

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 4

Artikel: L'éthique économique et sociale nous aide-t-elle à agir?
Autor: Arnsperger, Christian
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381672>

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: 14.02.2026

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

L'ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE NOUS AIDE-T-ELLE À AGIR ? *

CHRISTIAN ARNSPERGER

Résumé

Cette étude essaie de dégager des conditions de possibilité de l'agir éthique qui ne relèvent pas de la seule abstraction philosophique. L'auteur montre que l'éthique économique et sociale, pour devenir une réelle force motivante, doit penser ses propres conditions de possibilité comme indissociablement intellectuelles – par l'éclosion nécessaire d'un désir de pensée critique – et politiques – par la mise en place de mécanismes démocratiques qui ne banalisent ni ne dissolvent le désir éthique. Se dégagent ainsi des tâches inédites pour la météo-éthique, tâches qui relèvent elles-mêmes d'une réflexion philosophique, mais ramenée aux urgences de l'agir moral concret.

L'éthique économique et sociale nous aide-t-elle à agir ? Poser cette question avec honnêteté, c'est refuser de préjuger sa réponse ; c'est risquer que la réponse soit négative. Il s'agit donc d'essayer de dégager des conditions sous lesquelles la réponse sera éventuellement affirmative.

L'éthique a ceci de particulier qu'une réflexion *en* éthique ne peut jamais être entièrement séparée d'une réflexion *sur* l'éthique – voilà un aspect très important, qui implique que nous sommes toujours aux prises avec *une éthique de l'éthique*, appelée aussi parfois «méta-éthique» ; c'est une discipline un peu agaçante pour celles et ceux d'entre nous qui aiment l'immédiat et le prétdentement concret, mais j'espère pouvoir montrer dans ces pages que c'est une discipline importante et même intéressante. En fait, la question est une question météo-éthique ou, si l'on préfère, une question sur l'éthique de l'éthique. Quand on se demande si l'éthique économique et sociale aide à *agir*, on se demande nécessairement aussi quelque chose de plus général – à savoir : *est-il éthique de faire de l'éthique économique et sociale* ?

* Une version légèrement abrégée de ce texte a été présentée sous forme de conférence à l'Institut d'Études Sociales (Genève), le lundi 29 septembre 2003, en lien avec un cours de formation continue sur l'éthique du travail social. Je remercie l'IES pour son hospitalité, ainsi que Roland Junod (IES) et Denis Müller (Département interfacultaire d'éthique, Université de Lausanne) pour leurs questions et commentaires.

À terme, la météo-éthique s'avérera être le terreau d'une vision authentiquement émancipatoire de la politique.

1. *Préalables sur l'éthique économique et sociale*

Mais passons d'abord par quelques préliminaires. Dans cette première section, je vais procéder en quatre étapes. Tout d'abord, je rappellerai en quoi l'éthique est une science du bien-agir ; ensuite, je montrerai en quoi une science du bien-agir est une science des bonnes raisons d'agir ; puis je montrerai qu'une science des bonnes raisons d'agir est une éthique sociale ; et enfin, je montrerai qu'une éthique sociale est une éthique *économique* et sociale.

1.1. *L'éthique est une science du bien-agir*

L'un des attraits majeurs de l'éthique est qu'elle se présente comme une sorte de «science de l'*agir*», et plus exactement comme une «science du bien-agir». Certes, la focalisation sur l'*agir* ne coule pas tout à fait de source ; si l'on remonte aux origines grecques, la question fondatrice de l'éthique fut celle de Socrate : *comment faut-il vivre*?¹ Et bien vivre, ce peut parfois être aussi s'abstenir d'*agir* pour «bien être» – selon la division classique entre action et contemplation² – et, parfois même, *cesser d'agir* pour «bien mourir» – comme dans l'antique *ars moriendi* qui a longtemps occupé une place majeure dans l'éthique. Néanmoins, surtout depuis le milieu du XIX^e siècle, l'homme occidental se vit et se représente essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, comme *agent* ou *acteur* individuel ou collectif³.

On peut repérer au moins trois grands tournants qui ont parachevé cette perception de nous-mêmes : premièrement, l'avènement de la biologie scientifique qui identifie l'être vivant comme être qui agit en ré-agissant à un milieu – voire, qui conçoit la Vie comme le Principe actif par excellence ; deuxièmement, l'avènement de la sociologie méthodique qui conçoit la vie sociale comme action d'un corps collectif, ou comme interaction de corps individuels,

¹ Cf. notamment B. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduction de M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

² Cette scission entre contemplation et action est sans doute davantage chrétienne que grecque (Prier, faire oraison, c'est suspendre l'*agir* afin de le nourrir d'un désir qui échappe aux urgences du besoin ; cf. la remarquable étude du jésuite D. VASSE, *Le Temps du désir*, Paris, Seuil, 1969). Dans la pensée philosophique grecque classique, la contemplation peut être une forme d'*agir* et ne signifie pas nécessairement s'abstenir d'*agir*.

³ Karl Marx fut, bien entendu, l'un des principaux promoteurs de cette vision «activiste» de l'humain, dès sa thèse de doctorat de 1841 et ses *Manuscrits de 1844* ainsi que dans tous leurs prolongements matérialistes. Cf., par exemple, N. LIVERGOOD, *Activity in Marx's Philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1967.

en vue d'assurer la survie face au milieu naturel en construisant des règles de vivre-ensemble ; et troisièmement, l'avènement de la philosophie analytique du langage, qui voit dans la communication elle-même un ensemble d'actes qui, pour une part, construisent et instituent la réalité sociale.

Il en découle notamment que les anciennes catégories du «non-agir», comme la contemplation ou la mort, ont pu être progressivement re-conceptualisées comme des modalités d'action particulières : entrer en contemplation, c'est *poser un acte* de renoncement non à l'agir, mais à l'agitation comme mode d'agir particulier ; mourir, c'est en fin de compte *être agi* par des actions infra-corporelles, par exemple le «suicide cellulaire»⁴.

Dès lors, si vivre est une *activité* composée d'une multitude d'*actions* individuelles et collectives, la question «Comment faut-il vivre ?» qui fonde l'éthique peut bel et bien se reformuler : elle devient «Comment faut-il agir ?».

1.2. *Une science du bien-agir est une science des bonnes raisons d'agir*

Ce qui apparaît alors, c'est la question cruciale des *raisons* d'agir. En effet, me demander comment il «faut» que j'agisse, c'est évidemment faire fond sur une conscience réflexive. Cette conscience réflexive comporte deux aspects essentiels : tout d'abord, je dois avoir la *capacité cognitive* de distinguer, comme disaient déjà les anciens stoïciens, entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi ; ensuite, je dois avoir la *capacité argumentative* de justifier au nom de quoi (au nom de quelle habitude, de quelle conviction, de quel principe, de quelle conséquence visée, etc.) – au nom de quoi ce qui dépend de moi doit être structuré, voire restructuré, par certaines actions. En combinant cette capacité cognitive (qui délimite ma sphère d'action) et cette capacité argumentative (qui détermine l'orientation de mon action au sein de cette sphère), je façonne de manière réflexive mes raisons d'agir et j'en fais mes *bonnes raisons* d'agir.

Bien entendu, ni ma capacité cognitive, ni ma capacité argumentative ne m'assurent d'un «savoir absolu» sur la façon dont je dois agir. Avoir une conscience réflexive va au-delà des capacités cognitive et argumentative. Au plan cognitif, je peux avoir mal perçu l'étendue des possibles qui dépendaient de moi – notamment, je peux avoir négligé des possibilités d'action *collective* qui exigeaient de moi un plus grand effort de connaissance, de construction et d'analyse. Au plan argumentatif, je peux avoir eu recours à une justification qui, au contact de nouvelles personnes, s'avère inadmissible ou, en tout cas, bancale –, je peux avoir eu recours notamment à des «évidences» ou à des «bonnes raisons» qui, face au vécu de certaines personnes que je rencontre, s'avèrent liées à ma position sociale, à mes origines culturelles, etc. Donc, pour

⁴ Cf. par exemple J.-C. AMEISEN, *La Sculpture du vivant : le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, 1999.

que je puisse de temps à autre réviser mes bonnes raisons d'agir, c'est-à-dire pour que je puisse régulièrement réviser *et* ma connaissance de ce qui dépend de moi *et* ma justification de mes actes, il faut que j'aie, en outre, une *capacité critique* – ce qui suppose une sorte d'«ouverture d'esprit» ancrée dans une disposition à me laisser affecter par des connaissances ou des rencontres nouvelles.

Comme «science du bien-agir», l'éthique doit donc fournir divers outils qui permettent de renforcer la conscience réflexive, c'est-à-dire développer et faire jouer au maximum le trinôme «capacité cognitive / capacité argumentative / capacité critique». *Si l'éthique doit nous aider à agir, c'est-à-dire si l'éthique veut être éthique, ce sont ces trois capacités, et leur interpénétration, qu'elle doit développer au maximum chez chacun et chacune d'entre nous.* Nous verrons plus loin qu'elle ne le fait pas forcément.

1.3. *Une science des bonnes raisons d'agir est une éthique sociale*

Comme science du bien-agir, l'éthique ne peut en aucun cas se détacher des *sciences humaines* en tant qu'elles travaillent, chacune à sa manière, à élucider les multiples raisons d'agir. Et pour autant que l'agir humain est essentiellement un *agir social* – c'est-à-dire un ensemble d'actions qui prennent leurs racines dans un environnement social et qui rejallisent éventuellement sur cet environnement social –, toute science humaine doit garder un ancrage permanent dans les sciences sociales. Par voie de conséquence, toute éthique est essentiellement (quoique, parfois, par des voies indirectes ou détournées) une éthique sociale.

Certains verront peut-être ici une sorte de réductionnisme : est-ce que la question socratique n'affirme pas l'autonomie de la réflexion éthique par rapport aux diverses sphères de la vie sociale ? Je pense qu'il y a là un malentendu. Je prétends bel et bien qu'on doit identifier vie humaine et vie sociale, c'est-à-dire que l'agir humain – même solitaire ou «a-social» – est toujours un agir *inscrit dans, et traversé par, des médiations sociales*⁵. Cependant, dire (ce que je crois aussi) que l'éthique possède une autonomie à l'égard de chaque sphère d'action particulière n'empêche pas de dire, en même temps, que tout questionnement éthique portera *in fine finali* sur des «objets sociaux-en-tant-qu'humains». Ce qui est à l'œuvre ici, ce n'est pas un réductionnisme mais plutôt l'affirmation de la non-pertinence d'une distinction méthodologique nette entre individu et société : tout acte individuel est d'emblée social parce qu'inscrit dans un réseau de compétences et de capacités qui sont sociales en ce sens qu'elles ont besoin «du social» pour exister. En ce

⁵ On trouvera une défense très stimulante de ce type d'idée dans les deux volumes de V. DESCOMBES, *La Denrée mentale* et *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1995 et 1996.

sens, oui, toute éthique en tant que science des raisons d'agir est une éthique *sociale*, c'est-à-dire une *science sociale des raisons d'agir en société*. C'est, me semble-t-il, assez différent d'une attitude réductionniste.

1.4. *Une éthique sociale est aussi une éthique économique*

J'entends cependant aller plus loin, et dire que toute éthique sociale comporte une part irréductible d'*éthique économique*, de sorte qu'on se voit obligé de parler d'*éthique économique et sociale*. Ici aussi, nous sommes aujourd'hui encore tributaires de ce que la seconde moitié du XIX^e siècle a légué au XX^e siècle : les composantes économiques de la vie sociale se sont fortement *autonomisées*, à la fois dans les faits et dans les représentations. On ne peut donc pas éviter de nos jours, quand on veut faire de l'éthique, de reconnaître la place que la logique économique occupe dans quasiment tous les domaines de l'existence humaine : nécessité de valoriser ma «compétence» en permettant à autrui de valoriser son «capital» ; nécessité de valoriser mon «capital» en employant les «compétences» d'autrui ; qui n'a rien à valoriser ne peut être ni «employeur», ni «employé» et n'a pour ainsi dire pas d'existence sociale. Que ce soit sur le marché, à l'université, ou même parfois dans les communautés voire dans les familles, le «jeu économique» qui semble avoir colonisé⁶ nos existences est le jeu qui consiste à obtenir une valorisation *nette* aussi élevée que possible, c'est-à-dire à maximiser l'écart entre la valorisation que je reçois sur mes propres «compétences» et «capitaux» et la valorisation que je dois céder aux «compétences» et aux «capitaux» d'autrui. Notre agir est profondément influencé par cette toile de fond économique – toile de fond qui possède un statut ambigu : elle est le résultat de choix institutionnels et organisationnels particuliers au cours de l'histoire de l'Occident, mais en tant que telle elle n'est que l'actualisation historique de ce que j'appellerais l'*économicité fondamentale* de toute existence humaine, résumée par une formule simple : il faut produire pour exister, et nul ne peut produire son existence entièrement seul⁷.

En ce sens, toute société est aussi une société économique, toute éthique sociale est aussi une éthique économique, et *l'objet de l'éthique ne peut être*

⁶ C'est J. Habermas qui, dans le sillage de la théorie critique de l'école de Francfort et de la dernière phénoménologie husserlienne, a popularisé l'expression de «colonisation du monde vécu» par la rationalité instrumentale. Cf. notamment sa *Théorie de l'agir communicationnel*, traduction de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

⁷ Ce thème traverse une bonne partie des sciences sociales modernes et se cristallise dans l'idée marxienne selon laquelle toute existence humaine est produite par une société. J'ai essayé de présenter un approfondissement existentiel de cette même idée (à travers la notion d'«économicité» de l'existence humaine) dans «Échange, besoin, désir : l'économie de marché comme enjeu-clé de l'éthique économique contemporaine», *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément*, n° 213 (juin 2000), p. 47-82.

rien d'autre que les bonnes raisons d'agir au sein d'une société économique. En d'autres termes, me voici arrivé au terme de ma première partie : se demander si l'éthique est éthique, c'est-à-dire se demander si l'éthique aide à agir, c'est bel et bien *se demander si l'éthique économique et sociale aide à agir*.

2. *Question éthique et question méta-éthique*⁸

Certains ne manqueront pas, à ce stade, de me faire remarquer que mon propos semble contradictoire ou tautologique. En effet, si l'éthique économique et sociale est bien la science des bonnes raisons d'agir dans une société économique, n'est-il pas évident qu'elle aide à agir – ou, ce qui revient au même, se poser la question ne relève-t-il pas d'une contradiction dans les termes ? La remarque est judicieuse, en effet, mais je peux l'écartier assez aisément en précisant que, jusqu'ici, je n'ai fait que délimiter l'objet de la question : ce que mes quatre étapes de raisonnement ont fait, c'est montrer *sur quoi* devait porter la question méta-éthique ; ce qu'elles n'ont pas fait, en revanche, c'est élucider cette question méta-éthique elle-même.

Je rappelle que si la *question éthique* est bien «Comment dois-je agir dans une société économique ?», la *question méta-éthique* est : «Est-il éthique de faire de l'éthique économique et sociale ?». Dire que mon propos est contradictoire ou tautologique, c'est dire que cette question méta-éthique se confond simplement avec la question éthique, de sorte qu'aucune réflexion *sur l'éthique* ne pourrait s'empêcher d'être une réflexion *en éthique*. Au lieu de s'interroger sur l'éthique, ne ferait-on pas mieux de répondre directement à la question éthique, sans plus perdre de temps ? Cependant, ceux qui prétendent cela – et ils sont assez nombreux – doivent à mon avis admettre qu'ils pensent que la question éthique («Comment dois-je agir dans une société économique ?») possède une réponse purement empirique, ou plus précisément une réponse qu'on peut obtenir sans aucun recours à la démarche théorique. Cela m'amène alors à préciser que, dans la formulation de la question méta-éthique («Est-il éthique de faire de l'éthique économique et sociale ?»), les deux occurrences du mot «éthique» n'ont pas le même sens. Précision capitale, en effet, sans laquelle l'objet de mon développement devient, au mieux, insignifiant.

Commençons par la seconde occurrence : quand je parle de l'éthique économique et sociale, je parle plus exactement de la *théorie éthique*, celle qui tente de systématiser les bonnes raisons d'agir et de montrer comment des

⁸ J'entends par «méta-éthique» la réflexion sur les conditions de possibilité d'une pensée et d'une action éthiques. Souvent, ce terme est employé pour parler des conditions de possibilité dites «transcendantales» (au sens des catégories de l'entendement chez Kant ou des attributs du Moi absolu dans l'idéalisme allemand). Dans ces pages, comme on le verra, j'entends utiliser le terme de «méta-éthique» en un sens nettement plus concret ; plus exactement, j'entendrai par ce terme les conditions de possibilité *cognitives, morales et finalement politiques* d'une pensée et d'une action éthique.

personnes dotées des capacités cognitive, argumentative et critique pourraient adhérer à telles ou telles raisons d'agir. Un cas particulier et très connu, bien entendu, est celui des théories de la justice sociale, qui forment pour ainsi dire le «fleuron» des théories de l'éthique économique et sociale sans pour autant l'épuiser, loin de là. En revanche, la première occurrence du mot «éthique» renvoie à l'éthique comme guide pratique de l'agir : dire qu'«il est éthique de se référer à x ou à y », c'est dire que x ou y sont des aides effectives pour l'action effective, ici et maintenant, d'un agent qui désire savoir comment agir – c'est-à-dire qui se pose la question éthique. On peut alors en déduire que, loin de se contredire ou de se réduire l'une à l'autre, nos deux questions s'emboîtent l'une dans l'autre : *la question méta-éthique revient à se demander si l'éthique économique et sociale, qui se situe au plan théorique, est à même de répondre à la question éthique, qui se situe au plan pratique*.

J'insiste donc sur deux choses : d'une part, j'appelle dorénavant «éthique économique et sociale» la *théorie éthique* du bien-agir dans une société économique⁹ ; et d'autre part, je postule que la «question éthique», quant à elle, se situe au plan de la *pratique éthique* et qu'elle ne trouve pas *nécessairement* ses réponses dans la théorie éthique. Ce qui m'intéresse, ce sont les conditions dans lesquelles la question méta-éthique peut recevoir une réponse affirmative, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles la théorie éthique peut effectivement aider à répondre à la question éthique. C'est dans ce but que j'entre maintenant dans la seconde partie de mon développement.

3. Capacité cognitive, capacité argumentative et capacité critique

En fonction de ce que j'ai dit plus haut de l'agir humain comme intrinsèquement social, je propose de distinguer quatre *strates de la vie sociale* qui sont autant de *niveaux d'action* : (1) la «structure de base de la société», assimilable à ses règles constitutionnelles ; (2) les règles infra-constitutionnelles, ou règles institutionnelles ; (3) les règles infra-institutionnelles, ou règles organisationnelles ; et (4) les règles infra-organisationnelles, ou règles interpersonnelles. Au sein de cet emboîtement de niveaux, chaque niveau n est déterminé par le niveau supérieur $n-1$, en ce sens par exemple que les règles constitutionnelles rendent impossibles certaines *règles* institutionnelles, ou que les *règles* organisationnelles rendent inimaginables certaines règles interpersonnelles. En général, cependant, il reste un choix possible entre plusieurs règles au niveau inférieur, une fois les règles du niveau supérieur fixées. Le niveau supérieur ne prescrit pas non plus nécessairement une action particulière au niveau inférieur, dans la mesure où il existe à chaque niveau une certaine

⁹ Il existe une littérature assez vaste sur le domaine des théories éthiques. Pour une synthèse large mais non exhaustive, je me permets de renvoyer à C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2003².

marge de jeu qui permet à chaque individu de choisir parmi un certain nombre de stratégies permises par, ou en tout cas non incompatibles avec, les règles de ce niveau¹⁰.

«Agir» à un certain niveau *n* peut, d'emblée, signifier deux choses très différentes : soit effectuer une action compatible avec les règles du niveau *n*, soit effectuer une action en vue de modifier les règles du niveau *n* – action modificatrice qui, par hypothèse, devra être à son tour compatible avec les règles du niveau supérieur *n*–1, à moins qu'on ne modifie d'abord ces dernières de façon à voir s'ouvrir des possibles inédits au niveau *n*, etc. Le questionnement éthique peut avoir sa place dans l'un comme dans l'autre genre d'action.

Dans l'action intra-règles, je peux vouloir agir de la manière qui, sans mettre les règles en question, me permettra de respecter le mieux (ou le moins mal) un critère éthique à mettre en pratique, comme le respect individuel ou le souci du plus défavorisé. Je suis donc conduit à exercer *autant que je le peux* mes capacités cognitive, argumentative et critique : je dois devenir conscient de ce qui me limite, à savoir les règles et les impossibilités réelles qu'elles circonscrivent ; je dois devenir conscient de ce qui justifie ma manière d'agir, à savoir ma façon particulière de sélectionner une stratégie parmi toutes celles que les règles n'excluent pas ; et je dois devenir conscient de tout ce qui, dans l'usage de mes deux premières capacités, limite *faussement* ce que je pensais être «le mieux que je puisse faire».

L'action modificatrice, quant à elle, visera à modifier les règles – celles du niveau où j'essaie actuellement d'agir, ou bien, si j'ai une capacité de raisonnement plus développée, aussi celles des niveaux supérieurs – quand je me rends compte que ces règles ne me permettent pas (ou plus) de réaliser de façon «suffisante» mon critère éthique. Je deviens alors conscient que ce qui me limite *réellement* (et non plus *faussement*), c'est justement «le mieux que je puisse faire» en l'état actuel des règles ! Interviendra alors une nouvelle étape dans l'exercice de mes capacités cognitive et critique : je devrai essayer de construire un savoir sur les manières que je peux avoir – seul, mais très probablement avec d'autres, si je ne me trouve pas dans un poste de pouvoir direct – de modifier les règles ; puis je devrai à nouveau devenir conscient de tout ce qui limite *faussement* cette capacité à agir pour modifier les règles. Ce n'est que si je rencontre, à cette étape, des obstacles qui me semblent infranchissables (peut-être à tort) que je finirai par considérer les règles comme insurmontables et par modifier plutôt mon critère éthique en exerçant à nouveau ma capacité argumentative – à moins que je ne consente pas à me résigner à modifier mon critère éthique et que j'adopte alors une attitude d'éternel révolté, flirtant en permanence avec le non-respect des règles au-delà de ce que la plasticité des règles elles-mêmes permet.

¹⁰ Pour des discussions déjà anciennes mais toujours pertinentes (quoique contestables sur certains points) de cette idée de «marge de jeu» et de ses implications, cf. M. CROZIER, E. FRIEDBERG, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, et E. FRIEDBERG, *Le pouvoir et la règle*, Paris, Seuil, 1993.

Agir au mieux au sein des règles sociales, agir en vue de meilleures règles sociales : il semble bien que ce binôme couvre passablement tout ce que l'éthique économique et sociale peut investiguer. Ma question concerne avant tout les *manières*, plus ou moins acceptables, dont celle-ci investigue ce binôme. Pour annoncer les choses, je dirai que la manière aujourd'hui dominante de faire de l'éthique économique et sociale – manière à laquelle je suis moi-même étroitement associé¹¹ – met un accent trop exclusif sur l'exercice de la capacité argumentative, au détriment en partie de la capacité cognitive, mais surtout de la capacité critique. Résultat : nous enseignons des théories éthiques étroitement argumentées mais qui souffrent d'un double défaut : ou bien nos étudiants et les professionnels que nous voulons former trouvent ces théories éthiques difficiles à ancrer dans leurs possibilités réelles d'action (j'appellerais cela l'*inadéquation cognitive*) ; ou bien, au contraire, ces théories éthiques sont si consensuelles qu'elles ne sont que des manières de rationaliser des règles et des manières d'agir déjà en place (j'appellerais cela l'*inadéquation critique*). Dans un cas comme dans l'autre, l'éthique économique et sociale n'aide que très modérément l'action, voire ne l'aide pas du tout.

Quand je parle de la «manière dominante» de faire de l'éthique économique et sociale, je vise principalement le geste théorique rationaliste-kantien, tel qu'il a vu le jour dans le sillage du renouveau de l'éthique sociale par John Rawls à partir du début des années 1950¹². Rawls prenait pour modèle essentiellement le fonctionnement de la Cour Suprême des États-Unis, où un groupe de juges dits «moralement compétents» statue sur les règles constitutionnelles qui doivent régir la société. Il s'agissait, en somme, de trouver une procédure délibérative qui permette de définir les règles les plus larges qui, ensuite, serviront de contrainte générale pour les règles institutionnelles, organisationnelles et interpersonnelles. Pour construire cette procédure délibérative, Rawls proposait ce qu'il appellera plus tard l'«équilibre réfléchi»¹³ : dotés des mêmes compétences morales, tous les juges constitutionnels pouvaient arriver à un résultat unanime qui consistait à équilibrer les règles constitutionnelles avec leurs propres «jugements bien pesés» – ce qui leur permettait, ensuite, de *justifier* les règles constitutionnelles auprès de quiconque les interrogerait sur leur bien-fondé.

Le type d'action sur lequel porte l'éthique de Rawls est donc très particulier : il s'agit de l'action qui consiste à édicter des règles constitutionnelles, selon le modèle idéal-typique de l'individu moral kantien disposant d'une autonomie innée – avec les contraintes d'universalité, et donc d'impartialité, qui s'y attachent. En fait, c'est un type d'action quasi «contemplatif» puisque Rawls ne dit presque rien sur la mise en œuvre effective de ces règles cons-

¹¹ Voir C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, op. cit. Cf. aussi P. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991.

¹² J. RAWLS, «Outline for a Decision Procedure for Ethics» (1951), repris dans *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 1-19.

¹³ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, traduction de C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

stitutionnelles idéales : ce sont simplement (si j’ose dire) les règles sur lesquelles tous les citoyens s’accorderaient si chaque citoyen était doté des mêmes compétences morales que les juges en question¹⁴.

4. *La première tâche politique de la météo-éthique : l’éclosion du désir*

Il est évident que ni les juges rawlsiens, ni *a fortiori* aucun et aucune de nous ne verrait l’intérêt de la démarche s’ils n’étaient *a priori* mus par ce que je pourrais appeler un «désir éthique» : désir de ne pas agir «aveuglément» au sein de règles données, voire de ne pas accepter «aveuglément» les règles elles-mêmes – bref, désir de pouvoir non seulement *rationaliser notre agir* (ce qui serait possible, par exemple, en nous expliquant tous nos actes par la recherche de notre intérêt ou de notre bien-être) mais de *fonder notre agir sur de bonnes raisons*. Or, quelle peut être la source d’un tel désir, si ce n’est le sentiment, plus ou moins vague et flottant, que «quelque chose ne va pas» dans notre manière actuelle d’agir ? Soit que nous ayons le sentiment de n’être que des pantins intelligents, soit que nous ayons le sentiment de subir des limitations inacceptables ou de collaborer à ce que d’autres en subissent – bref, un sentiment de malaise social nous habite, qui nous pousse à désirer fonder dorénavant notre agir sur de bonnes raisons. *En amont de l’exercice de notre capacité argumentative, il y a donc un exercice particulier – et ancré dans un sentiment – de notre capacité cognitive et de notre capacité critique* : nous apprenons, nous reconnaissons les limites qui nous enserrent et nous commençons par ressentir un malaise qui nous pousse à interroger leur bien-fondé au-delà de l’évidence immédiate.

Cet exercice complexe de nos trois capacités ne relève pas, en lui-même, d’une théorie éthique qui serait déjà constituée ; il s’agit plutôt, pour ainsi dire, d’une *conversion initiale* ancrée dans une «sensibilité éthique» qui nourrit un «désir éthique»¹⁵ dont l’issue effective reste pour l’instant indéterminée. C’est la précondition pour que nous puissions éventuellement nous essayer à une théorie éthique en espérant qu’elle nous permette un jour de mieux fonder nos actions intra-règles et/ou nos actions modifcatrices. Une question cruciale est

¹⁴ Pour une discussion récente de la place des «compétences cognitives» dans le modèle de Rawls, cf. S. DUMITRU, «Savamment juste : notes sur l’épistémologie de la position originelle», *Revue de philosophie économique*, vol. 3 (2002), n° 5, p. 67-84. Pour ce qui est de la place des «compétences morales», cf. C. ARNSPERGER, «John Rawls et l’engagement moral», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 105, n° 2 (juin 1998), p. 237-257.

¹⁵ Philippe Van Parijs et moi-même avions introduit cette expression à l’extrême fin de notre ouvrage (*op. cit.*), sans toutefois en déployer les conditions et les implications comme je le fais ici – déploiement qui nous aurait amenés à modifier sensiblement, je crois, notre intérêt même pour les enjeux météo-éthiques, qui restent tout à fait négligés dans cet ouvrage. En un sens, le présent article s’inscrit donc dans le sillage de la dernière section de notre ouvrage, intitulée «Changer la vie ?».

alors : est-ce que l'ensemble des règles économiques et sociales dans lesquelles nous vivons actuellement et effectivement, *ici et maintenant*, nous permettent – de par les schémas d'action qu'elles rendent possibles, mais surtout de par les schémas d'action qu'elles rendent dominants (c'est-à-dire ceux grâce auxquels nous pouvons «gagner» les jeux sociaux que nous jouons) – de former et de cultiver en nous ce «désir éthique» si nécessaire ? Plus exactement, est-ce que les schémas d'action dominants rendent malgré tout possibles certains schémas d'action non dominants qui, s'ils sont adoptés, permettront *ici et maintenant* l'éclosion du «désir éthique» chez tout le monde ? Il faut bien voir que si la réponse à cette question est négative, tous ceux d'entre nous qui se formuleront à eux-mêmes un embryon de théorie éthique (quel que soit le niveau d'action envisagé) le feront sur la base d'un *faux universalisme du désir*, c'est-à-dire qu'ils feront comme si tous les autres avaient vécu, eux aussi, l'éclosion du désir éthique – donc tous ceux qui partiront à la recherche de fondements éthiques pour leur agir exercent leurs trois capacités en faisant comme si tous les autres pouvaient les exercer de la même façon pour déclencher la conversion initiale.

Cette première difficulté située en amont de l'exercice argumentatif se complète par une seconde difficulté située, quant à elle, en aval. Supposons que, par impossible, tout le monde soit devenu capable du «désir éthique» en même temps ; dans ce cas, chacun aura pu développer par sa capacité argumentative une théorie éthique qui peut provisoirement guider son action. Mais je dis «provisoirement», parce que ce guide peut être extrêmement imparfait, voire complètement illusoire : encore faut-il que toutes les limites qui pèsent *faussement* sur l'agir aient été reconnues comme fausses, ou (ce qui revient au même) que les limites qui pèsent réellement sur l'agir aient été examinées suffisamment – donc, évidemment, qu'elles aient d'abord été reconnues comme des limites *potentiellement fausses* – pour pouvoir être déclarées *authentiquement réelles*. Or, cela ne peut se faire qu'en passant impitoyablement au crible toutes les certitudes au nom desquelles «on ne peut pas changer *x*, ou l'on ne peut pas se passer de *y*», pour ne garder que les *x* et les *y* dont l'immutabilité découle de notre théorie éthique elle-même, et ce y compris la manière dont nous la justifions par argumentation. *En aval de l'exercice de notre capacité argumentative, il y a donc également un exercice particulier – et cette fois-ci ancré dans une exigence elle-même éthique – de notre capacité cognitive et de notre capacité critique* : nous apprenons, nous reconnaissons les limites qui nous enserrent et nous nous soumettons rudement à une exigence de cohérence qui nous pousse à interroger leur bien-fondé au-delà de l'évidence même tenace, et sur la base de notre théorie éthique elle-même. On pourrait parler à bon droit, ici, d'un véritable «désir critique»¹⁶,

¹⁶ Désir qui, dans les recherches que je mène par ailleurs sur la notion de «rationalité critique», joue un rôle central. Cf. notamment C. ARNSPERGER, «Vers un modèle de rationalité instrumentale critique (Raison des Lumières et critique sociale, 2^e partie)», *Cahiers du GRISE* (Paris, École Polytechnique), à paraître en 2004.

parce qu'il s'agit de la poursuite de la dynamique enclenchée par le désir éthique – dynamique visant à discriminer toujours davantage entre les raisons d'agir qui s'avèrent fallacieuses et celles qui, décidément, nous paraissent bonnes.

Ce second exercice de nos trois capacités, tout aussi complexe, relève, quant à lui, d'une théorie éthique déjà constituée – celle qui est née suite à l'éclosion du désir éthique ; il s'agit ici, pour ainsi dire, d'une confirmation provisoirement finale ancrée dans une «sensibilité critique» qui nourrit un «désir critique» dont l'issue effective est notre théorie éthique pleinement constituée. C'est la condition pour que nous puissions réellement aboutir, *ici et maintenant*, à une théorie éthique qui fonde sérieusement nos actions intrarègles et/ou nos actions modificatrices. Sérieusement, en ce sens que le choix même entre agir dans les règles et agir contre elles sera dérivé de notre théorie éthique et pas seulement d'un vague malaise initial. Une question cruciale est alors : est-ce que les schémas d'action dominants rendent malgré tout possibles certains schémas d'action non dominants qui, s'ils sont adoptés, permettront *ici et maintenant* l'éclosion du «désir critique» chez tout le monde ? Si la réponse à cette question est négative, tous ceux d'entre nous qui aboutiront à une théorie éthique (quel que soit le niveau d'action envisagé) le feront sur la base d'un *faux universalisme de la critique*, c'est-à-dire qu'ils feront comme si tous les autres avaient vécu, eux aussi, l'éclosion du désir critique – donc tous ceux qui partiront à la recherche de fondements éthiques pour leur agir exerceront leurs trois capacités en faisant comme si tous les autres pouvaient les exercer de la même façon pour déclencher la confirmation provisoirement finale.

Si le désir éthique et le désir critique n'éclosent que dans une partie de la population – comme c'est le cas dans nos sociétés où l'éthique est enseignée et diffusée mais où elle ne touche pas tout le monde –, on verra une configuration sociale que j'appellerais factice où, à côté d'une minorité d'individus munis de convictions fortes et réfléchies, une majorité reste en retrait et se réfugie soit dans un fatalisme non interrogé («Que voulez-vous, c'est comme ça, le monde n'est pas bon mais il faut savoir s'y faire»), soit dans une rationalisation agressive des systèmes de règles en place («Je ne vois pas où est le problème, le monde est bon tel qu'il est, il suffit de savoir s'y débrouiller»). Cette société fragmentée est profondément factice à mes yeux, car chacune des théories éthiques bien constituées de la minorité pourrait – si c'est vraiment une théorie, et si elle s'applique au niveau d'action adéquat – soit transformer le fatalisme irréfléchi en révolte et en aspiration à un monde plus juste, soit transformer la rationalisation agressive en une justification articulée et explicite des règles existantes¹⁷.

¹⁷ Cette idée selon laquelle une société vraiment «rationnelle» est une société *non divisée* ou *non clivée* vient de l'héritage critique de l'école de Francfort, lui-même ressaisi à partir de la critique marxienne de l'idéologie. Cf. notamment C. ARNSPERGER, «Sur la tâche émancipatrice de la philosophie politique et de la théorie économique (Raison des Lumières et critique sociale, 1^{ère} partie)», *Cahiers du GRISE* (Paris, École Polytechnique), à paraître en 2004.

On remarquera que rien n'est dit ici du *contenu* des théories éthiques ; nous faisons à proprement parler de la méta-éthique. Mais cela s'avère quelque chose de fort intéressant, puisque nous en déduisons maintenant une double tâche *politique* qui est loin d'être consensuelle : *la première grande vocation de la méta-éthique est de penser les conditions d'éclosion effective, ici et maintenant, du «désir éthique» et du «désir critique» chez chaque citoyen sans exception*. Loin de moi l'idée de faire ici l'inventaire exhaustif de ce que cette vocation requiert. Je donnerai simplement quelques indications qui me semblent importantes.

(a) Tout d'abord, il est bien évident que l'investissement éducatif doit être colossal – selon le modèle républicain français, que j'admire assez, mais qui devrait être poussé mille fois plus loin dans la direction d'une sensibilisation éthique et critique des élèves : cultiver la capacité à ressentir le malaise social et cultiver l'exigence de cohérence critique envers les évidences, même les plus tenaces. Même si cela paraît banal, le constat n'en est pas moins criant : développer ces capacités requiert que les élèves soient rendus mille fois plus ouverts à l'écoute de la souffrance sociale d'autrui et à l'écoute des objections fortes qui émanent de ces personnes souffrantes – objections qui, généralement, ébranlent précisément les évidences les plus tenaces.

(b) Ensuite, il faut rendre les citoyens nettement plus conscients de l'emboîtement des niveaux d'action, et surtout des limitations parfois fortes qu'un niveau supérieur exerce sur les schémas d'action qui seront jugés possibles et sur les schémas d'action qui seront dominants et «évidents», aux niveaux inférieurs. Entre notamment en jeu, ici, tout ce qui relève à proprement parler de la critique de la logique économique : il s'agit de devenir conscients de la façon dont la logique économique, qui s'enracine dans le niveau institutionnel mais qui est adossée à certains éléments constitutionnels, rejaillit sur les schémas d'action qui seront jugés «rationnels» et même «spontanément plausibles» aux niveaux des règles organisationnelles et interpersonnelles. La capacité à décoder ces prétendues évidences et à les remettre en question (quitte à les réassumer lucidement par la suite) est intimement liée à l'éclosion du désir critique.

(c) Enfin, il faut rendre les citoyens nettement plus conscients de ce que leur *capacité à désirer l'éclosion du désir* éthique et critique est fortement (quoique pas exclusivement) dépendante de leur capacité à ne pas s'imaginer comme agissant toujours seuls. En d'autres termes, l'exercice de ma capacité cognitive comme de ma capacité critique peut être «relancé» ou «dynamisé» si je me rends compte que j'avais négligé jusqu'ici certaines alliances, certains groupes, certaines mobilisations – bref, certaines possibilités d'*action collective*. En les négligeant, j'avais peut-être déclaré comme immuables ou insurmontables certaines règles qui, à la réflexion, s'avèrent ne pas tout à fait échapper à ma prise – pourvu que ce que j'appelle «moi» ne se voie pas d'embrée comme isolé et séparé de tous les «nous», c'est-à-dire pourvu que je n'aie pas été progressivement privé, par les jeux sociaux auxquels je participe, de toute *conscience du collectif*.

5. *La seconde tâche politique de la météo-éthique :
la réforme de la démocratie*

Telles sont donc certaines des tâches politiques majeures dévolues à la météo-éthique. Mais l'obstacle ultime pour toute théorie éthique est, bien entendu, la déception qui naît de l'affrontement à la sphère politique proprement dite. À quoi me servirait de m'armer – un bien grand mot – d'une théorie éthique dont il ne resterait rien, en termes de latitude d'action, une fois qu'elle aurait interagi politiquement avec d'autres théories éthiques ? À supposer, donc, que chacun des citoyens que nous sommes se soit muni d'une théorie éthique en bonne et due forme, soutenue par le désir éthique et le désir critique et étayée sur l'exercice des trois capacités, n'y a-t-il pas le risque qu'*aucune* de ces théories ne serve vraiment à *agir*, si agir signifie interagir politiquement ?

J'ai à l'esprit l'«effet dissolvant» du politique sur les théories éthiques. Dans un domaine particulier (celui des théories de la justice), John Rawls avait entrevu le problème à travers son idée de «consensus par recouplement» des différentes conceptions englobantes du bien¹⁸ ; mais le même problème se pose aussi au niveau plus élevé des théories de la justice elles-mêmes : si des rawlsiens affrontent dans l'arène politique des utilitaristes, des libertariens et des marxistes, est-ce que l'une quelconque de ces approches restera indemne ? Ne seront-elles pas toutes réduites à une sorte de «bouillie indistincte» par le jeu des négociations, compromis et autres arbitrages politiques ? Et si tel est bien l'aboutissement du jeu politique, quel intérêt y a-t-il à élaborer un quelconque point de départ éthique, réfléchi et articulé ? Pourquoi ne pas agir directement, sans théorie, à la rigueur avec une série de slogans simples et facilement modifiables au cours du temps et au gré des circonstances ?

Le risque de dissolution en bouillie indistincte peut avoir son origine dans le jeu politique lui-même, tel qu'il est organisé dans nos démocraties actuelles (c'est ce que j'appellerai l'«effet dissolvant externe») ; ou bien il peut avoir son origine dans la manière dont les diverses théories éthiques sont structurées et dans la nature des bases cognitives, argumentatives et critiques dont elles se dotent au départ (c'est ce que j'appellerais l'«effet dissolvant interne»). Une sphère politique est factice dans la mesure où, à côté d'une minorité – éventuellement réduite à zéro – de théories éthiques qui parviennent à se créer une marge d'action effective dans les mécanismes politiques, on trouve une majorité de détenteurs de théories éthiques qui, dégoûtés par l'impossibilité d'agir selon leurs convictions pourtant chèrement élaborées, se réfugient soit dans un opportunisme radical qui consiste à se rallier au groupe politique qui gagne (même s'il n'agit selon aucune théorie éthique bien définie), soit dans un cynisme radical qui consiste à ne se rallier à aucun groupe politique et à se replier sur la «débrouille pratique» dans les niveaux d'action les plus immédiats

¹⁸ J. RAWLS, *Libéralisme politique*, traduction de C. Audard, Paris, P.U.F., 1995.

(famille, loisirs, emploi). Cette sphère politique est factice à mes yeux parce qu'elle se réduit *in fine finali* à la gestion soi-disant pragmatique des intérêts et des groupes de pression, mais non pas par des théories éthiques mais par des pratiques souvent non éthiques.

On remarquera qu'ici encore, rien n'est dit du *contenu* des théories éthiques ; nous faisons donc toujours de la méta-éthique. Mais cela s'avère de nouveau intéressant, puisque nous en déduisons cette fois une double tâche *méta-politique* qui, elle aussi, est loin d'être consensuelle : *la seconde grande vocation de la méta-éthique est de penser les conditions sous lesquelles, d'un côté, le jeu politique pourrait ne pas être organisé de façon telle qu'aucune théorie éthique ne puisse y survivre sans devenir progressivement indissociable de toutes les autres théories éthiques et, d'un autre côté, les conditions selon lesquelles les théories éthiques ne se dissoudraient pas d'elles-mêmes dans le jeu politique et parviendraient – chacune dans le strict respect de ce que le jeu politique «réorganisé» lui attribuerait – à dégager de réelles marges d'action.* Loin de moi, évidemment, l'ambition de donner ne serait-ce que des pistes sommaires à propos d'une question extrêmement complexe – celle, finalement, d'une réforme de la démocratie qui permettrait à chaque citoyen détenteur d'une théorie éthique d'espérer une marge d'action qui, quoique imparfaite ou incomplète, corresponde néanmoins à une version non travestie et non émasculée de ce que sa théorie éthique exige. Il faut bien voir que si la tâche est lourde, l'enjeu est de taille : il ne s'agit de rien moins que de la création des possibilités politiques de l'éthique économique et sociale en tant que pratique citoyenne. Si ces possibilités ne sont pas créées, ou si l'on démontre qu'elles sont incompatibles avec toute forme de démocratie, il faudra se ranger dans l'un des trois camps suivants : ou bien le camp de ceux qui abandonnent l'éthique pour l'action stratégique liée aux intérêts et aux jeux de pouvoir ; ou bien le camp de ceux qui font de l'éthique économique et sociale pour se forger des convictions quelque peu «esthétiques» et sans aucune effectivité ; ou bien le camp de ceux (somme toute proches du premier camp) qui cherchent à se rallier à une *pseudo*-éthique qui correspondrait à une rationalisation des règles déjà en place, de façon à «se sentir chez soi» dans le monde tel qu'il est.

6. Conclusion

Est-il éthique de faire de l'éthique économique et sociale ? Ou encore : l'éthique économique et sociale nous aide-t-elle à agir ? J'espère avoir pu montrer l'importance qu'il y a, quand on veut répondre de façon sérieuse à cette question, à adopter une position méta-éthique.

J'ai identifié deux classes d'enjeux, assez rarement discutés dans ce contexte : d'une part, l'enjeu de l'éclosion du désir ; d'autre part, l'enjeu de la réforme de la démocratie. Il me semble que ce n'est qu'à travers une telle

position méta-éthique qu'on peut vraiment arriver à *définir les conditions politiques et méta-politiques* qui feront que l'éthique économique et sociale, quel qu'en soit le contenu, puisse aider chacun et chacune d'entre nous à agir, aux divers niveaux où il ou elle peut désirer le faire.