

L'éthique à l'aube de l'an 2000

*Éric Volant**

En cette fin de millénaire, des titres à saveur apocalyptique annoncent la fin du travail¹ ou de l'histoire², la défaite de la pensée ou la perte de l'humanité³, l'effondrement de l'Occident⁴. Chacun de ces ouvrages évoque, de son point de vue, l'expérience de la mort⁵ que l'humanité a pu éprouver de multiples façons durant ce vingtième siècle. Tant de douleurs hantent le jardin du mal et tant d'interrogations éthiques se posent sur les chances de rendre habitable le séjour des humains sur la terre.

Les enfers sur terre

La première moitié de ce siècle nous a apporté, outre le génocide des Arméniens, des Juifs et des Tziganes, « deux guerres mondiales épouvantablement destructrices, l'essor des idéologies

* Éric Volant est professeur retraité associé au Département de sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

¹ Jeremy Rifkin, *The End of Work*, 1995. Huit cents millions d'êtres humains sont sans emploi ou sous-employés à travers le monde. La fin du travail signifie ou bien la sentence de mort de notre civilisation ou bien la redéfinition du contrat social et la renaissance de l'esprit humain.

² Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. La démocratie libérale est le point d'aboutissement de l'évolution idéologique de l'humanité et la forme définitive du gouvernement humain. Si ses principes ne peuvent guère être améliorés, elle risque pourtant d'engendrer le dernier homme, libre et égal, médiocre et sans courage. La survie de la démocratie libérale dépendra de la relation de confiance qui pourra s'établir entre la société et les individus grâce à des normes partagées.

³ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987 et *L'Humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1996. La « vertigineuse originalité » du XX^e siècle consiste dans l'oubli de la notion de l'humanité universelle et dans l'effacement de l'esprit universel devant les particularismes des cultures nationales.

⁴ Pierre Thuillier, *La grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*. Un récit fictif dans lequel l'auteur analyse depuis l'an 2081 le cataclysme qui aura emporté l'Occident entre 1999-2002. Voir Jacques Decornoy, dossier intitulé « La grande révolte française contre l'Europe libérale » dans *Le Monde diplomatique*, janvier 1996, p. 14.

⁵ Václav Havel, *Il est permis d'espérer*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

totalitaires, le détournement de la science contre l'homme sous la forme de l'énergie nucléaire et de la destruction de l'environnement⁶ ». *La Storia* de Morante se termine sur les mots : « Et l'histoire continue...⁷ » Effectivement, la seconde moitié du XX^e siècle n'est guère moins ignominieuse que la première. Les seuls noms de l'Algérie, de la Bosnie, du Cambodge, du Chili, de la Palestine, du Rwanda, du Soudan, du mur de Berlin et de la Place T'ien an Men sont symptomatiques de l'atrocité humaine. De son expérience des camps nazis, Jorge Semprun retient que, loin d'être inhumain, le mal fait partie de l'humanité, car un des pouvoirs de la liberté humaine, c'est celui de produire le mal⁸. Et Bernard Kœchner, devant la souffrance bosniaque, tient à peu près le même langage : « la cruauté fait partie de la nature des hommes.⁹ » Si l'erreur est humaine, l'horreur l'est malheureusement aussi¹⁰. Face aux multiples échecs de la volonté du bien, force est d'admettre que la tendance au mal est « constitutive de la nature humaine » et que l'éthique demeure, contre celle-ci, un rempart indispensable, mais très fragile¹¹. La liberté des sujets se voit trop souvent contrainte de s'incliner devant la nécessité de l'histoire et, de ce fait, apparaît comme une simple illusion¹². Ainsi, dans la guerre dite « à but humanitaire », que mène l'Otan contre les Serbes, les priorités éthiques sont soumises aux stratégies militaires et au jeu diplomatique. L'errance douloureuse des Kosovars semble confirmer, hélas, la thèse du caractère incontournable du mal et de l'impuissance de l'éthique face

⁶ Fukuyama, *La fin de l'histoire*, p. 13. L'observation de l'auteur que « à l'aube de la dernière décennie du XX^e siècle, le monde considéré dans son ensemble n'a pas connu de nouveaux désastres et [qu'il] s'est amélioré sur certains points bien précis » est malheureusement contredite par les faits.

⁷ Elsa Morante, *La Storia*, Paris, Gallimard, 1977. La première et la dernière page de ce livre présentent, année par année, les événements qui ont bouleversé l'Europe entre 1941 et 1947, période durant laquelle s'insère le récit dramatique d'une juive italienne et de son fils, enfant d'un viol perpétré par un soldat allemand.

⁸ Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 175.

⁹ Bernard Kœchner, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1995, p. 107.

¹⁰ Hugo Marsan, compte rendu des livres *Pharricide* de Vincent de Swarte et *Technicien Chair* de Philippe Hermann dans *Le Monde*, le 4 septembre 1998.

¹¹ Michel Lacroix, *Le Mal. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1998, p. 84-85.

¹² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.

une haine accumulée depuis des siècles et aboutissant à une catastrophe humanitaire d'envergure.

Et, comme pour ajouter à cette cruauté infligée par des humains à d'autres humains, la vague épidémique du sida a aboli le mythe de la libération sexuelle à peine amorcée. Or, les victimes de ce fléau sont massivement campées en Afrique où la pénurie des médicaments empêche d'endiguer la progression de la maladie tandis qu'en Occident, mieux équipé, celle-ci semble régresser graduellement¹³. Voilà une des multiples inégalités devant la mort qui, comme l'a démontré Jean Ziegler avec force conviction, se manifestent autant dans les rites funéraires que dans les façons de mourir et se faufilent même dans l'univers des finances¹⁴. Cependant, le grand mal qui ronge cette fin de siècle est la pauvreté, causée par la crise économique. Une nouvelle situation historique se dessine par le concours d'un ensemble de facteurs : « la globalisation de l'économie du marché, le régime des corporations transnationales, le déclin de l'État Providence, la découverte d'une nouvelle technologie informatique, le chômage endémique et la croissance d'un "troisième palier", formé des exclus.¹⁵ » Nous ignorons le code d'éthique qui régit les quelques décideurs de la haute finance, mais il nous paraît injustifiable que les valeurs de la Bourse montent lorsque des entreprises annoncent des mises à pied massives ! Ce n'est donc pas de la paranoïa ou du misérabilisme que de reprocher à ce groupe sélect son insensibilité sociale à l'égard des quarante pour cent de l'humanité, — en majorité des femmes — qui sont durement frappés par le chômage et l'exclusion¹⁶. Ainsi,

¹³ Les hommes habitant dans des secteurs défavorisés continuent de mourir du sida dans une proportion cinq fois plus importante que dans les quartiers aisés, malgré l'impact spectaculaire de la trithérapie. C'est ce que révèlent les plus récentes statistiques compilées par la direction de la santé publique de Montréal-Centre André Pratte : « L'espérance de vie reste 4, 5 ans plus basse dans les quartiers pauvres que dans les riches. » (*La Presse*, 7 mai 1999, p. 1-2) C'est ce qui fait dire au démographe Robert Choinière : « Il faut se demander si les gens ont le sida parce qu'ils sont pauvres ou bien s'ils sont pauvres parce qu'ils ont le sida. »

¹⁴ Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, coll. Points, 90, Paris, Seuil, 1975.

¹⁵ Gregory Baum, « Sommes-nous dans un nouveau contexte historique ? Notre définition actuelle de la justice et de la solidarité doit-elle changer ? », dans le collectif *Une soupe au caillou. Réflexions sur l'injustice économique*, Montréal et Toronto, Éditions Paulines et Conférence religieuse canadienne, 1997, p. 21-47. Lire aussi, dans le même collectif, Michel Beaudin, « On l'appellera resolidarisation des maisonnées en ruine, *Is 58, 12* », p. 81-125.

¹⁶ Albert Jacquard, *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, coll. L'espace critique, Paris,

nous sommes en train de perdre « le sens d'être, de faire et de vivre ensemble, le sens du bien commun [...] La solidarité est désormais considérée comme un boulet aux pieds, un coût insupportable pour les entreprises et leur compétitivité sur le marché mondial.¹⁷ » Dès lors, que l'on soit intervenant ou citoyen ordinaire, on ne peut qu'être gravement atteint de « souffrance sociale » en tant que témoin impuissant d'une « utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites¹⁸ ».

La honte, premier jalon de l'éthique

Ce tableau peut paraître excessif ou alarmiste, mais il met pourtant en évidence les formes du mal et de l'esclavage auxquelles la réalité historique nous a habitués. Sans nous laisser entraîner par une mystique morbide du mal, il n'est guère mieux de céder à la banalisation du mal et à l'indifférence qui en est la résultante¹⁹. Lors de sa visite à Ypres, la *ville martyre* de la première guerre mondiale, l'écrivain humaniste Stefan Zweig note : « [...] le sens de la responsabilité nous exhorte à ne rien ignorer des traces vivantes et concrètes que l'histoire de notre temps nous a laissées : car c'est seulement en nous tenant informés le plus sérieusement du monde que nous assumerons un passé terrifiant et par là même l'avenir.²⁰ » Comme dans le célèbre poème de Villon, les morts de ce siècle, qui s'achève, nous interpellent : « Frères humains qui, après nous, vivez... » Blessés dans notre honneur, nous nous demandons avec désarroi : « Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout horizon ?²¹ » Ce cri, à la fois d'ironie et d'incrédulité face à des faits indéniables,

Galilée, 1988 ; Éric Volant, « Le chômage d'exclusion. Interrogations éthiques sur fond religieux », *Religiologiques*, 13, printemps 1996, p. 125-141.

17 Ricardo Petrella, *Le bien commun – Éloge de la solidarité*, Montréal, Fides, 1984, p. 28.

18 Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, coll. Raisons d'agir, Liber, 1998, p. 108. On reproche à Bourdieu, ce « chef de secte » (R. Aron, *Les Mémoires*, Paris, Julliard, 1983) son « ivresse des mots » ou à ses ouvrages d'être « une obsession, sans équivalent dans le champ universitaire, d'être Dieu » (J. Verdès-Leroux, *Le savant et la politique*, Paris, Grasset, 1998). Mais ses propos demeurent pertinents dans la mesure où ils donnent une interprétation sociologique rationnellement fondée de la situation économique présente.

19 Christian Delacampagne, *La banalisation du mal. Essai sur l'indifférence*, Paris, Odile Jacob, 1998.

20 Stefan Zweig, *Pays, villes, paysages. Écrits de voyage*, traduit de l'allemand par Hélène Denis-Jeanroy, Paris, Belfond, 1996, p. 42.

21 Frédéric Nietzsche, *Le gai savoir*, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1967, p. 170.

fut celui de Nietzsche lorsqu'il observa, parmi les humains, la mort de Dieu. Aujourd'hui, l'objet de notre honte est la culture de la mort de l'homme, telle qu'elle régit le XX^e siècle. Je ne crois pas qu'il faille éprouver de la culpabilité à l'égard de crimes que nous n'avons pas commis et qui, bien au contraire, provoquent notre indignation. S'il n'est pas plausible que « tous sont coupables de tout devant tout²² », la honte, par contre, est un sentiment accessible à tous les humains. Ceux-ci n'ont aucune raison d'avoir honte de leur honte. Ce sentiment de honte nous paraît d'ailleurs un très bon point de départ vers leur responsabilité éthique. En effet, profondément choqués par la souffrance subie et causée par leurs semblables, les humains sont dorénavant obligés de penser, avec plus de profondeur, leur séjour sur la terre et de s'approcher, avec plus de rigueur, de la vérité de leur être²³.

Il m'arrive de me dire : je ne suis pas qui je suis, qui je veux ou qui je prétends être. Le tort que je viens de faire à autrui, le mensonge ou la calomnie que je viens de débiter, la rancune ou la vengeance qui m'habitent ne correspondent pas à l'image que je me suis construite ni aux attentes que j'ai mises en moi. Je n'ai pas l'ambition d'être un surhomme ou un héros qui se veut supérieur aux autres, ni une vedette ou une superstar en quête de fans, mais, comme Ajax, je veux « vivre noblement et noblement périr ». Je refuse d'être un esclave selon la typologie de Nietzsche²⁴ ni un homme sans courage des démocraties libérales selon Fukuyama²⁵ ni le petit homme des temps modernes selon Reich²⁶. Mais je veux quand même vivre « à la hauteur d'une certaine exigence de qualité

²² F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Librairie Générale Française, 1962.

²³ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 151-157.

²⁴ Frédéric Nietzsche, *La généalogie de la morale*, coll. Idées, 113, Paris, Gallimard, 1970 et *Par-delà le bien et le mal*, coll. 10/18, Paris, U.G.É., 1970. Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974 et « Nietzsche rencontre la morale », *Cahiers d'éthicologie de l'UQAR*, Rimouski, no 4, décembre 1981, p. 31-37.

²⁵ Fukuyama, *La fin de l'histoire*, p. 339-352.

²⁶ Wilhelm Reich, *Écoute, petit homme !*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Paris, Payot, 1974. L'auteur s'adresse à l'« homme moyen » en ces termes : « Dans le secret de ton âme, tu te méprises, même quand tu te drapes dans ta dignité. » « Tu cherches le bonheur, mais tu préfères la sécurité. » « Tu rêves de génies bornés, à l'allure civilisée, que tu puisses promener sans rougir en triomphe par les rues de ta ville. » Pourtant, Reich rêve de la victoire du petit homme, lorsque celui-ci aura préservé sa sensibilité et osera dire : « Ce qui compte, c'est de vivre une vie bonne et heureuse. » (p.152)

morale²⁷ » et, si je ne vis pas à cette hauteur, j'éprouve de la honte. Ce sentiment n'est, en somme, que la manifestation négative de l'estime de soi. Or, depuis la modernité, la honte, synonyme d'ignominie, a été exclue du vocabulaire de l'éthique. Par un heureux retour à la tragédie grecque, et plus particulièrement à Homère, Bernard Williams tente de réhabiliter la honte [αδωζ] non pas comme une qualité pré-morale, mais comme une partie intégrante de l'identité morale d'une personne²⁸ ou du profil moral d'un peuple.

Pour désigner un sentiment similaire, Paul Ricœur utilise le terme « faillibilité » qui, marquant « l'écart entre l'aspiration et la réalisation », signifie « aveu d'inadéquation, d'inégalité de soi à soi ». Teintée de tristesse, elle affecte « la joie de l'attestation originaire²⁹ ». Ce sentiment d'imperfection et d'inachèvement, signe de notre finitude d'êtres mortels, est très proche de la sensation éprouvée par Nietzsche : « toute forme d'excellence réelle naît initialement du mécontentement de la division de soi contre soi, et finalement d'une guerre contre soi-même avec toutes les souffrances que cela comporte.³⁰ » Ce sentiment d'insatisfaction est une invitation au courage et une source d'action morale, comme en témoigne le cri de guerre d'Ajax conduisant ses compagnons au combat : « Amis, soyez des hommes ; mettez-vous au cœur le sens de la honte.³¹ »

Qu'en est-il de l'estime de soi ? Celle-ci est la capacité de percevoir avec une certaine justesse qui je suis, d'apprécier avec le plus de précision possible mes potentialités et mes limites, de rendre compte de mes actes avec une relative impartialité en tant que bons ou mauvais et surtout de reconnaître le rapport de mes actions avec mon être. Mes actes jaillissent de mon être comme un fruit mûr et ils me sont imputables. Ainsi, puis-je être jugé innocent par l'opinion publique ou par le tribunal, parce que je n'avais pas l'intention de poser un acte mauvais ou je n'étais pas en mesure d'en prévoir les effets pervers. Mais je puis avoir honte du tort que j'ai fait, même sans l'avoir voulu effectivement, tout simplement à

²⁷ Fukuyama, *La fin de l'histoire*, p. 342.

²⁸ Williams, *La honte et la nécessité*, chapitre IV, « La honte et l'autonomie du moi », p. 105-140.

²⁹ P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique » dans *Encyclopædia Universalis. Les enjeux*, Supplément II, Paris, 1985, p. 42.

³⁰ Fukuyama (*La fin de l'histoire*, p. 343) traduit ainsi la pensée de Nietzsche.

³¹ *Iliade* XV, 561, cité par Williams, *La honte et la nécessité*, p. 112.

cause de l'homme ou de la femme que je suis devenu. Si j'avais développé une personnalité plus généreuse, si j'avais développé un esprit plus vif, si j'avais posé un regard plus profond sur les événements, si j'avais érigé ma vie sur des critères supérieurs, beaucoup de mal aurait pu être évité. J'ai tort de me laver de certaines fautes, car la bonne conscience est la pire ennemie du bien. Bien sûr, dans le domaine de l'éthique aussi bien que dans celui de l'économie, l'égalité des chances n'est qu'une fiction. Mais de celui qui a reçu beaucoup, on peut attendre légitimement qu'il ne gaspille pas ses dons.

Dans la pensée de Williams, l'hétéronomie se présente à la source de nos choix moraux sous la forme d'un « autrui intériorisé³² ». La présence d'autrui dans notre monde intérieur n'est pas autre chose que la perception que je puis avoir de ce que les autres pourraient penser ou attendre de moi. L'approbation ou la réprobation sociales que j'anticipe ou que je subis sont des moteurs puissants d'action ou de réhabilitation morales. On se rend compte ainsi de la « pesanteur sociale » que la honte est capable d'exercer sur ma conscience et ma conduite. Ce genre d'hétéronomie paraît sans doute suspect aux yeux du rationaliste qui n'y décèle qu'une fiction, celle de l'opinion publique imaginée ou du blâme social appréhendé. Cependant, on pourrait en dire autant du phantasme de la liberté individuelle dans l'éthique libérale ainsi que de la part d'illusion qui s'infiltré dans notre perception de la souffrance d'autrui lorsqu'il s'agit de la compassion. Que dire alors du caractère fictif de la « nature humaine » dont un examen attentif nous fait comprendre que nous affectons des valeurs ou des convictions que nous croyons partagées par tous, alors qu'elles ne le sont pas vraiment ! Les modèles anthropologiques sont plutôt imposés par des convenances ou des habitudes³³.

Ces soupçons à l'égard du caractère fictif et illusoire de la nature humaine, de l'autonomie de l'individu, de la compassion, de la honte ou de l'estime de soi nous font entrapercevoir la fragilité des motivations morales et de leurs fondements. Ils dénudent l'éthique de ses prétentions et lui révèlent ses limites. En effet, les choix moraux ne sont pas seulement motivés par la raison ou par la vertu. Des intérêts personnels ou politiques exercent leur influence, des facteurs d'ordre psychologique ou psychosocial y peuvent être

³² Williams, *La honte et la nécessité*, p. 137.

³³ Jean-Pierre Cléro, article « Sympathie. Bienveillance et sympathie », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1489-1494.

déterminants, des courants souterrains du subconscient particulier et de l'inconscient collectif irriguent nos intentions les « plus pures » et nos raisons d'agir les plus rationnelles. Point n'est besoin de démontrer que notre identité morale ne couvre pas la totalité de notre personnalité. D'autres ressources, qu'elles soient d'ordre psychologique ou esthétique et se présentent sous la forme du religieux ou de l'imaginaire, sont à l'œuvre dans la construction du profil du moi. Nombre de nos choix moraux peuvent nous paraître incohérents, précisément à cause de la diversité des tendances qui agitent notre esprit ou notre cœur et constituent une preuve accablante contre l'unité de notre être. Le « moi » que nous prétendons être est lui aussi, pour une bonne part, le fruit de notre imagination. Une certaine dose de scepticisme s'avère donc utile face à nos choix et à leurs mobiles.

La vie bonne et l'action juste

Les philosophies morales contemporaines ont tendance « à se pencher sur ce qu'il est juste de faire plutôt que ce qu'il est bon d'être, à définir le contenu de l'obligation plutôt que de la nature de la vie bonne³⁴ ». Elles présentent une éthique de l'action obligatoire et se préoccupent avant tout de ce que nous devons faire, sans porter de l'intérêt à ce qu'il est bon de faire, même si nous n'y sommes pas obligés. Ces observations concernent en premier lieu la philosophie anglo-saxonne qui, si elle brille par sa clarté et sa précision ou par son analyse du langage et sa méthode procédurale, manque de « caractère³⁵ ». Le terme « caractère », utilisé par Williams, est une traduction du mot grec *ηθος* qui, dans l'esprit de Heidegger, signifie « la région ouverte où l'homme habite³⁶ », ou, autrement dit, « la maison de l'être ». Une éthique qui a du caractère touche donc les profondeurs de l'être humain et déborde l'univers de la raison et du devoir. C'est pourquoi, dans la conjoncture présente de la terne rationalité du politiquement correct, on a le goût d'applaudir à l'émergence d'une éthique, davantage préoccupée de la vie bonne que de l'action juste.

Comte-Sponville considère précisément la distinction entre le juste à faire et le bien vivre comme l'équivalent de celle qui

³⁴ Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998, p. 15.

³⁵ Bernard Williams, *La honte et la nécessité*, traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 137.

³⁶ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 145.

existe entre la morale et l'éthique. Selon lui, si la morale répond à la question « que dois-je faire ? », l'éthique demande « comment vivre ? » La morale constitue l'ensemble de nos devoirs tandis que l'éthique représente l'ensemble « cogité » de nos désirs, elle est « une sphère de réflexion philosophique qui [...] s'interroge sur ce qui fait le sens ou le prix de l'existence humaine », une affaire « de sagesse et de spiritualité plus que de justice, de bonheur plus que de vertu, de salut plus que de devoir³⁷ ». Concernée par tout ce qui regarde la quête de sens et l'affirmation des valeurs, elle propose un art de vivre. La justice est l'emblème d'une morale sécularisée qui n'a pas su offrir aux humains une espérance libératrice. Dans sa discussion avec Ferry, l'auteur se risque même, « au-delà de la morale et après la religion », sur les voies paradoxales d'une « spiritualité laïque³⁸ », où l'éthique prend les ailes de la mystique.

Comte-Sponville admet volontiers que les définitions de l'éthique et de la morale ne sont que des conventions terminologiques. Effectivement, elles varient d'un auteur à l'autre. Ce qui est du domaine de la morale pour l'un est du domaine de l'éthique pour l'autre³⁹. Cependant, la tendance, qui semble l'emporter aujourd'hui est exprimée par Ricœur lorsqu'il entend par morale « tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs⁴⁰ ». Ce qui frappe dans la morale, c'est son aspect juridique ou légaliste, tandis que l'éthique, par contre, reçoit une touche personnalisée : « On entre véritablement en éthique, quand, à l'affirmation par soi de sa liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'autre soit. Je veux que ta liberté soit. » L'intention éthique fondamentale est donc de « faire advenir la liberté de l'autre, comme semblable à la mienne. L'autre est *mon semblable* ! semblable dans l'altérité, autre dans la similitude.⁴¹ » Ricœur semble rejoindre ici Comte-Sponville lorsque celui-ci prétend que la morale « se veut une et universelle »

³⁷ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 201.

³⁸ Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, p. 561.

³⁹ Pierre Fortin, « La cryptique : morale, éthique et éthicologie », dans *Les Cahiers éthicologiques de l'UQAR*, no 6, janvier 1983, p. 12-47. L'auteur rend bien compte de la confusion qui règne dans la distinction entre morale et éthique.

⁴⁰ Paul Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », dans *Encyclopædia Universalis. Les enjeux*, Supplément II, Paris, 1985, p. 42.

⁴¹ Ricœur, « Avant la loi morale », p. 42.

tandis que l'éthique est « toujours particulière à un individu ou à un groupe⁴² ». Mais ce qui ressort davantage dans la pensée de Ricoeur, c'est que la liberté de l'un est la condition même de la liberté de l'autre. Nous y reviendrons.

Dans ce débat autour de la distinction entre morale et éthique, j'estime personnellement que l'éthique est la science de la morale, en ce sens que c'est elle qui exerce la fonction critique d'étudier les divers systèmes moraux, d'analyser le langage exprimé dans les discours moraux et d'interroger les enjeux moraux de notre temps. Peu importe les définitions, l'éthique et la morale sont universelles au sens existentiel du terme, non pas parce que leurs principes obligent toujours et partout, mais parce que leurs énoncés sont étroitement associés à la condition humaine et donc, en définitive, au caractère mortel de l'être humain. Tous les humains souffrent et meurent, mais leurs manières de souffrir et de mourir sont individuelles ou particulières. Dès qu'une loi morale s'impose ou qu'une intention éthique s'exprime, elles sont particulières, car, si l'être humain est universel, la manière d'habiter à proximité de son être varie selon les cultures. D'après le néo-aristotélicien MacIntyre, les modes de vie que les humains adoptent sont, comme leurs concepts moraux et leurs valeurs, intimement liés à leurs traditions culturelles⁴³. Dans le domaine éthique, on se rend aujourd'hui davantage compte de l'historicité et de la contingence non seulement des attitudes et des pratiques, mais aussi des concepts et des théories⁴⁴.

Ce ne sont pas les grands principes qui sont les premiers déclencheurs de l'action morale. Aussi, vient-on en aide à quelqu'un non pas parce qu'il est « digne de respect », mais parce qu'il souffre. Il n'est donc pas nécessaire de sacraliser l'homme pour que l'on prenne soin de lui. Il suffit que l'on sache qu'il est fragile et exposé à la mort pour qu'on invente des actes de bonté. L'aspect fortuit de la souffrance et de la mort se reflète dans l'éthique qui est aussi vulnérable que l'homme est mortel. L'éthique, stimulée par les événements et les situations, est une terre non pas pavée de vérités, mais d'interrogations où, guidé par la prudence, on délibère et décide dans l'incertitude. Or, l'aiguillon du doute donne à

⁴² Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, p. 213, note 2.

⁴³ Alasdair Chalmers MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

⁴⁴ Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 7.

l'éthique du « caractère », en tant que drame ouvert sur la scène du monde, plus proche des besoins et des intuitions du peuple. C'est d'ailleurs en puisant dans la tragédie grecque qu'Aristote rend justice à la pensée populaire et tire la figure du prudent⁴⁵. Une éthique, qui puise sa motivation d'action juste ou de vie bonne dans le regard de l'autre, ouvre sur l'hétéronomie. C'est l'autre qui dit la norme, non pas abstraitement, mais dans le concret de son regard et de son visage, de sa chair et de sa souffrance. Et cela beaucoup plus que pourrait le faire une approche de principes où l'autonomie de l'individu est souveraine. Dans une conjoncture d'humanisme abstrait et d'individualisme rationnel, il nous paraît urgent de revaloriser une éthique inspirée par la honte de soi ou par la souffrance d'autrui, non pas au détriment de la raison, mais en tant que sa partenaire dans l'élucidation des problèmes moraux. Il y a des raisons que la raison ne peut comprendre, il y a des régions du cœur humain où règne le mystère qu'aucune science ne peut atteindre et au creux duquel est cachée l'identité morale d'une personne.

Cependant, il faudrait s'entendre sur le sens de la « vie bonne », car si celle-ci signifie « vie heureuse », on risque de se tromper ou de se désillusionner. En effet, la morale ou l'éthique ne garantissent pas *ipso facto* le bonheur de soi ou d'autrui. Tant mieux si le bonheur vient, par surcroît, couronner nos œuvres. Nous ne sommes pourtant pas assurés de rendre les autres heureux, même si c'est là notre plus cher désir. Cela dépend de leur volonté et de leur tempérament. Qui plus est, nous n'avons pas le pouvoir de faire notre propre bonheur. Tout au plus pouvons-nous espérer être « dignes » de notre bonheur, comme le suggère Kant, et contribuer à la mise en place des conditions du bonheur d'autrui. D'ailleurs, une éthique avec le bonheur (éternel) comme perspective, tel qu'Aristote et Thomas d'Aquin l'envisagent, est une option plausible qui a su et saura motiver beaucoup d'humains, mais elle n'est pas la seule possible. En effet, beaucoup de penseurs estiment que la vie ne peut jamais être bonne, à cause de la mort qui est au bout. Elle est plutôt une vallée de larmes ou de douleurs. Et s'il faut croire Schopenhauer, nous vivons dans « le plus mauvais des mondes possibles⁴⁶ ».

⁴⁵ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 148 et p. 163 ; É. Volant, « Le risque et la prudence » dans É. Volant, J.-J. Lévy et D. Jeffrey, *Les risques et la mort*, Montréal, Méridien, 1996, p. 355-398.

⁴⁶ Dans un article très fouillé, Anne Fagot-Largeault présente cinq conceptions de la vie qui vont des plus optimistes aux plus pessimistes et qui ont chacune

Il y a des visions pessimistes de l'existence qui occupent en éthique une place légitime. En effet, l'histoire nous montre des personnes d'une grande sensibilité morale qui n'ont jamais connu ni poursuivi le bonheur ou qui n'ont pas eu en partage ni un séjour heureux sur la terre ni un monde habitable. Par conséquent, lorsqu'en éthique, on décrit la vie « bonne », il faudrait le faire en termes de qualification morale et non pas en termes de plaisir ou de bonheur. La vie, phénomène biologique, n'est ni bonne ni mauvaise en soi sinon par la volonté de celui qui en est le porteur, par la bonté de son être, la loyauté de ses intentions ou la teneur de son action. La bonté de la vie fait donc appel à des qualifications d'ordre éthique. L'action bonne jaillit de l'être même de la personne, mais, à son tour, elle façonne l'identité morale d'un individu. Les humains ne sont donc pas seulement les auteurs, mais aussi les fruits de leurs œuvres. Et donc, finalement, il ne nous semble pas opportun d'opposer ni la morale à l'éthique ni la vie bonne à l'action juste. Les deux s'intègrent dans l'unité morale d'une personne. C'est d'ailleurs l'avis de MacIntyre pour qui se poser la question : « que dois-je faire ? » revient à se demander : « quel genre de vie dois-je mener ?⁴⁷ » Et l'on rejoint ainsi la position de Habermas dans les débats contemporains entre le bien et le juste. « Pour Habermas, le bien de l'individu au sein de la communauté et la justice de la collectivité ne sont ni à opposer ni à mettre en concurrence.⁴⁸ »

Si la honte et l'estime de soi, l'action juste et la vie bonne sont des composantes de l'identité morale d'une personne, il ne faut pas négliger non plus la place de la liberté ni celle de la communauté dans la construction du moi. Deux approches contemporaines, la libérale et la communautarienne, s'appuient respectivement sur l'individu autonome et sur la communauté pour fonder leur théorie de l'action juste et de la vie bonne.

L'approche libérale de la liberté

L'autonomie est sans aucun doute un des grands acquis de l'éthique libérale. En effet, la liberté de l'individu qui se soumet à la loi de sa propre volonté, éclairée par la raison, est un riche héritage

leur légitimité éthique : « Vie et mort », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1586.

⁴⁷ John Haldane, « MacIntyre », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 890.

⁴⁸ Anne Fortin-Melkevik, « Habermas », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 629.

que Kant a légué à l'éthique de la modernité. Mais aujourd'hui, l'idéalisme du devoir et de la volonté bonne a été éclipsé par l'individualisme de l'autonomie subjective et de la « gestion optimale de soi-même⁴⁹ ». Taylor appelle « atomisme » ce culte de « l'individu souverain qui, “ par nature ”, ne dépend d'aucune autorité⁵⁰ ». N'ayant que soi comme référentiel moral, l'homme contemporain vit, éthiquement parlant, au-dessus de ses moyens. La responsabilité morale de se construire soi-même le rend incertain et tourmenté. Pour combler cette solitude éthique, l'État autant que le secteur privé et les médias joue le rôle de l'aidant. On assiste donc à une moralisation excessive de la vie quotidienne, plus particulièrement dans le domaine de la santé physique et mentale où la multiplication considérable des intervenants, diversifiant les conseils et les techniques, ressemble étrangement à de l'acharnement thérapeutique. L'attention est davantage portée vers la résolution de conflits à l'intérieur des relations interpersonnelles associées à la vie ordinaire. La préférence accordée aux relations de proximité et de communication (le psychosocial) risque d'escamoter les sources de dysfonctionnement du système et les causes sociales de la violence familiale ou de la toxicomanie, des suicides, etc. L'approche libérale sous-estime l'importance de la société en tant qu'artisan non seulement de ses propres malheurs, mais aussi des solutions qu'elle peut apporter à ses problèmes.

Le principe de l'autonomie, décrété par l'éthique libérale, conduit au pluralisme et à la tolérance. En effet, étant donné que les individus diffèrent les uns des autres, la façon de concevoir les devoirs, d'assumer des responsabilités ou de construire son moi différera considérablement d'une personne à l'autre. De plus, la présence de multiples communautés culturelles renforce encore davantage la pluralité des modes de vie bonne. S'il ne peut exister un mode de vie unique qui convient à tous, il est préférable qu'une personne, même si elle se trompe dans ses choix, demeure maîtresse de son destin⁵¹. Ainsi pensent les moralistes libéraux, et les États démocratiques sont fiers de s'exhiber comme les promoteurs de la tolérance en tant que valeur protectrice de l'autonomie de l'individu. Qu'on ne se méprenne pas ! Le pluralisme ou le polythéisme des

⁴⁹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 57.

⁵⁰ Taylor, *Les sources du moi*, p. 252.

⁵¹ Suzan Mendus, article « Tolérance », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1539.

valeurs, fleuron du libéralisme, masque un monothéisme caché, celui de l'universalisation planétaire des modes de consommation. La mondialisation de la culture, de facture américaine, uniformise les modes de vie. Ce totalitarisme culturel, qui se manifeste aussi dans l'univers du cinéma et de la chanson, s'appelle « la dictature de la médiocrité, avec la banalisation de l'exceptionnel et l'exaltation du banal⁵² ».

À l'origine, la tolérance libérale fut un objectif révolutionnaire fondé sur la capacité de libre autodétermination des individus et des groupes minoritaires. Elle s'adressa à des êtres humains dans la pleine maturité de leurs facultés, capables de penser par eux-mêmes et de discuter librement, de défendre leurs intérêts et leurs droits, le cas échéant contre l'autorité en place et contre l'opinion de la majorité. Il s'agit en fait d'une utopie, car ce type de tolérance, s'il était appliqué dans sa pureté initiale, mènerait tout droit à la révolution ou du moins à un changement social trop significatif pour qu'un État, aussi démocratique soit-il, puisse l'accepter, car il mettrait en péril sa propre existence. Dans les sociétés démocratiques contemporaines, la tolérance est avant tout synonyme de la liberté de parole qui permet à toutes les opinions de la droite, de la gauche ou du centre, aux religions et aux communautés culturelles, aux diverses tendances de l'opposition de se manifester sans représailles. Dans cet amalgame des contraires, « une opinion stupide a droit au même respect qu'une pensée intelligente, celui qui est insuffisamment informé peut parler aussi longtemps que celui qui est bien informé⁵³ ». La propagande et l'éducation, le vrai et le faux, le bon et le mauvais se voient donc dangereusement. Or, lorsqu'il s'agit non pas de parole, mais de conduite, l'homme des sociétés libérales fait généralement montre d'une tolérance empreinte de gentillesse extérieure, mais qui ne dépasse guère le seuil de la politesse. S'il se montre très tolérant envers la vie privée de ses concitoyens, il juge, avec raison, très sévèrement les agressions sexuelles en tant que violations injustifiées de la personne humaine. Il est prêt à mener sans merci une lutte anti-tabac, mais en face de l'injustifiable qui s'installe de façon permanente dans les structures sociales ou qui se révèle dans la dévastation de l'environnement, il demeure patient sinon perplexe

⁵² S. Latouche, *La Méga Machine. Raison techno scientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte-MAUSS, 1995, p. 42-45.

⁵³ Herbert Marcuse, « La tolérance répressive », dans H. Marcuse, B. Moore et R. P. Wolff, *Critique de la tolérance pure*, Paris, Les Éditions John Didier, 1969, p. 26.

ou impuissant. N'étant plus l'homme de la contestation et de la révolte, sa tolérance est devenue, à bien des égards, passive, non libératrice et régressive. Elle mène à l'acceptation des pratiques politiques et économiques les plus injustifiées. Or, nous pensons que le respect inconditionnel de la conviction et de l'action d'autrui, fusse-t-elle celle de l'État, n'est pas éthiquement recommandable. Il supposerait une société idéale où autorités et citoyens tous confondus consentent à poursuivre le bien commun et à servir l'intérêt public, non seulement en parole, mais en acte. Ce serait le Royaume de Dieu sur terre !

L'éthique libérale est à l'origine des droits et libertés des personnes, ce qui constitue, en principe, un gain important pour l'humanité. Les droits fondamentaux sont des revendications légitimes d'individus ou de groupes cherchant à protéger leur vie ou leur identité, leur liberté de parole, d'association, de religion, etc. Or, dans nos sociétés démocratiques, on assiste à une enflure des droits particuliers par rapport aux droits fondamentaux. Le droit de mourir dans la dignité, du droit à l'euthanasie, au suicide, à l'avortement, à la vie privée, au loisir, au voyage, le droit des fumeurs et des non-fumeurs, des gays et des lesbiennes, voilà sans doute l'expression d'attentes légitimes en regard de situations ou d'orientations particulières. Mais il est loin d'être assuré que la considération égale de tous les citoyens doive passer par la promotion de ces multiples droits subjectifs. Dans l'esprit libéral, ce qui compte pour fonder la communauté, c'est d'établir le sens commun de la justice qui consiste à considérer les individus comme libres et égaux. On affiche une prédilection notoire pour les jumelles « liberté et égalité », mais on sous-estime la « fraternité » et « l'ouverture à autrui ». Théoriquement, on aurait pu espérer que la liberté de l'un ne soit pas une limite, mais, au contraire, une source de la liberté de l'autre. Hélas, l'histoire nous a appris que la liberté des uns compromet le niveau social des autres. Elle est prodigue en exemples du gouffre qui sépare les riches et les pauvres, car l'affirmation des droits et privilèges des uns s'est faite au détriment du bien-être matériel et culturel des autres.

Et pourtant la justice demeure la clé de voûte de la société telle qu'édifiée par l'éthique libérale. Selon John Rawls, la justice est « une force de cohésion et d'intégration de la société⁵⁴ ». Cet éminent penseur du libéralisme contemporain a su remodeler

⁵⁴ J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987 ; Catherine Audard, article « Justice », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 781.

rigoureusement le discours kantien sur l'autonomie du sujet moral en l'adaptant au style procédural de la discussion privilégié dans les sociétés démocratiques. Il part du principe suivant : est juste ce qui est énoncé juste sur le mode du consensus social imaginé. Or, ce consensus, production de l'esprit, obéit aux règles de procédure suivantes : 1) les partenaires proviennent de divers horizons et font abstraction de leur statut social ; 2) ils se couvrent du « voile de l'ignorance » quant aux bénéfices qu'ils pourraient éventuellement tirer de leurs choix ; 3) ils adoptent explicitement le point de vue des plus défavorisés de la société. On peut critiquer le degré d'abstraction de ce processus de justification et mettre en doute la crédibilité de la personne qui, avec la plus grande sincérité du monde, se situe dans la position originelle de celui qui ne sait pas si sa décision l'avantage ou non. Cependant, l'éthique politique de Rawls a le mérite incontestable d'universaliser, comme intention de départ de toute réflexion morale, le principe de la différence ou de la discrimination positive à l'égard des pauvres qui, pour une fois, sont favorisés, au moins théoriquement.

Dans le sillage de Rawls, la conception qui parcourt l'œuvre de Van Parijs est celle de « la justice comme liberté réelle de tous », plus spécialement des plus démunis⁵⁵. Ce philosophe d'éthique économique tend à rallier le libéralisme à des préoccupations d'ordre social. Il va jusqu'à prôner « une idée d'une simplicité désarmante, séduisante et menaçante, l'idée de donner à chaque membre de la société un revenu complètement inconditionnel », appelé « revenu de base » ou « salaire de citoyenneté » ou « allocation universelle⁵⁶ ». Van Parijs demeure parmi les philosophes libéraux celui qui est le plus ouvert au dialogue avec les « communautariens », même si sa notion de la solidarité semble s'appuyer davantage sur le principe de la justice (égalité et liberté) que sur le sens du bien commun. Leur différend semble se situer plus sur le plan de la théorie que de la pratique. D'ailleurs, toute position en faveur des démunis ne sera effective que dans la mesure où ceux-ci parviendront à se regrouper en se constituant eux-mêmes acteurs sociaux et établiront des alliances avec d'autres partenaires fiables et crédibles de la scène publique. Elle doit mener à des projets collectifs et à des réformes sociales

⁵⁵ Philippe Van Parijs, *Refonder la solidarité*, Paris, Cerf, 1996, p. 95. Du même auteur, *Sauver la solidarité*, Paris, Cerf, 1995 ; *Qu'est ce qu'une société juste ?*, Paris, Cerf, 1991.

⁵⁶ Van Parijs, *Refonder la solidarité*, p. 29 et 44.

d'ordre structurel. Le mouvement coopératif demeure une voie ouverte, dans la mesure où il s'attache à son projet original : une organisation économique par la base.

Le projet communautarien

En l'absence d'une éthique sociale bien articulée, les critiques contre le libéralisme proviennent aujourd'hui, presque exclusivement dans le monde anglo-saxon, du communautarisme. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel et Michael Walzer en sont les figures de proue⁵⁷. Nous avons vu que les libéraux considèrent la société comme une association contractuelle d'individus libres qui se considèrent mutuellement comme des détenteurs de droits et de privilèges. Aux yeux des communautariens, par contre, la société est un ensemble cohérent de sujets qui disposent d'une histoire et d'un patrimoine communs et proclament des valeurs communes. L'identité morale d'une personne est façonnée par son environnement social et par une compréhension du bien et une forme de vie partagées avec d'autres. Formés dans la solitude d'un moi détaché de sa géographie culturelle, les jugements éthiques risquent fort d'être arbitraires. La liberté et l'égalité des individus, si chères aux libéraux, ne peuvent éclore qu'au sein d'une communauté qui, à travers ses institutions et ses fins, ses pratiques et ses modes de vie, détermine les principes mêmes de la justice.

Est juste ce qui se révèle comme tel dans les institutions et les pratiques d'une société, lesquelles sont censées refléter la mentalité de ses membres. Cependant, ce particularisme culturel en matière de justice, même s'il existe *de facto* dans toutes les sociétés et s'il ne peut pas en être autrement, pose problème sur le plan éthique. En effet, ce sont des groupes dominants qui, dans une société, imposent leurs visions de la justice aux groupes minoritaires. Les lois et les pratiques sociales, qui découlent de cette inégalité dans la distribution des pouvoirs, ne sont donc pas nécessairement équitables. Par conséquent, il faudrait que les esprits libres, intellectuels et intervenants, aient toujours l'œil vigilant afin de découvrir les effets pervers du système de justice de leur communauté. Mais sur quelle norme supérieure peuvent-ils appuyer leur critique ou inscrire leur dissidence à l'égard des pratiques existantes dans leur société, alors qu'une conception universelle de

⁵⁷ Will Kymlicka, article « Communautarisme », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 263-270.

la justice fait défaut ? Afin de remédier à cette carence, la confrontation, par exemple, des modèles de justice de type occidental avec des modèles amérindiens, orientaux ou africains favorise la distance critique par rapport aux habitudes juridiques et aux réflexes sociaux de sa propre communauté. Elle nous libérera aussi de cet esprit chauvin par lequel on estime sa société supérieure aux autres tout en ignorant, avec une naïveté frisant le ridicule, ses propres défauts en les érigeant en vertus. Mais il faut développer en même temps une sensibilité aiguë aux souffrances des groupes et des personnes qui, à l'intérieur de leur communauté, sont traités injustement et ne jouissent pas de liberté suffisante. La seule présence de ces souffrances est déjà un indice de dysfonctionnements dans la communauté.

D'inspiration biblique, le communautarisme donne une large place aux valeurs véhiculées par les traditions religieuses et culturelles. Son éthique a le mérite d'être solidement enracinée dans le terroir, proche des coutumes et des croyances qui constituent l'âme d'un peuple. Ses normes ne souffriront donc pas d'un universalisme abstrait qui ne peut ni émouvoir ni mobiliser les consciences. Cependant, ce particularisme éthique s'aventure sur un terrain miné, lorsqu'il sacralise l'Histoire, s'exprime en termes de fidélité aux origines et de retour au berceau. Il est sans doute important pour sa survie qu'une communauté vénère ses ancêtres et les présente comme des modèles de comportement éthique. Mais les contemporains, les hommes et les femmes appartenant à d'autres communautés et à d'autres univers symboliques, sont plus proches d'elle que ses morts aussi vénérables qu'ils soient. Il en va de même des minorités culturelles qui habitent son sol et qui, ne partageant pas nécessairement une histoire ou des valeurs communes, sont pourtant secouées par les mêmes angoisses existentielles devant des situations de non-liberté et de mort. Une communauté n'a pas seulement des racines, mais aussi des yeux pour voir plus loin que son champ, des bras pour embrasser plus large et un cœur pour s'ouvrir à des souffrances humaines peu importe d'où elles viennent.

Nous n'ignorons pas que « la société ne naît pas de l'homme [...] », mais que « c'est lui qui naît dans une société déjà donnée », qu'il « loge sa parole et sa pensée à l'intérieur d'un langage qui s'est formé sans lui et qui échappe à son pouvoir », et « que l'homme entre dans un jeu dont il ne lui appartient pas de

fixer, mais d'apprendre et de respecter les règles⁵⁸ ». Nous pouvons également jusqu'à un certain degré être d'accord avec Taylor lorsqu'il commente le *Volksgeist* de Herder en ces termes : « Mais d'une façon ou d'une autre, afin de se donner une identité, une nation requiert et élabore une certaine image de son histoire, de sa genèse, de son développement, de ses souffrances et de ses réalisations. Ces histoires nous enveloppent et façonnent notre image de nous-mêmes et de notre passé, plus que nous n'en avons conscience d'habitude.⁵⁹ » Effectivement, c'est comme ça que ça se passe, mais cela ne veut pas dire que c'est nécessairement pour le mieux. L'histoire nous montre avec éloquence les effets pervers du génie national et je crains pour l'individu qui se confond avec lui et s'y conforme sans distance critique. La nation n'est pas donnée une fois pour toutes et son existence « est un plébiscite de tous les jours⁶⁰ ». On a donc le devoir éthique de lui demander des comptes et de lui exprimer des réserves au sujet de ses valeurs et de ses politiques. Le communautarisme semble d'ailleurs prêt à accorder à l'État un droit d'ingérence dans la proposition et l'évaluation des modèles de vie bonne. Il nous paraît dangereux d'attribuer à la politique un rôle éthique dans la gouvernance des consciences et de faire de l'État le surveillant des mœurs. Le projet communautarien risque ainsi de privilégier l'opinion de la majorité morale au détriment de l'expression divergente des minorités culturelles.

Pour entrer au XXI^e siècle

Pour entrer au XXI^e siècle, l'éthique aura l'avantage de poser les questions émises autrefois par Kant, mais toujours actuelles : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?

Que puis-je savoir ? La mémoire est la faculté qui refuse d'oublier les erreurs du passé. Même si nous ne pouvons pas toujours nous tenir responsables de tout le mal commis par des humains à l'égard d'autres humains, nous pouvons en éprouver un sentiment de honte. Ce savoir douloureux nous portera, j'espère, à plus de modestie éthique nous gardant à surestimer la volonté bonne des humains, même si celle-ci s'affiche très généreusement dans les

⁵⁸ Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, p. 223. L'auteur commente ainsi la position nationaliste de de Maistre.

⁵⁹ Taylor, *Les sources du moi*, p. 521.

⁶⁰ E. Renan, « Qu'est qu'une nation ? », *Œuvres complètes*, I, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 904.

discours officiels. Afin d'être crédible en tant que science de la pratique morale et d'apporter aux consciences en crise un peu de clarté dans le brouillard qui couvre cette fin de millénaire, l'éthique devra se mettre à la tâche de creuser davantage le concept de liberté. Hélas trop souvent, dans les propos éthiques, la liberté des uns est conçue et présentée comme opposée à celle des autres. Or, la capacité éthique des individus et des collectivités consiste à « faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne⁶¹ ». C'est aux valeurs et aux pratiques de la justice et de la paix d'assurer la coexistence et la communion de ces libertés. Exprimée négativement, la liberté est libération de la domination et de l'ingérence exercées par autrui sur une personne ou une collectivité. Affirmativement, la liberté est le pouvoir de l'individu ou de la communauté de se dire et de se révéler, de déployer sa vie selon les potentialités de son être.

Que dois-je faire ? L'éthique doit maintenir la primauté de l'action sur la parole. C'est par l'action que l'homme peut affirmer sa bonté et sa liberté, comme c'est aussi par son action qu'il se construit en tant qu'être bon et libre. Il est évident que l'éthique n'a pas le pouvoir d'abolir le mal et que les hommes et les femmes libres ne parviendront jamais à supprimer les appropriations illégitimes de richesse ou de territoire, les abus de pouvoir ou la violence ni à détruire les structures qui perpétuent l'injustice et la guerre. Mais tant qu'il y aura des enfers de misère et de souffrance — et il y en aura toujours ! —, l'impossible tâche de l'éthique consistera à tenir mordicus au principe de la reconnaissance de la liberté des uns par la liberté des autres. La communauté, support de ces libertés autant sur le plan local qu'international, a pour spécificité de rassembler des hommes et des femmes de toute origine et de tout horizon. De ceux-ci on attend l'intelligence et le courage de négocier les démarches les plus appropriées pour soutenir ceux qui n'ont pas le luxe d'être libres, parce qu'ils ne peuvent pas compter sur des ressources adaptées à leurs besoins.

Que m'est-il permis d'espérer ? L'espoir que je nourris discrètement s'exprime à travers une des œuvres maîtresses du sculpteur Auguste Rodin. Émouvante me paraît la lente procession des *Bourgeois de Calais* vers la mort. La mort volontaire de ces nobles vieillards, expression sublime de la liberté, qui rend à leur cité, sa liberté. Elle a valeur de symbole : un rêve de solidarité entre les générations, les groupes ethniques, les classes sociales.

⁶¹ Ricœur, « Avant la loi morale », p. 43.

Conscient que ses intentions généreuses risquent d'être des vœux pieux sans mordant sur le présent et l'avenir, je m'attarde un moment à la quatrième question de Kant, souvent escamotée : qu'est-ce que l'homme ? Que sera l'homme du XXI^e siècle, nous l'ignorons. Cela dépendra de lui, de l'intensité de sa compassion, de la lucidité de son regard, de la bonté de sa volonté, de l'authenticité de sa liberté, de sa capacité de coopérer à l'avènement de la liberté d'autrui, de son sens de la justice et de son désir de la paix. Interviendra aussi la masse d'impondérables, naturels et politiques, sociaux et économiques qu'il n'aura pas pu prévoir ou dont il n'aura pas su mesurer l'importance, mais qui feront partie de son destin.