelqu'un en devenir au travers du procès que l'autre ne cesse de lui intenter.

La pseudo-identité objective du sujet, qui n'est qu'illusion, est brisée par l'imprévisible irruption de l'autre. Et dans ce moment de déconstruction, le sujet est justement qualifié par sa capacité de répondre. On n'est pas sujet, on le devient en effet dans ce travail, ce procès qu'autrui nous contraint de vivre. C'est pourquoi la mise en cause du sujet ne conduit pas au nihilisme, mais proprement à l'éthique.

C'est donc pour des raisons éminemment théologiques qu'il faut refuser aussi bien l'auto-fondation du sujet que sa dissolution. Je ne suis sujet, mais je le suis réellement! que par la relation à l'autre.

En morale, l'affirmation contemporaine agressive du droit à la différence conduit le plus souvent à l'indifférence. On est un moment agacé, stupéfait par la différence ; mais si celle-ci n'est l'expression que d'une indifférence ou

[6] *Art. cit., ibidem.*

d'un mépris, aucun dialogue ne peut naître, qui chercherait à définir un consensus social. Il n'y a plus que des *apartheid* juxtaposés. Il y a là un enjeu d'une grande importance. La disqualification postmoderne du sujet aboutit paradoxalement à une glorification du droit à affirmer une spécificité, sans égard pour autrui. Comme le dit très bien Robert Bellah : «Si le moi se définit désormais par ses préférences mais que ces préférences sont arbitraires, alors chaque moi constitue son propre univers moral et il n'y a finalement aucun moyen de concilier les affirmations contradictoires sur ce qui est bon en soi» [7]. On voit le paradoxe : dans une culture qui tend à réduire le sujet à un ensemble de déterminations socio-culturelles, à nier qu'il y ait quelque sens à parler de responsabilité, l'affirmation agressive du droit à se poser dans sa différence, ou sa spécificité, est de plus en plus entendue. On ne peut inverser ce courant sans une nouvelle réflexion sur le sujet moral. Là encore, la réflexion théologique sur le lien entre amour du prochain et amour de soi ne serait pas sans importance pour définir le sens d'un universalisme moral respectueux de la spécificité et de l'identité réelle du sujet.

b) La dérive individualiste ne peut être corrigée que par *la défense d'un universel moral.* A partir de la conception du sujet défendue ici, il ne peut être question d'universel quant au contenu des normes. A juste titre, les anthropologues ont dénoncé la prétention du discours occidental à vouloir imposer ses normes morales comme universelles. Ici, le thème du respect de la différence doit retrouver sa pertinence. Mais cela ne signifie pas que la question est réglée et que l'on doit répéter la formule pascalienne : «Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà.» Car la reconnaissance de la valeur de la différence n'est réelle que sur le fond d'une reconnaissance égale de la similitude en humanité. C'est précisément cette reconnaissance-là qui interdit l'indifférence, la simple juxtaposition, l'*apartheid* généralisé. En théologie, nous dirons que la similitude est celle du droit de tout être humain de bénéficier des promesses de la Parole de Dieu, ou du fait qu'aucun être humain n'est indigne de l'amour de Dieu. On peut dire également, de manière plus philosophique, que l'universel ne vient pas d'une qualité intrinsèque de l'homme, mais de la volonté commune de le reconnaître et de le proclamer. C'est, je crois, le sens obvie de la «déclaration» des droits de l'homme. Il s'agit de reconnaître, et de reconnaître ensemble, que chacun a le droit d'avoir des droits, et donc le devoir de les respecter et de les faire respecter pour autrui. Ce qui implique, quant au contenu concret de ces droits, qu'ils doivent faire l'objet d'une discussion, d'un débat, ordonné lui-même par la règle du respect du droit à l'expression d'autrui. C'est le règne des fins de Kant plus le respect des conditions formelles, procédurales, de la discussion éthique d'Habermas.

C'est faire du débat éthique la première manifestation de cet universel moral. Indispensable, ce débat a pour finalité, non d'évacuer mais bien de

[7] In «Habits of the Heart», cité dans *Concilium* 211 (1987), p. 21.

permettre d'aborder dans de justes conditions, sans exclusive ni intolérance, la question du contenu de normes à promouvoir, du «bien». A qui l'interroge sur le bien, Jésus commence par répondre que seul Dieu est bon ; puis il renvoie à la Loi ; et comme son interlocuteur insiste, il raconte la parabole du «Bon Samaritain». Celle-ci se conclut par un étonnant renversement de perspective : alors que le légiste interrogeait Jésus pour qu'il lui donne une définition de ce qu'est «le prochain», c'est-à-dire définisse l'étendue et les limites de la responsabilité éthique (des normes objectives), Jésus propose que le prochain soit défini comme «celui qui s'approche, se fait proche» de qui a besoin de lui. Celui qui se laisse appeler par autrui, et par là se souvient que lui aussi a eu à en appeler à autrui et qu'il a été entendu, celui-là renouvelle l'alliance qui fonde entre les humains l'universelle reconnaissance. Pour l'Evangile, c'est là l'origine et le fondement de l'universalité de l'éthique. Il faudra en venir ensuite à la mise en œuvre concrète, positive de cette alliance, à la tâche proprement morale pour construire une régulation des relations humaines, avec la pensée qu'aucune de ces règles n'est absolue, sauf celle qui les fonde et les légitime toutes, le devoir de compassion. Voilà comment un théologien essaie d'apporter sa contribution au débat contemporain sur l'universalité de l'éthique.

Un mot final pour résumer notre propos, à l'aide de cette citation du théologien catholique américain David Tracy : «Nous avons besoin, dit-il, de sujets historiques ayant mémoire, espoir et résistance.» [8]

Mémoire, pour ne pas flotter incertains à la surface des choses, pour ne pas oublier le tragique de l'histoire et l'émergence d'expériences fondatrices capables de le mettre en échec, pour ne pas transmettre aux générations futures un néant d'insignifiance. *Espoir*, pour penser que le sens que nous cherchons à donner, la justice que nous essayons de vivre ne sont pas une vaine agitation un peu ridicule, mais construisent une histoire, une fidélité qui peut aussi compter sur celle de Dieu. *Résistance*, pour être capables de dire non à l'injustice. A la laideur et à toutes les formes de perversion de la raison.

Au-delà de la morale, il y a là les conditions spirituelles pour défendre l'universalité de la justice dans une société pluraliste et démocratique, pour ne pas céder sur l'importance décisive de l'exigence éthique pour la construction de la personne et de la société.

[8] «La désignation du présent», *Concilium* 227 (1990), p. 80.