

CM

CAHIERS

MARXISTES

Ethique:
au-delà
de la mode

*jacques aron - jo boute - marie-luce delfosse - pierre de locht - fanny filosof
gérard fourez - pierre galand - pierre gillis - rosine lewin - madeleine moulin
stefano petrucciani - marc rayet - jean-maurice rosier - isabelle stengers
louis van geyt - benoît verhaegen - jean-louis victor - michel wautelet*

avril-mai 1992

184

abonnement

pour la Belgique
pour l'étranger

900 F
1 000 F

Faites-vous et faites-nous plaisir en effectuant sans tarder
un versement au compte 001-1047600-76 des *CM*
20, avenue de Stalingrad, 1000 Bruxelles

comité de patronage :

Edmond Dubrunfaut, Augustin Duchateau, Robert Dussart,
Roger Somville

comité de rédaction :

Jacques Aron, Pascal Delwit, Jean-Michel De Waele, Pierre Gillis,
Michel Godard, Serge Govaert, Jean-Jacques Heirwegh,
Rosine Lewin, Bérangère Marquès-Pereira, Jacques Moins,
Jacques Nagels, Marc Rayet, Claude Renard, Jean-Maurice Rosier,
Christian Vandermorten, Benoît Verhaegen.

secrétariat de rédaction : Hélène De Noose

rédacteurs en chef : Pierre Gillis, Michel Godard

Avec l'appui de la Commission communautaire française de la Région de Bruxelles-Capitale.
Edité par FREE asbl avec le soutien de la Fondation Jacquemotte

C	M
CAHIERS	
MARXISTES	

sommaire

- <i>éditorial</i>		2
- l'éthique a bon dos	madeleine moulin	7
- l'éthique à la mode	isabelle stengers	27
- de quelle éthique s'agit-il ?	pierre de locht	35
- <i>marx and morality</i> , le débat anglo-saxon sur marx, l'éthique et la justice	stefano petrucciani	43
- valoriser la solidarité	louis van geyt	65
- de l'éthique au mytique	jean-maurice rosier	71
- du bon usage des <i>business ethics</i>	rosine lewin	79
éthique et déontologie financières	<i>interview de</i> jean-louis victor	87
l'évangile dans l'entreprise	rosine lewin	90
- le choix de marie-luce	<i>interview de</i> marie-luce delfosse	97
- l'expérience d'un gynécologue	<i>entretien avec</i> jo boute	103
- vers une nouvelle éthique de la procréation ?	<i>interview de</i> fanny filosof	107
- recherche, science et éthique : je t'aime moi non plus	<i>table ronde : g. fourez, p. gillis, m. rayet, m. wautelet</i>	115
- éthique, écologie et politique	benoit verhaegen	129
- dans un désert éthique, reforcer un modèle de développement	<i>entretien avec</i> pierre galand	137
- l'éthique des architectes	jacques aron	141
- livres et éthique		147
<hr/>		
revues		157

éditorial

Pourquoi l'engouement, constaté depuis quelques années, pour l'éthique ?

Le mot est dans tous les discours : Nikita Mikhaïkov souhaite une éthique pour le cinéma, Michel Serres voit dans l'éthique scientifique une des questions les plus urgentes pour l'humanité, Hans Kung rêve d'un éthos planétaire, Félix Guattari plaide pour une éthique des médias, des responsables d'Electricité de France proposent une éthique du nucléaire, d'autres parlent d'une éthique des placements financiers. Bernard Kouchner oppose la morale à la *realpolitik* traditionnelle. Les magasins 10/10 proclament que leur priorité va à l'éthique. «La France, c'est une idée éthique», estime Jean-Pierre Chevènement.

au delà de la mode

Ne s'agit-il que d'une mode ? Si oui, pourquoi a-t-elle surgi ? Et pourquoi dure-t-elle ?

La Revue nouvelle posait, l'an dernier déjà, la question de savoir si la forte émergence de l'éthique ne procédait pas de la dégradation du politique, qui n'est plus investi à l'heure actuelle «comme lieu de sens pour l'avenir humain».

Nous reprenons cette question, que nous tentons de creuser et d'élargir. Car l'engouement pour l'éthique pourrait fort bien, en dépit de la

confusion qui l'embrume, exprimer un besoin de repères, une soif de propreté, une volonté de changement - et porter en fin de compte des germes de revitalisation démocratique.

Un des moteurs qui, en 1989, a mis en mouvement des populations de l'Europe centrale et orientale n'était-il pas d'ordre moral ? L'interminable combat pour la dignité mené par le mouvement ouvrier et par les peuples du tiers-monde n'a-t-il pas une composante morale ? N'entend-on pas deux figures politiques aussi différentes que l'Italien Achille Occhetto et le Polonais Tadeuzs Masowiecki ambitionner de «mettre de la morale en politique» ?

Bref, le tohu-bohu sur l'éthique est un phénomène complexe, qu'il vaut la peine d'approcher avec sérieux.

une démarche critique

Parlons éthique, disent chacune de son côté Madeleine Moulin et Isabelle Stengers (toutes deux en charge d'enseignement à l'Université libre de Bruxelles), mais pour subvertir ou détourner cette notion, dans une démarche critique. Pareille démarche indique que, contredisant le faux acte de décès des idéologies, un processus de re-composition idéologique est en cours, où le débat éthique peut être fécond.

Toute définition que l'on pourrait proposer, tant de la morale que de l'éthique, est sujette à controverses. Impavides, nous nous aventurons cependant à proposer quelques balises.

L'éthique se situe sur un autre plan que les morales concrètes; elle est plus exigeante que celles-ci et s'inscrit davantage dans la durée.

Ainsi, pour Georges Balandier, la morale se reporte aux phénomènes moraux concrets et s'inscrit dans le relatif, tandis que l'éthique traite de ce qui fonde la morale, elle est interrogation sur le fondement d'une morale.

Que l'histoire, la géographie, les cultures affectent les systèmes moraux, les modifient; qu'elles agissent sur les valeurs, par effet de sédimentations, d'érosions ou de secousses, personne n'en disconvientra.

Un procureur parisien observe que depuis qu'il y a en France près de neuf millions d'investisseurs, l'éthique n'est plus ce qu'elle était du temps de Balzac. Une écolière namuroise constate que la mise en vente de préservatifs dans les lieux publics n'est pas précisément conforme à la morale de ses parents. Au siècle dernier, les jeux de hasard étaient non seulement jugés amoraux, mais ils étaient pénalisés; aujourd'hui, le tiercé est entré dans la zone de licéité. L'adultère

supposé d'un homme politique a beaucoup plus de poids sur sa carrière aux Etats-Unis qu'en France. Et nous ne dirons rien de la signification morale (réelle ou supposée) du foulard sur une tête de femme, selon qu'elle est iranienne, ukrainienne, ou turque émigrée à Molenbeek...

Quant à la déontologie, il paraît simple de la définir comme un code de règles internes à une institution, à une profession, à une corporation. Existe-t-elle à l'état pur ? N'est-elle pas bien souvent articulée ou associée à la morale ? C'est ce que pensent certains de nos interlocuteurs.

Madeleine Moulin (sociologue), Isabelle Stengers (philosophe) et Pierre de Lochet (théologien et moraliste) abordent les problèmes de fond : quels rapports entre éthique, choix de société et responsabilité personnelle; entre morale, droit et choix individuels; entre idéologie et politique.

Le terrain est ensuite occupé par le philosophe italien Silvio Petruciani, auteur d'un texte sur la dimension éthique dans l'oeuvre de Marx, paru dans la revue *Actuel Marx*¹. Louis Van Geyt réagit à ce texte en développant son point de vue sur les notions de responsabilité et de solidarité. Pour sa part, Jean-Maurice Rosier scrute les rapports entre éthique et mythe dans la pensée marxiste et la pratique des partis communistes.

Trois champs où s'exerce la réflexion éthique - ou pour le moins se posent des interrogations d'ordre éthique - sont ensuite analysés, avec de nombreux concours : le champ de l'économie politique (tant sur le plan scientifique que sur le plan de l'application aux entreprises); le champ de la biologie, qui ne sera pas limité aux deux «extrémités» de la vie, à savoir la naissance et la mort, et où nous avons recueilli les réflexions de Marie-Luce Delfosse, Jo Boute, Fanny Filosof; et enfin le champ de la recherche scientifique, et en particulier de la physique, à propos de laquelle Pierre Gillis et Marc Rayet ont débattu avec Gérard Fourez et Michel Wautelet.

Trois autres domaines sont approchés, du point de vue de l'éthique : les rapports Nord-Sud, par Pierre Galand, qui s'interroge sur les

1. Outre nos remerciements pour l'autorisation de reproduction, nous ne saurions trop recommander la lecture - même difficile - du numéro entier : *Actuel Marx* n°10 Ethique et politique, PUF, 1991 (voir table des matières en encadré dans la rubrique livres et revues).

possibilités d'un nouveau type de relations, enfin dégagé du poids du dollar; l'écologie, par Benoît Verhaegen dont les réflexions portent sur les responsabilités spécifiques du monde rural dans les pays développés; l'Ordre des architectes, par Jacques Aron attentif à l'évolution de la morale professionnelle dans ce domaine.

quelques clartés

De notre tour d'horizon incomplet émergent quelques points importants.

- Les bouleversements scientifiques, technologiques, politiques que nous vivons ont créé un profond désarroi dans l'opinion, désarroi ressenti plus lourdement à gauche.

Le type d'information qui est majoritairement produite par les médias audiovisuels - surabondante mais fractionnée, accumulation de *flashes* et de *clips* sans analyse globale - entretient le désarroi.

La place confiée aux experts, auréolés d'une objectivité qui est un leurre, court-circuite le débat démocratique. Dans ce contexte, le discours persistant sur l'éthique cache une quête difficile et confuse afin de se forger des repères adéquats.

- Qualifier de philosophiques les problèmes qui concernent non seulement le début et la fin de la vie, mais aussi et surtout **le sens** de la vie ainsi que les choix de société nous paraît tout à fait fondé. Mais dans un pays aussi «pilarisé» que le nôtre, les mêmes mots ont des résonances différentes selon qu'on se situe derrière tel ou tel pilier. Ainsi, pour des catholiques, toute question sur le sens est en germe une question religieuse; le monde laïc, qui se méfie de toute allusion à la spiritualité - soupçonnée de visée cléricale - écarte souvent d'un même mouvement les interrogations sur le sens.

Cette différence d'attitude donne, en première instance, une longueur d'avance aux catholiques dans la réflexion sur les problèmes philosophiques et éthiques. Le monde laïc, qui n'est d'ailleurs pas à l'abri de toute religiosité ou de l'esprit de chapelle, pourrait répondre dans le même registre : philosophiquement, en revigorant un idéalisme athée, et pratiquement, en invoquant davantage des idéaux, endormis comme disait l'autre. Cette saine émulation ne fera de tort à personne.

- Mais en fin de compte, plutôt que de nous arrêter à cette réelle différence de sensibilité, dont un effet est que les chrétiens se sentent, plus que d'autres, «dans leurs meubles» dans le débat éthique, nous préférons conclure sur un constat commun à la plupart de nos auteurs

ou de ceux qu'ils citent : les propos sur l'éthique resteront un phénomène de mode s'ils ne sont pas suivis de débats sur des choix de société et de décisions d'ordre politique. Dans cette mesure, éthique s'articule avec philosophie, mais aussi avec démocratie et citoyenneté. C'est ce que nous disent sur des modes divers des théologiens, Louis Van Geyt, Isabelle Stengers, Fanny Filosof, Benoît Verhaegen, les médecins réunis autour d'une table ronde à Namur... et quelques autres. Ajoutons aux noms de nos collaborateurs ceux de Gorz, Bourdieu, Desanti ou Morin, et nous nous sentirons moins seuls.

Nos invités sont donc largement unanimes pour dire la nécessité d'agir le social et d'investir le politique. Et nous sommes convaincus que cette unanimité, loin d'esquiver le débat philosophique, le met à sa juste place, qui est celle que lui assignaient naguère quelques philosophes post-hégéliens dont nous nous revendiquons.

Rosine Lewin

l'éthique a bon dos

madeleine moulin

L'engouement pour l'éthique et la puissance symbolique de son invocation primesautière méritent une très sérieuse attention. La connotation éthique qui marque maints discours, l'enveloppe éthique qui entoure une panoplie d'activités et de regroupements en tous genres est bien plus qu'une mode. Ces - en apparence - nouvelles manières sont fondatrices et produisent des effets dont il est encore malaisé de jauger la portée, par manque de recul. Elles creusent un lit à toutes sortes de flots latents pour penser, dire, agir le social. C'est en ce sens que je qualifierai comme «impressionniste» le décor que je planterai d'abord, celui d'une recomposition en cours des idéologies.

Parce qu'en tout état de cause, cela vaut la peine de tenter de comprendre le sens de cette ferveur à «éthïciser» la socialité sous toutes ses faces, dans tous ses contenus. C'en est trop. Il y a saturation. Le recours à l'éthique nous dit bien autre chose que de l'éthique. La subtile disparité et l'amplitude des préoccupations qui, soit se forment haut sur le pavois de l'éthique, soit s'immiscent subrepticement dans la trame des relations sociales produisent bien d'autres canalizations du comportement que d'ordre éthique.

Dans un deuxième temps, je plaiderai pour une stratégie de la citoyenneté responsable, notamment dans les formes d'une pédagogie plus ambitieuse des droits de l'homme et d'un «associationnisme» reconnu. Ma conclusion sera de méthode, celle du Cheval de Troie revendiquant ici l'ambition critique et historiciste.

un décor impressionniste : la recomposition des idéologies

Le point de vue que je souhaite développer s'articule autour de l'observation de deux pôles complémentaires et indissociables : la pudeur de nommer les rapports sociaux et les manifestations parfois velléitaires de l'effervescence «tribale»¹. Entre les deux, un mouvement de balancier et des zones d'incertitude qui autorisent de nouvelles négociations de relations sociales et de rapports sociaux dont l'urgence se fait sentir de manière impérieuse. Ces négociations donnent droit de cité à un imaginaire qui se situe en dehors de l'analyse des rapports de classe², et de la contredépendance à l'égard de reliquats du scientisme.

Ainsi, je ne placerai pas mon propos sous la proclamation quelque peu millénariste de «la fin des idéologies»³, mais au contraire dans une perspective dialectique qui voudrait envisager le recours à l'éthique comme un signe, important parmi d'autres, des recompositions idéologiques en oeuvre actuellement. Ni désarroi sinistre de fin de siècle, ni totale indifférence. Ni asphaltage de sempiternels conflits, ni retour en flamme d'une spiritualité sauvage ou obscurantiste : une quête incertaine; et en tant que telle parsemée d'embûches qu'il convient de tenter de circonscrire.

1. Je fais référence ici à la notion de tribu dans son acception anthropologique, telle qu'elle est usitée, entre autres, par Michel Maffesoli lorsqu'il traite de la socialité postmoderne, structurée autour de la culture du sentiment d'appartenance communautaire, perceptible tant dans l'implosion qui touche les Etats-nations et les appareils idéologiques que dans la «pulsion grégaire» de l'individu à adhérer et participer à des «petits ensembles» qu'il appelle tribu.

MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, 1988, rééd. Le Livre de poche, 1991.

MAFFESOLI Michel, *La transfiguration du politique - La tribalisation du monde*, Ed. Grasset, Paris, 1992.

2. Ceci ne signifie pas nécessairement qu'on se trouve en dehors des rapports de classe, mais bien en retrait de l'utilisation d'un certain outillage conceptuel. Il est hors de propos de trancher ici sur la question de savoir si ce retrait est lié à la pudeur de nommer les rapports sociaux, ou correspond à une évaluation d'un changement plus profond. Attendons que Marx puisse être (re)lu paisiblement comme producteur de connaissances et non comme idéologue.

3. J'entends idéologie au sens très classique de «Pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en réalité l'expression de faits sociaux, particulièrement de faits économiques, dont celui qui la construit n'a pas conscience, ou du moins dont il ne se rend pas compte qu'ils déterminent sa pensée» in : LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 12^{ème} éd., 1976.

La recomposition tâtonnante des idéologies s'inscrit dans ce qu'il est convenu d'appeler la crise du sujet. Pas plus que de «fin des idéologies», il n'y a ici «mort de la philosophie», mais au contraire, par ces audaces d'interrogation ontologique, une formidable tentative de reformulation (et parfois déjà de formalisation ou de modélisation) des rapports de l'homme avec son inscription géographique et temporelle, avec la collectivité, en un mot avec son environnement, son «milieu» au sens le plus commun du terme. A cela s'ajoutent le piment de la complexité croissante des connaissances au sujet de cet environnement, et aussi la conscience du recul constant des limites de ce qui est virtuellement connaissable. Entre les mégabites qui poursuivent leur petit bonhomme de chemin d'intrusion domestique et les mégabombes larguées à l'autre bout du monde - et néanmoins connues dans l'instant -, on n'est ni plus petit, ni plus grand : on redécouvre un absurde qui ne peut dire son nom tant est grand le désarroi devant le spectacle indifférencié du sublime, du banal et du tragique au quotidien.

Il faut bien reconnaître qu'il y a là matière à ne plus très bien savoir où sont les repères, s'ils ne sont pas dissous ou, pire, si y recourir n'est pas devenu délétère. Il n'est dès lors pas étonnant que cet équilibre instable donne lieu à des turbulences (des récupérations à gauche et à droite de certains mouvements écologiques, des moratoires, des «souris truquées»⁴, des encycliques,...) et des tentatives de les maîtriser sous diverses ritualisations (des comités d'éthique en tous genres, des débats parlementaires menés sous le signe de la langue de bois, des européanisations de la question, des textes, des textes et encore des textes,...).

Qu'à cela ne tienne. Paralysés par les clichés d'une société de l'image, ou du paraître et de l'information (confondue, volontairement ou non, avec connaissance et formation), on en viendrait à oublier que nous sommes aussi et essentiellement une société du Verbe, perpétuellement en méta-analyse sur elle-même. Le Verbe -celui de la Genèse et celui de Jacques Lacan mêlés et justifiant ainsi la majuscule- est un de nos plus puissants instruments de régulation sociale, en quelque sorte une Voie Royale pour conjurer les maléfices de notre historicité, ainsi que nos petites et moins petites angoisses existentielles, malseyantes aujourd'hui, sauf celles, tangibles et tou-

4. Allusion elliptique aux faussaires de la science, racontés in BROAD William, WADE Nicholas, *La souris truquée, Enquête sur la fraude scientifique*, Ed. du Seuil, Coll. Science ouverte, Paris, 1987 (1^{ère} éd. orig. 1982), 234 pages.

jours un tant soit peu repréhensibles, qui affleurent dans le caniveau des marginalités avérées.

La question est de savoir ce qui se dit au travers de ce qui se parle, de sérier les intérêts et les enjeux tus dans cette munificence verbale.

le camouflage pudibond des rapports sociaux

Evoquer explicitement les rapports sociaux n'a plus guère bonne presse; inscrire son activité, pire son militantisme, sous cette bannière semble désormais suranné. On voit ainsi s'installer de tortueuses stratégies minimalistes entre groupes, entre groupes et individus qui semblent temporiser, ou pactiser même, avec les recompositions d'alliances portées par l'air du temps. Les glissements, voire les dérivés, dans la régulation (je n'ose pas dire la négociation) des relations de travail - en particulier dans le tertiaire⁵ - sont à cet égard révélatrices des difficultés que connaît l'action collective concertée. Les débats télévisés, en Belgique à tout le moins⁶, font souvent office de confession publique ou de volonté de pacification (je n'ose pas dire de paix sociale) à tout prix. Le contenu «oecuménique» de certains discours politiques à visée électorale parle de lui-même. Sauf dans quelques secteurs phares, il est de bon ton d'offrir une image angélique des relations, de partir en croisade contre les conflits ouverts. Le compromis, d'outil de la démocratie, est devenu sa vertu sinon première, en tout cas des plus morales. Soit dit en passant, on oublie ce faisant l'évolution du Parlement qui s'est mué lentement en chambre d'entérinement du Gouvernement dans bien des cas.

Les «bons vieux rapports sociaux» qui permettaient de repérer l'ennemi,... et donc de lui parler, sont dilués. Les confrontations, bien sûr réductrices, les luttes de pouvoir, bien sûr caricaturales, les négociations, bien sûr parfois dépourvues de justice immanente, sont des outils de l'âge de la pierre, en comparaison de l'intrusion violente du paradigme de la conscience individuelle dans la gestion collective des rapports sociaux. Le mouvement est double et sera repris plus bas. D'un côté, l'individu, enrobé de sa conscience individuelle - entendez

5. Voir à ce sujet le dossier consacré aux nouveaux conflits et aux nouvelles solidarités. Voir entre autres, dans la contribution d'Albert Carton, la montée des services (pp.19 et suivantes), *Cahiers Marxistes*, n°182, décembre 1991.

6. Si le Verbe de la Genèse est assez également réparti, celui de Lacan n'a pas le même succès partout. Il suffit pour s'en convaincre d'un bref «zapage» sur l'ensemble des chaînes de télévision européennes.

sa responsabilité - est le lieu sacré et sacrifié de toute négociation, par exemple dans les débats d'idées sensés déboucher sur des décisions (à titre d'illustration : la récente abstention royale). De l'autre, l'individu est l'objet de toutes les attentions - entendez contrôle - lorsqu'il s'agit de le faire entrer dans l'univers des rapports sociaux (à titre illustratif : l'invasion de l'informatique gestionnaire, ou encore la teneur de certains tests à l'embauche portant soit sur la physiologie, soit sur le mental). Ces procédures rongent les ferments d'une utilisation un tant soit peu radicale des rapports sociaux comme moyen de changement collectif.

Par ailleurs, la perte brutale des grandes certitudes doctrinales sur lesquelles se cimentaient bien des orthodoxies met en état de choc. Le deuil au demeurant n'est guère aisé, encombré par un étrange cortège de pleureuses à façon : ces soubresauts mettent toutes les droites en verve, procurent une joie mauvaise aux nouveaux adeptes de la dérision («le» politique, considéré comme un tout indifférencié, est inepte), confortent les aspirants au repli frileux ou indifférent (le *cocooning*).

Mais n'allongeons pas le cortège des pleureuses. Le passéisme n'a jamais rendu lucide. Les vieux outils sont remisés aussi parce qu'ils sont atteints d'obsolescence⁷ : ils ne conviennent plus à la lame de fond qui charrie les ingrédients de la recomposition de l'éthique du sujet et de la morale collective. En contrepoint de cette dilution des rapports sociaux, on a rangé - pour combien de temps ? - avec un certain soulagement, la mémoire de l'inscription collective des droits individuels au placard. Cet amour de l'individu rend la mémoire oublieuse.

Ainsi, le concept d'un individu radicalement différencié de la communauté à laquelle il appartient est référé à sa genèse, aux seules Lumières ; il porte les stigmates «purs» d'une affirmation du moi qui ne se serait pas construite au prix de violentes conquêtes. En un mot, on oublie que la proclamation des droits individuels, leur existence même sont avant tout le fruit de luttes sociales, qu'ils n'existent que grâce aux couches de mesures de protection collective dont ils furent successivement revêtus. Le «je» se présente à la fois comme fondement de la morale et comme valeur suprême, objet de toutes les

7. Le terme d'obsolescence convient bien ici puisque cette désuétude est liée à l'évolution rapide des technologies. Précisons, pour poursuivre la métaphore, que les outils en question sont obsolètes par ce que rouillés, et non usés.

attentions collectives. Dans la foulée, le même «je» est l'étalon de la responsabilité en finalité, celle sur laquelle, toutes positions philosophiques confondues, repose en dernière instance toute décision. Entre cette pacification de surface et la mise au pas de la conscience individuelle s'essayent une multitude de redéfinitions de priorités par une mise à l'épreuve des structures hiérarchiques et du potentiel des relations communautaires⁸. L'invocation de l'éthique est à la fois un sas rassurant et un mot de passe à succès, de l'appareil de l'Etat à l'individu, en passant par la collectivité et les «groupes de base»⁹.

L'Etat en quête d'un nouveau look

Ce point est délicat à traiter car il ne s'agit pas de faire chorus avec le néo-libéralisme qui vilipende l'Etat (alors que fondamentalement il en vit), mais de pointer une dérive d'autant plus dangereuse qu'amorcée en douceur.

Pris en étau entre les déficiences croissantes de son fonctionnement et la pression exercée par la mondialisation de toutes les «grandes questions modernes», l'appareil de l'Etat n'échappe pas au débat majeur sur la responsabilité suscité par l'avancée technologique¹⁰. Lorsqu'il s'agit pour lui de prendre part aux balbutiements de l'«esprit d'écologisme»¹¹, le respect des procédures démocratiques de concertation et de décision doit être contrôlé¹². Mais au plan interne,

8. Au sens sociologique du terme, à savoir les relations primaires, directes, immédiates, par opposition aux relations secondaires, propres aux rapports sociaux, et précisément caractérisées par la structuration hiérarchique des relations et des institutions.

9. On peut à cet égard établir un parallèle avec la trajectoire actuelle des sciences sociales. A l'heure de leur effondrement lié pour partie à leur instrumentalisation, et pour partie à leur déréalité, se compose en leur sein un débat épistémologique fondamental.

10. Parler d'avancée technologique est simplificateur. Il conviendrait mieux de parler du couple science-technique, ou du «jumelage» des deux, comme le fait Hans Jonas : JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Ed. du Cerf, Coll. Passages, Paris, 1990 (1^{re} éd. en allemand 1979), 336 pages.

11. José Prades étudie l'«esprit d'écologisme» à l'instar de l'«esprit du capitalisme» wéberien : PRADES, José A., «L'éthique de l'environnement et du développement. Prolégomènes méthodologiques à un programme de recherche», in : PRADES José A. (sous la dir.), VAILLANCOURT, Jean-Guy, TESSIER, Robert, *Environnement et développement. Questions éthiques et problèmes socio-politiques*, Ed. Fides, Québec, 1991, 374 pages; pp. 13 à 45.

12. La question est complexe, moins technique qu'il y paraît au travers de la bureaucratiation des décisions internationales. Elle sort quelque peu de mon propos.

lorsqu'il s'agit de régler les comportements fondés sur les convictions philosophiques les plus intimes ou existentielles, en d'autres termes sur les consciences individuelles, la question est de savoir s'il est juste que l'Etat s'érige en moraliste de la science.

En l'occurrence, s'agissant de problèmes soulevés, sous le label de l'éthique, à propos non pas des connaissances scientifiques en tant que telles, mais de leur applicabilité et des conditions de réalisation offertes par des progrès techniques, la question est de savoir si l'intervention de l'Etat concerne l'intérêt général, ou si la science sert d'alibi à une intervention moralisante, laïque ou religieuse, dans la régulation sociale dévolue à la société civile dans son ensemble¹³. La séparation des pouvoirs n'a pas été une conquête facile. La restauration du contrôle des consciences par un ordre moral puisé aux sources élémentaires de la religiosité primitive met en péril la laïcisation de l'Etat, durement et chèrement acquise. Sur elle repose foncièrement le fonctionnement démocratique des institutions. Concrètement, c'est-à-dire bien au-delà des principes. Il ne faut pas chercher loin : la longue histoire de la dépénalisation partielle de l'avortement, et son dénouement actuel, en témoigne à suffisance. Que cette tranche d'histoire nous reste présente à l'esprit : d'autres questions, posées comme éthiques, ont été prudemment laissées sous le boisseau au long de cette saga. Elles risquent maintenant de resurgir avec d'autant plus de force¹⁴.

En particulier, tout ce qui a trait au début et à la fin de la vie est

13. Il faut entendre ici société civile dans une acception large, quasiment étymologique (civis-polis) : l'ensemble des rouages de l'appareil politique - au sens premier du terme. Cette précision permet d'éviter la dualisation sommaire et courante entre « classe politique » et appareil de l'Etat d'un côté, « société civile » de l'autre. Cette dernière inclut des organismes et instances variés, au sein desquels on vote, prend part aux décisions politiques. Lorsque « le politique » consulte « la société civile », en fait il consulte encore « le politique ».

14. Chrétiens et laïcs avaient tous intérêt à attendre que l'affrontement à propos de l'IVG soit réglé avant de remettre sur le métier des questions, comme celle du statut de l'embryon, d'essence philosophique et non scientifique. Il y a cependant gros à parier qu'au moment où la France se pose en « Vatican de la bioéthique » (voir les projets de lois actuels sur les dons, l'utilisation des produits et éléments du corps humain; l'identité génétique de l'homme; le traitement des données nominatives dans la recherche dans le domaine de la santé) où la CE s'apprête à emboîter le pas, la Belgique marque le pas pendant un temps. Le traumatisme vécu par les détracteurs de la loi de dépénalisation de l'IVG, joint à la fragilité du nouveau Gouvernement, laisse augurer que ces questions ne seront pas très rapidement prises à bras le corps, ni avec enthousiasme, comme en témoigne la brève Déclaration gouvernementale : cette matière devra, comme tant d'autres, faire l'objet d'un consensus au sein du Gouvernement.

présenté le plus souvent comme une question d'éthique liée à l'évolution de la science, alors qu'il s'agit avant tout d'une question essentiellement - dans son essence - philosophique : celle du statut de la vie, ni plus ni moins. A cet égard, le débat éthique entretient des confusions. On persiste à mettre dans le même panier des domaines de préoccupations très disparates : celles liées à l'avancée technologico-scientifique proprement dite, qui posent de sérieuses questions prospectives, telles les manipulations sur le patrimoine génétique, et celles puisées dans le simple soupçon de non-éthicalité de la science et de la recherche, soupçon qui justifierait une régulation externe. L'euthanasie en particulier est noyée dans ces eaux troubles. Nulle haute techno-science de haut vol n'est en scène; éventuellement la dimension éthique de pratiques sociales. Dans ce cas, si réflexion prospective il y a, elle porte sur les implications d'un volet du vieillissement de la population : l'allongement de l'espérance de vie et les conditions à donner à ces années en plus. Les questions liées au «début de la vie» sont, quant à elles, un peu plus complexes dans la mesure où elles se posent sur un continuum complexe entre le traitement de l'infécondité de couples désireux de procréer, les perspectives de traitement des foetus, ...et les fantaisies démiurgiques de stars (de l'écran ou médicales) montées à mauvais escient en épingle par les médias.

Quoi qu'il en soit, la question des justes limites d'intervention de l'Etat dans l'intérêt général pose celle de la légitimation du droit positif. Ce dernier a le mérite de la clarté prescriptive. Et dans un Etat de droit, on peut en contrôler l'équité.

L'observation faite ici porte sur un point moins facile à cerner : les implications d'une prise en charge par l'Etat du débat éthique lui-même, que ce soit par l'organisation de colloques, par la mise en place d'un Comité national d'éthique... Alors même que le parlementarisme bat de l'aile, que cette garantie essentielle du bon fonctionnement de la démocratie indirecte s'essouffle et que le Parlement ne parvient plus très bien à remplir sa fonction primordiale de relais, s'instaure une espèce d'illusion de démocratie directe : on consulte la «société civile», les experts, on prend le pouls du terrain, comme dans la Grèce antique ou dans un phalanstère fouriériste, ou encore dans une prairie helvète aimablement empruntée à ses vaches le temps d'une «votation». Il y a là les germes d'une défiance considérable, non plus cette fois du citoyen à l'égard de la classe politique, mais de l'appareil d'Etat à l'égard de ses propres instances de communication et de décision vouées à débattre de la morale collective, et à en proposer des formulations, consensuelles ou autres. Le fonctionnement même

du législatif face à un exécutif, qui se grignote là un très spécial pouvoir, est ici en cause, et partant toute l'idée d'une «éthique démocratique». En escamotant le débat de son lieu d'expression (le Parlement) nécessaire (mais insuffisant), l'Etat, par une centralisation qui n'est pas de mise, non seulement s'approprie l'énoncé des valeurs, voire en devance l'orientation, mais encore - et là gît le plus grand danger - occulte les rapports sociaux¹⁵. Ce faisant, il confisque indûment la fonction régulatrice des négociations sur les conditions d'existence concrètes à différents paliers de l'organisation sociale.

la carte éthique dans la collectivité

L'Etat n'est pas le seul à jouer des dissonances, loin s'en faut. On peut même supposer qu'il tente, pour partie, de rattraper le succès remporté par les discours éthiques qui lui sont transversaux, engendrés, à leur tour pour partie, en réaction à la piètre image dont souffre la classe politique dans son ensemble.

Une figure centrale de ce phénomène, la «sensibilité verte», ou encore «l'esprit d'écologisme», illustre bien notre propos. En effet, le déploiement de la sensibilité verte présente divers avantages. D'abord la facilité illustrative que procure son abondante médiatisation. Ensuite, et en liaison avec cette médiatisation, le discours vert témoigne des revendications d'une resociabilité par l'éthique et l'éthicisation des questions micro et macro-sociales notamment par le rejet ou la négation des rapports marchands. Enfin, elle pose, ce faisant, l'interface entre l'usager et le prestataire au coeur du débat¹⁶.

Issue de mouvements sociaux plus ou moins informels, de pensées plus ou moins exotiques ou novatrices, une gigantesque nébuleuse intellectuelle se déploie et donne lieu à des formalisations de plus en plus précises, depuis la constitution d'organismes officiels jusqu'aux

15. Un Etat centralisateur comme la France peut se permettre un «Comité national consultatif pour les sciences de la vie et de la santé». Le paysage politico-institutionnel «pilarisé» n'y est pas comparable à celui de la Belgique où les appartenances remplacent plus que de raison les convictions. L'espace laissé aux montées des droites ne se dessine d'ailleurs pas de la même manière dans les deux pays.

16. Les services aux personnes pourraient faire l'objet d'une analyse comparable, à la médiatisation émotionnelle près. L'interface usager/prestataire y est également invoquée pour se sortir des impasses entre Etat-providence et principe de solidarité, et entre Etat providenciel et assuranciel (François Ewald).

groupes de pression qui agissent par voie médiatique, en passant par les théories les plus diverses¹⁷. Dans la mouvance écologiste qui déferle depuis quelques décennies, s'engouffrent les actions et les pensées les plus hétéroclites et parfois les plus contradictoires. Ce mouvement social demanderait un long développement. Contentons-nous ici d'en dégager le commun dénominateur et ses implications.

L'explosion des discours, des actes et de l'agitation écologistes traduit une considérable et aventureuse quête de compréhension et de maîtrise des rapports que l'homme entretient avec son environnement (son milieu, le monde...). Elle véhicule des tentatives parfois très complexes de penser le monde autrement, avec des ouvertures insoupçonnées ou à façonner¹⁸, et un empirisme qui ne se laisse pas facilement décourager, même par l'état parfois bien précaire des connaissances scientifiques, et des contradictions du débat qui en résulte. En cela, l'écologisme est un laboratoire de recompositions idéologiques très actif. Avec pignon sur rue.

Que ce soit chez les environnementalistes, les «alternatifs», les spiritualistes, les politiques (réalistes ou fondamentalistes)¹⁹, toutes les argumentations se construisent systématiquement à partir d'une confrontation massive à la technique, dont le sens et les implications servent, à un degré ou l'autre, de déclencheur, de «signe» pour asseoir les positions et décider des stratégies. La technique est le référent, symbolique ou matériel selon, autour duquel s'articule la conceptualisation des liens entre le donné (la «Nature», le cosmos, la planète,...) et l'action de l'homme. La présentation de ces liens, même les plus opératoires, n'est jamais totalement dépourvue de religiosité entendue comme une attirance indifférenciée²⁰, même lorsqu'il s'agit d'encourager des comportements individuels (comme celui du tri des

17. Pour un inventaire descriptif, voir entre autres : DE ROOSE, Frank, VAN PARIJS, Philippe, *La pensée écologiste. Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, éd. De Boeck Université, Coll «Sciences, éthique et sociétés», Bruxelles, 1991, 203 pages.

18. Pour réviser à propos de la complexité des ouvertures apportées par le désir de penser l'environnement, il faut lire ou relire le chapitre que Morin consacre au «paradigme environnement» in : MORIN, Edgar, *La méthode 2. La vie de la vie*, Ed. Seuil, Paris, 1980, 471 pages.

19. Pour les définitions, voir : DE ROOSE, Frank, VAN PARIJS, Philippe, *op. cit.*

20. L'écologisme n'est pas l'unique cible de ces attirances. Le travail et la santé le sont également, comme sans doute la plupart des appareils idéologiques; et ce en dépit du mépris dans lequel la pensée cartésienne a tenu cette forme profonde de la socialisation.

déchets domestiques) en les qualifiant de «citoyenneté responsable». De plus, en tant que projet politique, elle n'est jamais exempte d'arrière-pensées téléologiques, par exemple lorsqu'il s'agit de développer une politique de pression dure à l'égard du GATT.

Le cheval de bataille du militantisme écologiste²¹ est le «principe responsabilité», qui s'exprime parfois en contrepoint du «principe espérance»²². Ce faisant, on en appelle à la responsabilité individuelle ou collective, ou à un savant mélange des deux, dont il est fait, explicitement ou non, une question éthique, présentée comme centrale ou suggérée au passage. D'entrée de jeu, la question de la responsabilité écologique est moralisée, tant par le prosélytisme que par les programmes politiques, ou encore par les débats médiatiques. Cet amalgame prête le flanc à bien des confusions et surtout ouvre la voie à bien des dérives. A faire de l'écologisme sinon un «grand tout», au moins un fourre-tout, on en viendrait à mettre sur le même pied, par exemple, les mesures politiques à prendre pour préserver les parois des grottes des méfaits du tourisme sauvage, et l'urgence pour la survie de la planète de constituer un «droit des pierres»²³. A force de poser qu'il est bien, parce que moral, de se comporter de telle ou telle manière, on en viendrait à oublier l'historicité de ce qui fonde le caractère moral (ou même éthique si l'on veut) de telle ou telle manière de faire. Pire encore, on en viendrait à oublier que la morale est l'emballage conceptuel et le guide pratique de la recherche, changeante et évolutive, de justice, de liberté, d'équité, etc., et que c'est précisément de cette confrontation entre sources d'inspirations différentes ou même opposées que se nourrit le débat éthique. Un tel oubli conduirait à un principe écologique pensé comme fin dernière. On devine à quelle perspective totalitaire cette béance ouvrirait la voie.

la danse éthique dans les rapports de production

Une pensée éthique moins spectaculaire se distille également dans un autre secteur de la vie sociale: celui du monde du travail et de ses activités connexes²⁴. Guère alléchant pour la gourmandise compulsive

21. Même lorsqu'ils entrent dans un Gouvernement, les «Verts» restent encore avant tout des militants. Pour l'instant.

22. Hans Jonas discute dans son ouvrage *Principe responsabilité* (op.cit.) les idéaux du progrès et les utopies traitées par Ernst Bloch dans *Le principe espérance*.

23. La constitution d'un tel droit se discute actuellement. Aux Etats-Unis !

24. Formations en entreprise, formations permanentes, etc.

des médias, il retient moins l'attention générale. Les trous de la couche d'ozone sont autrement palpitants que la lutte quotidienne pour les conditions de travail. Les contours flous et la relative discrétion de cette pensée éthique alimentent cependant substantiellement les atermoiements de la recomposition idéologique. Avec une fois encore ses ouvertures et ses dangers.

Au départ de malaises diffus, ou qui n'ont pas (ou plus ?) de lieu d'expression, on voit fleurir les regroupements autour d'un mot d'ordre assez simple: «halte-là, il y a un problème éthique, nous sommes concernés, cela ne peut plus durer, parlons-en». Et on en parle. Les modalités vont des plus ponctuelles aux plus permanentes: cercles de qualité, chartes de qualité, colloques professionnels ou d'éthique professionnelle, ... On peut y retrouver, à la même table, les différents échelons de la hiérarchie. On y dit ce qui ne va pas, on y injecte les éléments d'une «gestion participative», on suggère de nouvelles pistes d'action, de nouvelles modalités de prise de décision. On y dépose un terreau qui ne peut laisser indifférent «l'ordre gestionnaire», puisque le ralliement sous l'étendard de l'éthique projette à la fois de rompre les clivages traditionnels, de transcender la hiérarchie, de briser le carcan imposé par les rapports de pouvoir.

S'il n'est pas douteux que l'occupation - fût-elle symbolique - de cet espace éthique contient une force subversive, l'utopie qu'elle véhicule n'est pas uniquement fondatrice: elle porte sa part d'aveu d'impuissance. Ainsi, dès lors que l'important est de regarder ensemble vers un monde où les rapports de production soient éthiques, il importe de déposer sagement au vestiaire ses «petites préoccupations quotidiennes», ses «frustrations mesquines», et autres empêcheurs de construire en rond un monde meilleur. Le baume ainsi appliqué en groupe sur la détérioration des relations de travail est également un anesthésiant. En repli groupal on est mieux défendu; l'inertie du retrait est plus puissante parfois que l'activisme (*small is beautiful*) pour résister à l'arbitraire sous-tendu par la logique marchande, par les rationalisations fondées sur la préséance de l'efficacité technologique. La passivité face au mépris effronté du droit du travail le plus élémentaire dans certaines institutions laisse quelquefois pantois. Mais c'est là un autre débat encore²⁵.

25. Débat qui devrait être tenu avec les syndicats. Qu'ils soient absents de la chorale éthique n'est guère étonnant. Mais lorsque la situation concerne les droits sociaux et économiques, on peut avancer que ce silence est un symptôme des enjeux des recompositions idéologiques.

A côté de cette soumission dépressive couve aussi, sous le même étendard de l'éthique, un corporatisme composite. En effet, le recours à l'éthique dans les relations de travail met crûment la question des professionnalismes à l'ordre du jour. L'invocation à l'éthique est ici moins innocente. Les déontologies professionnelles visent habituellement à énoncer les règles de comportement permettant l'activité et l'utilisation des compétences en conformité avec la vocation de la profession et les valeurs plus partagées largement au sein de la société. Poser les conditions du bon déroulement des tâches professionnelles sous l'angle de l'éthique revient à donner une nouvelle enveloppe à la déontologie : tout le contexte dans lequel s'exerce le métier est interpellé, doit en quelque sorte se porter caution de sa teneur éthique²⁶. Il pourrait n'y avoir là aucune raison de s'inquiéter pour autant que l'intention soit effectivement de favoriser une analyse globale des conditions du travail, une large concertation à leur sujet, sur le terrain même des relations de travail (et non de principes éthérés), et enfin une négociation sur les implications pratiques du respect des finalités, en particulier dans les secteurs tertiaire, de services et non marchand.

Il n'en va malheureusement pas ainsi actuellement. Le discours sur les éthiques professionnelles vise prioritairement la reconnaissance et la valorisation des compétences professionnelles comme donnée rationnelle du droit du et au travail. En conséquence de quoi, il sert d'argument « insoupçonnable » dans l'affrontement entre professions pour le partage de biens symboliques et matériels, et des zones d'influence formelles et informelles. En d'autres termes, l'imposition d'un discours sur l'éthique professionnelle sert avant tout à déguiser les rapports de force avec des critères porteurs, car soutenus par des représentations collectives simplifiées, par un langage d'actualité, normalisant. La coloration altruiste, de tous temps présente, fait ici flèche d'un autre bois. Plus le gâteau s'amenuise, plus il est pratique, dans le contexte économique présent, de recourir à l'éthique pour éviter le conflit ouvert. Dans ce sens, l'argument éthique n'est pas un produit importé, il est produit au contraire dans le processus même de

26. Le cas des infirmières permet de comprendre ces glissements. Dans les années '50, le regroupement aux fins de défense professionnelle se faisait un peu contre le corps médical, et beaucoup pour défendre les soins individuels. Au début des années '90, les infirmières s'interrogent sur le territoire des compétences qui leur reste dévolu, dénoncent leurs conditions de travail qui les empêchent de fournir des soins corrects, et font de l'usager des services un « allié objectif » de la défense du métier. Ce qui était déjà vrai dans les années '50, à savoir que les infirmières jouent un rôle fondamental et central dans le rétablissement du « sujet » soigné, prend une coloration plus clairement corporative.

valorisation professionnelle. Plus la communication entre professions se fait ardue, moins la proclamation de l'éthique professionnelle et de ses vertus traduit une intention de «gestion participative transversale». Au contraire, elle renforce l'édification des cloisonnements et la défense d'intérêts de groupes spécifiques.

Pour illustrer ce qui précède, il suffit d'évoquer le champ de la santé. La médecine, dont la neutralité éthique pouvait jusqu'il y a peu passer pour effective, à tout le moins quant à sa vocation, s'est précipitée dans le «débat éthique» avec une insouciance explicable seulement par la crainte de voir s'écrouler le seul rempart déontologique, face à l'évolution des autres professions de santé et des procédures de plus en plus complexes d'organisation du système de santé, mises en place par des non-médecins. Le malaise qui habite les autres professions de santé est tellement profondément lié à l'évolution des critères d'allocation des ressources, à l'efficacité persistante des contours de la médecine en tant que profession libérale, et enfin à l'imposition d'un économisme croissant, qu'on pourrait s'attendre à une radicalisation de leurs revendications, de leur défense professionnelle. Pourquoi dès lors reste-t-elle éclatée ?

la convivialité : une vieille recette tribale

Enfin, en marge de toute cette émergence en souplesse d'une éthicisation des rapports sociaux, et participant de ce mouvement de balancier évoqué au début, on peut entendre le murmure des éthiciens de l'ombre. On a peine à imaginer le nombre d'occasions, de lieux, de groupes où l'on parle d'éthique, parfois sans même la nommer : des groupes de jeunes dans la mouvance d'un parti, un enseignant avec ses élèves, un organisme d'éducation permanente, des groupes de réflexion, des services d'aide aux personnes, des équipes de travail... un peu partout se créent des lieux d'échange immédiat (dans l'instant, et sans médiation) dans lesquels se discutent des préoccupations d'ordre éthique et se confient des expériences vécues, professionnelles ou autres, et qui, dans le vocabulaire à la mode, seront qualifiées d'«éthiques». On se fait peur, on se rassure, on s'encourage mutuellement dans la recherche de repères acceptables dans l'océan de complexité qui unit l'homme à lui-même, à l'autre, au monde; qui le relie à tout par la technique, y compris à la technique. C'est aussi dans le tissu social le plus banal, le plus quotidien, que se construisent la morale et la politique concrètes, que s'applique et peut s'exercer la morale de la communication.

Sans doute cette régulation «sauvage» doit-elle sa robustesse à son anonymat. Les tenants de toutes les idéologies qui fondent les changements les plus profonds sur une évolution des mentalités devraient s'en réjouir et prendre patience. Pour encourageante et à encourager qu'elle soit, cette convivialité éthique ne permet cependant pas de faire l'économie de rouages intermédiaires dans une société complexe. Ceux-ci sont de nature à donner sa vitesse de croisière à un mouvement aux prises avec la confiscation totalisante d'un côté, les turbulences de l'effervescence fondatrice de l'autre.

des relais légitimes et avertis : une exigence de société complexe

Nous étouffons sous une information pléthorique, partielle, dénudée de son sens et de son contenu, peu ou prou ciblée. C'est en soi le reflet de toute une idéologie. Epargnons-nous donc un piéonisme en affublant l'information de l'épithète partielle. Cette pesanteur quotidienne explique en partie la configuration actuelle de la sensibilité éthique. La communication est mal en point. Tous ses émetteurs et ses transmetteurs devraient revoir le traitement qui lui est infligé.

les limites de la vulgarisation

On ne construit pas des habitudes de débat ouvert et pluraliste sur des questions qui à la fois impliquent des connaissances complexes et visent la formation à l'*éthos* de la «citoyenneté responsable» par télévision interactive interposée. Ou du moins, on ne peut s'illusionner sur la portée de ce rituel, au demeurant souvent peu ludique.

La vulgarisation des connaissances scientifiques est une opération très délicate, tendue de pièges, entre autres celui de la démagogie : il est erroné de penser, et fallacieux de faire croire, que tout le monde a envie de tout savoir, de donner son avis sur tout, est en situation de s'approprier n'importe quelle information. Le droit à l'information est essentiel. Il n'implique pas pour autant que tout est bon à dire de n'importe quelle manière, à n'importe qui, n'importe quand. Il faut encore que les messages émis le soient en manière telle que leurs récepteurs puissent se les approprier, c'est-à-dire les intégrer à leur stock de connaissances et les référer à leurs conduites pour faire des choix éclairés ou accorder leur consentement éclairé. La vulgarisation scientifique «pure» n'est jamais suffisante en soi pour accroître l'égalité des chances d'accès aux applications de la science. Il faut encore savoir comment accéder aux institutions, avoir la possibilité d'entrer

en contact avec les interlocuteurs idoines, connaître ses droits et devoirs,... prendre goût à la pensée et aux actes libres, éprouver du plaisir à évoluer de façon autonome dans un univers solidaire, nourrir sa curiosité de la confrontation à la complexité, au lieu de se laisser effaroucher par elle.

une pédagogie des droits de l'homme morcelée

Il est stupéfiant de constater combien cette condition de la démocratie est laissée en jachère, à l'abandon même. La pédagogie des «droits de l'homme» est étrangement indigente. Alors que cette référence culturelle est essentielle en ce qu'elle trame notre histoire de ce dernier demi-siècle et constitue précisément un merveilleux outil d'appropriation, elle est vécue comme extérieure aux personnes, aux situations quotidiennes, au travail. Les «droits de l'homme» concernent un ailleurs : le développement durable de la planète, les guerres, les générations futures, les commissions d'eurocrates, ... l'histoire de la Révolution française. Les droits civils et politiques ont été depuis plus longtemps et plus souvent le fer de lance du militantisme des droits de l'homme. Les droits sociaux et économiques quant à eux ne sont guère porteurs jusqu'à présent dans le débat public : ils sont peu mis en avant en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'argument permettant d'éclairer la réalité socio-économique; et faute de ce relais incontournable, ils irriguent peu les consciences. Ils sont pourtant au cœur des préoccupations éthiques qui couvrent le champ des rapports sociaux.

Cette méconnaissance des ressources disponibles pour appliquer une éthique concrète dans la collectivité n'incite pas à en actionner les leviers. Sur les traces de la danse éthique dans les institutions, s'élaborent des droits spécifiques (droit des malades, droit des déments,...) des codes spécifiques (de sous-catégories professionnelles par exemple), des chartes spécifiques à telle ou telle activité; en un mot on recloisonne l'activité humaine; on procède par la même occasion à un redécoupage de la collectivité en catégories sécables²⁷.

la réduction éthique

Pendant ce temps, et il faut y voir l'envers de la même médaille, se poursuit la réduction éthique soulignée plus haut, par un jeu de classification très efficace. L'euthanasie, la procréatique, la liberté dans la

27. MOULIN, Madeleine, «Un faisceau éthique autour du patient», in *L'Hôpital Belge*, n°206, 1991/3, pp.7 à 17.

recherche, sont en soi des «vraies questions éthiques» - entendez «pures». Les alliances économiques, la restructuration des entreprises, la bioagriculture, ne sont pas des questions éthiques. Eventuellement pour sacrifier à la mode, on pourra les effleurer d'une chique-naude. En un mot, on rend à nouveau étanche ce que la communauté internationale a mis cinquante ans à intégrer : la protection d'une société de droit.

Les médias et les puissants moyens de persuasion que nous leur consentons ne sont évidemment pas les seuls facteurs de l'endémie de «mécommunication». Les scientifiques auraient intérêt à rendre plus audibles, visibles et lisibles les résultats de leurs travaux, à faire l'effort de mettre à la disposition de la cité les résultats susceptibles d'aider la démarche d'appropriation énoncée plus haut²⁸. La classe politique aurait moins à perdre qu'elle ne semble encore vouloir le croire à écouter et entendre ce que les chercheurs ont à leur dire de leurs travaux, lorsque ceux-ci sont susceptibles non pas d'orienter la politique, mais d'éclairer les décideurs²⁹. Ajoutons à cela l'opacité des institutions politiques qui n'encourage guère l'exercice de la citoyenneté responsable³⁰.

les réseaux formels et associatifs

A ce tournant de l'évolution de la sensibilité éthique, le redéploiement de relais de communication apparaît comme une des meilleures garanties d'un débat ouvert et parmi les moins mauvaises protections contre les dérives totalisantes. On sous-estime la richesse et les potentialités d'une socialisation par des relais dans la trame serrée du tissu social belge. Ces relais appartiennent à des réseaux d'influence plus ou moins formels, plus ou moins officiels, en un mot aux multiples mouvances philosophiques et politiques qui sont un contrepoids de taille et appréciable à nos piliers traditionnels. Ils sont en fait très nombreux à oeuvrer, on ne peut plus discrètement, auprès de groupes spécifiques, dans les communes, dans les services d'aide aux personnes, dans les centres de planning familial, dans les organismes d'éducation permanente, dans les initiatives communautaires,... Leur action

28. L'effort est bien consenti dans les media «grand public», mais cela ne suffit pas.

29. Les commanditaires attendent plus souvent des instruments directs de politique qu'un état des connaissances éclairant. L'indigence des moyens consentis à la recherche n'incite pas les chercheurs à résister à cette instrumentalisation.

30. La détérioration de frontières claires entre les Administrations et les Cabinets ne fait qu'accroître cette opacité.

soutient l'orientation concrète des conduites des «usagers» de ces services. Pour que cette action, éminemment politique, favorise des choix éthiquement explicités, il faut que ces relais soient bien formés à leur tour, et qu'ils bénéficient de conditions de travail propices. Le statut précaire de la majorité d'entre eux, et de manière générale les restrictions imposées aux politiques sociales ne sont malheureusement pas des facteurs favorables.

A côté de ces professionnels de (bonne ou mauvaise ?) fortune, coexiste le phénomène étonnant de la vie associative en Belgique, une des plus dynamiques et diversifiées en Europe. Son étendue émane aussi, mais en partie seulement, de la vie des réseaux évoqués plus haut. Son impact sur la socialité n'est cependant guère pris en considération³¹. Il n'est pourtant pas de nature à détourner l'attention des âmes de leurs conditions d'existence effectives : entre l'effervescence conviviale et le refus de l'allégeance à une institutionnalisation rampante, la vie associative exprime un pan important de la morale démocratique concrète. L'étranglement systématique dont ce secteur fait l'objet depuis quelques années est aussi à mettre à l'actif des recompositions idéologiques, mais dans un sens classique du terme cette fois auquel nous sommes roués en Belgique : la politique à court terme qui permet de balayer à coups de suppressions d'articles budgétaires, au moindre changement de gouvernement, toute politique sociale nécessitant le moyen terme³².

l'éthique : un mot de passe à subvertir

Je ne pense pas trahir ma pensée en résumant ce qui précède ainsi : «éthique» est un bon mot de passe en même temps qu'un secret de polichinelle. La simplification se veut ici impertinente. Après tout, d'autres mots ou expressions ont connu leurs heures de gloire. Certains même, imbus de leur succès, ne se résolvent pas à quitter la scène : progrès, morale, nation, rentabilité, vertu, devoir, rédemption, propreté,... que sais-je. Tous n'ont d'ailleurs pas toujours montré patte blanche à leur arrivée. Avec ou sans majuscule.

31. Une recherche financée par le Ministère de la politique scientifique actuellement en cours au Centre de sociologie de la santé (ULB), se penche sur l'impact de l'informel dans le secteur médico-sanitaire.

32. La subsidiation de la vie associative a connu un temps de relative largesse. La question n'est pas de savoir si la vie associative doit être totalement soutenue par l'État. Le drame est que les moyens octroyés au temps de la splendeur du mythe irrationnel d'un État rationnel ont été brutalement et drastiquement réduits sans aucune bouée de sauvetage.

Plus près de nous, d'autres vocables acquièrent des planches sans prendre de la bouteille : l'environnement aussi a bon dos (on disait «milieu» naguère); la citoyenneté a repris du service à l'occasion de complexes amalgames historico-idéologiques, la démocratie se toasté à toutes les sauces...

De deux choses l'une. Soit je radicalise mon propos : il faut retirer l'éthique de l'affiche du *potlatch* du Verbe - et vite. On revient alors à un scénario connu, dans une langue familière : on s'y préoccupe de la régulation des rapports sociaux, on s'y attelle aux soubresauts de la monarchie constitutionnelle, on y invective la morale individuelle en la renvoyant à ses grimoires et à sa vulgate. J'avoue éprouver quelque lassitude dans ce ronron qui démunit mon imagination, si précieuse en ces temps de repli morose.

Soit je prends mon billet. Tout bien considéré, cela ne me dérange pas de réfléchir et de m'exprimer sous le parasol de l'éthique. A condition de le subvertir, d'en faire un Cheval de Troie, ce qui tient de la magie, j'en conviens : Tu parles d'éthique ? Ils parlent d'éthique ?... Parlons d'éthique. De quoi parlons-nous au juste ? Nous sommes tous égaux devant l'éthique ? D'accord. Mais alors, pourquoi certains sont-ils plus égaux que d'autres ? Parlons-en. Décortiquons.

Utopie ? Oui sans aucun doute. La démarche intellectuelle est utopique. Sans cela, elle ne serait pas irréductiblement critique. Analyser, transmettre est une utopie, mais dans le sens réaliste d'un inlassable artisanat.

古之遺直也

右
任
仁
華
厲

l'éthique à la mode

isabelle stengers *

Il est toujours tentant, face à un évident phénomène de mode, de procéder à une lecture critique, de dénoncer le piège, le symptôme, le gadget illusoire, et de passer outre. C'est particulièrement tentant avec le thème du «renouveau de l'éthique» qui fleurit un peu partout, depuis les comités du même nom jusqu'aux chaires des droits de l'homme, en passant par l'éthique de ces «vrais professionnels» que sont aujourd'hui les journalistes.

au delà du gadget

Mais passer outre peut également présenter un inconvénient, ce dont j'ai fait l'expérience, il y a quelques années, avec la mode soudaine du thème de la «complexité». Là aussi, le gadget était évidemment illusoire, tout à la fois auberge espagnole et renouveau d'une conception merveilleusement scientiste d'une science devenue soudain, comme par miracle, apte à diagnostiquer, voire à résoudre, les maux de notre société «complexe». Pourtant, au-delà du gadget, il y a un véritable problème, celui de l'influence démesurée qu'exercent, en-

* Chargée de cours associée à l'ULB.
Les sous-titres sont de la rédaction.

dehors de leur propre champ, en tant que modèle général, les sciences expérimentales. J'ai donc pris le parti, plutôt que de dénoncer, de tenter de « profiter » de la situation pour détourner le thème de la complexité de l'horizon « scientifique » au nom duquel on peut le dénoncer, c'est-à-dire pour mettre en scène le caractère **pratique** de la question. Pratique, d'abord, au sens où les sciences expérimentales, et les théories qui en sont issues, constituent non un modèle mais une démarche de caractère exceptionnel, qui implique la possibilité effective de simplifier, c'est-à-dire de purifier, d'isoler, de contrôler. Là où cette possibilité n'est que présupposée, on ne produit, au nom de la science, que des mimes et des artefacts. Pratique, ensuite, au sens où l'occultation de la singularité de cette démarche - la constitution des sciences théorico-expérimentales en modèle, et la définition corrélatrice des autres sciences à partir des « obstacles qui les empêchent de ressembler à la physique ou à la chimie » - n'est pas une simple erreur de pensée mais sert immédiatement des intérêts de pouvoir : hiérarchie des sciences, maintien de l'ordre dans les disciplines où ce modèle donne le pouvoir de faire taire, au nom de l'objectivité scientifique, les questions gênantes, pouvoir de l'expertise, pouvoir de tous ceux qui, « hors science », trouvent intérêt à la différenciation entre la définition « objective », rationnelle ou scientifique d'un problème (social, économique, médical, etc.) et les questions parasites, secondaires, « irrationnelles » qu'il est légitime de négliger. Pratique, enfin, au sens où l'abandon de ce modèle de science implique l'invention pratique d'autres manières de « faire de la science ».

C'est le même type de démarche qui m'engage à résister à la tentation de dénoncer purement et simplement le « renouvelé de l'éthique » et à tenter, ici encore, d'en profiter. A condition de poser au départ une différence entre éthique et morale : la morale porte sur des contenus, elle est faite de règles dont, apparemment, il n'est pas nécessaire de préciser qui les énonce ; l'éthique, en revanche, pose d'abord et avant tout la question de savoir qui s'adresse à qui et au nom de quoi. **« Qui suis-je pour dire à l'autre "il faut", ou "il ne faut pas", et comment cet énoncé définit-il mon rapport à cet autre ? »**. Dès lors que l'éthique n'est pas purement individuelle (le souci de soi, comme disait Foucault), elle engage donc - et doit le faire explicitement, à ses risques et périls - une lecture de l'histoire au sens où c'est dans l'histoire que les humains inventent les réponses à la question « qui est l'autre ? ».

Cette différence entre morale et éthique permet de « détourner » la question de l'éthique vers ce que, on peut le soupçonner, elle est faite, aujourd'hui, pour éviter. C'est la morale qui, au-delà du politique, se

présente comme facteur de consensus. L'éthique a, quant à elle, un horizon conflictuel qui traduit l'histoire humaine comme problème **ouvert**, tel qu'aucune prise de position ne peut se targuer du privilège d'une lecture qui ne soit pas en même temps un engagement (ce que Marx, contrairement au «marxisme» scientifique, me semble avoir affirmé). Ce qui ne signifie évidemment pas un déterminisme social (les «bourgeois» auraient une vision irrémédiablement «bourgeoise») mais bien au contraire la possibilité d'une cartographie historique fine des lignes multiples de conflit, sans hiérarchie a priori, attentive à la manière dont les pratiques suscitent, encouragent ou occultent de nouvelles possibilités d'engagement.

einstein emblématique

Exemple parmi d'autres, je voudrais montrer que différentes «manières de faire de la science» engagent le scientifique dans des relations différentes avec l'histoire humaine dont il est partie prenante.

Ce n'est pas pour rien qu'Einstein est devenu au 20ème siècle l'emblème du scientifique soucieux d'éthique. Emblème d'un scientifique «pur» qui rêvait d'harmonie cosmique, qui identifiait le désir de faire de la science avec la joie de contempler du haut des cimes un paysage pacifié, purifié de ses désordres et de ses incertitudes, et qui a dénoncé, attristé et déçu, l'usage que l'histoire humaine, impure, a fait de sa science si pure. Et c'est également au nom de cette pureté que les scientifiques d'aujourd'hui se mobilisent aussi facilement autour de la «**défense de la recherche fondamentale**», toujours menacée par les impératifs de rentabilité à court terme du capitalisme. «**Les accélérateurs de particules sont nos cathédrales**», professe tel physicien politiquement engagé, ce qui ne signifie pas seulement qu'elles sont coûteuses, mais aussi et surtout qu'il faut les construire, coûte que coûte, quels que soient le prix et les compromissions, parce qu'y renoncer serait renoncer à une quête quasi éthique. «**Que le capitalisme ait au moins rendu cela possible !**», soupirent ceux qui s'inscrivent dès lors avec le minimum de résistance dans une histoire qui leur permet de, et même les engage à, revendiquer de ceux-là mêmes qu'ils dénoncent les moyens de mener leur recherche pure. Il ne s'agit pour moi de dénoncer ni Einstein ni mes amis praticiens des sciences théorico-expérimentales, mais de souligner que chaque pratique collective suscite la construction d'un rapport différencié à l'histoire commune.

Au cours de ces dernières années, c'est avec intérêt que j'ai vu surgir une nouvelle configuration entre «pratique scientifique» et engage-

ment dans l'histoire, une configuration productrice de scientifiques beaucoup plus «gênants». Je veux parler des sciences qui ont découvert leur identité (interdisciplinaire) dans la question de l'histoire de la Terre. Un épisode emblématique de type nouveau, qui a contribué à la constitution de cette identité, a été, il y a un peu plus de dix ans, l'affaire de «l'hiver nucléaire».

Qu'une couche mince d'iridium puisse témoigner de ce que la cause de la disparition des dinosaures pourrait n'être pas proprement biologique, au sens darwinien de la compétition entre espèces, mais impliquer la terre entière (au sens où c'est l'ensemble de son régime d'existence météorologique qui aurait été perturbé par la collision d'un météorite), et que ce témoignage s'explique par des modèles qui pourraient (re)devenir pertinents en cas de guerre nucléaire, ont été le point de départ d'une histoire de type nouveau. Une histoire qui a connecté les biologistes avec les météorologues et mathématiciens modélisateurs (régime de fonctionnement interdisciplinaire), au-delà des clivages de la guerre froide (modélisateurs de tous les pays, unissez-vous !) et a semé le désarroi chez les politiques et les militaires. La menace de la guerre nucléaire ne constitue pas une «cause» qui aurait en elle-même le pouvoir d'expliquer la manière dont elle a affecté ces scientifiques (d'autres avant eux avaient protesté, s'étaient rassemblés). Ceux qu'elle a réunis autour du thème «hiver nucléaire» sont le produit d'un événement, d'une rencontre : ce n'est pas d'abord en tant que citoyens moraux ou responsables, mais en tant que scientifiques que cette cause les a fait agir. Ils ont été «produits» par la rencontre entre une nouvelle possibilité de science et la découverte de la menace imprévue contenue dans une possibilité d'histoire. Et les suites de cet événement ont, aux USA, débordé les cadres «psycho-sociaux» usuels prévus pour les protestations anti-nucléaires : la couche d'iridium et les fossiles de dinosaures, le régime atmosphérique et les conséquences multiples des variations climatiques, sont devenus les témoins d'histoires possibles pour un nouveau collectif déroutant les calculs des stratèges, affolant le Pentagone et nouant au nez et à la barbe de la CIA des contacts avec l'Est, à propos de modélisations, de simples modélisations spéculatives (pas des secrets militaires, qui auraient permis de bloquer ces contacts).

C'est en tant que scientifiques que, aujourd'hui, ceux qui tentent de modéliser «l'effet de serre», les conséquences de la déforestation, les effets de la pollution, s'engagent, et contribuent à déranger les calculs politico-économiques. Ce qui signifie que le style de science qu'ils pratiquent est pertinent par rapport aux fables du pouvoir. Ce style de science les arme notamment contre les usages fictionnels de la notion

de progrès, car eux, scientifiques de terrain, connaissant la différence entre terrain et laboratoire, seront les derniers à croire que les paramètres sélectionnés par les stratèges politico-économiques pour définir ce « progrès » (le PNB, par exemple) ont le pouvoir de définir et de contrôler ce qu'ils sont censés caractériser. Ce qui ne signifie pas, évidemment, une « solution scientifique » aux problèmes éthiques regroupés sous le terme « écologie », mais la production de mises en problèmes plus exigeantes, traduisant avec plus d'acuité les choix conflictuels auxquels nous sommes confrontés.

On peut rêver à d'autres histoires encore utopiques. L'histoire de la Terre se fiche bien des questions que nous posons à son sujet, et les pratiques interdisciplinaires dont je viens de parler ne rendent donc pas les scientifiques qu'elles rassemblent très « gênants » lorsqu'il est question de nos « techniques sociales » (pédagogie, justice, santé, production, etc.), qui toutes s'adressent à des êtres qu'il s'agit de convaincre, de mobiliser, de séduire, de discipliner, de canaliser : bref de « créer ». C'est-à-dire, par définition, à des êtres qui ne se fichent pas du tout des questions qu'on pose à leur sujet, de la manière dont on s'adresse à eux, à des êtres dont les possibilités de devenir et d'existence intègrent irréductiblement ce qui, quand il s'agit des protons des sciences expérimentales ou des planctons océaniques des sciences de la Terre, n'est jamais que condition pour une prise de connaissance. On peut rêver aux conséquences que susciterait l'invention, en tant que pratique collective reconnue comme scientifique, d'une « manière de faire de la science » pertinente pour ceux, humains mais aussi animaux, qui ne peuvent être définis par des catégories, « objectives » ou non, sans être, en même temps, transformés par cette définition. Des chercheurs capables de poursuivre une démarche de ce genre existent bien sûr dès aujourd'hui, mais combien minoritaires ! Combien assiégés par tous leurs « collègues » qui leur disent : **« mais ce n'est pas de la science, cela, ce n'est pas objectif, c'est de la spéculation ou de la politique déguisée »**. Si s'inventait de manière stable l'identité pratique collective de ce qui est aujourd'hui aventure minoritaire, science et éthique, certes, ne coïncideraient pas, mais, pour l'ensemble de nos techniques sociales qui ne cessent de créer en prétendant se borner à « prendre en compte », classer, transmettre, combien seraient gêneurs les scientifiques suscités par cette invention !

drogues et politique

Tout ceci pour dire que la manière dont nous sommes capables de poser la question éthique ne nous transforme pas en juges mais nous juge, juge le sens et la portée des pratiques qui semblent nous autoriser à parler, que ces pratiques soient scientifiques, politiques, ou autres.

En ce qui concerne les pratiques politiques, j'ai tenté, avec Olivier Ralet, ce type de démonstration à propos de la question des drogues (illégales), et ce à partir du contraste entre la France et les Pays-Bas¹. L'idée reçue est que les Français seraient, dans leur «guerre à la drogue», du côté de l'éthique, alors que les Néerlandais se cantonneraient dans une politique «purement pragmatique». Puisqu'il s'agissait d'un problème politique posé à des sociétés qui sont censées avoir fait le choix de la démocratie, c'est en ces termes que nous avons posé le problème.

Nous avons montré qu'à l'image de la guerre correspondait effectivement une politique de **mobilisation**, avec tout ce que cela implique : demi-vérités, crainte de la démobilisation, dénonciation des «traîtres» qui susciteraient le doute. Ce qui signifie, d'une part, que l'on s'adresse, comme en temps de guerre, à un public défini comme devant «adhérer», «suivre», «ne pas douter», bref défini comme un troupeau mené pour son plus grand bien, et d'autre part que l'Etat peut et doit sélectionner les «bons experts». Ceux à qui l'Etat donnera le pouvoir et la légitimité d'experts seront ceux qui, en retour, lui permettront de fonder le consensus «au nom de la science».

La politique néerlandaise, en revanche, a pris pour impératif d'**apprendre** - à partir de la situation et à partir d'une expertise ouverte, **conflictuelle**, capable d'apprendre à partir de la situation - comment poser le problème de la toxicomanie d'une manière qui soit cohérente avec les responsabilités du politique (à distinguer de celles du père, du thérapeute ou du prêtre). Les experts néerlandais ont conclu que le premier impératif était de créer une situation telle que l'on puisse (et ce n'est pas facile) s'adresser au toxicomane comme à un «citoyen comme tout le monde». Il fallait donc, en première priorité, casser les cercles vicieux qui le séparent des autres, et le constituent d'ailleurs du même coup en figure suicidaire fascinante. Dans la mesure où ce

1. *Drogues. Le défi hollandais*, Coll. «Les empêcheurs de penser en rond», éditions du Laboratoire Delagrangre, Paris, 1991. (Voir compte-rendu p. 149).

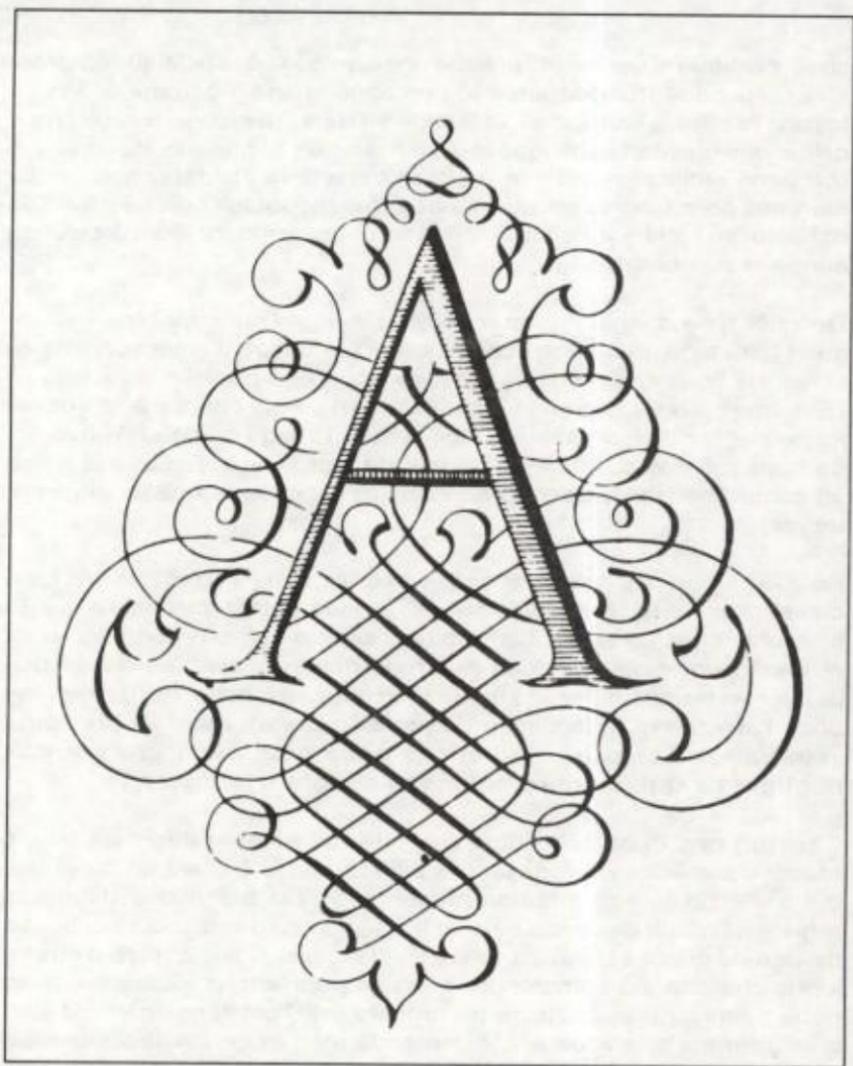
choix politique suppose et implique une pratique où le politique s'adresse au «public» (toxicomanes et non toxicomanes) comme à des citoyens capables de lucidité, et évalue sa réussite aux nouveaux types de lucidité que cette politique réussit à susciter et non à la mobilisation (au sens «militaire» où elle a pour obstacle la lucidité), nous sommes donc inscrits en faux contre l'idée reçue : le choix néerlandais est celui de l'éthique (le choix français correspondant alors à celui du consensus moral).

De quel type d'éthique sommes-nous aujourd'hui capables ? Comment faire face au ravage écologique, à l'évidence du mensonge qu'a constitué l'ensemble des espoirs qui nous épargnaient la lucidité (à l'Est, mais aussi chez nous, et bien sûr en ce qui concerne le «développement» du Tiers Monde), face aussi à l'image que nous renvoient de nous-mêmes aussi bien «l'amour du marché» à l'Est que la haine (si compréhensible) dont se nourrissent les intégrismes (si inacceptables) ?

Pour la plupart des habitants de la Terre, le moment n'est pas très bien choisi pour vivre. En revanche, pour nous autres privilégiés qui le pouvons, c'est un assez bon moment pour penser. A condition que, et dans la mesure où, nous pourrions devenir capables de ne pas penser en termes d'espoirs trahis (nos espoirs à nous, qui garderions donc l'autorité et la légitimité de juger l'histoire), mais de problème «éthique», au sens de «**qui étions-nous pour avoir cru pouvoir négliger ce qui, aujourd'hui, nous revient à la figure ?**».

C'est un pas dans cette direction que me semble effectuer Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes*². C'est un livre rare, qui traite de la «constitution moderne», c'est-à-dire des différents registres à partir desquels se définit la légitimité des discours critiques modernes quant à l'histoire, la vérité, l'Homme. C'est un livre d'ethnologue cherchant à comprendre non des populations exotiques, mais nous-mêmes qui avons inventé l'ethnologie. C'est donc un livre d'éthique. J'aimerais, je voudrais, je demanderais, j'exigerais, je supplierais que l'on veuille bien le lire et le discuter.

2. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.



«Lettre A», calligraphie de Joham Georg Schwandner, Vienne, 1756.

de quelle éthique s'agit-il ?

pierre de locht

Un ami journaliste me disait, il y a quelques années, ne pas comprendre mon habitude, lorsque je rédigeais un article, de faire suivre ma signature de la mention «théologien moraliste». Cette qualification de «moraliste» lui paraissait tout à fait inadéquate, dépassée, la morale lui suggérant, comme à beaucoup, un ensemble de réglementations et d'interdits qui empêchent les personnes d'être libres, ou en tous cas limitent abusivement leur capacité d'autonomie. Pourtant, je continue à revendiquer ce titre, militant depuis de nombreuses années pour désembourber la morale de cet enlisement dans un carcan de normes et d'obligations qui me semblent ne pas correspondre à sa tâche spécifique.

Certains ont tendance à distinguer éthique et morale, précisément pour mettre en évidence le rôle libérant de l'éthique, laissant à la morale cette fonction normative, nécessaire à leurs yeux pour tous ceux qui seraient incapables de conduite quelque peu personnelle. Je ne vais pas m'engager dans ce débat, fort utile d'ailleurs, cherchant à attribuer à l'éthique et à la morale des tâches bien distinctes. Peut-être est-ce avant tout une question de mots ? Mais je ne me résous pas à reléguer la morale dans ce rôle contraignant pour la conduite humaine.

L'issue n'est pas non plus, me semble-t-il, d'attribuer à la morale l'objectif d'éclairer la conduite individuelle, presque intimiste, alors que

l'éthique se préoccuperait de l'être social, des solidarités, du bien commun. Une telle répartition ne me satisfait pas, car la personne tout entière et donc aussi dans son agir, est un être situé, engagé. Chacun de ses actes, même les plus intimes, a une portée relationnelle, un poids social, qui lui donnent sa véritable densité humaine. Parallèlement, les grandes préoccupations de société (entreprises, institutions, politiques...) ne sont humaines que si l'attention à la personne, à toute personne quelle qu'elle soit, jusque dans son individualité, est au coeur de toute entreprise et organisation de notre univers.

Prenons plutôt comme assez synonymes les notions de morale et d'éthique. Et, au-delà de certains aspects mineurs qui pourraient les distinguer, cherchons ce qui les caractérise essentiellement et qui leur est commun. Ce n'est qu'après avoir cerné la tâche propre de la morale ou de l'éthique (que je regroupe donc dans un même objectif fondamental), qu'on peut tenter de comprendre quelque peu pourquoi l'éthique ou la morale (dont le mot est dévalué, non le contenu) retrouvent assez brusquement droit de cité, voire lettre de créance dans des domaines multiples : bioéthique, certes, mais aussi morale des affaires, éthique politique...

éthique et droit

La tâche propre de l'éthique ou de la morale n'est pas d'établir des normes de comportement. D'autres instances sont là pour le faire. Tel est en particulier le rôle du droit, à tous les niveaux d'agencement de l'existence humaine, depuis les règles de fonctionnement de la cellule familiale, jusqu'aux grandes lois de la vie internationale.

Toute vie en société, toute réalisation commune engendre nécessairement pour être viable des lois de comportement et d'action. Mais il est capital que l'ordre requis tende inlassablement à être générateur de liberté, et non de contrainte. La densité humaine d'un acte, d'une organisation, d'une entreprise, tient en dernière analyse au degré d'implication responsable et libre de ceux qui y participent. Car un comportement, individuel ou communautaire, peut être obtenu par la contrainte, la peur, des pressions diverses... Ce sera éventuellement efficace à courte vue, mais on n'est pas dans l'ordre humain, sur le plan spécifique de l'humain. L'efficacité n'est pas la mesure ultime de l'humain.

Je ne prône nullement une sorte de libéralisme éthique, comme s'il suffisait de laisser chacun à son libre-arbitre pour que le monde

s'agence harmonieusement. L'organisation, les législations, les contraintes sociales et communautaires, le droit... sont indispensables. Et cela, non seulement parce que les personnes - pas uniquement les autres, mais vous et moi - ne sont pas suffisamment mûres et adultes, mais parce que l'agencement de toute relation et vie commune requiert rationalité et structures, obligations et lois.

Mais, comment faire pour que cet ensemble, aussi judicieux soit-il, soit source de liberté, germe d'autonomie ? C'est ici que se situe, me semble-t-il, le rôle de l'éthique, différent des autres instances, non moins nécessaire. Il importe que puissent se déployer, à l'intérieur de chaque situation, solidarité, institution, militance..., les valeurs de liberté responsable et d'autonomie personnelle. Le plus caractéristique dans la condition humaine est en effet l'émergence et le déploiement des autonomies personnelles.

Autonomie évoque trop souvent l'idée de désertion du champ communautaire, d'individualisme. Tel n'est pas son vrai sens. L'autonomie est, pour moi comme pour chacun, la capacité progressive d'agir et de m'engager, non pour des raisons qui me sont extérieures (je dois, il faut, on m'oblige...), mais au nom de valeurs qui me tiennent à coeur, qui sont devenues miennes, que j'ai de plus en plus intériorisées. Tout nous atteint d'abord par voie d'autorité. Il est impossible qu'il en soit autrement. Devenir libre, ce n'est pas rejeter tout ce qu'on m'a imposé; c'est, à travers un tri personnel, agir de moins en moins parce qu'il faut, mais parce que je le perçois comme valable. Il n'y a nullement opposition entre autonomie et participation aux exigences et solidarités communes, bien au contraire. Ma participation acquerra une autre densité si elle émane du plus profond de mon être, là où se façonne ma liberté.

Les autorités ont souvent peur de cet éveil de la liberté, du passage du «devoir» à la découverte personnelle des valeurs. Comme si, en permettant ou mieux en aidant à devenir personnel, tout l'édifice mis en place risquait de s'écrouler. Une telle crainte manifeste une piètre idée du bien-fondé de ce qui est institué, comme s'il était périlleux de le mettre à l'épreuve de l'évaluation personnelle. Elle exprime aussi et surtout combien on a peu confiance dans la personne humaine. L'être humain n'est pas libre; c'est un être qui se libère, qui apprend - ou devrait apprendre - à travers les aléas de l'existence à agir de plus en plus pour des mobiles qui sont les siens. Et ce n'est pas parce qu'ils sont miens que je cesse d'être attentif à autrui. C'est lorsqu'ils sont miens, et pas seulement obligés, qu'ils commencent à être riches d'humanité et porteurs de goût de vivre.

l'utopie éthique

Il est utopique, me dira-t-on, de croire que «les gens» vont agir bien. Précisément, la morale est au service de cette utopie. Une utopie, non au sens d'irréalisme, habituellement donné au mot «utopique»; mais cet objectif, ce point omega vers lequel on tend inlassablement, à petits pas, en tout, à chaque instant.

Je me refuse à agir uniquement par contrainte. Et si je ne le veux pas pour moi, je dois le refuser pour autrui. La liberté est indivisible. Je me crois capable, et je crois les autres capables, d'accéder peu à peu à des motivations personnelles, sans pour autant me désolidariser des autres. Je n'accepte plus de mettre la ceinture de sécurité, de payer mes impôts, d'observer les lois..., uniquement parce qu'il faut, par peur du gendarme, pour éviter les sanctions. Je crois, sous peine de penser que tout est absurde, qu'il peut y avoir des raisons, des valeurs, à l'intérieur de cela. Et si je conteste certaines lois ou situations, ce n'est pas pour m'opposer à tout ce qui vient réglementer mon existence, mais pour que les lois et organisations nécessaires se situent davantage dans la ligne des valeurs nouvelles ou nouvellement perçues, que ces réglementations ne garantissent ou ne protègent pas suffisamment.

Apprenant peu à peu à agir, à m'impliquer, à m'engager, non de façon grégaire, mais au nom de mobiles que j'ai intériorisés, qui me sont personnels, qui émanent de cette cohérence profonde qui est mienne, qui fait ce que je suis et ce que je veux être, mon agir aura cette intensité qui émane d'une liberté. Liberté intérieure, même en présence de réalités momentanément au moins incontournables, auxquelles je puis, lentement, non sans peine, donner sens, un sens qui m'est personnel. Et c'est au nom de cette même cohérence personnelle, qui se forge à travers heurs et malheurs, que je suis amené à militer pour la transformation d'un certain nombre de situations, de lois, de normes établies, parce qu'elles ne sont pas, ou plus, assez porteuses de ces valeurs qui étaient la dignité et la solidarité humaines.

Malheureusement, l'éthique ou la morale, pour se faciliter en quelque sorte la tâche, a été entraînée peu à peu à puiser dans l'arsenal du droit des mobiles et instruments d'action qui compromettent sa tâche propre. Plutôt que d'être éveilleuse de sens, éducatrice d'autonomie, promotrice de valeurs, elle s'est souciée d'obtenir, au besoin par la contrainte, en régentant les consciences, en promulguant des obligations, les comportements qu'elle entendait promouvoir. De la sorte, elle ne peut avoir prise que sur les actes dans leur matérialité, et

or ça va dans le sens de cette phrase venant

et le droit
avec un
dans le sens
pour être
à l'intérieur
de la loi
à l'intérieur
de la loi

Je ne veux pas que
les lois de l'état
soient une
contrainte

*les 8 leçons
d'Alain de Lencquesaing*

nullement sur ce qui fait précisément la qualité et la densité humaine de l'agir. L'obligation en effet ne peut atteindre l'action que dans son extériorité. On peut obliger des parents à nourrir et soigner leurs enfants, on ne peut pas les obliger à les aimer, à leur apporter toutes ces richesses d'attention, de coeur, de présence, qui font la vérité humaine de la relation.

L'obligation est une catégorie qui appartient à juste titre au droit, à la réglementation des comportements, non à l'éthique. Il y aura toujours assez d'instances pour régler. Mais il est indispensable qu'il y ait ce ferment -telle est la mission de l'éthique- qui, à propos de tout, s'interroge sur ce qui est valable, valorisant, prend du recul par rapport à l'immédiat, cherche à scruter la portée humanisante de ce qui s'élabore et s'institue, en fonction du type de personne et de société que l'on entend promouvoir. Et qui, aussi et surtout, incite chacun -tel est le sens que devrait avoir toute éducation morale- à acquérir assez de confiance en soi, au coeur de cet ensemble de normes et institutions, pour oser exister personnellement et assumer de manière responsable ses actes, son agir, son existence. Responsable d'abord vis-à-vis de soi et de sa cohérence personnelle, comme vis-à-vis de sa manière d'être en relation.

en amont et en aval

Ayant des fonctions différentes, l'éthique et le droit sont cependant en étroite connexion. L'éthique se situe et en amont et en aval du droit.

En amont, car ce sont les moeurs ambiantes et les valeurs largement partagées par une société qui, dans une société démocratique, fondent le droit et suscitent la promulgation des lois. Moeurs vécues, qui sont en même temps l'héritage des habitudes et de la sagesse de vie de ceux qui nous ont précédés et le fruit des indispensables adaptations aux réalités présentes. Et comme nous avons le privilège de vivre à une époque où plus aucune «autorité» morale n'est reconnue unanimement, nous sommes en quelque sorte acculés à nous ouvrir à une recherche en dialogue entre diverses approches éthiques, appelées à s'éclairer et s'enrichir mutuellement.

L'éthique se trouve aussi en aval du droit : au coeur de l'évolution des moeurs, les valeurs se nuancent, se confrontent, se précisent, incitant dès lors à humaniser davantage les normes établies. Elle prépare ainsi des modifications de l'ordre établi. C'est pourquoi la contestation éthique est indispensable et saine. Contester, attitude trop souvent

perçue comme négative, c'est tester, témoigner devant la communauté pour des valeurs insuffisamment reconnues et qui appellent l'évolution du droit.

le sursaut éthique

La résurgence actuelle de l'éthique a probablement de multiples explications. Parmi celles-ci, ne peut-on percevoir une réaction de santé de nos contemporains qui, en présence d'un extraordinaire développement des possibilités technologiques, ouvrant la voie à tout et rendant tout possible, même le pire, sentent le besoin d'une réflexion permanente sur le sens et les valeurs. Car, au cœur de ces possibilités sans cesse grandissantes, démesurées, il s'agit de sauvegarder, ou mieux de promouvoir l'humain dans sa spécificité. Et de le promouvoir pour tous. Réaction d'instinct de conservation de la personne humaine, qui se refuse à n'être qu'un objet : objet de la technique (y compris dans ce que l'on a de plus précieux, sa santé et même la manière de vivre sa mort), de la publicité, du rythme démentiel de la concurrence, de l'organisation du monde dont quelques-uns, voire un seul, auraient la gestion...

Cette préoccupation éthique, dont on perçoit l'émergence en de nombreux domaines, doit faire face peu à peu à de multiples questions. Comment, dans notre monde pluraliste, faire l'apprentissage d'une recherche véritablement ouverte, en un dialogue d'égal à égal ? Comment assurer à la réflexion éthique une suffisante indépendance par rapport aux groupes de pression, économiques et autres ? A qui incombe l'information du grand public, pour que, dépassant le sensationnel, il reçoive les éléments qui lui sont indispensables pour être partie prenante dans cette maturation éthique ? Quelle tension bénéfique susciter entre éthique et politique, pour que la réflexion éthique, sans s'écarter des réalités vécues, et tout en gardant son indispensable recul, puisse inspirer l'organisation de la société ?...

En tout ceci je suis aussi interpellé dans ma foi religieuse. Car si je revendique le titre de moraliste, je me reconnais «théologien» moraliste. Et cela, non pour donner à la foi religieuse un rôle privilégié, hors pair, dans la maturation éthique de l'humanité, mais au contraire pour libérer en quelque sorte et la morale et la foi de leur étroite dépendance. Car je crois de plus en plus qu'il appartient à la condition humaine d'élaborer, sans référence à des normes qui lui viendraient d'ailleurs, l'éthique qui lui est indispensable pour éclairer sa marche vers plus

d'humanité. Nous n'avons que trop d'exemples des dégâts que suscitent les religions lorsqu'elles veulent régenter le monde.

Dans cette démarche éthique qui incombe à tous, il est juste de reconnaître les importants éléments d'humanisation que les religions ont apportés et, je crois, peuvent continuer à apporter dans notre devenir commun. Mais également, l'indispensable apport de la laïcité dans la perception des valeurs qui constituent le patrimoine commun de l'humanité.

Cessant de se croire dépositrices d'un certain monopole éthique, ne se croyant plus la mission de faire la leçon au monde, la foi religieuse et les institutions d'Eglise se trouvent alors affrontées à des interrogations particulièrement pertinentes concernant leur place spécifique dans le monde présent. Ne pouvant plus situer cette spécificité, voire leur monopole, au niveau de la morale, elles sont acculées à des interrogations plus fondamentales, qui sont de l'ordre du sens, de l'espérance, de la foi inébranlable en la condition humaine, précisément à cause d'une béance, d'une transcendance qui élargit démesurément l'horizon. Utopie encore, mais utopie constructive ? Peut-être ! Je reste foncièrement marqué d'utopie promotrice d'humanité.



«Contre-écriture», Roland Barthes

marx and morality
le débat anglo-saxon
sur marx, l'éthique et la justice*

stefano petrucciani

Y a-t-il une éthique de Marx ? Y a-t-il chez Marx une théorie de la justice ? Quels sont les présupposés normatifs qui guident la critique marxienne du capitalisme ? Un vaste débat, en grande partie suscité par la publication, en 1971, du livre de Rawls, *A Theory of Justice*, s'est développé autour de ces thèmes dans la philosophie anglo-américaine, marxiste ou non, et s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui. Pour fournir un compte rendu exhaustif de l'ensemble de la discussion (à laquelle ont participé, entre autres, Allen Wood, Richard Miller, Steven Lukes, George Brenkert, Kai Nielsen, Norman Geras, Allen Buchanan, Gerry Cohen, John Roemer)¹, un livre entier serait peut-être nécessaire; nous nous limiterons donc, dans cet article, à faire le point sur deux ou trois problèmes clé, parmi ceux qui ont le plus vivement suscité l'intérêt et le débat.

Le problème de fond dont part toute la discussion peut, du reste, se résumer brièvement. La position de Marx face aux valeurs normatives apparaît, d'emblée, assez paradoxale, si ce n'est contradictoire : d'une part, Marx semble se situer parmi les grands auteurs modernes qui,

* Première édition française dans *Actuel Marx* n°10 Ethique et politique, PUF, 1991. Traduit de l'italien par Didier Renault, avec la collaboration de Jacques Texier.

1. On trouvera un bon compte rendu de la discussion dans Buchanan, 1987. Voir aussi Cohen, Nagal, Stanlon, 1980; Angehrn, Lohmann, 1986; Maffetone, 1983; Roemer, 1986; Nielsen, Patten, 1981; Nielsen, 1988. La liste des travaux cités figure à la fin de l'article.

depuis Machiavel, ont contribué à l'affirmation d'une vision résolument réaliste et antimoraliste de l'histoire et de la politique; on pourrait dire, de ce point de vue, que Marx est, non moins que Nietzsche, l'un des plus âpres critiques de l'illusion morale. Mais l'autre pôle du dilemme apparaît immédiatement : jusqu'à quel point la critique marxienne de l'aliénation et de l'exploitation, et le pathos de la liberté que l'on trouve dans toutes les oeuvres de Marx, peuvent-ils être compris sans faire référence à une inspiration éthique fondamentale ?

Face à cette problématique, qui a déjà fait, dans le passé, l'objet de discussions dans le cadre des études sur Marx, des positions très différenciées sont apparues dans le débat anglo-américain. Certains, comme Wood et Miller, ont soutenu la thèse d'un Marx immoraliste, ou du moins antimoraliste (Wood, 1972, 1979, 1981, 1984, 1986a, 1986b; Miller, 1984). D'autres ont mis en évidence les contradictions de Marx sur ce point, ou ont essayé de définir les présupposés éthico-normatifs qui, plus ou moins implicitement, constituent l'arrière-plan du discours marxien. En somme, ce qu'il s'agit avant tout de comprendre, c'est s'il y a ou non une éthique de Marx; si la réponse est positive, il s'agit alors de savoir quel type d'éthique, c'est-à-dire quels principes normatifs sont présents dans son oeuvre (s'agit-il de principes de justice, de liberté, d'égalité, etc.?).

marx immoraliste ?

Parmi ceux qui **nie**nt la présence chez Marx de toute perspective éthique, ce sont certainement Allen Wood et Richard Miller, tous deux auteurs de livres sur ce sujet, qui ont développé les argumentations les plus détaillées. Il faut donc partir de l'analyse de leurs thèses, qui méritent d'être examinées une par une.

1. Tout d'abord, comme le soutiennent ces auteurs, la critique des illusions morales est un thème qui trouve des développements explicites dans de nombreux textes de Marx, que l'on a souvent rappelés dans cette discussion². Les communistes, Marx le répète de très nombreuses fois, ne prêchent aucune morale, et ne font appel à aucun critère de justice ni à aucun principe d'égalité. L'épisode de l'*Adresse inaugurale* de l'Association des travailleurs, écrite par Marx en 1864,

2. Voir par exemple Marx, Engels, 1845-1846 et Marx, 1848; on trouvera d'amples citations des textes dans lesquels Marx critique la morale dans Geras, 1985, p.50; Miller, 1984, p.15; Wood, 1986a, p.20; Lukes, 1985, p.5 sq.

est symptomatique à cet égard. Comme il lui arrive, dans ce texte, de faire appel aux «lois élémentaires de la morale et de la justice», Marx ressent immédiatement le besoin de fournir à Engels, dans une lettre du 4 novembre 1864, son véritable point de vue sur la question : «*J'ai inséré quelques phrases qui ne veulent rien dire, écrit-il, mais je suis convaincu que, dans ce contexte, elles ne peuvent causer aucun dommage*»³; en somme, dans la conscience explicite de Marx, la base scientifique et matérialiste du socialisme risquerait d'être sapée si l'on ramenait celui-ci aux non-sens idéologiques que sont l'éthique et les principes de justice.

2. Wood et Miller insistent en second lieu sur le fait que le refus de toute éthique normative découle des thèses fondamentales du matérialisme historique en matière d'idées et d'idéologie : les idéologies morales expriment, dans leurs apparitions successives, des intérêts de classe déterminés et n'ont aucune autonomie par rapport à cette genèse⁴.

3. En outre, afin d'exclure la possibilité d'une éthique marxiste, Richard Miller développe une argumentation plus autonome et plus complexe : toute théorie éthique, soutient-il (Miller, 1984, p.16-17), doit inclure des présupposés d'égalité, de généralité des normes, et leur caractère universalisable. Elle doit donc considérer tous les hommes comme dignes d'un égal respect; proposer des normes générales, c'est-à-dire valables pour toute société et tout contexte; enfin, ces normes doivent pouvoir être universalisées, c'est-à-dire pouvoir être acceptées de toute personne réfléchissant impartialement sur elles. Pour Miller, la théorie de Marx ne satisfait à aucune de ces trois conditions parce que la lutte des classes est incompatible avec le respect égal pour chacun et que le matérialisme historique est incompatible avec l'idée de normes valides indépendamment des contextes donnés; Marx n'est pas un «cognitiviste» et ne croit donc pas que «*d'importants désaccords sur les buts puissent toujours être résolus par des moyens rationnels*» (Miller, 1984, p.45).

4. Le refus marxien de l'éthique apparaît aussi clairement en ceci que la critique marxienne du capitalisme *n'est pas* une critique au nom

3. Cette importante rectification de Marx n'est pas prise en compte par Bourgeois, 1986, qui cite et met en valeur le passage de l'*Adresse Inaugurale*. Cf. K.Marx, *Adresse inaugurale et statuts de l'association internationale des travailleurs*, in *Oeuvres*, Economie I, Gallimard (La Pléiade), p.468.

4. Wood, 1986a, p.23; Miller, 1984, p.45 sqq. Voir aussi à ce propos Geras, 1985, p.51.

de la justice. Marx, en fait, nie explicitement que l'on puisse définir comme *injuste* l'échange entre capital et travail qui, selon lui, engendre l'exploitation. Il stigmatise l'inutilité d'une critique du capitalisme fondée sur l'idée d'une prétendue justice distributive, comme par exemple celle que l'on trouve dans le programme de Gotha, qu'il critique impitoyablement⁵.

Ceux qui soutiennent la thèse d'un antimoralisme marxien avancent deux autres arguments, destinés surtout à écarter les critiques qui pourraient être adressées à leurs propres thèses.

5. Il est vrai, affirme par exemple Wood, que la critique de l'ordre social régnant fait référence à certaines valeurs ou biens désirables pour les hommes, mais qui, dans la société capitaliste, ne peuvent trouver, selon Marx, une réalisation générale : par exemple, le bien-être, la liberté, le développement des capacités humaines, la coopération et la solidarité entre les travailleurs. Cela ne veut pourtant pas dire, poursuit Wood, que cette critique fasse appel à des valeurs *morales*, ou en présuppose la validité. Les biens dont il s'agit, selon Wood, sont plutôt des biens de type *non moral*, auxquels il est normal et évident que les individus aspirent, de même qu'ils aspirent à différents types de plaisir, sans que cela implique aucune évaluation morale (Wood, 1981, p.126; 1986a, p.21).

6. Il est vrai aussi que Marx fait parfois preuve d'une haute estime pour le *sacrifice* des intérêts personnels au profit des intérêts de classe de la part de travailleurs ou de militants individuels. Wood soutient que cette appréciation n'a pourtant pas une signification *éthique* : le problème est seulement que, si l'on veut être actif dans l'histoire, on doit agir pour de grandes associations d'intérêts, et l'on doit donc s'identifier avec une classe, en faisant abstraction de toute considération de type moral (Wood, 1984).

Les arguments que nous avons exposés ne sont certainement pas sans valeur. Il ne me semble pourtant pas qu'ils suffisent à démontrer entièrement la thèse d'un Marx immoraliste. Je crois, au contraire, que l'on peut utiliser ces réflexions pour aborder cette question de manière plus articulée et parvenir à des conclusions différentes de celles de Wood et Miller. Les évidences textuelles prouvent certainement, con-

5. Il y a eu une très large discussion sur ces points; parmi les textes les plus importants, outre ceux déjà évoqués de Wood et Miller, voir aussi ceux de Mc Bride, 1975; Husami, 1978; Geras, 1985; Tucker, 1969; Feimann, 1981; Holstrom, 1977; Buchanan, 1981; Young, 1981; Wood, 1984.

formément à l'argumentation du premier point, que Marx refusait toute approche moralisante des thèmes de l'histoire et de la politique; et l'on peut affirmer sans risque d'erreur que, dans ses œuvres de la maturité, Marx n'accordait aucune valeur à une critique morale de l'injustice et de l'exploitation. L'on ne peut pourtant pas oublier que Marx est aussi le philosophe qui, dans sa jeunesse, avait fait sien «*l'impératif catégorique de renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être dégradé, asservi*», etc. (Marx, 1843-1844; trad.fr. p.390; trad.it. p.198). C'est pourquoi il ne suffit pas de renvoyer à quelques données textuelles explicites pour proposer une solution négative au problème de l'éthique de Marx. Au contraire, même si l'on admet cet argument, il semble qu'au moins deux voies restent ouvertes. La première consiste à soutenir, comme le fait Geras à l'aide de nombreux arguments, que Marx «*pensait que le capitalisme était injuste, mais il ne pensait pas qu'il pensait ainsi*» (Geras, 1985, p.70). Il y aurait, en somme, une contradiction entre le Marx explicite et le Marx implicite, entre la façon dont Marx se présentait explicitement et la façon dont il raisonnait effectivement. Steven Lukes, par contre, propose une solution différente de ce paradoxe : Marx refusait l'éthique fondée sur les normes, pas parce qu'il aurait été un immoraliste, mais parce qu'il défendait *une autre éthique*, opposée à la première, à savoir ce que Lukes définit comme une éthique de l'émancipation, ou que Brenkert appelle une éthique de la liberté (Lukes, 1985; Brenkert, 1979, 1983). Nous reviendrons sur ces deux interprétations, mais il est utile pour le moment de souligner la conclusion à laquelle nous sommes parvenus : les déclarations explicites contre une critique de la société sur des bases éthiques ne prouvent pas que l'inspiration éthique fasse défaut, même chez le Marx de la maturité, qu'elle soit implicite ou qu'elle fasse appel à une éthique très différente de ce que l'on entend habituellement par là.

Cette première conclusion, à mon avis, n'est pas démentie par les autres arguments qu'avancent les tenants de la thèse de l'immoralisme marxien, arguments qui me semblent tous très discutables sans être jamais totalement probants. Il conviendra donc de les soumettre à une critique rapide, mais précise.

Le deuxième argument, qui se réfère à la position fondamentale du «matérialisme historique», ne me semble pas décisif. Il est en fait certainement possible de soutenir la thèse du conditionnement historico-social des idées morales, et en même temps d'adopter, de façon plus ou moins explicite, une vision morale. Le raisonnement qui considère qu'une thèse (en l'occurrence une thèse éthique) n'est pas valide parce qu'elle naît d'un contexte historique déterminé ou qu'elle

sert les intérêts d'une classe déterminée, est évidemment faux. Il se peut que Marx commette quelquefois cette erreur, mais, même si cela se produit, ce n'est pas une raison suffisante pour nier que dans son oeuvre se trouvent les grandes lignes d'une vision éthique, même si elle est peu consciente, peu explicite, ou peu disposée à se reconnaître en tant qu'éthique.

Les arguments suivants me semblent encore moins décisifs. Le troisième argument, celui de Miller, déjà critiqué par Buchanan (1987), apparaît immédiatement insatisfaisant au moins de deux points de vue. D'une part, Miller, afin de soutenir que Marx n'adopte pas une vision morale, détermine de façon passablement arbitraire et hâtive les caractéristiques nécessaires, selon lui, à une vision éthique. Mais comment peut-on exclure que ne soient possibles également d'autres perspectives éthiques, différentes de celles d'une éthique des normes abstraite et sans historicité ? En second lieu, il me paraît extrêmement difficile de soutenir, comme le fait Miller, qu'il n'y ait, chez Marx, aucune place pour l'idée selon laquelle chaque homme a droit à une considération et à un respect égaux. En réalité, c'est le contraire qui est vrai : en posant le libre développement de chaque individu comme la fin la plus haute, Marx réinclut certainement dans sa perspective l'idée selon laquelle chaque individu a droit à une considération et à un respect égaux. A ce propos, l'objection de Miller selon laquelle, dans la lutte des classes, certains ne sont pas traités de manière conforme à ce principe, n'a aucune valeur : en fait, le but de la lutte des classes est justement de supprimer les privilèges et les limites posées au développement de chaque individu, ce qui en fait donc, contrairement à ce que pense Miller, un but manifestement *universaliste*. Il est vrai que la transformation révolutionnaire prônée par Marx répond aux intérêts d'une classe largement majoritaire, la classe de ceux qui ne possèdent pas les moyens de production, tandis qu'elle lèse les intérêts minoritaires, celle des propriétaires; mais ce sont ces rapports qui lèsent le droit des individus à une reconnaissance égale, certainement pas la lutte pour les abolir. Le but de cette lutte, en tous cas, n'est pas d'affirmer la suprématie d'un intérêt particulier, mais de créer les conditions pour la liberté et le développement de chacun. Ce but n'est nullement démenti par la conviction, parfois exprimée par Marx, qu'une phase transitoire de dictature de la majorité sur la minorité propriétaire soit nécessaire pour l'atteindre. On peut certainement soutenir, fort des «dures répliques de l'histoire», que le parcours indiqué par Marx vers la réalisation de la liberté de tous était, par certains aspects, un mirage. Mais on ne peut pas nier la valeur pleinement universaliste des fins qu'il avait à l'esprit.

Dans la logique de cette argumentation, il devient clair que le cinquième argument, selon lequel les valeurs auxquelles Marx fait référence seraient des biens de type non-moral, ne peut davantage être défendu : l'erreur, en ce cas, réside dans l'incompréhension du fait qu'un bien, en lui-même, n'est ni moral, ni non-moral, mais qu'il le devient en fonction du contexte théorique dans lequel on en parle. Le bonheur, par exemple, n'est en soi ni moral, ni immoral : la recherche du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, en revanche (il suffit de penser à l'utilitarisme), est morale. La distinction, en somme, ne concerne pas les biens, mais plutôt l'antithèse entre le particularisme et l'universalisme; ainsi, la recherche de ma propre liberté au détriment de celle des autres n'est certainement pas morale, mais qui pourrait nier que la recherche du libre développement de tous et de chacun, dont parle un célèbre passage du *Manifeste du Parti communiste*, ne soit une fin morale ?

L'argument indiqué en sixième lieu est tout aussi faible : si l'on refuse d'assumer toute présupposition de type éthique, le comportement d'un militant qui sacrifie sa vie ou sa liberté pour le bien futur des autres, fussent-ils même les membres de sa propre classe, ne peut apparaître que comme irrationnel.

En revanche, la question de la justice, que nous avons évoquée dans notre quatrième point, est plus complexe. A ce propos, il faut garder au moins deux considérations présentes à l'esprit : en premier lieu, même s'il est vrai que Marx refuse de baser sa critique sociale sur une valeur éthique telle que la justice, cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas fondée sur d'autres types de valeurs de type éthique, comme par exemple la liberté, ou le développement et le perfectionnement des capacités humaines. Toutefois, même la prémisse que nous avons provisoirement admise ne semble pas si certaine : même si Marx affirme que l'exploitation n'est pas injuste, il reste qu'il est difficile de contester que l'idée d'*injustice* est, pour ainsi dire, contenue *analytiquement* dans le concept d'exploitation. Pourquoi utiliser, sinon, un terme si clairement connoté dans un sens négatif ? Ainsi, l'idée de Geras selon laquelle Marx critiquait en réalité l'injustice du capitalisme même s'il ne pensait pas le faire, n'est pas du tout indéfendable.

Les brèves réflexions que nous venons de consacrer aux principaux arguments des défenseurs de l'immoralisme marxien nous permettent déjà d'établir un premier bilan, qui nous sera nécessaire pour poursuivre. Il me semble avant tout que le paradoxe dont nous sommes partis n'est pas résolu, mais confirmé. D'un côté, Marx est certainement, et explicitement, un critique de la morale; cette constatation ne suffit

pourtant pas à exclure que l'on trouve aussi dans sa pensée une forte composante normative. La critique marxienne du capitalisme perdrait en fait tout mordant si elle se privait des expressions clairement chargées d'évaluation que Marx utilise sans cesse, par exemple quand il parle d'exploitation, de vol, d'esclavage. La critique marxienne, autrement dit, malgré toutes ses prétentions à la scientificité, n'est pas compréhensible sans la référence à des valeurs qui ne reflètent pas seulement un intérêt de classe, mais qui ont une portée éthique universelle : la liberté de tous, l'auto-accomplissement des individus, le refus de l'exploitation et des privilèges, sont de telles valeurs. La société socialiste, ou communiste, est désirable non seulement parce qu'elle améliore la situation de la classe actuellement désavantagée (c'est-à-dire la classe des non-proprétaires), mais aussi parce qu'elle réalise pour tous, au moins telle que Marx se la représente, une forme de vie sociale plus élevée, plus libre et plus consciente, libérée de la tare des intérêts de classe.

A ce point du raisonnement, on pourrait donc affirmer, en tirant une première conclusion, qu'il y a chez Marx, comme l'observe lucidement Geras (1985, p.85), une «*inconsistency*», c'est-à-dire un rapport quelque peu contradictoire avec la question éthique : Marx refuse l'éthique dans une bonne partie (mais non dans la totalité) de son discours explicite; mais il présuppose une éthique, car, sans elle, le potentiel critique de son discours disparaîtrait. En défendant cette thèse, cependant, il ne faut pas non plus négliger les arguments de la partie adverse : l'éthique qui, selon nous, est présupposée chez Marx, est indubitablement très différente de ce que l'on entend habituellement par éthique. Marx se bat certainement pour la liberté de tous et de chacun, mais ne prêche pas cette lutte comme un devoir, ni cette fin comme un devoir-être moral. Au contraire, il pense que l'affirmation de la liberté et la négation des privilèges ne pourront devenir une réalité effective que parce qu'elles correspondent aux intérêts de la grande majorité de la société; elles ne resteraient sans cela qu'une exhortation inutile ou une utopie, au sens péjoratif du terme. La fin n'a un sens et une valeur concrète qu'en tant qu'elle s'inscrit dans la dynamique de la lutte et des intérêts réels; mais elle n'est pas seulement l'affirmation d'un intérêt, elle est une fin à valeur universelle. L'émancipation de la classe des prolétaires est l'émancipation de la société entière.

Mais si l'on admet ce premier résultat, c'est-à-dire si l'on accepte la thèse que la critique marxienne comporte une dimension normative, il s'agit maintenant de déterminer plus clairement quelles sont les présuppositions normatives implicites qui sont à l'arrière-plan du dis-

cours marxien et qui le motivent. Dans le débat anglo-américain, on a avancé, à propos de ce problème, diverses interprétations : j'en indiquerai ici, rapidement trois. Tout d'abord, la tentative d'établir une comparaison entre l'éthique de Marx et celle de l'utilitarisme, principalement proposée par Derek Allen. Je parlerai en second lieu de la proposition de Geras (et d'autres), qui cherche à retrouver chez Marx une théorie, en partie implicite, de la justice. Enfin, on trouve des auteurs, comme Lukes et Brenkert, qui interprètent la position de Marx comme une éthique de l'émancipation ou une éthique de la liberté.

marx et l'utilitarisme

Dans l'article «*The Utilitarianism of Marx and Engels*», qui remonte à 1973, Derek Allen met clairement en évidence la raison pour laquelle, malgré les critiques explicites de Marx à Bentham⁶, on peut, selon lui, parler d'un utilitarisme marxien. Pour Allen, à la différence des éthiques déontologiques ou «rigoristes», l'éthique de Marx est, de même que l'utilitarisme, une éthique des «conséquences»; il n'est ainsi nullement arbitraire d'affirmer que, pour Marx aussi, l'action juste s'identifie avec celle qui produit le maximum de satisfaction pour le plus grand nombre d'individus. Evidemment, précise Allen, l'utilitarisme de Marx ne doit pas être compris comme un utilitarisme benthamien, c'est-à-dire rigidement ancré dans les préférences exprimées par les individus ici et maintenant. Marx, en fait, ne croit pas que chaque individu soit, immédiatement, le meilleur juge de ses propres intérêts. On pourrait donc dire que les biens que Marx propose de maximiser sont ceux que préféreraient des individus mûrs et informés, libérés des conditionnements et des illusions idéologiques⁷. Mais la tentative de reconstruction de la vision éthique de Marx, comme la perspective d'un utilitarisme entendu au sens large du terme, prête elle aussi le flanc à quelques objections. Les défenseurs de l'antimoralisme marxien, comme Wood et Miller (Miller, 1984, p.35-41) par exemple, soutiennent que l'utilitarisme comporte nécessairement l'attribution d'une valeur égale aux préférences de tous les individus, qu'ils soient bourgeois ou prolétaires, chose qui serait incompatible avec le ralliement de Marx aux intérêts du prolétariat. On ne pourrait en somme attribuer à Marx l'universalisme propre à toute perspective éthique, y compris l'éthique utilitariste. Mais comme nous l'avons déjà montré, et comme

6. Voir par exemple Marx, Engels, 1845-1846, trad.it. p.424 sqq. Sur Marx et Bentham, voir Green, 1983; Brenkert, 1975, 1981; et Allen, 1976, qui répond à Brenkert, 1975.

7. Sur ce point, voir Brenkert, 1981, p.209.

Geras (1985, p.74-77) le démontre de façon très convaincante, cette objection nous paraît sans valeur : la révolution telle que la pense Marx, comme le dit fort bien Geras, se fixe au moins pour but une *universalité tendancielle* dont la perspective est celle de la satisfaction universelle des besoins de chacun (Geras, 1985, p.76); elle ne peut ainsi certainement pas être réduite à un particularisme de classe, comme le voudraient Wood et Miller.

La véritable difficulté pour ceux qui soutiennent la thèse de l'utilitarisme de Marx est, à notre avis, d'un genre tout différent. Pour l'utilitarisme, ce qui compte, c'est la maximisation du bien-être général, qui peut être obtenu, si c'est nécessaire, en sacrifiant le bien de personnes individuelles. En somme, l'utilitarisme, ainsi que l'a observé Rawls (1971, trad.it. p.164), est une perspective éthique qui montre une faible sensibilité pour la «distinction entre les personnes». Peut-on dire qu'il en va de même pour l'éthique de Marx ? Certains chercheurs, comme par exemple Steven Lukes, et, en Italie, Sebastiano Maffettone, considèrent que oui. Pour Lukes (1985, p.48), par exemple, le marxisme, dans la mesure où il pense en fonction des conséquences à long terme, est encore moins sensible que l'utilitarisme aux violations que subissent les intérêts de personnes individuelles. Il me semble au contraire que, sur ce point, la comparaison ne tient pas : une composante essentielle de la vision normative marxienne réside en fait dans la grande valeur qu'il accorde à la liberté comme autodétermination consciente et rationnelle. Non seulement cela rend difficile l'assimilation de l'éthique marxienne à celle de l'utilitarisme, mais cela met en lumière l'incompatibilité radicale entre les deux perspectives. Ce n'est pas par hasard que l'on a pu rapprocher la pensée de Marx, comme l'a fait par exemple Karl Vorländer (1911, trad.it., p.257), du précepte kantien qui impose de traiter l'autre toujours aussi en tant que fin, et jamais en tant que simple moyen. La vision de Marx, dans la mesure où elle veut promouvoir l'autonomie rationnelle et l'autodéveloppement de chaque individu, semble radicalement inconciliable avec une perspective comme celle de l'utilitarisme, pour lequel il n'est pas du tout immoral d'utiliser l'individu, même contre sa volonté, comme moyen pour obtenir le plus grand bonheur d'autres individus (pourvu que le bilan complet des conséquences positives donne un solde positif).

Le fait que, dans le monde réel des conflits et des luttes de classes, l'autonomie des individus doive, en certaines circonstances, être violée en vue d'un bien futur plus grand, n'est pas, de ce point de vue, une objection pertinente : chez Marx, cette idée ne naît pas de l'adhésion à un point de vue utilitariste, mais de la conviction, de nature

typiquement dialectique, que la réalisation de la liberté dans un monde non-libre ne peut passer que par le négatif, la lutte et le conflit. Un conflit, en tous cas, qui vise à réaliser l'autodétermination et l'autodéveloppement de chaque individu, c'est-à-dire un idéal bien différent de l'idéal utilitariste de la maximisation du bien-être général.

L'antithèse entre la perspective de Marx et celle de l'utilitarisme pourrait être mise en lumière encore d'un autre point de vue. Marx tend constamment à raisonner dans une perspective où il n'y a pas de conflit *structurel* ou *anthropologique* entre le bonheur et le bien-être d'un individu et le bonheur et le bien-être d'autres individus : il peut ainsi affirmer sans difficulté que, dans une forme de relation sociale sans défauts, c'est-à-dire communiste, tant l'égoïsme que l'altruisme et l'abnégation seraient dépassés. La jouissance et le développement d'un individu ne seraient plus en opposition avec ceux d'un autre, ils ne se produiraient plus au détriment d'autrui; au contraire, avec l'appropriation véritablement sociale du monde humain, la conscience de la «nécessaire solidarité du libre développement de tous» s'affirmerait aussi (Marx, Engels, 1845-1846, trad.it. p.457). Le bonheur de l'un ne serait pas soustrait au bonheur des autres, mais en serait la condition («*Les sens et la jouissance des autres hommes*», avait écrit Marx dans les *Manuscrits de 1844* (Marx, 1844, trad.it. p.328) «*deviennent ma propre possession*»).

On pourrait certainement objecter que cet aspect de la pensée de Marx - motivé par la lutte intransigeante contre les dogmes de l'individualisme égoïste et possessif⁸ - apparaît aujourd'hui hautement problématique. Il n'en reste pas moins qu'il se concilie mal avec une perspective comme celle de l'utilitarisme, dans laquelle appartient à la normalité de la vie humaine le fait que la jouissance ou le bonheur de quelqu'un puisse impliquer la privation ou le malheur de quelqu'un d'autre. Marx, en somme, je crois qu'on peut le dire sans crainte d'être démenti, est un auteur qui, au moins quand il contemple dans le long terme la société communiste développée, tend, dans une certaine mesure, à *dédramatiser* le problème de la répartition des avantages et des désavantages de la coopération sociale. Quand il l'affronte, comme par exemple dans la *Critique du programme de Gotha*, il tend à la résoudre, à notre avis, plutôt dans le sens d'une justice égalitaire que dans celui de la maximalisation du bien-être général. Mais peut-

8. On trouvera une reprise contemporaine, à mon avis très intéressante, de la critique de l'anthropologie individualiste et utilitariste dans le livre d'Alain Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1988.

on dire alors qu'il est possible d'interpréter Marx dans le cadre conceptuel d'une «théorie de la justice» ?

marx et la théorie de la justice

On trouve un compte rendu extrêmement utile du débat sur ce thème dans l'article de Geras (1985), «*The Controversy about Marx and Justice*», que nous avons déjà eu l'occasion de citer plusieurs fois. Les arguments de ceux qui nient la possibilité d'attribuer à Marx une théorie de la justice sont, nous l'avons déjà vu, assez solides : Marx a affirmé que l'exploitation n'est pas une injustice, il a écrit que parler de «justice naturelle» est un non-sens (Marx, 1894, trad.fr., liv.III, t.2, p.8; trad.it. p.339 sq.), il a toujours critiqué tous les réformismes inspirés de l'idée d'une juste répartition du produit social. Il est vrai que Marx a parfois énoncé des principes qui peuvent être interprétés comme des «principes de justice» (voir la *Critique du programme de Gotha*), mais on peut objecter aussi sur ce point que le principe «de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins», qui devra, selon Marx, valoir dans la seconde phase de la société communiste, dans son caractère indéterminé et générique, n'est pas un principe qui puisse servir à répartir de façon égale et juste les avantages et les désavantages de la coopération sociale. Et même, de ce point de vue, Marx semblerait plutôt être un philosophe qui pense une société «au-delà de la justice»⁹.

Les textes de Marx semblent cependant permettre, dans une certaine mesure, une lecture différente, qui donne au thème de la justice une plus grande importance : c'est dans cette direction que vont, par exemple, les travaux de Geras et de Jeffrey Reimann (Reimann, 1981; 1983), mais on trouve aussi d'utiles indications dans les essais de Cohen (1981; 1985) et de Roemer (1982). Un point qu'il s'agit avant tout de ne pas sous-évaluer est mis en lumière par Geras : si Marx ne considère pas l'échange entre capital et travail comme injuste, pourquoi se sert-il, lorsqu'il le définit, de termes tels que «exploitation», «expropriation», «vol», qui sont si fortement chargés de valeurs ? Il y a donc chez Marx, selon Geras, une inconséquence; même si Marx le nie dans ses déclarations explicites, il présuppose dans ses textes que le capitalisme et l'exploitation sont injustes. Mais s'il en est ainsi, cela implique qu'il présuppose une théorie de la justice qui sert de critère; de quel type de théorie de la justice s'agit-il alors ? Dans le

9. Tucker, 1969; Rawls, 1971, trad.it. p.239; Buchanan, 1981.

Douces figures poi**C**hères lèvres fleuries
 MIA MAREYE
 YETTE LORIE
 ANNIE et toi MARIE
 où êtes-
 vous ô
 jeunes filles
 MAIS
 près d'un
 jet d'eau qui
 pleure et qui prie
 cette colombe s'extasie

Tous les souvenirs de naité ? Où sont Raynal Billy Dalize
 Mes amis partis en Buex ? Où sont les noms se mélancolisent
 Jaillissent vers le firmament Comme des pas dans une église
 Et vos regards en l'eau dormant Où est Cremnitz qui s'engagea
 Meurent mélancolique ment Où est Cremnitz qui s'engagea
 Où sont-ils Braque et Max Jacob ? De souvenirs mon âme est pleine
 Derain aux yeux gris comme la mer peut-être sont-ils morts déjà
 Le jet d'eau pleure sur ma peine

CEUX QUI SONT PARTIS A LA GUERRE AU NORD SE BATTENT MAINTENANT
 Le soir tombe O sanglante mer
 Jardins où saige abondamment le laurier rose fleur guerrière

débat interne au «marxisme analytique», au moins deux réponses possibles ont été esquissées : il y a ceux qui, comme Geras, essaient de résoudre le problème en s'en tenant aux textes de Marx; et il y a des tentatives, comme celle de Reimann, qui reprennent le «principe de différence» rawlsien pour montrer comment celui-ci peut s'intégrer dans une perspective d'origine marxiste.

Essayant de réfléchir sur une théorie de la justice non rawlsienne, mais spécifiquement marxienne, Geras en met en relief certains aspects. D'une part, Marx critique la société capitaliste parce que certains biens fondamentaux y sont distribués de manière injuste : la liberté, les possibilités d'autoréalisation humaine, le temps libre (Geras, 1985, p.72 sq.). D'autre part, Marx, toujours selon Geras, considère comme moralement injustes la propriété et le contrôle privés des ressources productives de la société. Un passage de Marx concernant la propriété foncière serait paradigmatique à cet égard : «*Du point de vue d'une formation économique et sociale plus haute, la propriété privée de la terre par des individus particuliers apparaîtra aussi absurde que la propriété privée d'un homme par un autre homme*» (Marx, 1894, trad.fr. liv.III,t.3,p.159). En raisonnant dans la même direction, Cohen considère comme représentatif de la pensée marxiste le principe selon lequel nul n'a le droit de posséder les moyens d'existence à titre privé, ni d'exclure les autres de l'accès à ces moyens.

Cependant, la question dont nous étions partis se pose de nouveau : pourquoi le monopole des moyens de production et de la terre par quelques-uns (c'est-à-dire l'inégale répartition des ressources productives) devrait-il être considéré comme injuste ? On peut certainement considérer comme *possédée injustement* une propriété acquise par l'expropriation arbitraire et violente. Et l'on pourrait aussi affirmer, à ce propos, que l'histoire du capitalisme réel est pleine de propriétés acquises par l'arbitraire et la violence, des enclosures dont traite Marx dans le chapitre du *Capital* consacré à l'accumulation primitive du capital jusqu'aux vols coloniaux et impérialistes. Mais si l'on raisonne de façon purement théorique, et sur le plan des principes, pourquoi devrait-on considérer comme injuste une propriété résultant, par exemple, d'une disposition à travailler plus intensément, d'une propension à l'épargne, d'un talent d'entrepreneur ? La réponse à cette question (discutée par exemple dans Roemer, 1982) dépend évidemment du principe de justice que l'on choisit comme référence. Une propriété accumulée proportionnellement aux mérites et à l'aptitude d'un individu est injuste si l'on admet comme critère le principe communiste, que l'on trouve chez Marx mais aussi avant lui, «de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins». Cependant, on ne fait là que

contourner la question, qui devient la suivante : pour quelle raison ce principe est-il préférable à des principes différents, comme par exemple «à chacun selon ses mérites», ou bien «à chacun selon son travail» ?

On trouve chez Marx¹⁰ quelques tentatives pour répondre à cette question : il affirme, en substance, qu'il n'y a aucune raison pour qu'à des différences d'aptitude manuelle et intellectuelle (différences dont les individus ne sont pas responsables) doivent correspondre des privilèges dans le degré de satisfaction des besoins¹¹. La rémunération des mérites, en somme, est injuste parce que ceux-ci ne sont pas de vrais mérites, mais plutôt des dons que l'individu se trouve posséder grâce à un jeu de facteurs qui sont indépendants de lui. Il est cependant évident qu'ici, la question demanderait un développement ultérieur que l'on ne trouve ni chez Marx ni chez Geras; chez Marx, pourrait-on dire, on trouve des indications pour une théorie de la justice, mais pas de cadre théorique solide et articulé.

L'autre question qui se pose à propos du principe communiste, et qui a fait l'objet de nombreux commentaires¹², concerne non la justification du principe communiste, mais sa signification. Comment doit-on le comprendre ? S'agit-il ou non d'un principe normatif ? Et si c'est un principe normatif, que prescrit-il exactement ?

En examinant les diverses thèses qui ont été soutenues à ce propos, et que je ne peux discuter ici pour des raisons de place, il me semble que l'on peut parvenir aux conclusions suivantes.

Tout d'abord, le principe communiste n'est pas seulement une *description* de la façon dont les choses se passeront dans la société communiste développée, mais il est aussi un principe normatif, c'est-à-dire un principe exprimant un devoir-être, à savoir un critère pour la juste distribution de la contribution et de la rémunération de chacun. Il s'agit donc effectivement d'un principe de justice.

En second lieu, il me semble, et je suis ici aussi d'accord avec Geras, qu'il s'agit d'un principe de justice entendue comme *égalité*. J'irai même plus loin que Geras en disant que le principe fournit une inter-

10. Voir Marx, Engels, 1845-1846; Marx, 1875.

11. Sur cette question, voir Texier, 1990.

12. Voir par exemple Elster, 1985, p.230 sq.; Lukes, 1985, p.55 sqq.; Wood, 1986b; Buchanan, 1981; Geras, 1985; Texier, 1990; Nielsen, 1986.

prétation spécifique de l'égalité, c'est-à-dire l'interprète comme une *répartition égale des coûts et des bénéfices de la coopération sociale*. A première lecture, il est vrai qu'il ne semble pas que l'on puisse interpréter le principe de cette manière (Texier, 1990; Wood, 1986b); je crois pourtant que c'est cette interprétation qui en rend le sens le plus compréhensible et le plus cohérent. Le principe affirme, en fait, que les contributions doivent être proportionnées aux capacités, et les bénéfices distribués proportionnels aux besoins. Mais il s'agit là exactement de la voie pour atteindre un résultat de juste égalité dans la répartition des coûts et des bénéfices de la coopération; selon le principe de parité des coûts personnels, celui qui dispose de capacités plus grandes fournira une contribution plus importante; la parité du niveau de bénéfices ne sera assurée à tous que si la distribution est proportionnelle à l'importance des besoins de chacun.

Mais s'il est ainsi possible de trouver chez Marx un principe de justice égalitaire¹³, quel rapport y a-t-il entre le principe de justice marxien et le «principe de différence» rawlsien auquel font référence des théoriciens du marxisme analytique comme Reimann et Roemer? Reimann essaie de montrer qu'il n'y a, entre les deux perspectives, aucune contradiction: le principe communiste, pour Marx, n'est pas applicable immédiatement, c'est un objectif à long terme que l'on ne pourra atteindre que lorsque la croissance de la productivité et la transformation de la société auront rendu superflue la fonction *incitatrice* de l'inégalité. Dans la première phase de la société socialiste, nous dit en fait Marx, régnera le principe «à chacun selon son travail», c'est-à-dire un principe *moins égalitaire* que celui «à chacun selon ses besoins». Plus encore, comme le montrent Reimann et Roemer, Marx considère que, pour une certaine phase, même l'exploitation capitaliste trouve sa justification historique dans l'accumulation et le développement des forces productives; sans lui n'aurait pas été accumulé tout ce capital social dont tous pourront ensuite profiter. La conséquence que l'on peut en tirer, selon Reimann, est que Marx, de même que Rawls, justifie les inégalités tant qu'elles contribuent à améliorer le sort de la part la moins avantagée de la société. Sur le plan des principes, donc, il n'y aurait pas, entre Marx et Rawls, de contradiction; la différence résiderait seulement dans le fait que Marx a une vision de l'histoire selon laquelle, à un certain point, se créeront des conditions telles que l'on pourra se passer de l'inégalité comme facteur d'émulation pour l'accroissement de la richesse sociale. Il est également clair que, si cela était vrai, les inégalités de la distribution des principaux biens cesseraient, pour Rawls aussi, d'être justifiées.

13. Pour une discussion de ce problème bien au-delà de Marx, voir Cohen, 1989.

Il est donc certainement possible de tirer des textes de Marx certaines lignes de base pour construire une théorie de la justice (en la complétant éventuellement par celle de Rawls). On ne doit pourtant pas oublier, si l'on veut procéder ainsi, deux circonstances qui ont aussi leur importance : il doit avant tout être clair que l'on traite ici d'un Marx partiellement implicite, c'est-à-dire que l'on mène Marx sur une voie qu'il n'avait lui-même aucune intention d'emprunter. En second lieu, il me semble que même les principes de justice dont nous avons parlé, en admettant qu'on les accepte comme tels, dépendent, dans les textes de Marx, de la valeur qu'il considère certainement comme primordiale et fondatrice, à savoir la valeur de la liberté et de l'auto-développement humain : Marx se réclame sans cesse de ces valeurs pour montrer qu'elles se voient niées dans le monde mercantile capitaliste et qu'elles ne peuvent être affirmées que par la transformation complète de la société. Tant que l'on reste dans le cadre de l'interprétation de la pensée de Marx, donc, de toute façon, subordonnée au thème que Marx développe et approfondit explicitement, c'est-à-dire à une théorie de la liberté et de l'autoréalisation de l'homme.

marx et l'éthique de la liberté

A la suite des considérations que nous venons de présenter, il me semble que l'on peut tout à fait accepter l'idée que la substance normative de la pensée de Marx consiste principalement en ce que l'on peut définir comme une éthique de la liberté; la critique marxienne de la société est essentiellement une critique guidée par la valeur fondamentale de la liberté. Chez Marx, cependant, l'idée de liberté est pensée selon une modalité spécifique, qui se différencie de la façon dont cette idée est théorisée dans d'autres traditions de pensée. Ce que, par contre, on ne trouve pas, selon moi, chez Marx, c'est une tentative de justifier, en amont, le choix opéré en faveur de cette valeur fondamentale. On pourrait peut-être dire que Marx travaille exactement avec la méthode qui a été théorisée plus tard par le concept de «théorie critique» dans la première période de l'École de Francfort : il adopte la valeur de la liberté qu'il reçoit de la pensée libérale «bourgeoise» pour montrer que cette valeur, dans la société capitaliste bourgeoise, est trahie et piétinée; et que la véritable liberté ne peut donc être réalisée qu'en supprimant et en transformant les structures fondamentales de cette société - la propriété privée des moyens de production et l'appareil étatique séparé et bureaucratique. Cette critique est possible, d'autre part, précisément parce que le concept de liberté est compris de façon différente et plus large, on pourrait dire de façon *intégrale*; c'est dans cette transformation du concept de

liberté que se trouve donc l'un des héritages les plus grands, et les plus problématiques, de la pensée de Marx.

Le concept marxien de liberté, qui constitue, selon nous, le noyau normatif sans lequel on ne peut comprendre toute sa pensée, appartient certainement à cette famille de théories de la liberté où celle-ci est interprétée avant tout comme autonomie ou comme autodétermination consciente. Toutefois, comme l'écrit Brenkert (1983, p.94), l'autodétermination chez Marx exige «*plus que le contrôle et la direction d'une personne sur son auto-objectivation. Elle exige également que dans le cours de l'auto-objectivation se développent ses désirs, ses capacités et ses talents propres*». La liberté implique donc, chez Marx, le développement multilatéral de l'individu, la possibilité de s'objectiver dans des activités qui sont des fins en elles-mêmes et ne sont pas imposées par la nécessité externe. Il y a cependant aussi un autre aspect qui, dans la théorie marxienne, revêt la plus grande importance et que Brenkert souligne à juste titre : la liberté, comme l'écrit Marx dans *L'idéologie allemande* (Marx, Engels, 1845-1846, trad.it.p.64), ne se réalise que dans la communauté. Cela veut dire que l'autodétermination consciente et l'autodéveloppement de tous les individus ne sont possibles que si l'on dépasse la forme de relation antagoniste propre à la société bourgeoise individualiste et fondée sur la propriété privée.

Ce concept de liberté, dont nous n'avons pu donner ici que les lignes essentielles, constitue à notre avis le fondement normatif authentique à partir duquel Marx critique la société capitaliste mercantile. La liberté n'y est qu'apparente, d'après Marx, parce que :

1. il n'y a pas de véritable autodétermination, dans la mesure où les processus sociaux qui résultent de la médiation des diverses activités individuelles ne sont pas le produit d'un plan conscient, et s'opposent donc aux individus comme une puissance étrangère par laquelle ils sont dominés¹⁴;
2. il n'y a pas de libre développement ni d'autoréalisation de tous les individus parce que, dans la société capitaliste comme dans toute société de classes l'ayant précédée, au développement de quelques individus correspond la soumission de la grande masse au travail hétéronome et à la nécessité extérieure;
3. il n'y a ni communauté, ni solidarité dans le développement des différents individus, dans la mesure où ils sont séparés et opposés les uns aux autres par la loi du marché et de la propriété privée, qui est le véritable fondement historique et social de l'anthropologie égoïste

14. Sur le problème de la *Naturwüchsigkeit*, voir Texier, 1991.

et possessive et des limites que celle-ci pose au développement individuel.

On peut donc tirer, à mon avis, de ce rapide examen du débat anglo-saxon sur l'éthique de Marx et sur les concepts de justice et de liberté que l'on trouve dans son oeuvre, la conclusion suivante : en tant que *théorie critique*, la théorie de Marx ne peut se passer, même si parfois elle n'en a pas pleinement conscience, de présupposer certaines valeurs normatives qui orientent la critique et la rendent possible. Et la valeur fondamentale que Marx adopte comme critère de jugement n'est pas tant celle de la justice que celle de la liberté et du développement de tous les hommes. En ce sens, on peut certainement dire qu'il y a une éthique, c'est-à-dire qu'il y a des présupposés éthiques dans la pensée de Marx, même s'il s'agit d'une éthique dans un sens particulier et spécifique du terme. Définir plus précisément le statut théorique de ces présupposés éthiques n'est pas chose facile, et cela, entre autres, parce que chez Marx, nous l'avons dit, on ne trouve nulle part de tentative de les justifier ou de les thématiser explicitement. Mais l'on pourrait peut-être dire en première approximation, en reprenant une idée de Brenkert, que l'éthique de Marx n'est certainement pas une éthique du devoir, mais qu'elle peut être considérée comme une éthique de la vertu : la critique marxienne se nourrit de la perspective d'une forme de vie plus coopérative, plus riche et plus universelle. Cette forme de vie, toutefois, n'est pas proposée par Marx comme un devoir-être moral; il pense plutôt qu'elle ne pourra naître que des intérêts, des conflits et des nécessités du développement réel.

En ce sens, le problème de l'éthique marxienne reste, par certains aspects, une question ouverte et qui méritera d'être discutée plus avant. L'approche interprétative, cependant, n'épuise certes pas les problèmes de contenu et de substance, que nous avons ici complètement laissés de côté : l'idée marxienne de la liberté humaine peut-elle encore être développée et proposée à nouveau, à un siècle et demi de distance, ou bien devons-nous la considérer comme une grandiose utopie, dont nous devons, par bien des aspects, prendre sobrement congé ? Ici s'ouvre une problématique différente, qui va bien au-delà des limites dans lesquelles cet article se proposait de rester.

Textes cités

Allen D.

- 1973 «The Utilitarianism of Marx and Engels», *American Philosophical Quarterly* 10, p.189-199.
 1976 «Reply to Brenkert's Marxism and Utilitarianism», *Canadian Journal of Philosophy* VI, p.517-534.

Angehrn E., Lohmann G. (eds)

- 1986 *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts, Athenäum Verlag.

Bourgeois B.

- 1986 «Marx et les Droits de l'homme», in *Droit et liberté selon Marx*, sous la direction de Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, p.5-53.

Brenkert G.G.

- 1975 «Marxism and Utilitarianism», *Canadian Journal of Philosophy* V.
 1979 «Freedom and Private Property in Marx», *Philosophy and Public Affairs* VIII, p.122-147.
 1981 «Marx Critique of Utilitarianism», in Nielsen, Patten (eds), p.193-220.
 1983 *Marx Ethics of Freedom*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Buchanan A.

- 1981 «The Marxian Critique of Justice and Rights», in Nielsen, Patten (eds), p.269-306. Repris dans Buchanan, 1982.
 1982 *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheid.
 1987 «Marx, Morality and History : An Assessment of Recent Analytical Work on Marx», *Ethics* 98, p.104-136.

Cohen G.A.

- 1981 «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left Review* 126, p.3-16.
 1985 «Nozick on Appropriation», *New Left Review* 150, p.89-105.
 1989 «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99, p.906-944.

Cohen M., Nagel Th., Scanlon Th. (eds)

- 1980 *Marx, Justice and History*, Princeton University Press.

Elster J.

- 1985 *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press.

Geras N.

- 1985 «The Controversy about Marx and Justice», *New Left Review* 150, p.47-85.

Green M.

- 1983 «Marx, Utility and Right», *Political Theory* 11, p.433-446.

Holstrom N.

- 1977 «Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy* VII, p.353-369.

Husami Z.I.

- 1983 «Marx on Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* VIII, 1978; trad. it. in Maffettone, 1983, p.53-100.

Lukes S.

- 1985 *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press.

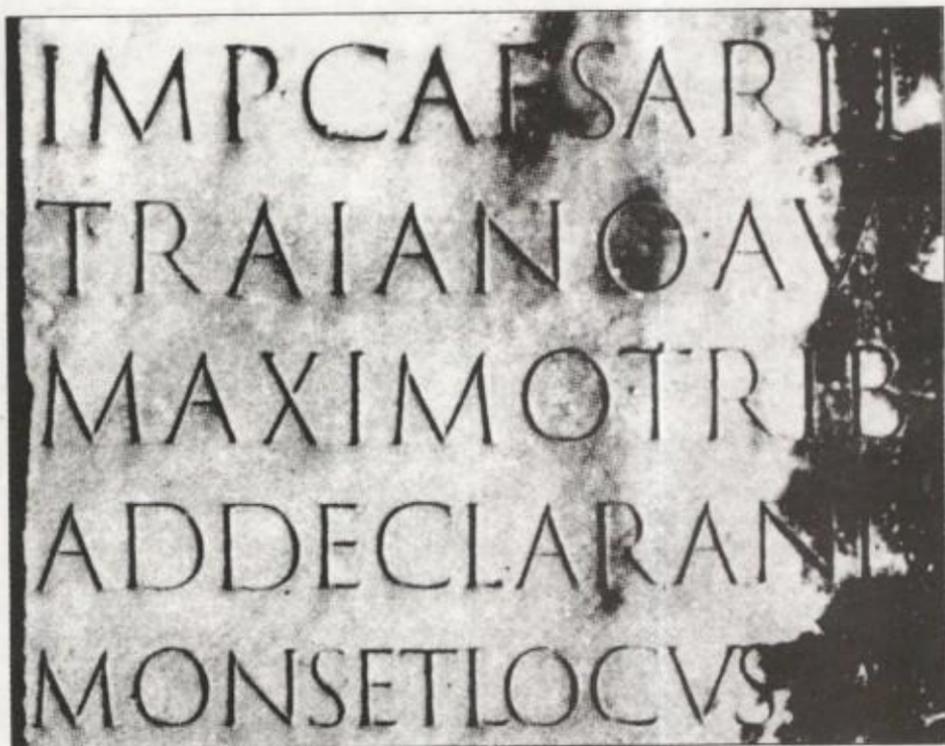
Maffettone S. (ed.)

- 1983 *Marxismo e giustizia*, Milan, Il saggiatore

Marx K.

- 1843-1844 *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol.III, Philosophie, p.382-397.

- 1844 *Economie et Philosophie, Manuscrits parisiens de 1844*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol.II, *Economie*, p.3-142.
- 1848 *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Editions sociales, 1982.
- 1875 *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, 1875, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), vol.I, *Economie*, p.1413-1434.
- 1894 *Le Capital*, liv.III, Editions sociales, t.1, 1958, t.2, 1959, t.3, 1950.
- Marx K., Engels F.
1845-1846 *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968.
- McBride W.L.
1975 «The Concept of Justice in Marx, Engels and Others», *Ethics* 85, p.204-218.
- Miller R.W.
1981 «Marx and Aristotle : A Kind of Consequentialism», in Nielsen, Patten (eds), 1981, p.223-252.
1984 *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, Princeton University Press.
- Nielsen K.
1986 «Marx, Engels and Lenin on Justice : The Critique of the Gotha Programme», in *Studies in Soviet Thought* 32, p.23-63.
1988 «Arguing about Justice : Marxism Immoralism and Marxist Moralism», *Philosophy and Public Affairs* XVII, p.212-234.
- Nielsen K., Patten S.C. (eds)
1981 «Marx and Morality», *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VII.
- Rawls J.
1971 *A Theory of Justice*, trad. fr. Paris, Ed Seuil, 1987.
- Reimann J.H.
1981 «The Possibility of a Marxian Theory of Justice», in Nielsen, Patten (eds), 1981, p.307-322.
1983 «The Labor Theory of the Difference Principle», *Philosophy and Public Affairs* XII, p.133-159.
- Roemer J.E.
1982 «Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation», *Philosophy and Public Affairs* XI, p.281-313.
- Roemer J.E. (ed)
1986 *Analytical Marxism*, Cambridge University Press.
- Texier J.
1990 «Marx, penseur égalitaire ?», *Actuel Marx* 8, p.45-66.
1991 «Le concept de "Naturwüchsigkeit" dans *L'idéologie allemande*», *Actuel Marx* 9, 1991, p.97-122.
- Tucker R.C.
1969 *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, Norton and Company, 1969.
- Vorländer K.
1911 *Kant und Marx*.
- Wood A.
1972 «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs* I.
1979 «Marx on Right and Justice : A Reply to Husami», *Philosophy and Public Affairs* VIII, p.267-295.
1981 *Karl Marx*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
1984 «Justice and Class Interests», *Philosophica* 33, n°1, p.9-32.
1986a *Marx' Immoralism*, in Angehrn, Lohmann (eds), 1986, p.19-35.
1986b «Marx and Equality», in Roemer (ed.), 1986, p.283-303.
- Young G.
1981 «Doing Marx Justice», in Nielsen, Patten (eds), 1981, p.251-268.



Inscription sur la colonne Trajane, épigraphie romaine du II^e s. av. J-Ch.

valoriser la solidarité

louis van geyt

L'idée qu'entre politique et morale, il y a ou il devrait y avoir un rapport, n'est-ce pas une idée que les communistes ont cultivée ? Bien sûr, ce rapport idéal a été bouleversé depuis longtemps par les réalités du stalinisme, puis recouvert de cendres tragiques.

En dépit ou à cause de ce passé, nous avons estimé intéressant d'interroger aussi Louis Van Geyt, président de l'Union des communistes de Belgique, sur «la mode de l'éthique».

une charnière entre éthique et politique

Cette mode correspond à une crise profonde de normes de comportements, individuelles et collectives. Les anciennes normes fonctionnent de moins en moins bien et les nouvelles n'ont pas encore émergé. Cela m'apparaît de manière criante en ce qui concerne les comportements politiques et institutionnels, mais finalement aussi en ce qui concerne le social, le culturel. La crise majeure du système capitaliste est, non pas réduite, mais aggravée par l'échec fracassant de ce que j'appellerais la tentative de système alternatif. En gros, c'est le capitalisme qui, à l'heure actuelle, gouverne le monde. Se porte-t-il mieux pour autant ? Je crois que non, car le monde doit faire face à plus de problèmes et à de plus graves problèmes que jamais.

Toute éthique se réfère à des notions telles que le bien, le mal et, sur un autre plan, aux notions droits - devoirs - responsabilités.

A mon sens, la catégorie droits de l'homme, voire droits des peuples, constitue une charnière entre éthique et politique.

Car hélas, Rousseau avait tort. Gorbatchev et ses amis en ont refait l'amère expérience. Non que l'homme soit naturellement mauvais. Mais l'équipe de Gorbatchev a surestimé la capacité-volonté d'une société et du monde d'être à la fois lucide et cohérent-courageux au départ de cette lucidité. C'est, me semble-t-il, le double manque de lucidité et de solidarité qui caractérise aujourd'hui la situation dans l'ancienne URSS et y produit un terrible chaos.

J'ai lu les réflexions de Petrucciani sur la dimension éthique dans l'oeuvre de Marx. Il aperçoit trois pistes :

1- l'utilitariste, qu'il écarte;

2- celle de la justice et de l'égalité, qu'il relativise;

3- celle de la liberté, qu'il privilégie, en tous cas dans le long terme. D'accord. Mais on me permettra d'en évoquer une quatrième, en partant de la notion de «compréhension de la nécessité» si bien analysée par Engels¹ et qui relativise fondamentalement les trois autres. Ceci vaut en particulier pour la vision humaniste qui sous-tend la pensée de Marx. Une vision selon laquelle assurer un devenir à l'homme et à l'humanité est un objectif, une option, qui s'appuie sur un instinct collectif. Cet objectif, contribuer à ce que l'humanité ait un avenir, se trouve au point de rencontre entre science (lucidité, vérité) et éthique (volonté, bien, bonheur, liberté), avec comme charnière le sens de la responsabilité ou de la nécessaire solidarité.

un changement d'échelle

Au centre de la crise éthique que nous traversons, je vois le changement d'échelle du concept de nécessaire solidarité.

La croissance explosive et sauvage du capitalisme aujourd'hui maximise les défis dans l'espace et dans le temps. Espace : les risques ne menacent pas un pays ou des peuples, mais la planète. Temps : les risques concernent les générations futures. Nous vivons un temps de mutation.

1. «La liberté de la volonté ne signifie pas autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause. Donc, plus le jugement d'un homme est libre sur des questions déterminées, plus grande est la nécessité qui détermine la teneur du jugement. La liberté consiste dans l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, fondée sur la connaissance de réalités naturelles : elle est nécessairement un produit du développement historique». (F.Engels)

La maximisation des défis est renforcée par l'effondrement de l'essai de système alternatif, dont je rappelle qu'il a surgi à la périphérie du capitalisme développé, ce qui a «encouragé» certaines tares et leurs conséquences.

En tout état de cause, aujourd'hui, l'internationalisation et le pillage sauvages (de la nature et des hommes) compromettent plus que jamais l'avenir. Et nous sommes, de plus en plus des apprentis-sorciers. Un seul exemple: la pollution des mers atteint ses limites; il y a saturation.

deux types de dualisation

Le mot dualisation est devenu banal. Il importe, me semble-t-il, de bien voir qu'il y a dualisation d'une part à l'échelle des sociétés développées, d'autre part à l'échelle mondiale.

Une remarque à propos des sociétés «duales» comme la nôtre : la marginalisation d'une partie de la population ne peut être confondue avec ce qu'était au XIX^e siècle «l'armée industrielle de réserve». En effet, une partie au moins de cette «armée» était réabsorbée par les fabriques en fin de crise. Cette très relative mobilité n'existe plus guère, et l'exclusion porte sur des minorités de plus en plus importantes. Par ailleurs, à l'échelle mondiale, ce sont des populations majoritaires qui sont exclues. Ces dualisations sont de plus en plus intenable.

S'ajoute à cela un phénomène moins spectaculaire : celui que j'appellerais la sécurité par la dissuasion nucléaire. Il tend vers l'absurde et le suicide. Qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas seulement de la mise en vente - sauvage, une fois encore - de stocks nucléaires de la CEI. La prolifération d'armes atomiques a d'autres ressorts et, à en croire l'*International Herald Tribune*, elle réjouit un certain nombre d'experts et de stratèges qui estiment heureux (et profitable?) que l'Inde et le Pakistan par exemple puissent «équilibrer» leurs arsenaux...

Bref, la rupture des anciens et très relatifs équilibres établis dans un monde bipolaire - cette rupture a des aspects dangereux. Un nouvel équilibre mondial postule de nouvelles normes de comportement.

pour de nouvelles normes, de nouvelles contre-forces

Il peut être utile d'évoquer très sommairement comment les pays développés sont passés du capitalisme sauvage à l'Etat-providence

(*Welfare-State*). Trois facteurs ont joué : les luttes ouvrières, la clairvoyance d'une minorité de la bourgeoisie, l'Etat et les idéologies dominantes. C'est via ce trinôme qu'on peut lire l'histoire contemporaine, depuis le barrage au fascisme jusqu'au barrage à l'holocauste nucléaire.

Et Gorbatchev ?

Il a proposé un humanisme globaliste et planétaire, mais n'a pas réussi à le mettre en oeuvre, même s'il a pu s'appuyer (fort heureusement) sur le mouvement de la paix des années 80, sur ce qui subsistait dans le tiers monde du mouvement des non-alignés, sur le mouvement de défense de l'environnement.

A l'évidence, il faudra des **contre-forces** plus actives, plus unies, plus efficaces pour dépasser le stade actuel de chaos, de sauvagerie et d'exclusions.

Contrairement à ce qui s'est produit au siècle dernier et jusque vers les années 70, le mouvement ouvrier ne constituera pas forcément demain la force décisive de cet ensemble. Il s'agira de dépasser toutes les étroitesse anciennes, de revoir la place actuelle de la classe ouvrière.

Certes, on ne sait pas comment les contre-forces, aujourd'hui disparates et dispersées, vont se mettre en mouvement.

Quelques signes apparaissent néanmoins, me semble-t-il.

Même s'il est encore ténu, un courant autocritique apparaît à l'intérieur même de lieux clés du capitalisme. C'est ainsi que M. Camdessus émet des critiques sur le Groupe des Sept. Il faut être attentif à ces inflexions, et admettre que le FMI et la Banque mondiale ne sont pas des blocs monolithiques.

Par ailleurs, on ne soulignera jamais assez la portée du tournant pris en Afrique du Sud : des luttes populaires âpres, sanglantes, toujours recommencées ont fini par agir sur le pouvoir blanc.

Enfin, oserai-je parler de «notre» 22 mars ? Cette grande manifestation a prouvé qu'il existe chez nous aussi des contre-forces potentielles. Les gens sont sortis de leur isolement peureux et résigné.

la dimension rouge-verte

La dimension rouge-verte, nouvellement apparue, a une grande portée : elle postule des complémentarités - sociopolitiques, idéologiques, géographiques, temporelles.

Il me plaît de croire que «les Belgique» - mais oui, il y en a plus d'une ! - sont une terre d'expériences. Il s'y est souvent passé des choses étonnantes : grèves pour l'abdication de Léopold III, contre les 24 mois de service militaire; rassemblements de masse contre les missiles; bataille pour dépénaliser l'IVG; j'en passe...

Dans cette terre d'expériences, qui est un carrefour et où la négociation est une pratique nationale et constante, nous avons des responsabilités à assumer, pour contribuer à valoriser la solidarité -pour la mettre en oeuvre au niveau individuel et collectif, aujourd'hui et demain.



Cartouche «Cléopâtre» en hiéroglyphes du 1^{er} s. av. J-Ch.

de l'éthique au mythique

jean-maurice rosier

«Je pleurais sur les héros de La jeune garde d'A. Fadeev, je voulais en tout point imiter Pavel Korchagine, le héros de Et l'acier fut trempé. Il était mon compagnon, mon modèle, mon horizon. J'étais derrière Davidov, pour la collectivisation des terres contre les Koulaks récalcitrants, avec les ingénieurs qui construisaient des ponts, des usines, avec les ouvriers et les tractoristes. Je m'identifiais à tous ces constructeurs du socialisme, comme on disait dans les romans de ce temps-là. Moi-même, petite pionnière-à-la-française de l'après-guerre, je chantais «Ma blonde, entends-tu dans la ville» et «A l'appel du grand Lenine, se levaient les partisans». Grands mythes fondateurs, chansons de marche, épopée, airs d'accordéon, j'ai grandi dans ce récit-là et mon imaginaire a été tissé de cette étoffe».

Régine Robin¹

Si l'on suit cette hypothèse de Marx que ce qui relie les hommes entre eux dans une formation sociale donnée, c'est finalement le Capital; hormis une morale de l'intérêt, force est de constater l'impossibilité d'une exigence éthique d'un point de vue marxiste. De même, à lire *Le Manifeste communiste*, avec le fil conducteur de l'Histoire, à savoir la lutte de classes imposée structurellement par la bourgeoisie au prolétariat, la violence révolutionnaire ne peut accoucher qu'une va-

1. Régine Robin, *Le réalisme socialiste, une esthétique impossible*, Payot, Paris, 1986, p.13.

leur unique : est moral ce qui sert à détruire l'ancienne société exploiteuse. Aux antipodes de tout cynisme, car l'expression² est brutale on en convient, et l'on sait l'usage que fera Staline de ce rabattement de l'éthique sur le politique, Marx signifie son opposition à tout développement spéculatif d'une morale comme espérance et comme devoir-être d'un réel idéalisé.

Si le communisme est le mouvement réel qui abolit l'ordre des choses, la doctrine de Marx ne relève pas d'un vulgaire darwinisme social : il y a des effets réversibles³ parce que l'Histoire avance en boitant, par son mauvais côté sous forme de tragédie et parfois se répète en farce bouffonne. A comprendre Marx, la seule certitude c'est la lutte des classes, inévitable mais dont l'apparence et le résultat ne sont consignés nulle part. Dès lors, on pourrait conclure à l'inconsistance du discours moral si celui-ci n'affleurerait pas constamment dans les pratiques du mouvement ouvrier. Il convient donc de penser finalement son utilité qui excède bien entendu celle du pur reflet.

la morale, une utopie

S'il n'y a pas de morale marxiste, il existe un humanisme communiste construit en partie sur les écrits fondateurs du jeune Marx et à partir de quelques textes, rares il est vrai, où ce dernier esquisse l'organisation de la coopération généralisée, base des rapports de la société post-révolutionnaire⁴. Dans le futur communiste tous les éléments de la superstructure auront disparu sauf l'art et la morale, ce qui permettra à tout un chacun de développer les potentialités humaines qu'il porte en lui. L'autonomie morale restaurée par l'autogestion sociale permettra la réconciliation du sujet économique et du citoyen, de l'être avec son essence générique. La fin de l'histoire qui donne à l'avenir terrestre un coefficient d'absolu permettra à l'homme enfin de poser les questions de la vie et de la mort. La participation sans entraves à l'activité sociale, pour tout à la fois se réaliser et réaliser la possibilité de salut et de bonheur pour tous, donnera un sens moral, naturel à l'existence humaine. En attendant la crise qui emportera le capitalisme

2. Pour Lucien Sève, il s'agit d'une traduction erronée d'une phrase de Marx : « être moral, c'est être au service de la destruction de la société » (p.616 dans *Une introduction à la philosophie marxiste*, Ed. sociales, Paris, 1980).

3. Sur la différence Darwin/Marx, cfr. Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie*, PUF, Paris, 1988.

4. *Critique du Programme de Gotha*, 1875.

et aboutira à la libération de l'homme social -car pour l'athéisme marxiste, on ne peut être heureux tout seul⁵- il y aura nécessairement la constitution d'une morale provisoire engendrée par la lutte contre les inégalités du système.

la morale, une éthique politique pour aujourd'hui

Si l'on opère la confusion de l'éthique et du politique (et la soumission de celui-ci à celle-là), on donne une dimension morale et métaphysique à tout ce qui organise le prolétariat en classe sociale, en l'occurrence : le Parti. Si l'on ajoute à cette vision apologétique de l'instrument politique celle du militant comme révolutionnaire professionnel, telle que le conçoit Lenine, nul doute que l'on entre dans le domaine du sacré et de la transcendance. Le Parti au-delà du politique devient une contre-société initiatique avec son rituel, ses légendes, sa liturgie et son culte des héros. Il possède son propre système de reconnaissance symbolique, lequel sépare ceux qui font partie de l'organisation des autres, les profanes toujours englués dans les eaux glacées du calcul égoïste parce qu'ils croient encore aux illusions du dispositif bourgeois. L'ascétisme du permanent, du commissaire politique à la veste de cuir, de «celui qui vend le journal le dimanche»⁶ devient un modèle de comportement. L'homme de marbre⁷ qu'est le militant communiste ne cède ni au plaisir, ni aux faiblesses humaines et s'impose comme le héros de notre temps. On voit mieux aujourd'hui à quelle nécessité politique correspondait cette image épique du communiste puritain et rigoriste : accumulation primitive du socialisme dans les années 30 en URSS, période de l'après-guerre et isolement de la «patrie du socialisme». On comprend mieux aujourd'hui, qu'en l'absence de tout développement théorique du marxisme avec la pétrification des concepts due à la déviation stalinienne, l'appareil communiste ait recouru, pour galvaniser les consciences, à la propagande et à l'apologie morale⁸.

5. Cfr. Bernard Jeu, *La philosophie soviétique et l'Occident*, Mercure de France, Paris, 1969.

6. Cfr. *Ma France*, chanson de Jean Ferrat.

7. De marbre ou d'acier, fait d'une «autre étoffe» comme disait Staline, le bien nommé (staline = acier en russe).

8. Des romans réalistes-socialistes d'avant le stalinisme posaient bien la difficulté d'articuler vie de couple et vie commune, par exemple *Ciment* de F. Gladov, dont H. Muller a écrit récemment l'adaptation théâtrale (Ed. de Minuit, Paris, 1991).

On a beaucoup ironisé sur cette morale du Parti comme sur-moi structurant, pour employer le vocabulaire de la psychanalyse⁹, et sur certaines attitudes sacerdotales et religieuses des communistes. Le Parti dispensait en effet des promesses de survie et répondait par l'engagement de ses membres à l'angoisse de l'éphémère et de la mort¹⁰. Cette morale mythologique est repérable dans les esprits mais aussi dans les productions littéraires de romanciers communistes où elle détermine une distribution spatiale génératrice d'oppositions. Le Paris rouge contre les beaux quartiers, la cellule d'entreprise avec son unité fusionnelle organique contre la solitude de l'errance bourgeoise¹¹. Certes, à l'intérieur du Parti, et plus particulièrement en France, certains penseront à juste titre que faire passer le pouvoir politique aux mains des opprimés n'implique pas de convoquer un culte de la pudibonderie ni de méconnaître l'ordre du désir; encore moins de sublimer le registre du privé par le sacrifice. Mais à l'instar de ce qui se publie en URSS¹², les Partis d'Europe produiront une littérature morale édifiante pour colmater les failles éventuelles et empêcher le retour du refoulé. Ces publications où le beau, le vrai et le bien se confondent constituent une véritable entreprise d'encadrement moral et d'insertion sociale soudée par l'appartenance au Parti, ce qui est paradoxal dans la mesure où l'adhésion communiste relève le plus souvent d'une volonté de maîtriser son propre destin.

la morale comme idéologie du prolétariat

Que le matérialisme exclue la philosophie¹³, que le marxisme ne soit pas l'expression de l'idéologie positive de la classe ouvrière, il n'empêche que le discours scientifique marxiste s'est toujours doublé d'une glose éthico-anthropologique¹⁴. Sans doute que la diabolisation du Capital correspond à une demande psychologique des groupes so-

9. Cfr. Jeannine Verdès-Leroux, *Le réveil des somnambules*, Fayard, Paris, 1987.

10. Cfr. les romans de Paul Nizan.

11. Cfr. Jean-Pierre A. Bernard, *Paris-Rouge 1944-1964*, Champvallon, Paris, 1991.

12. Par exemple dans la littérature pour l'enfance et l'adolescence, les fameux *Maroussia va à l'école*, d'E.Schwartz ou *Tchouk et Shek*, d'A.Yaïdar, Ed. de Moscou, 1953.

13. G.Labica défend cette thèse dans *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976.

14. Cfr. les travaux d'Althusser contre le commentaire humaniste et ceux de Lucien Sève pour construire une anthropologie marxiste.

ciaux en lutte, comme une certaine pudeur affective est d'usage courant au sein du prolétariat en matière de sentiments amoureux¹⁵. Ainsi ceux qui subissent ou qui résistent à l'Etat bourgeois développent des valeurs de solidarité, de fraternité et de camaraderie virile; ils se montrent aussi très critiques vis-à-vis des manquements moraux de la classe au pouvoir. Cette perversion des dominants est une nécessité pour la lutte idéologique des dominés affirmant leur prétention à s'ériger en classe régnante. Cette valorisation de la conscience de classe n'ira pas, on le sait, sans concession à l'ouvriérisme et sans utilisation abusive des stéréotypes de la culture populaire. Qu'importe, un bon communiste devra posséder les qualités morales suivantes : sens de l'amitié et de la convivialité, fierté du travail bien fait, sentiment d'appartenance, esprit de la répartie. Cette représentation communiste de l'homme nouveau, du prolétaire comme agent du salut commun sera dépeinte en littérature sous le vocable de héros positif, «ce partisan du plus pur et du plus noble idéal que puissent se proposer les hommes»¹⁶. La reconnaissance de la classe ouvrière en tant que classe productrice qui transforme la nature et assure à la collectivité ses moyens d'existence débouche sur l'exaltation de l'acte de travail comme moteur du développement moral de l'homme. Ainsi, toute une pédagogie communiste, de Makarenko à Freinet, prendra la notion de praxis comme socle théorique pour un système éducatif alternatif dans lequel l'homme se transforme en apprenant par un rapport autre, concret, au savoir. Comme dans beaucoup d'autres domaines, la déviation stalinienne en URSS marquera la fin des utopies pédagogiques qui combinaient travail productif et éducation (apprendre en faisant) pour développer à la fois l'idéal communautaire et l'autonomie de soi. Ces pédagogies du projet mises en place au début de la révolution s'inspiraient de principes communistes mais répondaient aussi à la crise économique et à la pénurie qui régnaient en cette époque dans la Russie révolutionnée¹⁷.

conclusion

A l'intérieur de la mouvance communiste, certains ont considéré que l'opposition Capital/Travail était sur-déterminée par d'autres problé-

15. Voir à ce sujet le théâtre de Jean Louvet.

16. Maurice Thorez, *Fils du peuple*, Ed. Sociales, Paris, 1949, p.101.

17. Cette méthode dite aussi «des complexes» qui fonctionnait autour d'une tâche de production sera abandonnée car elle semblait antinomique de la formation d'ouvriers qualifiés, spécialisés, en proposant une vision globale de la performance à accomplir.

matiques non économiques, cela s'entend, culturelles, familiales ou morales, et qu'il fallait peser aussi sur les contradictions secondaires au risque de ne pas faire avancer le mouvement révolutionnaire. Certes, on peut douter que le marxisme comme science ait des réponses claires à donner touchant la question du bonheur personnel et l'épanouissement de soi; mais la pratique d'occultation systématique du quant à soi et le culte du sacrifice ne pouvait représenter qu'une attitude maladroite face aux revendications du réel. On ne peut énumérer tous ceux qui ont rêvé d'inscrire une morale de libération au sein du programme révolutionnaire, inversant parfois l'ordre des priorités à confondre le «transformer le monde» et le «changer la vie», c'est-à-dire Marx et Rimbaud. Du point de vue de l'éthique communiste, on doit rappeler le travail d'Alexandra Kollontaï dénonçant le phénomène de la double morale, différente pour l'homme et la femme, et proposant des mesures pour établir l'égalité des sexes¹⁸.

Les dogmes ont besoin d'ennui, de grisaille et de puritanisme, écrit Raymond Jean¹⁹. Ils produiront en guise de personnage conceptuel²⁰, emblématique de l'idéologie communiste : Stakhanov. En vérité, le stakhanovisme est une conception du travail éloignée d'une véritable émulation socialiste car reposant sur l'effort individuel et sur un système de récompenses. En France, en plein stalinisme, Vaillant tentera de superposer au modèle moral du bolchevik activiste du travail²¹ l'image du libertin héritée du 18^e siècle, parce que le révolutionnaire est par essence «fils de Roi et aristocrate»²².

Finalement, si l'on écarte les manifestations extrêmes d'un militantisme archaïque et religieux inhérent à une conception de l'Etat-Parti-Eglise, la morale communiste est-elle autre chose qu'une éthique de l'engagement social au service de tous ceux qui subissent l'exploitation, au-delà de la classe ouvrière donc, présentée jadis comme seule

18. On sait que Lenine, face aux propositions de Kollontaï, avançait que «l'amour, c'était un peu plus compliqué que de boire un verre d'eau», attitude correcte certes mais attentiste (l'ordre des priorités), qui ne pouvait rencontrer les principes défendus par Kollontaï : l'amour-jeu, l'amour-camaraderie.

19. Raymond Jean, *La singularité d'être communiste*, Ed. du Seuil, Paris, 1979, p.25.

20. Cfr. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, Paris, 1991.

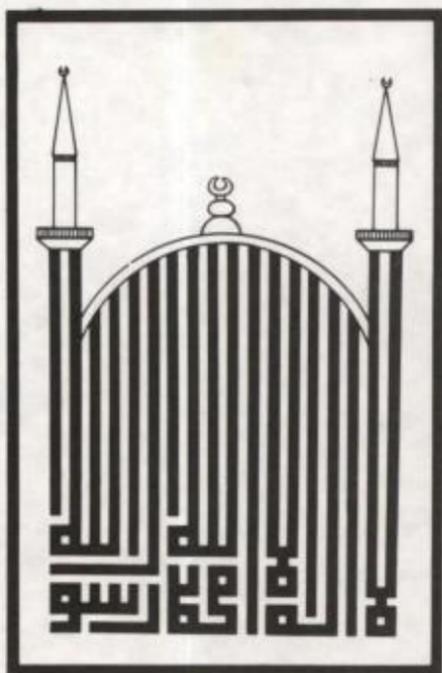
21. L'expression est utilisée par Hélène Parmelin dans *Cinq semaines chez les hommes libres*, Ed. Sociales, Paris, 1951.

22. Cfr. le n°712-713 de la revue *Europe* consacrée à R. Vaillant.

libératrice parce que détentrice de l'universel ? La morale communiste pose-t-elle comme un a priori du bonheur l'investissement de l'homme dans la cité ? Et cet idéal politique de participation est-il parfaitement assimilable par le système, hormis la finalité de la transformation et la stratégie de rupture qu'elle suppose à long terme ? Peut-elle constituer une éthique de la résistance pour aujourd'hui, débarrassée de ses perversions mythiques depuis l'implosion des pays du socialisme réel ? La morale communiste avec son exigence de démocratie sociale, sa logique politique d'égalité correspond-elle encore aux aspirations des dominés dans un contexte de crise de l'Etat-providence, de chômage structurel, de désastre écologique, de péril nucléaire, d'endettement du tiers-monde ? L'imaginaire social-utopique qu'elle devrait convoquer est en tous cas très différent du rêve industriel, prophétique et messianique, celui du 19^e siècle avec son exaltation de l'homme producteur. Et il est sans doute plus que temps de sortir de l'univers de la croyance, d'abandonner les mythes de jadis, et de relire Marx pour se libérer des fausses consciences que produit le monde actuel hypermédiatisé.



Composition calligraphique en style Jeli Dwani de Hachem, 1957.



Calligraphie koufi turque géométrique,
Turquie.

du bon usage des *business ethics*

rosine lewin

«The social responsibility of business is to increase its profits.»
Milton Friedman, 1970

Dès les années '70, l'éthique des affaires (*business ethics*) est entrée dans la plupart des universités américaines. Le premier colloque sur le thème s'est déroulé en 1974 à l'université de Kansas. L'éthique figurait déjà au programme par exemple à Harvard dans les départements de droit et de théologie, mais elle n'était pas encore accouplée à la conduite des affaires, au *management*. Au fil des ans, une pédagogie s'est mise en place, qui fait intervenir l'aspect éthique dans les diverses prises de décision de l'homme d'affaires. Au début des années '80, trois cents universités américaines avaient intégré l'éthique des affaires dans leur enseignement. Parallèlement, 75% des trois cents plus grandes entreprises des Etats-Unis déclaraient en 1987 disposer de codes internes de bonne conduite.

Mais rien n'est simple, ni dans cet enseignement, ni dans son application. C'est la très honorable *Harvard Business Review* qui publiait récemment sous le titre «Pourquoi être honnête si l'honnêteté ne paye pas ?» les résultats d'une enquête menée par deux chercheurs. Ceux-ci avaient vainement cherché chez les personnes interviewées l'invocation d'un lien causal entre honnêteté et prospérité. Ce qui apparaissait surtout de leur enquête, c'est que l'honnêteté est un choix personnel gratuit : «La plupart d'entre nous choisissent la vertu parce que nous voulons croire en nous-mêmes, parce que nous cherchons la

reconnaissance des autres». Bref, l'option morale reste personnelle et est découplée de la course à la compétitivité; cela semble avoir désorienté quelques enseignants en *business ethics* qui professent volontiers que l'éthique doit s'intégrer à la stratégie des entreprises, et qu'elle constitue alors, sinon une garantie, du moins un facteur de réussite.

Pour le spécialiste français en management, Jean-François Daigne (*L'éthique financière*, PUF, Que sais-je? n°2601), «Des convictions d'ordre éthique peuvent sauver la crédibilité d'une entreprise, l'aider à sortir rapidement d'une période de crise».

L'éthique se situerait-elle quelque part entre la bouée de sauvetage et le masque du comédien ?

Professeur d'éthique sociale à la faculté de théologie de la KUL, Johan Verstraeten détecte une pluralité d'approches dans les *business ethics* américaines (*Le retour de l'éthique*, Acco, 1990). Il distingue essentiellement trois catégories d'approches, marquées toutes par une tension entre valeurs conflictuelles :

- 1- entre l'individuel et le structurel,
- 2- entre l'utilitarisme, la déontologie et les théories de la justice,
- 3- entre philosophie et théologie.

Au départ, les *business ethics* se confondaient avec la mise en évidence des responsabilités morales du *leadership* : le *manager* devait s'élever vers la sagesse en répondant à des exigences (par exemple de patience, de persévérance, d'ouverture). Mais ces conversions personnelles ne suffisent pas, et voilà les penseurs en quête d'une stratégie morale capable de donner une réponse notamment à l'opinion publique.

Comment s'y prendre ? Les codes de bonne conduite ont été crédités de vertus en la matière, qu'ils soient très généraux ou très détaillés. Las... «la présence d'un code ne suffit pas à optimiser le climat moral», observe J. Verstraeten.

Car il ne s'agit pas, comme c'est le cas pour une déontologie de type commercial, précise le professeur de la KUL, de faire respecter les stipulations d'un contrat, puisque la relation n'est pas égale entre les parties : il s'agit de «respecter les personnes comme une fin en soi». Or, le monde des affaires a plus d'affinités avec l'utilitarisme qu'avec le respect des personnes. C'est J. Verstraeten qui rappelle à point nommé le slogan «Ce qui est bon pour la *General Motors* est bon pour le pays». Il est vrai que les choses ne vont pas très bien pour la *GM*.

trop dorés

Il semble peu contesté que les *business ethics*, cette conception instrumentale de l'éthique, ont gagné du terrain grâce à quelques scandales spectaculaires datant de la période reaganienne des *golden boys*, ces jeunes gens brillants, porteurs d'un (ou de plusieurs) diplôme(s) en maîtrise des affaires, et qui considéraient que tout leur était permis pour conquérir fortune et gloire. La formation dispensée à ces ci-devant *golden boys* a été mise en cause : elle était trop rapide, trop ponctuelle, trop étroite. Il y avait lieu d'ajouter au programme de leurs études plus de mathématiques, d'histoire, de littérature, de sociologie, de psychologie et aussi une bonne dose de morale.

S'il entend lui aussi modifier les programmes de cours des *business schools*, le courant dit socio-économique qui se développe à partir des Etats-Unis, prend assez nettement ses distances à l'égard d'une instrumentalisation de l'éthique. L'association pour la promotion de la socio-économie a tenu son troisième congrès à Stockholm l'été dernier et compte des noms prestigieux - notamment celui de A. Etzioni, professeur de sociologie à Berkeley - parmi ses animateurs. Elle dénonce la domination du raisonnement économique dans la vie intellectuelle et sociale et tend à y réhabiliter la place des valeurs et des émotions.

L'inquiétude exprimée par ce courant déborde le cadre du *business*, dont il montre l'impact sur l'ensemble de la société.

C'est, à la fin de l'ère reaganienne, le cynisme ambiant de cette société qui est au centre de la réflexion socio-économique. Il nous semble donc qu'il faille, jusqu'à preuve du contraire, faire une place à part à ce courant, plus préoccupé de civisme et de philosophie politique que d'efficacité économique.

quand le flux efface le patrimoine

Plus fondamentalement, et au-delà de l'image très médiatisée des *golden boys*, on peut voir une, sinon la source du courant éthique en économie dans la fulgurante transformation du secteur financier.

A cet égard, les diagnostics se rejoignent.

Au colloque organisé en février 1990 par l'Institut d'études européennes de l'ULB, un des rapporteurs, Yves Le Portz, ancien président de la Commission des opérations de la Bourse à Paris, donnait comme caractéristiques du marché moderne les traits suivants :

«a- les transactions portent sur des produits de plus en plus comple-

xes, actions, obligations, bons, droits, warrants, contrats de toute sorte;

»b- des marchés financiers à terme et les marchés d'options négociables se créent et se développent, dépassant parfois en activité les Bourses des valeurs;

»c- les marchés, souvent automatisés et délocalisés, fonctionnent en continu suivant des modalités beaucoup plus sophistiquées que l'ancien *fixing*;

»d- les liens corporatifs se relâchent : les prix des services sont désormais libres et fixés par la concurrence, la solidarité entre intermédiaires disparaît;

»e- la «capacité multiple» des intermédiaires se généralise : une même entreprise ou un même groupe exerce simultanément des activités de crédit, de gestion de portefeuilles, de transactions sur valeurs mobilières, pour son compte comme pour le compte de tiers;

»f- les batailles boursières pour le contrôle d'entreprises sous forme d'offres publiques d'achat (OPA) sont organisées et se multiplient» (*L'Éthique des marchés financiers*, Editions de l'ULB, 1991, p. 41).

On est loin de la description que Zola donne dans L'Argent du fonctionnement de la Bourse en 1891. «Saccard entre dans le bureau de la liquidation. C'était là que le liquidateur, le pivot de la Charge, aidé de sept employés, dépouillait le carnet que lui remettait l'agent chaque jour, après la Bourse, puis appliquait aux clients les affaires faites selon les ordres reçus, en s'aidant des fiches, conservées pour savoir les noms...».

De son côté, Pierre Watté, professeur à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve et animateur du Groupe Jacques Leclercq, note dans un recueil intitulé *Vers une éthique de l'économie* (Ciacò, 1990) : «...Il m'était apparu que l'hégémonie du dollar constituait le véritable pivot de compréhension, agissant un peu comme un aimant dessinant des lignes de force sur lesquelles venaient se fixer les autres données. De plus, ce qui se passait autour du dollar modifiait en profondeur les structures de l'avoir. Bref, c'était l'idée même de capitalisation et d'investissement, sinon l'image du capitalisme, qui se trouvait renversée. A la stabilité et au long terme s'opposaient ce qu'on a appelé depuis la «volatilité» et l'exploitation frénétique de l'instant. Aux notaires de jadis se substituaient des pelotons de techniciens vissés à des écrans d'ordinateurs, entourés de téléphones, médusés par les formes sans cesse variables de la fumée verte, le cours du dollar à Tokyo, à Londres, à Francfort ou à Hong Kong. Le changement dépasse le définitif. Le flux efface le patrimoine.»

Conséquence quasi immédiate de cette mutation : risques accrus pour les intervenants, accroissement des possibilités de fraudes et d'abus. Et dans la foulée, un discours moralisateur.

gagner une part de marché ou une part de paradis?

Dans un récent numéro de la revue *Le Débat* (novembre-décembre 1991), Gilles Lipovetsky souligne le caractère ostentatoire de l'éthique du *business* : il parle d'un «gyroscope éthique», tant il est clair que, faute de bénéficier de notoriété, l'éthique de l'entreprise est inopérante. Car il s'agit essentiellement de relégitimer l'entreprise, d'en présenter une image bonifiée. La construction de cette image s'inscrit dans une stratégie de la communication qui vise à gagner le marché, et non pas le Paradis.

La recherche de pareille stratégie de la communication ne date pas d'aujourd'hui; l'élaboration d'une **culture d'entreprise** en constitue un

jalon, centrée qu'elle est sur la communication - à l'intérieur, certes, afin de favoriser la cohésion du personnel - mais davantage encore vers l'extérieur, pour y propulser une image flatteuse et fiable.

Dans *L'Autre Journal* de l'été 1991, Ricardo Petrella, qui dirige le programme *Fast* de la CCE déclarait, à propos des géants de la télécommunication «...ces géants se rendent compte qu'ils se retrouvent dans la situation de «rois nus» qui vont assurer la régulation d'une part grandissante de l'économie du globe, sans avoir rien d'autre à dire pour l'instant que «I want to be number one». Ce n'est pas suffisant comme justification. Aussi vont-ils faire grand battage autour de «l'éthique du business».

Avec une part de sincérité que je ne mets pas en doute.

L'antienne, ce sera : «Soyons loyaux». Et pour d'autres : «Respectons la concurrence», alors qu'ils sont de moins en moins concurrentiels. Et dans leur logique de libéralisation maximale, ils vont se battre contre les soi-disant mesures protectionnistes, qu'ils nomment les **techno-nationalismes**, alors même qu'ils en ont besoin pour nouer les alliances locales qui leur permettront de maintenir leurs parts de marché...».

Dans ce contexte, les *CM* soulignaient voici quatre ans (janvier 88) la portée du mécénat culturel pratiqué par de grandes entreprises. Le phénomène, alors en plein essor, visait selon ses plus ambitieux initiateurs, à assurer la légitimité de l'entreprise. «L'art d'apparaître désintéressé présente un intérêt», disait-on alors, sans encore invoquer l'éthique.

La Fédération des Entreprises de Belgique tient beaucoup à la reconnaissance des responsabilités autres qu'économiques et financières des entreprises. Il y va, montre l'Institut de l'entreprise - auquel la FEB est liée - de la crédibilité et de la légitimité du système d'entreprise. On pouvait lire dans une publication de janvier 1992 de l'Institut de l'entreprise : «L'éthique est la composante morale de la culture d'entreprise».

Et le baron Daniel Janssen, sacré *manager* de l'année par *Trends/Tendances*, entend allier «cerveau, cœur et courage» dans la gestion de son empire chimique.

Mais la notion de culture d'entreprise n'a pas encore trouvé un statut stable : «Comment, demandait *Le Monde-Initiatives* du 8 janvier dernier, maintenir la référence à une culture d'entreprise forte, quand une usine passe sept fois de groupe en groupe en vingt ans?».

protéger l'avenir ?

Mais revenons à l'éthique et à l'analyse de Lipovestky, qui discerne dans l'éthicomania un nouveau rapport au temps, une volonté de dépasser le court terme (qui bornait l'horizon des *golden boys*) au profit d'une vision à long terme.

L'enjeu de cette éthique serait autant la responsabilité envers l'avenir que la responsabilité vis-à-vis d'individus. Bref, à l'inverse de la logique de maximisation immédiate du profit, elle viserait la protection du futur et s'apparenterait dès lors dans une certaine mesure à la pensée écologique. «En réintroduisant le paramètre de la durée et l'exigence de l'investissement productif, l'éthique des affaires veut réconcilier le profit et le temps, elle se pose en défenseur de l'intérêt bien compris, à long terme, de l'entreprise, des employés comme des actionnaires», écrit G. Lipovetsky.

Bernard Esambert, président de la *Compagnie financière E. de Rothschild*, ne dit pas autre chose dans son essai sur *La guerre économique mondiale* : «Le marché n'est pas une divinité». Face à la montée des périls, il est urgent, pense-t-il, de «donner au monde des marchands et des conquérants économiques un minimum de morale et de grâce». C'est aussi le discours d'Octave Gélénier, auteur d'un essai *L'éthique des affaires : halte à la dérive* (Le Seuil, 1991), où il insiste sur la nécessité de l'éthique dès lors qu'il s'agit du long terme. «C'est une stratégie de haute performance qui donne les moyens d'une éthique exigeante et vice-versa», écrit-il.

Il est possible que tel soit le dessein de certains *managers* et cette hypothèse encourageante est plausible dans la mesure où le bilan des années Reagan, en particulier aux Etats-Unis, apparaît aujourd'hui globalement négatif. Chaque jour en effet, le regard des analystes économiques et politiques se fait plus sévère à l'égard de la crise que traversent les *States*. Mais cette sévérité ne suffit pas à rendre crédible l'éthicomania.

Quand, au nom de l'éthique, on prétend comme *General Motors* oeuvrer à l'autonomisation du personnel, qu'on prétend viser à «une prise en mains du destin collectif» de l'entreprise, qui ne souscrirait à la noblesse de ces sentiments ? Mais comment se sont-ils matérialisés à la fin de 1991, quand *General Motors* a licencié 70 000 membres de son personnel ? Et comment *IBM* concilie-t-il sa décision de licencier 20 000 employés l'an dernier (et peut-être autant cette année-ci) avec sa stratégie «d'investissement dans les ressources humaines» et avec son vieux dogme de la garantie de l'emploi au sein de *Big Blue* ?¹

Il n'est peut-être pas inutile, à ce degré d'épaisseur de la mystification, de rappeler qu'une entreprise a pour premier objectif de survivre, donc de gagner des parts de marché. C'est l'historien français Hubert Bonin qui dressait (dans *Le Débat*, novembre-décembre 1991) l'édifiant tableau des «péchés capitaux de l'entreprise», à toutes les époques, encore que sous des formes variables : égoïsme, cupidité, mensonge, incivisme, mépris de l'homme... Cet auteur estime que «L'immoralité a secrété la moralisation, au nom même de cette exigence «égoïste» de survie évoquée initialement» et que nombre de dirigeants d'entreprise ont su agir selon des règles morales personnelles. Il cite parmi ceux-ci les fameux «patrons chrétiens» du 19^{ème} siècle, Godin ou Harmel; il cite aussi Antoine Riboud de BSN, la Compagnie financière de Suez «qui s'est donné un visage de chevalier blanc» écrit-il, et *Hewlett Packard*, qui proclame sa volonté de civisme. Et, se défendant de toute naïveté, Hubert Bonin précise que ces dirigeants, qu'il distingue pour leurs mérites moraux, «se sont imposé un système de pensée et d'action qui constitue l'éthique toute personnelle d'une conscience libre et responsable...».

de l'argent fou à l'argent sage ?

Alain Minc, l'opinion belge connaît. Elle l'a découvert lors du raid de De Benedetti sur la Générale, voici quatre ans, en qualité de repré-

1. Lors de la 3^{ème} Conférence européenne d'éthique des affaires (Milan, octobre 1990), le patron de *IBM-Italia*, M. Ennio Pressutti, a observé que l'évolution de la société est marquée par la complexité, la globalité et la subjectivité, ce qui explique l'intérêt que suscite l'éthique des affaires. Cette éthique est, à son sens, vitale à la fois pour la réputation d'une entreprise et pour le progrès professionnel des gens. Les exigences de l'environnement, l'essor technologique, les défis d'un marché mondialisé, tout cela donne à l'entreprise «une occasion en or pour investir dans les ressources humaines». M. Pressutti s'est dit convaincu que l'étude de l'éthique des affaires peut contribuer positivement à cet investissement.

sentant du groupe français Cerus. Depuis lors, l'entregent et la verve de Minc ont eu cent occasions de se manifester. Sa foi dans l'économie de marché et dans le capitalisme est solide comme le roc. Mais plutôt qu'une foi de charbonnier, c'est celle d'un imprécateur. «Un capitalisme trop débridé, une accumulation excessive, des attitudes laxistes : autant d'écarts qui exigeront demain réparation». Parce qu'il aime le capitalisme, Minc veut le châtier, question de sauvegarder son avenir. C'est le propos de *L'argent fou* (Grasset, 1990).

A ses yeux, l'explosion boursière s'identifie au triomphe de l'argent, à un mot d'ordre non-dit, qui serait «Enrichissez-vous vite et sans effort ! Multipliez de surcroît votre gain en échappant à l'impôt». Il s'indigne de la montée d'un Bernard Tapie, incarnation de l'argent insolent et député socialiste. Il s'indigne de voir le patron de la *Fiat* reçu à la Sorbonne.

Dieu sait pourtant (et nous aussi) qu'il ne boude pas les relations avec des PDG. Il s'indigne enfin - et s'inquiète - de voir qu'à l'heure bénie où plus aucun contre-modèle ne s'oppose au modèle capitaliste, la survie de ce dernier est mise en péril par ses propres excès, et par les inégalités qu'il creuse.

Que propose-t-il ? De contrer «la religion de l'argent» par la vertu, par le droit, par une **réforme politique**. Car la morale ne suffit pas. «Au nom de l'éthique, réclamons des règles et des droits nouveaux : à l'Etat législateur de les produire». Et de conclure par un vibrant «Vive le réformisme», dédié à Michel Rocard. Rocard ou pas Rocard, le propos de Minc est clair : pour assagir l'argent, il faut nécessairement des mesures d'ordre politique.²

Par d'autres voies et avec une verve très différente, c'est aussi ce qu'entend notre compatriote Nicolas Bardos-Feltoronyi, professeur à l'UCL, quand face à une série d'incohérences économiques et sociales, il plaide pour l'émergence d'un pouvoir qu'il appelle «Le Prince».

Il semble donc bien qu'au-delà d'un besoin (ou d'un spectacle) de probité, ressenti dans le monde des affaires, certains -théologiens, sociologues économistes ou philosophes - expriment aussi un besoin de réformes politiques même si celles-ci sont pas ou mal définies. La question serait de savoir dans quelle mesure le courant éthique que nous avons repéré peut nourrir un renouveau démocratique.

2. En matière de droit, on notera la référence à «une éthique répondant aux exigences de l'ordre public économique contemporain», qui figure dans le jugement du Tribunal de Commerce de Bruxelles (1^{ère} Chambre, 4 décembre 1991) à propos de l'OPA lancée par ACCOR sur la Compagnie internationale des Wagons-Lits, et mise en cause par des actionnaires minoritaires.

éthique et déontologie financières

interview de jean-victor louis

Jean-Victor Louis est président de l'Institut d'études européennes de l'Université libre de Bruxelles. C'est sous sa direction qu'ont été édités les actes du colloque organisé en février 1990 à Bruxelles sur le thème : «L'éthique des marchés financiers». Ce colloque, placé sous le patronage de Catherine Lalumière et de Jacques Delors, avait été ouvert par une allocution du recteur, Georges Verhaegen, et par un discours du ministre de la Justice, Melchior Wathelet.

Au coeur du débat : comment «moraliser» les marchés financiers, comment prévenir ou réprimer les délits d'initiés ou le blanchiment de capitaux d'origine criminelle ? J.V. Louis a accepté de répondre aux questions des CM. A cet entretien participait aussi Diego Devos, assistant à l'ULB.

CM - La transformation technique des marchés financiers se poursuit. Les règles préventives auxquelles s'activent des instances européennes ne sont-elles pas dès lors condamnées à l'inefficacité ? Cette course n'est-elle pas perdue d'avance ?

JVL - L'évolution se poursuit effectivement, et elle s'accélère même. Nous assistons à une sophistication constante des marchés internationaux, où on joue en continu, les fuseaux horaires ne comptant plus guère. Mais derrière les machines, il reste des hommes. Les règles préventives sont utiles pour imposer certains comportements minima mais elles ne sauraient évidemment tout couvrir, pas plus qu'elles ne peuvent suivre au jour le jour l'évolution des marchés financiers. Cela postule une volonté et une organisation; beaucoup dépend à cet égard de l'autorégulation, des règles et structures internes aux institutions. On ne peut donc pas parler d'une bataille perdue d'avance.

CM - Les règles dont vous faites état relèvent-elles de la déontologie ou d'une réglementation venue de l'extérieur- nationale ou internationale ?

JVL - Des deux : il y a un rapport entre l'une et l'autre, la seconde venant parfois compléter une autorégulation. Car les mesures strictement locales sont inopérantes, et dans l'évolution très rapide que l'on vit actuellement, elles peuvent même constituer un obstacle (ex. le «monopole», aujourd'hui défunt, des agents de change).

Les USA, où l'électronique a démarré en force, détiennent le record des scandales réprimés - et quoi qu'on dise, ce ne sont pas seulement des lampistes qui sont pénalisés.

CM - Peut-on tracer une frontière entre déontologie et éthique financière ? Et à ce propos, si la formule d'éthique financière est devenue d'usage courant, nous notons qu'un des participants à votre colloque, Gérard Hertig, professeur à l'université de Genève, n'y voit qu'une notion floue et sans consistance. Quel est votre avis ?

JVL - Le professeur Hertig est un juriste, ne l'oublions pas. Un juriste en quête de rigueur. Il a raison de souligner que cette notion peut varier d'un Etat à l'autre, et d'une année à l'autre. Mais ce constat n'enlève pas sa validité à la notion.

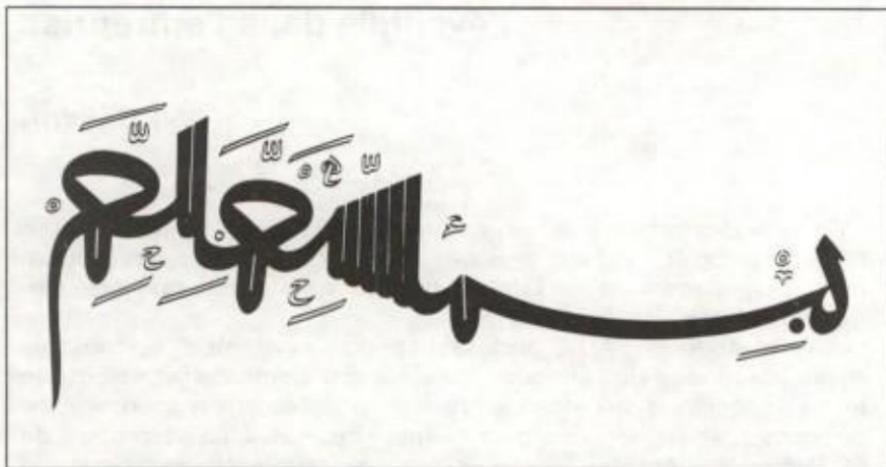
Quant à la déontologie, elle est à mon sens un droit en devenir, un stade de transition et même un laboratoire. Elle se doit d'être acceptée par le milieu dont elle émane, de répondre aux réalités, d'être praticable. Tout n'est pas noir et blanc : une banque n'est pas obligée, au nom de l'éthique, d'envoyer ses clients chez le concurrent.

DD - Certaines règles déontologiques résisteront au stade du droit, et en ce sens la «transition» invoquée par M. Louis n'est pas fatale. Pour moi, l'éthique englobe la déontologie, laquelle règle, à un bout de la chaîne, le terrain direct et concret de la profession. La plupart des opérateurs préfèrent laver leur linge sale en famille. C'est vrai que pour M. Hertig l'éthique financière est du vent. C'est vrai aussi qu'il n'est pas seul à le penser.

CM - Estimez-vous que le discours sur l'éthique devrait se muer en débat public ?

JVL - Le débat public est déjà largement entamé, par exemple dans le domaine de la protection des consommateurs. La presse y fait une place croissante.

DD - Oui, le débat existe et il fait apparaître des contradictions. Ainsi, un sondage effectué en 86 aux Etats-Unis indique qu'une majorité de sondés trouvent «mal» d'utiliser en bourse des informations privilégiées, mais la plupart des gens reconnaissent qu'ils seraient néanmoins heureux de bénéficier d'un «tuyau exact».



Calligraphie turque de 1575 (signifiant «du nom de Dieu, le clément, le miséricordieux») d'après Hassan Ahmed Karahasari.

JVL - Les gens sont toujours plus passionnés par les problèmes de la drogue que par la fraude fiscale.

CM - Alain Minc professe qu'il faut assagir l'argent, moraliser le capital, mais pour lui cela signifie *in fine* : une réforme politique. Partagez-vous cette opinion ?

JVL - Je ne suis pas d'accord à ce sujet avec Minc : il ne faut pas corseter le système, sinon on risque de l'asphyxier. Je préfère faire confiance à la déontologie, parce qu'elle laisse une marge indispensable de liberté.

DD - C'est aussi mon avis.

CM - Une dernière question : comment vous situez-vous par rapport aux *business ethics*, si en vogue aux Etats-Unis et qui semblent bien prêts à débarquer sur nos rivages ?

JVL - La promotion des *business ethics* peut certainement s'avérer bénéfique pour autant que cela ne serve pas de paravent moral à des pratiques divergentes sur le terrain, comme c'est trop souvent le cas, par exemple aux Etats-Unis.

(Entretien réalisé le 29 novembre 1991)

l'évangile dans l'entreprise

rosine lewin

L'éthique des affaires est un thème familier, sinon fondamental, à l'ADIC, association chrétienne des dirigeants et cadres, un groupement belge, membre de l'Union internationale chrétienne des dirigeants d'entreprise (Uniapac).

Les animateurs de l'ADIC professent depuis longtemps - en tous cas avant la «mode» de l'éthique - que leur groupement «fait valoir une lecture spécifique du message chrétien, adaptée aux responsabilités économiques et sociales de ses membres». C'était le propos de M. Robert Van Assche, alors président, en 1984; il précisait, deux ans plus tard, que l'objectif de l'ADIC est de «contribuer à faire progresser l'idée d'une éthique de l'économie plus que jamais nécessaire dans le contexte de la crise actuelle».

Quant au président actuel, Xavier Malou (banquier, comme l'était son prédécesseur Daniel Gillet, l'un à la Générale de Banque, l'autre à la BBL), il déclarait au *Soir* en décembre 1990, «Comme chrétiens, nous avons une doctrine à apporter, pour combiner l'efficacité économique et le développement humain». Contestant qu'il puisse y avoir une contradiction entre éthique et efficacité, M. Malou voit «le code de conduite (de l'entreprise) comme un atout de développement».

Le même déclarait, inspiré, lors de l'inauguration de la chaire Hoover à l'UCL (novembre 91) : «Diriger une entreprise est un acte de foi».

«bonne volonté»

Peut-on déduire de la non-contradiction proclamée entre éthique et efficacité que les entreprises dirigées par les membres de l'ADIC sont toutes performantes... et toutes respectueuses d'une éthique de l'économie ?

Ce n'est pas démontré. Certes, des exemples ont été fournis par *L'entreprise et l'homme*, la revue de l'ADIC. Ils tendent à prouver la parfaite compatibilité entre gestion capitaliste et éthique. Le cas du groupe français Lafarge-Coppée a été analysé par son ancien PDG, Olivier Lecerf, qui souligne le rôle du droit des affaires et se déclare opposé à un capitalisme financier pratiquant les «OPA sauvages». Refusant de considérer cette évolution comme inscrite dans la logique du capitalisme, il déclare : «Le profit n'est pas la finalité de l'entreprise;

il est seulement la mesure de sa bonne volonté. La finalité de l'entreprise est de créer des richesses et d'assurer le progrès technique qui permet le progrès social».

Nous ne sommes pas en mesure de radiographier la société Lafarge-Coppée, ni de sonder la conscience de ses dirigeants passés ou présents. Définir le profit comme «la mesure de la bonne volonté» d'une entreprise paraît néanmoins audacieux ou naïf, tant la notion de bonne volonté d'une entreprise est subjective et inconsistante.

Divers niveaux d'interprétation de l'éthique cohabitent au sein de l'ADIC. Si le président de l'Union wallonne des entreprises, Michel Coenraets, se déclarait (17/2/88) «vraiment surpris» que des hommes à l'honnêteté irréprochable sur le plan personnel se croient autorisés dans leur entreprise à violer des règles commerciales, à pratiquer la concurrence déloyale voire l'arnaque, le rapport présenté par M. Philippe de Woot, professeur à l'UCL, à un colloque organisé en février 1990 par l'ADIC sur le thème *Les terres inconnues de l'éthique des affaires*, volait plus haut. Le rapporteur s'est référé tour à tour à Kant et à Jean XXIII pour défendre en affaires une morale de la responsabilité permettant à chacun de répondre aux conséquences de ses actes.

L'effondrement des régimes dits du socialisme réel en Europe centrale a donné aux patrons chrétiens un nouveau terrain d'action : le congrès de l'Uniapac tenu à Prague en octobre 1990 a connu un vif succès. «Assoiffés de valeurs spirituelles», des responsables d'entreprises sont venus nombreux à ce congrès et il n'a pas fallu trois mois pour que soit fondée une section de l'Uniapac en Tchécoslovaquie. Ce qui est curieux dans ce succès, c'est que le discours Uniapac se réfère explicitement à la notion d'«économie sociale de marché» et refuse le «tout au marché», tellement en vogue en Europe centrale et orientale.

jean-paul II : le profit comme indicateur, mais pas comme seul indicateur

Ces patrons catholiques sont à ce propos en complète harmonie avec la dernière encyclique de Jean-Paul II.

Si le pape polonais fait preuve d'un triomphalisme peu évangélique quand il évoque «la chute du marxisme», il ne témoigne d'aucune indulgence pour un certain type de capitalisme, celui qui entend «as-

sur la primauté absolue du capital, de la propriété des instruments de production et de la terre, sur la liberté et la dignité du travail de l'homme». Le profit a certes «un rôle pertinent», mais le profit n'est pas le seul indicateur de l'état d'une entreprise, déclare le pape. Et d'ajouter : «On ne peut accepter l'affirmation selon laquelle la défaite du «socialisme réel», comme on l'appelle, fait place au seul modèle capitaliste d'organisation économique». Et de mettre en garde explicitement contre une idolâtrie du marché, en rappelant que «l'aliénation, avec la perte du sens authentique de l'existence est également une réalité dans les sociétés occidentales».

Bref, si le capitalisme se définit comme «un système où la liberté dans le domaine économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale et la considère comme une dimension particulière de cette dernière, dont l'axe est d'ordre éthique et religieux», Jean-Paul II dit NON (quand et où le pape pourrait-il dire OUI?).

Quelles que soient, par ailleurs, les prétentions hégémoniques de l'Eglise («Il n'existe pas de véritable solution de la question sociale hors de l'Évangile»), ce refus papal de sacraliser «le capitalisme réel» nous paraît offrir de solides points d'appui pour des luttes sociales, tant dans les pays développés que dans le tiers monde. On peut se demander néanmoins si, dans sa propre patrie, cette position de Jean-Paul II suscite l'enthousiasme...

Michel Albert, patron chrétien

Michel Albert - président des Assurances de France et administrateur (notamment) du Crédit foncier de France, de Havas, Pargesa, Compagnie financière de Parisbas, Schneider - est aussi depuis deux ans président de l'Union internationale chrétienne des dirigeants d'entreprise. Tant dans son discours d'intronisation à Lisbonne en mars 1990 que dans son dernier ouvrage *Capitalisme contre capitalisme*, il réclame un encadrement étatique important de la sphère marchande et estime indispensable l'existence d'autres valeurs sociales que l'argent.

Opposé au «modèle néo-américain», Michel Albert mise sur une synthèse du capitalisme et de la social-démocratie, synthèse qui (en cas de réussite) est, professe-t-il, supérieure au modèle reaganien tant sur le plan économique que social. Car le président de l'Uniapac mesure sans ménagement le coût social effroyable du système néo-

libéral américain, et met en garde contre sa régression sur le plan économique. Il lui oppose volontiers «le capitalisme rhénan» où l'actionnaire est stable, un capitalisme qui ne connaît pas beaucoup de scandales et s'inscrit, dit-il, «dans une tradition de l'entreprise conçue comme une communauté civique oeuvrant pour son propre bien et le bien des autres». En raison de sa grisaille, ce capitalisme-là n'attire pas les projecteurs de la TV et ne fait pas la manchette des quotidiens. Les médias en effet, constate Michel Albert, sont en quête de westerns financiers, susceptibles d'accroître leur audience. C'est la combinaison entre cette recherche d'audience à tout prix de la part des médias, et «l'absence d'Interpol financier» qui inquiète le président de l'Uniapac. Mais confiant dans la capacité du capitalisme de se corriger, son inquiétude se tempère d'un optimisme modéré, fondé notamment sur l'avancée de la construction européenne. En tout état de cause, si on parle tant d'éthique de l'entreprise, pour M. Albert ce n'est pas une ruse de guerre ou un rideau de fumée. Il se dit convaincu que «l'éthique dans l'entreprise est une vraie tâche et un débat essentiel».

du côté des universités catholiques

Nous terminons par une incursion d'abord à la KUL, ensuite à l'UCL, notre petit tour dans le monde catholique intéressé par l'éthique dans l'économie politique.

Le Centre pour l'économie et l'éthique de l'Université catholique de Leuven s'assigne comme objectif de promouvoir les contacts entre moralistes et personnes actives dans les milieux économiques (tant science économique que gestion des affaires), et de stimuler la recherche à l'interface des deux disciplines. Ce centre existe depuis 1987.

Dans un recueil de textes intitulé *De terugkeer van de ethiek* (Acco 90), Luk Bouckaert, professeur de philosophie, observe qu'une économie sans éthique mène facilement à des dysfonctionnements sociaux. «Il est évident que les entreprises qui choisissent par principe la maximalisation du profit au détriment de leur responsabilité sociale, n'ont plus de raisons convaincantes pour respecter les lois si elles peuvent contourner celles-ci impunément et avantageusement». L. Bouckaert semble bien mesurer la profondeur du gouffre qui sépare la pensée économique et l'éthique, dont les cadres de référence sont totalement divergents. Aussi estime-t-il que l'intérêt manifesté actuellement pour l'éthique dans les milieux économiques risque de se

perdre, si cet intérêt ne va pas de pair avec une réflexion fondamentale sur ces cadres de référence.

L'instrumentalisation de l'éthique, laquelle serait réduite au rôle d'*input*, mène à l'impasse. «Si le retour de l'éthique est plus qu'une mode, alors il sera l'expression et le catalyseur d'un processus plus vaste de changement de culture», estime le professeur Bouckaert.

Un de ses collègues à la *KUL*, J. Verstraeten, pose d'ailleurs la question de savoir si les valeurs de base du système capitaliste ne sont pas en crise. Au travers de la problématique des fusions et reprises d'entreprises, il souligne l'importance des valeurs morales et des conflits qu'elles peuvent susciter entre le chef d'entreprise, d'une part, et, d'autre part, les travailleurs, la région, l'environnement. En attendant une hypothétique (et certainement lente) évolution des valeurs, ces deux collaborateurs du Centre Ethique/Economie de la *KUL* plaident pour la mise en place d'un cadre législatif, imposant «des règles du jeu», et ce cadre devrait être (notamment) européen.

Ainsi donc, l'intervention de ces philosophes ne bloque pas le débat au niveau de l'abstraction, mais conduit à réclamer des mesures d'ordre politique.

Événement à Louvain-la-neuve : le 22 novembre dernier était inaugurée la Chaire Hoover d'Éthique économique et sociale, qu'anime le philosophe Philippe Van Parys¹.

Ses objectifs : stimuler la réflexion éthique, promouvoir la recherche et l'enseignement qui font une place à cette réflexion, contribuer à instaurer un débat clair et informé sur les questions éthiques relevant des disciplines de la Faculté.

Publications, colloques, «midis de l'éthique», voilà quelques-unes des activités, déjà en cours, de la Chaire Hoover. Lors de la séance inaugurale, Ph. Van Parys souleva deux questions :

- l'éthique a-t-elle quelque importance dans la société?
- l'université a-t-elle quelque chose à dire en matière d'éthique économique et sociale ?

L'inauguration de la chaire a permis à des praticiens - syndicalistes comme Jacques Yerna et Albert Carton, ou militants d'ONG comme Pierre Galand par exemple - d'ouvrir le champ des investigations à des

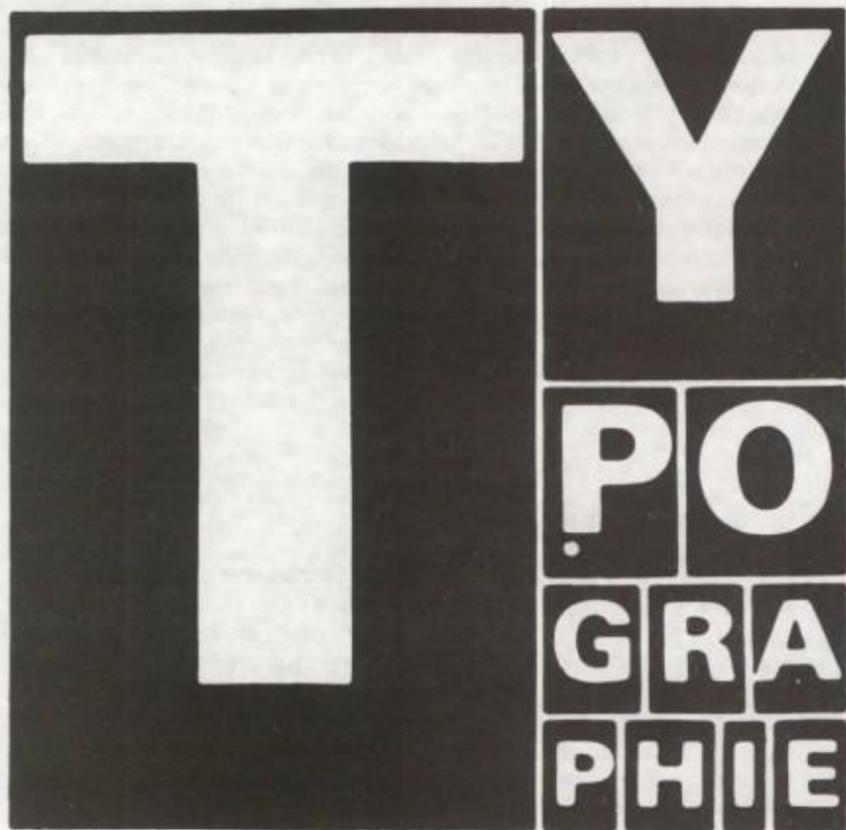
1. Voir note de lecture p 147.

problèmes tout à fait concrets, hors de tout académisme. Par ailleurs, la qualité des collaborateurs de la chaire et les thèmes retenus (éthique publicitaire, quelle éthique pour les nouvelles migrations, médias et libertés) augurent de la fécondité des travaux entrepris, et en fait entrepris bien avant la mise en place de la Chaire Hoover. C'est ainsi que le professeur Pierre Watté présentait en 1982 un ouvrage intitulé *L'éthique avant la technologie* (Lumen Vitae), résultat de confrontations interdisciplinaires entre universités catholiques, et que le même signalait avec Jacques Etienne un recueil *Vers une éthique de l'économie* (Ciacco, 1990), très stimulant par ses questionnements et où l'on retrouve la préoccupation des dysfonctionnements sociaux résultant d'«impératifs» économiques.

en guise de postface

Au terme de ce panorama certes incomplet, on discerne des niveaux différents du sens donné au mot éthique :

- au premier degré, il s'agit d'un ravalement de façade, d'un masque, susceptibles d'améliorer l'image de marque de l'entreprise, de la rendre plus crédible et plus légitime;
- dépassant le niveau purement extérieur, l'éthique est souvent invoquée dans le but d'améliorer les relations humaines au sein de l'entreprise. Il s'agit alors pour l'essentiel de neutraliser les conflits au bénéfice d'une productivité accrue;
- enfin, dans quelques cas, le problème est posé d'assigner à l'entreprise des objectifs à long terme dans le cadre d'une stratégie nouvelle. Combien d'années faudra-t-il attendre pour en percevoir la mise en oeuvre et des effets ? Nous n'en savons rien.



Jeux typographiques d'Emil Ruder, Allemagne, 1967.

le choix de marie-luce

*interview de marie-luce delfosse**

Marie-Luce Delfosse est philosophe, attachée au Centre interfacultaire «Droit, éthique, sciences de la santé» des Facultés universitaires N.D. de la Paix, à Namur.

*Dans Contrôler la science ? La question des comités d'éthique en Belgique**, elle a présenté une contribution substantielle sur la naissance et l'évolution de ces comités.*

Nous avons voulu en savoir plus.

CM - Pourquoi, en tant que philosophe, estimez-vous important d'investir le terrain très concret de la bioéthique ?

MLD - Parce que la philosophie n'est pas seulement un jeu spéculatif. Elle vise à proposer une interprétation du réel, des points de repère qui permettront d'éclairer l'orientation de l'action. A ce titre, elle est interpellée par les questions dites «bioéthiques». Elle ne l'est pas seulement parce qu'elle peut aider à élaborer une éthique des sciences de la vie mais aussi parce qu'elle peut aider à penser l'articulation

* Propos recueillis le 17 janvier 1992 par Rosine Lewin

** Ce livre est issu d'un séminaire organisé par le Centre de recherches interdisciplinaires en bioéthique de l'ULB. Textes réunis par Madeleine Moulin, et publiés chez De Boeck Université, 1990. Compte rendu dans les *CM* n°177, janvier 1991.

de pratiques médicales et biologiques aux réalités sociales. Cependant, elle ne bénéficie à cet égard d'aucun privilège particulier. Ces tâches ne peuvent être accomplies qu'à travers un travail de longue haleine qui soit réellement interdisciplinaire.

CM - Pour le grand public, la bioéthique se réduirait plutôt, semble-t-il, aux problèmes posés au début de la vie et à sa fin. N'est-ce pas, plus brutalement, par «procréations médicalement assistées» et euthanasie que le fameux «homme de la rue» définirait la bioéthique ?

la bioéthique est avant tout un débat interdisciplinaire

MLD - Sans doute, et je le déplore car le champ de celle-ci est beaucoup plus étendu. Plutôt que de définir la bioéthique par une liste de pratiques médicales qui posent question, je préfère la concevoir comme l'espace dans lequel les pratiques effectives ou virtuelles liées aux sciences de la vie sont examinées du point de vue de leurs enjeux éthiques et de leur articulation à la société. Dans cette optique, la bioéthique est avant tout un débat interdisciplinaire qui porte, certes, sur des pratiques médicales et biologiques, mais dont l'objectif est de définir, à travers la discussion sur ces pratiques, des orientations normatives valant pour les relations interindividuelles et sociales. En définitive, un tel débat doit donc aussi être pluraliste.

Pour ma part, j'ai choisi de m'intéresser à l'expérimentation médicale sur l'être humain et aux problèmes qu'elle pose lorsqu'elle porte sur un adulte libre et responsable. Une des raisons de mon choix est que cette activité concerne une grande partie de la population, même si c'est souvent de manière non spectaculaire, par exemple par le biais des essais chimiques de médicaments. La mise au point de nouveaux médicaments passe en effet, après d'autres étapes, par des essais sur des «volontaires sains» et des malades qui doivent, cela va de soi, être informés et consentants.

L'expérimentation humaine fut d'ailleurs le problème initial qui suscita la réflexion bioéthique aux Etats-Unis. Mais il reste toujours d'actualité. Car si, depuis une bonne quarantaine d'années, on a pris conscience des difficultés que suscite l'activité médicale lorsqu'elle cesse d'être exclusivement thérapeutique et devient aussi activité de recherche, on n'a pas encore pour autant pris en compte toutes les implications de cette transformation de la médecine, notamment au niveau du droit. Ainsi, nous ne disposons pas en Belgique de règles juridiques permettant d'assurer la protection des «volontaires sains» qui accep-

tent de participer à une expérimentation médicale dénuée d'intérêt thérapeutique immédiat pour eux.

CM - Vous avez parlé dans votre texte d'une tension entre éthique du praticien et éthique du chercheur. Pouvez-vous expliquer l'objet et l'enjeu de cette tension ?

MLD - Le praticien vise à restaurer la santé du patient, en donnant à celui-ci les soins les plus appropriés, compte tenu de l'état actuel du savoir médical. Le chercheur vise pour sa part à faire progresser les connaissances médicales. Pour le praticien, le patient est donc une fin en soi, tandis que pour le chercheur, il est pour ainsi dire un moyen d'en savoir plus. L'activité médicale se trouve ainsi traversée par une tension entre une éthique du soin qui privilégie le bénéfice du malade, et une éthique de la recherche qui privilégie le développement du savoir.

Il me semble très important d'être attentif à ces orientations différentes, particulièrement dans les actes d'expérimentation thérapeutique qui combinent soin et recherche. Car les règles qui régissent la pratique thérapeutique ne coïncident pas totalement avec les règles éthiques de la recherche : le praticien jouit d'une liberté d'action plus grande; le chercheur, n'oeuvrant pas d'abord pour le soin immédiat des sujets, doit se soumettre à des contraintes plus strictes. Le respect et la protection des sujets qui participent à une expérimentation thérapeutique passe dès lors par la reconnaissance des buts poursuivis, leur hiérarchisation correcte - la recherche constitue l'objectif premier, le cadre dans lequel s'inscrit la thérapeutique - et la soumission aux règles adéquates.

Jusqu'à présent, c'est surtout l'éthique médicale qui s'est attachée à clarifier la distinction entre l'acte thérapeutique et l'acte de recherche et qui a proposé les règles d'une «éthique de la recherche». La déontologie belge est beaucoup plus ambiguë car elle ne distingue pas toujours clairement l'expérimentation thérapeutique, c'est-à-dire la recherche qui porte sur des malades et concerne leur maladie, et l'essai thérapeutique qui s'écarte des habitudes de soin généralement admises. Quant au droit, il méconnaît la spécificité de l'expérimentation comme acte de recherche dans la mesure où il l'envisage à partir de sa définition de l'acte médical, comme acte à visée curative ou préventive. Il se montre dès lors incapable de protéger les sujets qui se prêtent à une expérimentation sans visée thérapeutique, de même qu'on peut penser qu'il ne protège pas adéquatement ceux qui se prêtent à une expérimentation thérapeutique.

Cette situation montre que, pour forger des règles adéquates, il est nécessaire de définir correctement l'expérimentation et de reconnaître la dualité intrinsèque de la médecine, qui est aujourd'hui tout à la fois pratique thérapeutique et recherche.

Même si ces deux aspects de l'activité médicale sont complémentaires à terme, il reste que les objectifs poursuivis immédiatement sont distincts et doivent faire l'objet d'un examen séparé. C'est d'ailleurs cette prise de conscience de la spécificité de la recherche qui a conduit à la création des comités d'éthique : l'éthique médicale et, depuis 1984, l'Ordre des médecins exigent en effet que tout protocole d'expérimentation humaine soit soumis à l'évaluation d'un tel comité et ne puisse être réalisé qu'après en avoir recueilli un avis favorable.

CM - N'est-ce pas l'analyse des expériences médicales pratiquées dans des camps de concentration nazis qui a déterminé une réglementation en la matière ?

MLD - Effectivement, ce qu'on appelle le Code de Nuremberg - un texte qui fait partie du jugement prononcé en 1946 par un tribunal militaire américain - définit un certain nombre de normes qui ont servi de référence au corps médical et au pouvoir judiciaire, puis de support à une éthique médicale. Depuis lors, d'autres règles ont été édictées, notamment aux Etats-Unis, qui ont joué un rôle moteur dans la recherche et l'établissement de normes. Dès les années 50, le gouvernement fédéral américain a voulu assurer la protection des personnes impliquées dans des projets de recherche subventionnés par l'Etat. Il n'a cependant pu éviter des abus, qui ont fait scandale et ont alerté l'opinion publique. De son côté, l'Association médicale mondiale a énoncé en 1964 un ensemble de règles relatives à l'expérimentation humaine, la Déclaration d'Helsinki. Ce texte est régulièrement revu et amendé : en 1975 à Tokyo, en 1983 à Venise, en 1989 à Hong Kong. Ces trois dernières versions exigent la constitution de comités d'éthique indépendants, chargés d'évaluer les projets de recherche et les différentes phases de leur exécution.

CM - Comment jugez-vous la rigidité de certaines cloisons idéologiques ? Ne pensez-vous pas qu'il y a quelque part un «noyau dur» de convictions qui est irréductible ?

s'entendre pour agir ensemble

MLD - Je pense qu'il faut distinguer les convictions qui poussent à l'action et les justifications de ces convictions. Même si on appartient à des familles idéologiques ou spirituelles différentes, on peut partager des convictions communes. Mais les justifications de ces convictions ne seront pas communes : elles différeront non seulement entre les familles idéologiques ou spirituelles mais aussi à l'intérieur de celles-ci. Cependant, dans les sociétés pluralistes actuelles, l'objectif n'est pas de partager une même vision du monde mais de s'entendre pour agir ensemble. A ce niveau, le partage des convictions suffit. Mais on peut favoriser l'émergence d'accords ou la contrarier.

Il me semble que nous avons grand besoin d'un apprentissage de la discussion pluraliste qui soit réellement écoute, réflexion et échange d'arguments plutôt qu'opposition frontale de positions irréductibles. Je pense que certains problèmes se prêtent mieux que d'autres à un tel apprentissage. Car leurs enjeux, tout en étant fort importants, sont moins chargés, y compris émotionnellement. Par exemple, l'expérimentation humaine offre aujourd'hui plus de possibilités d'entente que le statut de l'embryon : les problèmes ont déjà été largement décan-tés, permettant ainsi de chercher ensemble des solutions qui prennent appui sur des convictions communes, plutôt que de se crispier sur des oppositions métaphysiques. En commençant par traiter des problèmes qui présentent des possibilités d'entente, on se donne la chance de disposer d'un bagage d'accords et, à partir de cette base, de traiter valablement, et - qui sait ? - sereinement, les questions plus brûlantes.

CM - En marge de cette perspective, je voudrais vous demander comment vous voyez le rôle d'un éventuel comité national d'éthique en Belgique.

MLD - Une première remarque, c'est qu'il faudrait se garder de copier «le modèle français». Les situations et les traditions sont différentes; nous devons inventer un projet à partir du sol belge et de notre histoire à nous.

Deuxième remarque : il ne faut pas se précipiter. Une lente maturation bien méditée me paraît essentielle. Les décrets ne règlent rien s'ils ne sont pas précédés et soutenus par une réflexion collective.

A mon avis, en Belgique, un comité national d'éthique aurait d'abord pour rôle de favoriser les échanges, le dialogue, les confrontations tant au sein des institutions que de la société civile. Ensuite, on pourrait

le concevoir comme un lieu de formulation et de diffusion de règles qui prendraient appui sur les échanges et les discussions. On pourrait peut-être ainsi trancher plus facilement l'épineuse question : faut-il ou non légiférer ? Je pense que le débat a un rôle vraiment essentiel à l'égard des problèmes éthiques : il faudrait s'efforcer de l'approfondir, de l'étendre et de le diversifier constamment. Il faudrait en outre veiller à y impliquer des non-spécialistes, car de tels problèmes requièrent non seulement une compétence disciplinaire, mais aussi une sagesse de vie.

CM - La question est épineuse, avez-vous dit. Je vous la soumets néanmoins : faut-il ou non légiférer en matière éthique ?

MLD - Je ne puis répondre par oui ou non. Je pense qu'une loi serait utile dans certains domaines. Ainsi, il me semble important de mettre fin à la situation d'incertitude juridique qui pèse sur l'expérimentation humaine. Par contre, j'imagine qu'au lieu de légiférer comme on l'a fait en matière de don d'organes, on aurait pu intensifier les campagnes d'information et susciter un large débat qui aurait sensibilisé davantage le public à ce problème et lui aurait permis de prendre position de manière autonome. En imposant une loi de manière autoritaire, on ne se donne pas la possibilité de battre l'individualisme en brèche, alors qu'en prenant le temps et les moyens nécessaires, on aurait pu créer un mouvement durable de solidarité réfléchie.

l'expérience d'un gynécologue

entretien avec jo boute

A Jorge Boute, gynécologue, qui fut un compagnon de Willy Peers, nous avons demandé s'il voyait une filiation entre les problèmes vécus dans les années 70 - combat pour la contraception et la dépénalisation de l'avortement, arrestation de Peers, manifestations pour sa libération, etc. - et ceux d'aujourd'hui, qui tournent essentiellement autour de la procréation médicalement assistée. En 76, on parlait peu de bioéthique, mais le mot éthique opérait une percée remarquable au Parlement, où étaient déposés les rapports de la Commission nationale pour les problèmes éthiques.

«Qu'on le veuille ou non, l'avortement se pose en termes de conflit entre la vie et la mort, et de conflit de valeurs et d'intérêts. Donc un problème **éthique**. Que l'on soit pour ou contre l'avortement ou pour la recherche d'une solution la moins injuste possible, c'est toujours au nom d'un jugement de valeur.» lisait-on notamment dans ces documents (page 252, titre V).

il n'y a pas de morale immanente

Je crois qu'aujourd'hui comme hier, nous a dit J. Boute, les problèmes posés - contraception, avortement, PMA - sont liés à un conflit, à un

choix entre des valeurs, donc à un choix éthique que seules peuvent effectuer les personnes directement concernées, c'est-à-dire d'abord les femmes. Mais il n'y a pas de morale immanente, elle varie dans le temps et l'espace. Pour prendre un exemple personnel, j'ai été choqué dans les premières années de pratique des IVG que les femmes puissent revendiquer le droit de décider seules de poursuivre ou d'interrompre une grossesse : je me sentais heurté dans mes responsabilités de médecin et j'estimais que j'avais voix au chapitre. J'ai évolué sous la pression des réalités, de l'expérience, des épreuves des patientes.

Certes, les technologies, l'ingénierie médicales se sont spectaculairement développées au cours des vingt dernières années autour des naissances assistées. Les media ont répercuté ces développements, en accentuant parfois leur aspect sensationnel.

On sait moins que des facteurs technologiques ont joué un rôle peut-être décisif dans les années '70. C'est ainsi que si le Dr. Peers a pu procéder à des interruptions volontaires de grossesse en milieu hospitalier, ce n'est pas seulement parce qu'il avait une haute conscience de ses responsabilités de gynécologue et de citoyen. C'est aussi parce que la méthode dite Karman (du nom d'un psychiatre de Los Angeles) d'aspiration de l'embryon, était alors au point et qu'elle était praticable sous anesthésie locale. Ces conditions ont permis à Willy Peers d'agir seul, sans impliquer des collègues peut-être réticents, voire opposés à cette initiative. Bref, la détermination de Willy Peers à braver la loi face à des détresses humaines très concrètes, cette détermination a pu s'exercer pratiquement grâce à une avancée technologique...

l'insémination artificielle : un problème ancien

J'ajouterai que l'insémination artificielle n'est pas une invention récente : en 1957, le discours de rentrée du Jeune Barreau à Bruxelles soulevait déjà la question de savoir s'il fallait légiférer à ce propos. Certains voulaient légiférer; on ne l'a pas fait. On estimait alors à plusieurs centaines de milliers le nombre d'auto- et hétéro-inséminations, principalement aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne. En fait, en Belgique, ni à cette époque ni à l'heure actuelle, il n'y a, eu de contestation judiciaire de paternité.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que rien n'a changé en trente ans ! Les technologies se sont diversifiées, les interventions multipliées. Il n'est pas inutile d'indiquer, que si des progrès considérables ont été



«Les Mots en liberté futuriste», Jeux typographiques de Marinetti, 1919.

réalisés autour de la PMA c'est via la médecine vétérinaire. La reproduction des bovins et ovins représente des intérêts économiques énormes, qui ont justifié des investissements énormes eux aussi, permettant recherches et expériences sur la conservation et la réutilisation de sperme de taureaux et béliers. La médecine vétérinaire s'est beaucoup intéressée à la stérilité des animaux femelles, négligeant pour des raisons de rentabilité la recherche sur la stérilité mâle. Cela a retenti sur les travaux en biologie et médecine humaines.

un désir légitime et puissant...

Mais malgré l'intérêt porté à la stérilité féminine, il persiste une certaine confusion entre couple stérile et couple infécond. Dans bien des cas, on peut craindre de la part de couples demandeurs un recours hâtif à la procréatique. Ma propre pratique professionnelle

m'a appris la force de certains blocages psychologiques en matière d'infécondité, et donc l'importance de l'action à ce niveau.

Personne ne contestera que le désir d'enfants est aussi légitime que puissant. Reste à savoir si on peut, pour autant, accepter la notion de **droit à l'enfant**, quel que soit le prix à payer - tant par la société que par les parents et l'enfant. De fortes pressions commerciales s'exercent sur ce secteur. Elles s'exercent aussi sur un couple qui décide d'adopter un enfant du tiers monde. Tout cela est profondément amoral.

le poids de la conscience du médecin

Il est difficile d'échapper à ces pressions. Heureusement, les hôpitaux publics y sont attentifs. A Saint Pierre par exemple, la conservation des embryons surnuméraires se pratique, toujours avec l'accord de la patiente, et en aucun cas des embryons ne font l'objet d'un trafic. Parallèlement, il arrive que des embryons soient supprimés - par aspiration, ce qui est impensable dans une institution catholique. Car si, en dépit des interdits romains, la Clinique universitaire Saint Luc procède à la fécondation *in vitro*, le corps médical catholique, considérant que l'embryon humain est **une personne**, sa suppression équivaut à un meurtre. Pour être tout à fait respectable, cette conviction peut entraîner des grossesses multiples, totalement non souhaitées et le plus souvent mal accueillies. La conscience du médecin prime ici sur toute autre considération, par exemple celle de la patiente.

Revenant au point de départ de notre entretien, je crois vraiment que les interventions médicales ou technologiques autour de la naissance et de la mort posent des problèmes notamment d'ordre éthique, qui impliquent un choix entre valeurs. Et si depuis quelques années, nous constatons un engouement pour l'éthique, c'est très vraisemblablement en raison de la perte brutale de quelques références idéologiques et politiques qui semblaient solides. Cette perte a généré un immense désarroi, dont on commence seulement à mesurer les effets.

vers une nouvelle éthique de la procréation ?

interview de fanny filosof

Aborder les bouleversements dus aux nouvelles technologies de la reproduction humaine, non pas du point de vue des spécialistes, mais des femmes, c'est choisir de situer les enjeux dans une réalité humaine vue à travers la condition féminine. Nous avons discuté avec Fanny Filosof, membre de l'Université des Femmes, et particulièrement intéressée par ces sujets : elle complète donc son expérience de femme d'une lecture féministe.

Kiné de profession, elle a aussi eu, à divers moments de sa vie professionnelle, l'occasion d'aider des femmes lors de leur accouchement.

Notre entretien a commencé en évoquant les importants progrès de la recherche scientifique et la mise au point de technologies sophistiquées, notamment en reproduction animale, qui ont rendu possible «les procréations médicalement assistées» (PMA).

FF - D'abord, je voudrais relever combien la transformation des termes «nouvelles technologies de la reproduction» (NTR) en «procréations médicalement assistées» (PMA) est troublante. Il y a là un glissement qui n'est pas innocent et qui, au contraire, permet de camoufler ce qu'il y a de choquant dans la mise en application sur l'humain des techniques destinées à la reproduction animale. En effet,

les recherches et pratiques des NTR ont été menées dans le but d'une production intensive de viande et d'une meilleure rentabilité en reproduction animale. Ces mêmes techniques, sous la même appellation, appliquées en reproduction humaine donnent à penser que les femmes (puisque c'est sur leur corps et même une partie de leur corps que se pratiquent ces techniques) devraient être, elles aussi, plus productives dans ce qu'on estime qu'elles doivent faire, c'est-à-dire des enfants. Or, si la science vétérinaire peut inclure le «faire de la viande» dans son savoir, on voit mal comment la déontologie médicale, basée sur la mission essentielle de soigner et de guérir, peut s'emparer de ce savoir sans en transformer les termes, sans en changer le sens.

De plus, l'«assistance médicale» permet toutes les dérives, dont celle de confondre l'expérimentation sur un corps sain, ce qui est quand même inadmissible, et le devoir d'assistance qui est lui, par contre, obligatoire. Et c'est ainsi que - contrairement à toute éthique médicale, alors que l'innocuité des techniques et des produits utilisés n'a pas été prouvée, que la pratique en est encore au stade expérimental, que les traumatismes tant physiques que psychologiques n'ont pas été établis, que les résultats sont toujours plus que précaires - des milliers de femmes en bonne santé ont été «médicalement assistées». Le désir d'enfant, quand il n'est pas satisfait dans une limite de temps que le médical lui assigne, est traité comme une maladie des femmes (même quand la stérilité ou l'infertilité est masculine), et même comme une maladie à hauts risques pour les femmes et de coût élevé pour la société, et ce malgré les faibles résultats.

CM - Plusieurs auteurs soulignent l'amalgame entre stérilité et infertilité où la notion de «stérilité» s'élargit et recouvre des situations, ni définitives, ni strictement médicales.

Paradoxalement, face à la multiplication des cas d'infertilité, la demande du couple pourrait se décrire comme : «nous voulons un enfant maintenant et tout de suite, et de nous».

FF - «Un enfant, si je veux, quand je veux» a été une revendication des femmes par rapport à une grossesse non désirée, donc, paradoxe de l'expression, à un non-vouloir de maternité. Les femmes n'ont jamais collectivement exigé que la science leur fasse des enfants. On peut donc parler de dénaturation et de réappropriation de la revendication des femmes et en profiter pour souligner combien le corps médical, à travers son Ordre, a mis de résistance pour admettre la dépénalisation de l'avortement.

Quant à l'amalgame entre stérilité et infertilité, il y a confusion médi-

calement entretenue entre l'impossible et le possible. La stérilité, rare si on enlève du compte les femmes ligaturées et les hommes vasectomisés, signe l'impossibilité biologique de procréer d'un ou des deux partenaires sexuels. L'infertilité, souvent d'origine idiopathique, c'est-à-dire sans cause physiologique décelable, indique que le corps prend son temps pour répondre au désir. La demande, dans ce cas, relève d'une impatience à procréer, et «un enfant quand je veux» prend ici tout son sens. Reste à savoir si tout désir doit être satisfait, quel qu'en soit le prix pour la personne (santé) et pour la société (coût).

CM - Le plus souvent, le couple commence son histoire par une période d'infertilité voulue (usage de contraceptions). De même, les contraintes professionnelles des femmes prolongent cette période d'infertilité. Et c'est la panique quand on se met à vouloir un enfant. Un autre paradoxe ?

FF - Quand les femmes ont fait des études valables et veulent réussir une carrière, elles savent qu'il vaut mieux ne pas avoir d'enfants - du moins pas tout de suite -, qu'il s'agit de bosser et de se placer. Et, à 35-36 ans, elles arrivent angoissées chez le médecin. Elles sont stériles dans la mesure où leur possibilité d'être enceintes se réduit dans le temps.

Il faudrait prendre le problème à l'envers. Et se poser d'autres questions éthiques, au moins aussi importantes me semble-t-il : pourquoi, dans notre société, est-il impossible d'avoir des enfants et de progresser socialement ?

CM - Plusieurs auteur(e)s, dont Anne-Marie de Vilaine dans son article «Sortir de l'histoire»¹, dénoncent la transgression des règles de déontologie médicale faite lors des pratiques de PMA. Les éléments les plus significatifs généralement relevés sont les suivants :

- les couples sont insuffisamment et mal informés des risques encourus (voire aussi les travaux de Louise Vandelac²);
- le libre choix de la femme, face aux réalités des pratiques, est impossible. (Exemple : le transfert de trois à six embryons provoque, chez une femme réputée stérile, une grossesse multiple qui oblige à une réduction embryonnaire, traumatisante et risquée pour la femme et qui entraîne de plus des risques élevés de grande prématurité pour les foetus conservés);

1. Anne-Marie de Vilaine, «Sortir de l'histoire», in *Le Magasin des Enfants*, collectif dirigé par Jacques Tesart, Ed. François Bourin, 1990.

2. Louise Vandelac, «La face cachée de la procréation artificielle», *La Recherche*, Paris, vol. 20, septembre 1989, pp. 102 à 114.



Montage typographique, 1924.

-les pratiques lourdes en PMA exposent la patiente à des souffrances, voire à des dommages non nécessaires, puisque la patiente est au départ en parfaite santé. Et ceci est d'autant plus vrai qu'en cas d'infertilité du conjoint, on propose de plus en plus souvent la FIVETE³ à la place de l'insémination artificielle, entraînant ainsi la femme (fertile) dans un parcours ardu et non dépourvu de risques.

Au vu de tout ceci, qu'est-ce qui fait accepter les femmes de se soumettre à de telles pratiques ?

3. FIVETE = fécondation *in vitro* et transfert d'embryon.

FF - C'est une question à laquelle il m'est difficile de répondre et j'avoue qu'elle m'embarrasse. C'est un peu comme si tu me demandais pourquoi les femmes désirent des enfants.

Disons d'abord que, sans désir, il n'y a ni femme ni homme stérile, donc que la stérilité ne se découvre qu'au moment où l'enfant désiré ne vient pas; que le partage entre femmes fertiles, infertiles ou stériles ayant des relations sexuelles avec un homme fertile, infertile ou stérile ne se situe pas au niveau du désir, mais des difficultés ou non à satisfaire ce désir quand il existe.

Décidément, je ne vois qu'une manière de répondre à ta question, c'est de l'inverser : pourquoi les hommes de sciences se sont-ils acharnés sur nos «corps défendants» pour nous faire des enfants «à tout prix» ? Pourquoi nos organes reproducteurs ont-ils été l'objet de leur imaginaire jusqu'à vouloir les faire fonctionner comme les organes reproducteurs masculins, extrayant de nos corps l'ovocyte comme un éjaculat ? Pourquoi n'élargissent-ils pas plutôt le champ de la prévention, par exemple en luttant contre les maladies sexuellement transmissibles qui sont pourtant une des causes importantes de la stérilité ?

Il me semble, mais peut-être ma réflexion est-elle un peu légère, qu'à partir du moment où les femmes ont conquis le possible, c'est-à-dire le droit de ne pas être mère quand elles ne le désirent pas, les hommes ont voulu crever le plafond de l'impossible, empêchant les femmes et les couples de faire le deuil de l'enfant désiré qui ne vient pas. Le désir, au lieu de mourir ou de se transcender vers un autre objet, par exemple vers un enfant déjà né, est au contraire exacerbé par les propositions de la bio-technologie. Il n'y aura bientôt plus de corps indociles au désir, et le non-désir inconscient, souvent caché au creux de l'infertilité idiopathique, n'aura plus de refuge.

En fait, le bio-pouvoir, masculin s'il en est, prend la place, un peu égratignée par le droit à l'avortement, du père. Il nous impose sa loi, qui est démente. Ces super-pères qui nous font un vingtième de bébé par tentative de fécondation et en réalité très peu d'enfants, se comparent à la nature, qui, disent-ils, ne fait pas mieux. Au «tu enfanteras dans la douleur» de la Genèse, ils superposent «tu ovuleras dans la souffrance», murmurant seulement «au risque de ta santé»; ainsi, à la punition du plaisir succède le prix du désir. L'astuce a été de transformer le désir en maladie : «vous n'arrivez pas à avoir l'enfant que vous désirez ? Alors, faites-vous soigner». Et une femme sans désir d'enfant est encore une figure marginalisée dans notre société.

CM - Pour répondre aux demandes émanant d'individus, la science, dans ses applications médicales, peut-elle faire assumer collectivement l'enjeu des PMA ?

FF - Des travaux de recherches en démographie ont montré que de nombreuses femmes, pourtant fertiles, n'ont pas le nombre d'enfants qu'elles auraient souhaité. Si les femmes en mal d'enfant, stériles ou momentanément infertiles ou vivant avec un homme stérile ou hypofertile, peuvent s'adresser au médical, on est en droit de se demander qui «soignera» les femmes fertiles en mal d'emploi ou en peur d'en perdre, en mal de salaire, en mal de logement, en mal de crèches, en mal de partage du travail domestique. On peut dire que «la stérilité» des femmes fertiles n'est pas du tout prise en compte dans notre société. Et ceci sans parler des enfants déjà nés ! Et encore moins des 40 000 enfants qui meurent chaque jour par le monde !

Ainsi, comme je l'écrivais déjà dans *Chronique Féministe*, «nous sommes dans une société à deux vitesses d'enfants, une société qui grogne et rogne les budgets de l'éducation, de la santé, qui pompe dans les allocations familiales, les allocations de chômage, dans la sécurité sociale, dans l'aide sociale, ce qui explique une dénatalité que par ailleurs elle déplore mais qui, d'autre part, autorise des dépenses proportionnellement énormes quand il s'agit de permettre aux super-pères que sont aujourd'hui nos scientifiques de faire la preuve de leur fertilité»⁴.

Il ne s'agit évidemment pas de culpabiliser les femmes ou les couples qui font appel aux NTR, de leur dire «c'est honteux de nous coûter si cher», mais bien de mettre en place une éthique sociale qui contrôlerait l'envahissement du bio-pouvoir, une éthique sociale qui, en ce qui concerne le budget commun, fixerait ses priorités et limiterait les techno-bavures de nos techno-pères.

CM - Avec la médicalisation de la grossesse, qu'elle soit normale ou assistée, la femme se considère, ou est considérée, comme responsable de la normalité de l'enfant à venir (c'est le discours sur la bonne santé, sur l'obligation morale de faire suivre sa grossesse...).

Parallèlement, la transmission culturelle mère-fille se réduit à peu de chose et est, en tous cas, peu valorisée : que dire à sa fille quand elle est prise en charge par une médecine réputée très performante ?

La médicalisation de la grossesse tend en outre à exclure les aspects sociaux, psychologiques ou de relations humaines lors de l'avènement à la maternité.

Au total, la femme-future mère, n'est-elle pas fort isolée et quelque part soumise aux seules vues de la médecine.

4. «Du désir et des enfants», *Chronique Féministe* n°38, janvier-février 1991, page 36.

FF - Effectivement, les mères, par rapport à leur fille enceinte, sont aujourd'hui en retard d'une génération en ce qui concerne le déroulement de la grossesse. Avant, elles transmettaient leur savoir, aidées par la *matrone*. La rupture s'est opérée complètement au «siècle des lumières» quand les hommes de science ont chassé les femmes et leurs pratiques de l'art de guérir (une femme ne pouvait professer la médecine). Je ne nie évidemment pas les progrès indéniables et salutaires, mais les sages-femmes auraient pu les intégrer à leurs pratiques.

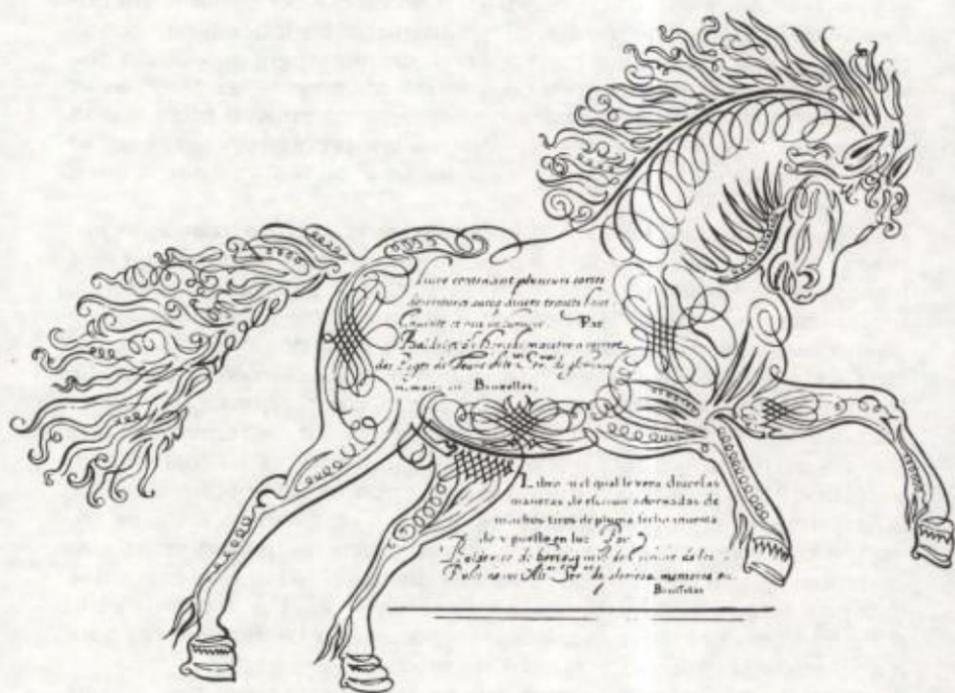
Revenons à aujourd'hui. Toute femme enceinte passe trois échographies, que la grossesse soit à risque ou non (cela présume-t-il que toutes les grossesses soient à risque ou faut-il, plus prosaïquement, rentabiliser le matériel ?). Idem pour le *monitoring* lors du travail.

Je me permets ici une petite anecdote. Lors d'un des derniers accouchements auquel j'assistais, j'observais que la première chose que font l'infirmière, le père, la kiné, le médecin, c'est regarder le *monitoring* quand ils entrent dans la salle de travail. On ne regarde pas la femme, on regarde à côté d'elle le papier qui se déroule. C'est angoissant, non ? Les indications données par l'appareil sont potentiellement utiles, notamment pour dépister les grandes souffrances fœtales - je ne nie pas leur utilité; mais de là à en oublier la personne ? Cette anecdote illustre bien ce que je voulais décrire plus haut : le corps des femmes est vu comme instrument, comme objet à produire et la science intervient dans le processus naturel de l'enfantement, pour marquer de son sceau la qualité du produit.

Ainsi, de la seringue pour produire l'enfant qui ne vient pas ou pas assez vite aux échographies et *monitoring* pour l'enfant qui vient sans son aide, la bio-technologie s'est emparée de ce qui était au plus intime de l'humain : la génération.

Mais, indépendamment de l'aspect biologique, il s'agit de s'interroger - et sérieusement - sur le fonctionnement d'une société qui surconsomme ici, alors qu'ailleurs elle ne satisfait même pas au désir élémentaire de nutrition des populations les plus pauvres qui sont aussi, osons le dire, le plus souvent appauvries par les surconsommateurs.

Propos recueillis par Hélène De Noose



Calligraphie du 17^e s., Bruxelles.

recherche, science et éthique : je t'aime, moi non plus

table ronde

gérard fourez, pierre gillis,
marc rayet, michel wautelet

Chez les scientifiques «durs», les discussions éthiques sont une tradition très ancienne (la bombe, les manipulations génétiques, etc.), qui s'est enrichie récemment de préoccupations écologiques, et qui ne pouvait rester étrangère au remue-ménage éthique sur lequel se penche ce numéro des Cahiers Marxistes. Nous avons donc voulu reprendre cette problématique entre partenaires qu'une arbitraire division du travail rédactionnel nous a fait choisir parmi des physiciens, puisqu'il semblait que les questions liées aux sciences de la vie étaient traitées ailleurs dans cette livraison.

Gérard Fourez est professeur aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur, et il enseigne au sein du département Sciences, Philosophies, Sociétés. Il est bien connu pour ses nombreuses contributions en philosophie des sciences - nous nous contenterons de citer Pour une éthique de l'enseignement des sciences, chez Vie Ouvrière, et La construction des sciences, chez De Boeck. **Michel Wautelet** est chargé de cours à l'Université de Mons-Hainaut, physicien de l'état solide et des lasers, et a souvent offert ses services au GRIP (groupe de recherche et d'information sur la paix), à l'occasion de

l'élaboration de dossiers consacrés aux aspects scientifiques et technologiques des problèmes de défense. Pierre Gillis et Marc Rayet, qui sont aussi physiciens, représentaient la rédaction des Cahiers Marxistes.

Pour lancer la discussion, les questions suivantes avaient été préalablement soumises aux participants :

- quel rôle les préoccupations éthiques ont-elles joué par rapport au développement scientifique «réel» ? Sont-elles autre chose que de la pommade que les chercheurs se passent sur les irritations de leur bonne conscience ? Dans quelle mesure contribuent-elles à fonder une conscience collective de la communauté scientifique ? - lorsqu'on entre dans la discussion éthique, il semble qu'on rencontre deux conceptions différentes, celle de l'utilité sociale de la science, en référence à un projet social (d'émancipation, de progrès, avec toutes les ambiguïtés que cela recouvre) - conception plutôt dominante chez les «décideurs» -, et celle de la connaissance comme un but en soi, plutôt dominante parmi les scientifiques. Ces deux conceptions sont-elles antagonistes ? Quels enjeux recouvrent-elles ? Sur quels types de choix débouchent-elles ?

Pierre Gillis - Pourquoi tellement de gens se disent-ils aujourd'hui concernés par les problèmes éthiques ?

Gérard Fourez - Je crois que cette montée est à mettre en rapport avec le reflux des systèmes idéologiques organisés, qui avaient tendance à se présenter comme auto-suffisants. On se pose des questions sur ce que l'on veut faire, et ce questionnement relève de l'éthique. C'est aussi une réponse à la montée de l'individualisme et du néo-libéralisme, et elle prend les formes dont nous parlons dans la mesure où une réponse strictement politique éveille la méfiance.

Marc Rayet - A propos des pratiques scientifiques, il me semble qu'il convient, au plan éthique, de distinguer deux types de préoccupations différentes : on peut s'interroger sur la place de la science dans la société, et se demander comment les préoccupations éthiques agissent sur le développement scientifique proprement dit - frein ou accélérateur. Vu du dedans, il s'agit aussi d'examiner comment les scientifiques eux-mêmes justifient leur activité, leur situation de salarié, de consommateur de crédits publics, etc. Mais d'autre part, et cet

aspect a été beaucoup moins abordé que le premier, on peut pointer du doigt les retombées du néo-libéralisme ambiant sur la pratique de la recherche, sur sa logique interne : je pense à l'insistance mise sur les notions de compétition, de concurrence (avec une connotation positive), de rentabilité. Jadis, on disait que de telles attitudes étaient le propre de la recherche américaine ; aujourd'hui, ces attitudes sont sans doute amplifiées aux Etats-Unis, mais elles ont traversé l'Atlantique et elles nous concernent. Cela se concrétise dans la course à la publication, la recherche de performance, le «ratio» publications/coût.

Pour en revenir au premier point que j'évoquais, je voudrais témoigner de ma propre évolution. Tout en restant plongé dans la recherche fondamentale, je suis passé de la physique nucléaire à l'astrophysique, comme beaucoup d'autres ex-physiciens nucléaires, et je crois que cela s'explique par le fait que toute motivation a disparu de la physique nucléaire, alors que l'astrophysique apparaît comme bien davantage porteuse de sens. On attend de l'astrophysique des réponses à des questions que se posent la plupart des gens, elle est soumise à une demande pressante qui renvoie à une volonté de compréhension du monde. Il y a donc bien là une demande de connaissance qui dépasse la discipline elle-même, qui est plus générale, plus philosophique. Le même type de demande est d'ailleurs adressée à la physique des particules élémentaires, avec la quête des particules «ultimes». En l'occurrence, les soucis des chercheurs ne sont pas différents des soucis des décideurs, à condition de prendre le mot «décideurs» dans une acception large, et d'y intégrer ceux sur qui repose finalement la charge de financer la recherche.

GF - Mais que faut-il entendre derrière ce mot de connaissance ?

MR - Probablement quelque chose d'aussi flou qu'un besoin culturel. Je pense d'ailleurs que ce type d'attrance a existé, il y a quelques années, pour la physique nucléaire, associée à des images comme l'atome pour la paix - dans un tout autre contexte idéologique. Et même à propos de la mise au point de la bombe : je viens de relire une description des scènes de joie dont Los Alamos a été le siège lorsque la première bombe atomique a explosé, y compris de la part d'Oppenheimer ! Cela laisse rêveur, surtout quand on pense à qui était Robert Oppenheimer.

PG - Il me semble que n'importe quelle équipe, soumise à la tension qu'a caractérisé la fabrication de la bombe, aurait bondi de joie une fois le but atteint, et quel que soit ce but !

Michel Wautelet - Si le besoin culturel était ressenti comme aussi impérieux, comment expliquer que le CERN fasse autant d'efforts pour expliquer au grand public l'utilité sociale des retombées de la recherche fondamentale qui y est menée ? Les auteurs des publications qui justifient l'existence du CERN argumentent en mettant en avant une certaine soif de connaissances, mais ne se contentent manifestement pas de cette seule argumentation. Ils soulignent aussi les retombées dans les domaines de l'informatique, de l'électronique, des appareillages médicaux,... J'interprète cette justification par les retombées technologiques comme l'expression d'un certain malaise parmi les scientifiques.

PG - Je suis pour ma part beaucoup moins convaincu qu'il n'y ait pas d'antagonisme entre les deux approches, celle qui valorise les applications et celle qui valorise le progrès des connaissances pour elles-mêmes. Si l'on jette un coup d'oeil sur ce qui se passe en Flandre pour le moment, on constate une forte pression pour liquider le FNRS, au profit d'une nouvelle institution baptisée *IWT (Instituut voor Wetenschap en Technologie)*, exclusivement préoccupée de recherche appliquée. Ce glissement provoque une grande inquiétude chez les scientifiques flamands, même si les sommes consacrées à la recherche ne semblent pas devoir être diminuées.

D'autre part, je voudrais revenir sur l'intervention de Michel Wautelet. Ce qu'il a dit des justifications du CERN par les retombées technologiques de ses activités renvoie à la distinction entre retombées et applications. Autant je pense que toute recherche, quel que soit son sujet, peut être génératrice de retombées (technologiques, ou par l'exportation des méthodes théoriques ou expérimentales qu'elle permet de mettre au point, exactement à la manière dont le CERN se justifie par les progrès en informatique, ou en technologie des aimants), autant il me paraît périlleux de risquer une affirmation équivalente en parlant d'applications, par exemple au CERN : où sont les applications de la chromodynamique quantique ?

MR - Mais il me semble que j'avais donné une forme de réponse à ton interrogation. Pour moi, l'élargissement des connaissances joue un rôle qui me semble socialement à mettre sur un pied d'égalité avec les applications.

GF - Cette manière de poser les problèmes me met quelque peu mal à l'aise, parce qu'elle me semble masquer un fait majeur : cette référence aux connaissances masque l'utilité sociale, ou plutôt le sens social des recherches effectuées, un peu comme si l'on avait affaire

à une activité qui se justifie par elle-même. Je préfère parler de recherche de modèles destinés à raconter notre histoire. En parlant d'une telle recherche de modèles, ce qui définit un projet culturel, on échappe au risque d'idéalisme qui est inhérent à ce qui pourrait apparaître comme la recherche de LA vérité, et on est renvoyé à une signification sociale¹.

A propos des applications, je ferais une autre distinction. Tout discours scientifique est étroitement lié à son applicabilité ; il n'est intéressant que dans la mesure où il peut être appliqué. Mais cela ne signifie évidemment pas que toute théorie, à tout moment, peut trouver sa place dans des projets sociaux élaborés à des fins étrangères à la démarche scientifique proprement dite.

1. Le débat philosophique n'est sans doute pas l'axe essentiel de la discussion retranscrite ici, mais on constate une fois de plus que tout est dans tout, et vice-versa, comme diraient les Dupondt. Nous voici suspectés d'infidélité au matérialisme ; comme les liens qui nous unissent à lui nous sont d'autant plus chers qu'ils se font vieux, nous nous en voudrions de donner l'impression d'accepter de nous en défaire sans autre forme de procès... Gérard Fourrez souligne ici le caractère social de l'élaboration scientifique, et se revendique ainsi à juste titre du matérialisme. Mais cette position ne suffit pas à court-circuiter la vieille question qui départage traditionnellement idéalistes et matérialistes, à savoir celle du primat de l'être ou de la pensée. La manière dont cette opposition intervient dans le débat épistémologique a été traitée il y a vingt ans par Dominique Lecourt (*Une crise et son enjeu*, chez Maspéro, 1973). Il y avance la thèse que bien souvent, on confond la question du primat de l'être ou de la pensée (décisive pour la définition des positions matérialiste ou idéaliste) avec celle de l'objectivité de nos connaissances, ou plus précisément que l'on résout la première sous la juridiction de la seconde, ce qui revient à «subordonner la question de l'existence du monde extérieur à la détermination de la nature de la pensée, et donc, ipso facto, à affirmer le primat de la pensée sur l'être». Lecourt, à la suite de Lénine, insiste sur la nécessité de rétablir l'ordre des questions, et de n'aborder la seconde, qu'il considère comme secondaire, qu'une fois la première clairement tranchée (en faveur de l'être, cela va de soi pour un matérialiste). Sans quoi, si «la question de l'objectivité des connaissances est pensée comme celle du **fondement de la vérité** (accord de l'esprit et de la chose) de la connaissance», on s'enferme dans un système clos : «ou bien l'on place dans l'objet le contenu de la connaissance que le sujet n'a plus qu'à y découvrir, ou bien l'on place au contraire dans le sujet le contenu de connaissance qu'il n'a plus qu'à retrouver dans l'objet.» Au contraire, pour Lecourt, la bonne manière de poser la question de l'objectivité de nos connaissances, c'est de se demander par quels mécanismes la pensée, qui est le reflet de l'être, passe d'un degré d'exactitude au degré supérieur. Ce qui implique effectivement le caractère relatif et historique de toute vérité, dont les limites (plutôt que la fausseté) apparaissent souvent a posteriori. Mais à matérialiste, matérialiste et demi : la formule qui identifie la construction scientifique à la recherche de modèles destinés à raconter notre histoire ne prend-elle pas quelque peu à la légère la matérialité du monde que la science décrit et éclaire ? [ndlr, en l'occurrence M.R. et P.G.]

MW - Sans parler des nombreux cas où l'application précède l'explication scientifique : on met au point une technologie dont on ne comprend pas trop bien, a priori, sur quels principes elle s'appuie, mais ça marche, et l'explication vient - parfois - plus tard. Voir la machine à vapeur, Zénobe Gramme, ou Edison ; et plus près de nous, les supraconducteurs à haute température ou la chirurgie sous laser.

GF - Oui, et on se rend compte aujourd'hui que l'ambition des scientifiques d'arriver à généraliser le retournement du processus (ils ont cru pendant une cinquantaine d'années que c'était fait, et qu'on pourrait de plus en plus adopter un schéma déductif : de la théorie vers les applications, la technologie étant simplement considérée comme une science appliquée, voire comme une application des sciences) est excessive.

PG - Ne peut-on dire que ce recul des ambitions des scientifiques - recul contraint et forcé - va de pair avec un questionnement critique adressé aux attitudes dont Monod s'était jadis fait le chantre, assimilant le progrès de la Science à une ascèse ? Ce questionnement, dont l'origine est extérieure aux milieux scientifiques, trouve aujourd'hui des relais à l'intérieur même du monde des chercheurs.

MW - Cela correspond aussi à une prise de conscience qui fait son chemin, celle que la Science pure n'existe pas. L'inscription de plusieurs projets de recherche fondamentale dans le cadre de l'*IDS* (la guerre des étoiles) a fonctionné comme un révélateur pour de nombreux chercheurs : leur recherche n'était pas aussi désincarnée qu'ils se l'imaginaient !

GF - Mais ce n'est pas neuf : je travaillais aux Etats-Unis pendant la guerre du Vietnam, et j'ai découvert que le projet de recherche sur les particules élémentaires auquel je participais, projet éminemment théorique, était subsidié par le Pentagone. Et ce type de pratique remonte à la fin de la Seconde Guerre Mondiale : le Pentagone a appuyé des projets dans tous les domaines de la recherche, parce qu'«on ne sait jamais»... A quel moment faut-il rompre le lien ? Ou au contraire, dans quelle mesure n'est-il pas légitime d'en profiter, au nom du bien-fondé du projet de recherche en lui-même ? Il n'est pas facile d'arriver à cerner clairement ce qui se joue dans ces rapports.

MR - Toujours à propos du financement de la recherche, j'ai eu récemment une discussion avec une amie biologiste qui me disait son irritation face aux campagnes Télévie/recherches sur le cancer. Elle y voit - de la part des scientifiques bénéficiaires de la manne - une

espèce d'imposture, dans la mesure où beaucoup des projets de recherche que l'opération patronne n'ont rien à voir avec le cancer, mais sont tout simplement des projets de recherche fondamentale en biologie moléculaire.

PG - Mais est-ce véritablement gênant ? Après tout, je suis convaincu que les chercheurs concernés ont eux aussi des justifications éthiques à faire valoir : on roule peut-être les bailleurs de fonds, mais c'est pour le bien de la Science...

MR - Personnellement, cette imposture me gêne, et pas seulement d'un point de vue moral : à mon avis, lorsqu'on roule de la sorte les bailleurs de fonds, on ne fait pas globalement le bien de la Science, dans la mesure où l'on permet à ces mêmes bailleurs de fonds de camoufler leurs responsabilités face aux insuffisances du financement de la recherche fondamentale, c'est-à-dire d'une recherche non finalisée.

GF - On peut se poser des tas de questions à ce sujet d'un point de vue éthique, au-delà du financement. La simple évocation du cancer provoque un tel engouement que toute autre question est escamotée. Ne vaudrait-il pas mieux, par exemple, mener des recherches pour mettre au point d'autres types de nourriture pour la majorité des hommes ? La recherche sur le cancer est idéologiquement très marquée, elle répond aux préoccupations des sociétés développées.

Par ailleurs, quant aux possibilités éventuelles de «détournement» des fonds vers des recherches plus fondamentales, cela m'amène à poser la question : qu'est-ce que la recherche fondamentale ? Dans le monde scientifique, on glisse le plus souvent sous le label recherche fondamentale les recherches paradigmatiques, c'est-à-dire dans une discipline bien déterminée. Je ne vois pas en quoi l'ensemble des recherches que recouvre un programme sur la nourriture à l'échelle planétaire (du génie génétique à la sociologie) serait moins fondamental que les recherches en physique des hautes énergies ou en biologie moléculaire. Pourquoi les recherches en parasitologie ne sont-elles généralement pas qualifiées de fondamentales ?

PG - Au plan strictement intellectuel, je crois en effet qu'il n'y a que peu de sujets de recherche sur lesquels il ne soit pas possible de formaliser, de théoriser, de pousser les expériences. Il se fait simplement que tous les sujets de recherche n'ont pas la même utilité sociale. Cela me rappelle de vieilles discussions à propos de l'utilité de l'enseignement du latin. Les tenants de cet enseignement ont l'habitude d'insister sur l'école de rigueur que représente cet appren-

tissage, sur la gymnastique intellectuelle qu'il permet d'accomplir. C'est sans doute vrai, mais le russe présente le même genre de difficultés (les déclinaisons notamment) et il a sur le latin l'énorme avantage d'être une langue vivante parlée par plus de deux cents millions de personnes.

MW - Un peu de la même manière que les retombées technologiques civiles des recherches militaires auraient certainement (et probablement plus rapidement) pu être obtenues à partir de programmes de recherche directement conçus pour répondre à des besoins sociaux, si les moyens nécessaires y avaient été consacrés...

PG - Le genre de position que nous exprimons ici, qui atténue les différences entre la science dite de pointe et celle à laquelle on hésite à accorder ce titre, ce type de position est très minoritaire parmi les chercheurs...

GF - J'en suis conscient, mais je pense que c'est l'effet d'une aliénation des chercheurs. La recherche la plus pure, la plus fondamentale, c'est celle dont les objets sont définis par les chercheurs eux-mêmes, idée que je traduis pour ma part comme une recherche qui ne réfléchit guère à ses conditions d'applicabilité sociale - ce qui ne signifie pas qu'elle est inintéressante...

MW - Il me semble quand même qu'on met le doigt sur une vraie différence entre décideurs et chercheurs. Si le chercheur est convaincu qu'il est légitime qu'il décide seul des objets de ses recherches, il est du même coup légitimé à tromper le décideur - pour le bien de la cause. Le même genre de raisonnement peut d'ailleurs aussi légitimer, aux yeux des chercheurs, le recours à des financements d'origine militaire.

GF - A ceci près que les décideurs « militaires » sont consentants, puisqu'ils désirent précisément embrasser le plus largement possible ; ils ne sont donc pas dupes. Mais il est clair que les scientifiques ont toujours souhaité « conquérir un territoire », qu'ils contrôlèrent seuls. Cette volonté repose sur le fait que comme pour tout travail, il y a un moment où celui qui l'a en charge est amené à travailler seul - mais cela vaut également pour mon garagiste. Et par extension, on en vient à revendiquer l'immunité à l'égard de tout contrôle. Il faut reconnaître aux scientifiques qu'ils n'ont pas mal réussi dans cette entreprise.

PG - Mieux que les garagistes, en tout cas...

GF - Mais aussi mieux que les poètes ou les peintres, qui émettent des revendications comparables. L'explication de cette réussite supérieure est, me semble-t-il, à mettre au crédit d'un espoir de retombées incomparable à ce qu'on peut espérer de l'activité des artistes. Mais il faut alors remarquer l'ambiguïté qu'il y a à vouloir s'affranchir de l'exigence de retombées ! On peut repérer des traces de cette ambiguïté dans l'écriture de projets de recherche : le même projet sera rédigé en le présentant comme tourné vers l'application, ou au contraire comme purement culturel selon qu'il s'adresse à un bailleur de fonds ou à un autre (IRSIA - appliqué, ou FNRS - fondamental, dans nos institutions²). Il y aurait beaucoup à dire sur la rédaction des projets de recherche !

PG - Notre débat témoigne de la place que prennent les discussions éthiques dans la tête des scientifiques. Mais dans quelle mesure peut-on espérer infléchir des comportements sociaux, soumis par ailleurs à de multiples déterminations, à partir d'une éthique de la recherche ? En d'autres termes, les discours à prétention éthique sont-ils autre chose que des légitimations plaquées après coup sur des comportements répondant à de tout autres mobiles ?

GF - On ne peut certainement pas nier la réalité de ces légitimations a posteriori. Mais je suis convaincu qu'on peut aussi mettre le doigt sur des normes de comportement, sur des habitudes éthiques, qui ont cours dans la communauté scientifique et qui ont fait la preuve d'une certaine efficacité. Ceci dit, ces habitudes sont elles-mêmes le résultat de conditionnements sociaux qu'il faudrait analyser soigneusement. Je voudrais préciser par quelques exemples : il est en général assez mal vu de falsifier ses résultats. Cette règle éthique, fondamentalement acquise, est sans doute parfois transgressée, mais cela n'empêche qu'elle fonctionne relativement bien, au sens où elle permet de séparer ce qui est considéré comme admissible de ce qui ne l'est pas. Une autre règle qui gagnerait à être généralisée - elle ne l'est pas suffisamment aujourd'hui - consiste à donner le contexte de la production des modèles que l'on propose. Dans ce dernier cas, il s'agit plutôt de désigner un travail éthique à faire, dont l'achèvement représenterait un plus indéniabie : dans quel contexte tel modèle a-t-il du sens ? Quelles sont les limites de sa validité ?

2. Encore que l'IRSIA, organisme à vocation appliquée, finance des projets de recherches qui se présentent comme fondamentaux, via les bourses de spécialisation qu'elle accorde aux doctorants. [MR]

On peut aussi mettre sur le tapis toutes les questions d'éthique institutionnelle. Quelles sont les règles qui doivent présider à la collaboration avec un autre laboratoire ?

PG - Sur ce dernier point, on pourrait presque prendre le contrepied de ce que tu viens de dire, et avancer l'idée que l'âpreté de la concurrence transforme le champ scientifique en champ de bataille, où pratiquement tous les coups sont permis.

MR - Voir par exemple la mode des conférences de presse pour annoncer un *scoop* scientifique, destinées à devancer un groupe concurrent - voire ami, pourquoi pas ?

GF - Mais les règles éthiques peuvent précisément être utilisées pour combattre ces pratiques sauvages. C'est quand elles s'affaiblissent qu'on prend conscience de leur importance, en creux en quelque sorte. Même si l'on sait que de nombreuses règles sont transgressées, le simple fait de pouvoir dire le bien et le mal est loin d'être sans importance. Cela ne règle évidemment pas tous les problèmes, mais imaginez ce qui se passerait dans une société où cette distinction n'existerait pas...

PG - Sur ce terrain, et malgré la mise en avant ostensible de préoccupations éthiques, n'est-ce pas en réalité à une régression du rôle des règles éthiques que nous assistons ?

GF - Largement. Et cette régression vaut d'être dénoncée, et le contexte qui l'a rendue possible explicité : c'est celui du néo-libéralisme dont nous parlions au début de cet entretien.

Je voudrais attirer l'attention sur une autre règle éthique que je juge importante : c'est celle qui établit une différence entre les influences directe et indirecte du pouvoir. Cela rejoint les revendications d'autonomie. Les pressions exercées sur l'Institut National du Pétrole (en France) ne sont pas comparables à l'affaire Lyssenko³. Dès que l'on cède sur cette distinction, on ouvre la porte à toutes les dérives.

PG - Finalement, on en conclut donc que l'existence de règles

3. Pour rappel, Lyssenko est ce biologiste soviétique auteur d'une théorie de l'hérédité qui envisageait comme possible le passage direct dans le patrimoine génétique des espèces vivantes de certains caractères acquis sous la pression de l'adaptation à l'environnement. Cette théorie s'est révélée fautive, en ce sens qu'il n'existe pas de lien direct, de cause à effet, entre la pression environnementale et une mutation génétique. Jusque là, rien de

tacites - il n'existe pas de code de la recherche ! - fournit un levier pour un projet social qui se voudrait émancipateur, et qui est sans doute lui-même défini éthiquement.

MW - Peut-être la situation n'est-elle pas aussi tranchée. On pourrait argumenter que la transgression de certaines de ces règles implicites est bénéfique au progrès des recherches. Peut-être rate-t-on des découvertes en allant vite, mais peut-être aussi avance-t-on plus vite quand on désire arriver le premier !

MR - Mais cela conduit aussi à dire n'importe quoi, pourvu qu'on le dise avant les autres. Quitte à corriger par la suite, une fois qu'on a fait entériner sa première place dans la course.

GF - Je suis loin d'être sûr que cette course soit un facteur de progrès réel : la participation à la course exige du temps, en matière de relations publiques par exemple, dégagé au détriment de celui que l'on consacre au travail sérieux.

MR - Les phénomènes dont nous sommes en train de parler s'inscrivent dans l'évolution générale des médias. Tous les journaux sont à l'affût du *scoop*. Pourquoi en irait-il autrement à propos de la recherche ?

PG - D'accord, mais la tension naît de ce que les chercheurs se croient le plus souvent sur une autre planète, à l'abri des turbulences du siècle. Ce sentiment est générateur d'illusions, ce qui est toujours dangereux, mais en même temps, c'est en partie grâce à lui que subsistent les règles éthiques que nous évoquions. Il n'a donc pas que de mauvais côtés.

GF - Cette idée - « cela ne pourrait pas se passer chez nous » - est

grave sous le soleil, la science progressant normalement par ajustements successifs, et l'erreur étant humaine. Le dérapage est ailleurs : il est attribuable à l'intervention plus qu'autoritaire de l'Etat stalinien dans le débat scientifique juste après la seconde guerre mondiale, intervention par laquelle cet Etat s'est emparé de la controverse scientifique pour en faire un cas de figure de l'opposition entre science bourgeoise, identifiée par la référence aux théories de Mendel, et science prolétarienne, promue par Lyssenko et ses disciples. L'agriculture soviétique avait à ce moment un grand besoin des quasi-miracles dont la théorie de Lyssenko portait la bonne nouvelle ! Dans le contexte de l'époque, il ne faut malheureusement pas beaucoup d'imagination pour se faire une idée du sort réservé aux tenants de la ligne bourgeoise - se soumettre ou périr. Il a fallu plus de vingt ans à la biologie soviétique pour sortir du trou où ce désastreux avatar l'avait plongée (pour plus de détail, voir également Dominique Lecourt, *Lyssenko*, chez Maspéro, 1976) [ndlr].

typique du réflexe clérical. On la rencontre chez les scientifiques, chez les médecins,... et dans l'Eglise. Même si elle démontre une rassurante capacité d'indignation, elle est l'indice d'un régime de basses eaux en ce qui concerne l'esprit critique sur sa propre activité. Au moins tant qu'on prétend associer ce «chez nous cela ne pourrait pas se produire» à des vertus d'ordre éthique ; il en va tout autrement dès que cette impossibilité est fondée sur des règles institutionnelles.

MR - Bien souvent, on peut aussi trouver une explication institutionnelle à des transgressions de règles déontologiques. Si une équipe de recherche convoque une conférence de presse pour faire part de résultats insignifiants ou peu sûrs, cela peut aussi être dans le but de convaincre l'administration qui la finance de l'importance du travail dans lequel elle est engagée, et en conséquence, d'obtenir par exemple de cette administration qu'elle stabilise des chercheurs tellement productifs !

GF - De manière générale, la plupart des règles éthiques se retrouvent en porte-à-faux si elles sont dépourvues de soutien institutionnel. Pratiquement, cela signifie qu'il faut que les transgressions de la règle éthique soient sanctionnées, sans quoi on verse rapidement dans l'hypocrisie.

PG - A fortiori si la transgression donne lieu à récompense !

GF - Les scientifiques sont très souvent réticents à l'égard de telles institutions de contrôle. La communauté scientifique a tendance à vouloir fonctionner à l'éthique pure.

MW - Cette volonté n'est-elle pas attribuable à l'incompréhension - au sens propre du terme, je pense aux constructions scientifiques elles-mêmes - entre la communauté scientifique et la société dans laquelle elle est plongée ?

PG - Ou alors, comme nous le disions il y a quelques instants, à la volonté de conquérir un territoire placé sous leur contrôle exclusif.

MW - Il faut quand même porter à l'actif de la communauté scientifique les efforts accomplis en matière de vulgarisation scientifique. Efforts trop peu nombreux, sans doute, mais qui témoignent d'une volonté d'ouvrir les frontières. Le rôle de la vulgarisation scientifique me paraît essentiel lorsque l'on veut mettre en avant l'aspect culturel de la recherche fondamentale, qui va de pair avec la mise à disposition du plus grand nombre. Or, il me semble paradoxal de constater que

certaines des disciplines qui sont le plus justifiées par leur apport culturel (comme les particules élémentaires ou la cosmologie relativiste) sont parmi celles qui sont le moins vulgarisées (parce que, peut-être, les moins vulgarisables ?).

GF - Je suis d'accord avec l'idée que l'astrophysique est particulièrement exposée en matière de vulgarisation, puisqu'elle élabore des modèles destinés à raconter notre histoire : quel sens cela a-t-il de raconter une histoire que personne n'entend ? Mais je ne suis pas d'accord pour dire que l'astrophysique ou la cosmologie relativiste ne sont pas vulgarisées : pensons aux livres d'Hubert Reeves, aux *Trois premières minutes de l'univers* de Weinberg, ou à *Une brève histoire du temps* d'Hawking qui fut un authentique succès de librairie.

PG - Il reste toutefois que ces efforts, d'inspiration tout-à-fait louable, demeurent insuffisants pour éviter ce que Roqueplo appelait il y a vingt ans déjà un effet-vitrine. Comme le disait Gérard Fourez, la science existe dans la mesure où l'on s'en sert, où on l'applique. Une manière de s'en servir, c'est de participer aux débats qui mettent en cause des choix de société, et dans lesquels des arguments d'ordre scientifique sont invoqués à l'appui de l'une ou l'autre thèse, et bien souvent en guise d'arguments d'autorité. Il faut malheureusement constater que la vulgarisation ne place pratiquement jamais ses lecteurs en situation d'intervenir dans de tels débats. Elle ne débouche pas sur un pouvoir réel. Ceci dit, l'idée que les scientifiques ont le devoir de diffuser leur savoir constitue aussi une règle éthique implicite utile.

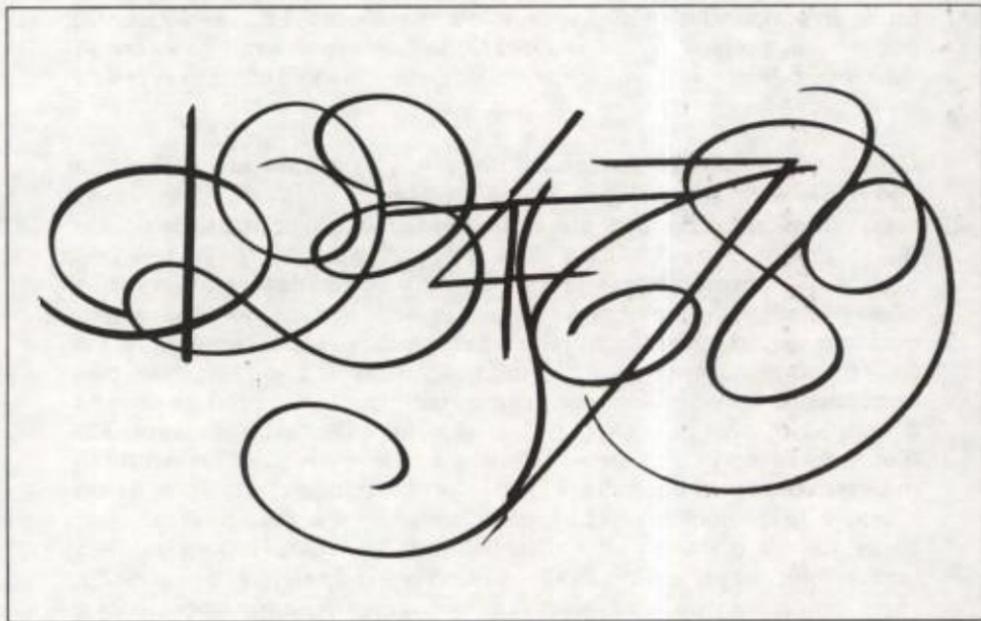
GF - Le problème est qu'elle ne joue pas seule, et qu'elle doit composer avec une autre règle qui prohibe les approximations dans la communication de résultats. Cette dernière règle constitue le noeud d'un problème massif, qui a trait au bon usage des boîtes noires. Les scientifiques camouflent le plus souvent l'usage qu'ils font eux-mêmes des spécialistes et des boîtes noires, et ne font donc rien pour expliquer au grand public comment «faire avec». Cela représente un terrible goulet d'étranglement dont l'origine est à chercher dans des conceptions épistémologiques, qui surestiment la quantité de choses à connaître pour pouvoir maîtriser une information, et en tirer des éléments utiles pratiquement. J'aime à citer à ce sujet un exemple malheureusement caricatural : lors d'un recyclage d'enseignants en biologie, je demandais au formateur comment il envisageait que l'on parle du sida dans le cadre d'un cours de biologie. Réponse : c'est impossible, car les prérequis en immunologie font défaut. J'ai aussitôt réagi en disant que les élèves auraient sans doute les informations

nécessaires dans leurs cours de religion ou de morale. C'est seulement à ce moment que j'ai vu un certain trouble chez mon interlocuteur, qui a dû se dire que quelque chose clochait dans sa position.

MR - Le même type de contradiction se présente dans le petit monde des astrophysiciens qui acceptent de faire de la vulgarisation - et il y en a de plus en plus. Ils refusent en général de répondre à des questions qui touchent à la philosophie, mais ils sont encore plus gênés quand d'authentiques philosophes acceptent ces questions, parce que ces derniers n'ont pas la formation scientifique jugée nécessaire. Et si finalement les physiciens acceptent de sortir de leur spécialité, ils s'exposent aux critiques acerbes de leurs collègues.

PG - On retrouve ici le caractère incontournable des critères institutionnels. En effet, lorsque des scientifiques se soumettent au jugement de leurs pairs, ce qui arrive plus d'une fois au cours d'une carrière, la trace d'activités de vulgarisation dans leur dossier est bien souvent appréciée négativement - on a perdu du temps à des futilités. Comme quoi les débats éthiques ne disqualifient pas les enjeux structurels des combats plus politiques...

Calligraphie de chiffres entremêlés, 1979.



éthique, écologie et politique

benoît verhaegen

Avant d'aborder le sujet de ma contribution, je dois dire la difficulté que j'ai éprouvé à rédiger ce texte dans sa version finale. Je suis parti d'une position qui s'est révélée finalement utopique, idéaliste et individualiste, dans laquelle je voulais démontrer que seul un supplément d'éthique¹ de la part des acteurs du monde rural (agriculteurs, éleveurs, sylviculteurs) était à même de résoudre les problèmes écologiques posés par leurs activités. Observant les comportements de jeunes agriculteurs engagés dans la lutte écologique avec ce que cela exige d'ascèse et de surtravail, j'avais pensé qu'il était possible de généraliser leurs expériences parce que celles-ci correspondaient à une véritable prise de conscience de la société globale. En analysant les conditions dans lesquelles ces expériences se réalisent, il est apparu que celles-ci étaient marginales et précaires. Elles ne se rencontrent qu'à titre exceptionnel et ne peuvent survivre que si des mesures économiques spécifiques les protègent et si le pouvoir politique intervient pour les soutenir. Généraliser ces expériences dans l'état actuel du marché demanderait des efforts financiers démesurés. J'ai donc abandonné ma position initiale du «tout éthique» en faveur d'un degré relatif d'autonomie et d'efficience de l'éthique dans les

1. Le terme «éthique», choisi par les coordinateurs de ce numéro des *Cahiers*, me paraît mieux convenir que celui de «morale». Plus général, il précède et englobe la morale qui se rapporte plutôt à des codes, des normes, des lois.

transformations «écologiques» des pratiques économiques du monde rural.

Quel est ce degré relatif? Je vais essayer de le préciser.

la réponse éthique à la crise actuelle

Si on définit l'éthique comme la reconnaissance et l'accueil de l'autre quel qu'il soit, pour reprendre les termes de Jean-Toussaint Desanti², ou encore comme le refus du «tout-monnaire» dans les rapports entre les hommes, il faut bien reconnaître qu'aujourd'hui le monde offre, dans la plupart des domaines d'activités de l'homme, le spectacle d'un rejet de l'autre, d'un mépris de la personne humaine. La souffrance et la misère ne sont plus tant les conséquences des guerres ou de la rareté des ressources que le produit quotidien, banalisé du fonctionnement «normal» de nos institutions économiques et politiques. L'inégalité entre les peuples, les races, les classes sociales, les sexes n'est pas un avatar de notre système économique, elle est essentielle aux rapports marchands et de concurrence; elle est le fondement du profit. Ceci n'est pas nouveau, mais aujourd'hui les développements technologiques et la mondialisation des rapports économiques donnent aux mécanismes économiques de prédation une force inégalée. Les Etats, malgré des acquis démocratiques formels, demeurent plus aptes à organiser la guerre que la paix comme en témoigne l'efficacité déployée par l'Occident dans la guerre du Golfe comparée aux négociations de paix dans le Proche et le Moyen Orient. Le cynisme de la classe politique dirigeante qui utilise l'appareil de l'Etat et ses ressources à son profit n'est pas chose nouvelle, non plus, mais les enjeux ont changé de dimension lorsqu'il s'agit de vendre l'arme atomique ou chimique. La pollution écologique des lieux de vie et de travail, des aliments de l'homme, de la nature a perdu son caractère ponctuel et limité dans le temps et l'espace pour devenir un phénomène planétaire et dans certains cas irréversible.

Dès lors, il n'est pas étonnant que l'on assiste depuis quelque temps à un retour de l'éthique comme un remède à la peur et à la souffrance. Devant tant de souffrance et tant de dangers, deux attitudes éthiques sont possibles : s'évader du monde par la religion ou les croyances mystiques ou bien transformer le monde. S'agit-il dans les deux cas d'utopies?

2. J.-T. Desanti, *Le Monde*, 10 mars 1992.

l'éthique entre la religion, le capitalisme et l'écologie

Le retour de l'éthique s'est manifesté de la manière la plus spectaculaire dans le domaine religieux. Du pape Jean-Paul II au Front Islamique du Salut algérien, les intégristes, partisans d'un retour à une religion et à une morale pures et dures, font recette³. Comme le font également les sectes et les croyances magiques sous toutes les latitudes. L'importance de ce phénomène mondial est indéniable; il témoigne de l'appauvrissement physique et moral d'une partie de l'humanité; mais il ne saurait être assimilé à ce qui se produit dans le monde capitaliste occidental au sommet de sa puissance.

Les *Business Ethics* font fureur dans le monde industriel occidental. D'autres contributions dans ce numéro font le bilan de cette mystification idéologique qui en rappelle d'autres : l'engouement pour les «Relations humaines» des années 50. Il est inutile d'insister sur le caractère néo-libéral d'un tel courant de pensée prônant l'auto-régulation des individus et des unités économiques, plutôt que l'intervention de l'Etat.

Il reste un domaine, l'écologie, dans lequel le retour à l'éthique, a une résonance particulière. Mais d'abord qu'est ce que l'écologie? Dans un numéro précédent des *Cahiers Marxistes* (août 1991), on a vu que le champ est très vaste et que les frontières sont floues. Rappelons cependant la mise en garde de l'éditorial de Pierre Gillis : «Nous ne nous sentons pas prêts pour autant à accepter l'image antithétique/symétrique d'une nature strictement *naturelle*, sans histoire, à protéger dans son être éternel, en oubliant que les équilibres auxquels nous sommes habitués sont ceux d'une planète façonnée et bouleversée par des millénaires d'activité humaine.»

Alain Minc fait une réflexion similaire : «Idéologiquement, l'écologie ne se situe pas à gauche. A faire prévaloir la nature sur la culture, elle incarne, à sa manière, un néoconservatisme fin de siècle, et, à trop se préoccuper de la social-démocratie des arbres, elle ignore celle des hommes : les exclus lui sont plus indifférents que les plantes.»⁴

3. Il peut paraître étrange d'assimiler J.P. II, pape d'une église occidentale riche et triomphante, au F.I.S. algérien, émanation de la pauvreté et des frustrations arabes. C'est oublier que le pape est polonais et a vécu également une partie de sa vie dans une morale d'oppression et de pauvreté.

4. A. Minc, «Si la Gauche était au pouvoir», *Le Nouvel Observateur*, 1-7 août 1991, p. 10.

Notre champ de réflexion est restreint. Il concerne le monde rural, c'est-à-dire les relations qui s'établissent entre la nature et les hommes qui y habitent et qui y travaillent. Ces hommes produisent non seulement des biens alimentaires, mais aussi des paysages, des lieux de loisirs, un environnement et à la limite de l'eau et de l'air dont la qualité dépend de leur manière de travailler. Quelles sont les conditions particulières aux activités du monde rural qui impliqueraient un engagement éthique spécifique? Nous en énumérons trois.

1. La fragilité de la nature, la longue durée de ses processus d'évolution et le caractère souvent irréversible des atteintes qu'on lui porte. Les effets nocifs de la pollution chimique, de la mécanisation agricole, du déboisement, de la monoculture sont moins rapidement perçus et moins médiatisés que ceux de l'industrie qui est par ailleurs plus exposée aux contrôles et aux mensurations de ses excès. La terre meurt en silence loin du regard de ceux qui en consomment les fruits et qui décident de son sort.

2. La difficulté d'apprécier la qualité de la production. Les biens alimentaires sont achetés sur des critères externes (forme, poids, couleurs) qui ne disent rien sur la qualité réelle du produit, celle-ci étant souvent à l'inverse des apparences. Entre le consommateur et le producteur il y a en plus la barrière de l'anonymat du produit. On connaît la marque d'une voiture ou d'un congélateur, mais pas celle du blé, du fruit ou des légumes.

Enfin, les effets nocifs des aliments sur la santé sont rarement perceptibles à court terme et, à plus long terme, se confondent avec d'autres facteurs de morbidité.

3. La faiblesse de la société rurale déstructurée par l'immigration, par les changements des méthodes culturales, par l'abandon des valeurs attachées à la préservation de la terre. En raccourcissant les délais de rentabilité et d'amortissement des investissements, l'économie agricole a conduit l'agriculteur à se désintéresser du sort à long terme de ses principaux facteurs de production : la terre et l'eau. Au-delà des conséquences écologiques d'une telle attitude, ce sont les valeurs essentielles du monde rural qui sont mises en question, notamment la conscience de sa responsabilité à l'égard de la nature et de son produit.

Pour ces trois raisons - et d'autres moins évidentes sans doute - le monde rural est investi de responsabilités spécifiques plus lourdes que celles de la plupart des autres producteurs. Alors que ceux-ci sont de plus en plus soumis aux contraintes des règlements, des contrôles et du marché, l'agriculteur est seul devant ses responsabilités. S'il les néglige, aucune sanction immédiate ne le frappe⁵. Le cancer du con-

sommateur, la pollution de l'eau et du sol, la destruction des paysages et des forêts ne le concernent pas. Les seules contraintes qu'il subit sont celles de la concurrence. Elles l'obligent à accentuer encore les effets nocifs de son activité pour demeurer compétitif.

le rôle de l'éthique et ses limites

Face à ces défis, que peut-on attendre d'un recours à l'éthique? Faut-il donner une formation éthique aux agriculteurs et aux acteurs du monde rural et imaginer des *Rural ethics* ?

Peut-on espérer des agriculteurs qu'ils ajouteront spontanément aux conditions déjà difficiles du travail et de la vie en milieu rural, des contraintes éthiques, une forme d'ascèse, un renoncement au profit ? Certes, il existe dans le monde rural des valeurs anciennes toujours actives (écoute de la nature, prudence à l'égard des innovations technologiques, fierté du produit et du travail bien faits, etc.) et des valeurs nouvelles (option écologique dans les méthodes culturales, solidarité et esprit de partage, refus du tout-argent, sens des loisirs et de la convivialité). Ces valeurs relèvent de choix éthiques et non de la rationalité économique.

On peut également espérer qu'une formation-information sur le plan éthique et écologique approfondisse la prise de conscience du monde rural à l'égard de ses responsabilités spécifiques. On rencontre de jeunes agriculteurs engagés dans des voies nouvelles; ils peuvent le faire car ils bénéficient d'une aide technique et matérielle de la part des pouvoirs publics.

Mais il ne faut pas se faire d'illusions sur les capacités de changement global de ces facteurs. Les jeunes agriculteurs engagés dans des méthodes écologiques sont une minorité, juxtaposée à l'agriculture traditionnelle largement majoritaire. Leur survie dépend de l'assistance qu'ils reçoivent. Leur capacité de production ne représente qu'une part très faible du marché. Exposés aux contraintes d'un marché concurrentiel, ils disparaîtraient.

5. Il est exact qu'un dispositif légal et réglementaire se met peu à peu en place - notamment à l'initiative de la CEE - pour contrôler la qualité de la production agricole, mais son efficacité est limitée par la dispersion des exploitations et par l'imprécision des instruments de mesures.

Ni le recours à des *rural ethics*, ni l'assistance des pouvoirs publics ne paraissent suffisants pour répondre aux défis écologiques posés au monde rural.

Alors que faire?

conclusions

Une première réponse au défi écologique consisterait à accroître les mesures de soutien économique et d'encadrement des acteurs du monde rural. C'est dans cette voie que s'engage la CEE par ses projets de soutien aux «méthodes de production agricole compatibles avec les exigences de la protection de l'environnement ainsi que l'entretien de l'espace naturel» et d'aides «aux mesures forestières en agriculture»⁶. Des primes substantielles sont offertes aux agriculteurs pour boiser ou entretenir les terres tombées en friche ou pour utiliser des méthodes culturales compatibles avec l'écologie. Le paysan devient pour une partie de ses activités un jardinier appointé pour produire des paysages et de l'environnement. L'entreprise agricole échapperait ainsi partiellement aux lois de la rationalité économique. Limiter la sphère de la rationalité économique est l'objectif proposé par André Gorz⁷, mais est-ce possible à terme sans changer fondamentalement l'économie de marché?

Une solution plus radicale est proposée par René Passet : la régulation marchande par «la gestion normative sous contrainte» qui tente d'harmoniser les logiques de rationalité économique avec celles de l'écologie et de la reproduction de la nature⁸. Il constate que «la rationalité marchande de maximisation des profits repose d'abord sur l'internalisation des avantages et l'externalisation des coûts. La dégradation du milieu naturel n'est donc pas une dysfonction mais une conséquence inéluctable.

»La gestion normative sous contrainte a pour objet de concilier l'extraordinaire créativité qui s'attache à la libération de l'initiative individuelle avec le respect nécessaire des valeurs socio-culturelles et des contraintes de reproduction du milieu. En refusant les facilités des

6. *Journal officiel des Communautés européennes*, n° C300/7 et n° C300/12 du 21/11/1991.

7. André Gorz cité par Jean Chesneaux, *Le monde diplomatique*, janvier 1992, p. 31.

8. R. Passet, «Régulation marchande au temps des pollutions globales», in *Actuel Marx*, n° 9, 1991, pp. 43-51.

réductionnismes monétaristes ou autres, elle retrouve la véritable dimension de l'économique qui est d'arbitrer entre les exigences contradictoires de réalités situées à des niveaux d'organisation différents : ainsi en est-il, par exemple, de la nature et du marché, du réel et du monétaire.

»En imposant l'ouverture au très long terme et au réel, l'intrusion subite de la biosphère au coeur de l'économie oblige celle-ci à s'interroger, à la fois sur ses finalités et sur son insertion dans le milieu qui la porte.»

Choisir des valeurs socio-culturelles et les insérer dans le calcul économique, renoncer aux facilités du «tout monétaire» et du court terme pour protéger et reproduire l'environnement, répartir les fruits du travail productif autrement que selon les lois du marché, impliquent des choix éthiques non plus au niveau des individus, mais de la société. C'est donc au niveau politique que l'éthique trouve son efficacité première. C'est au citoyen-électeur et non au chef d'entreprise à prendre ses responsabilités morales et à changer la société. Mais aujourd'hui qui est ce citoyen-électeur? Peut-on lui faire confiance? Ceci pose le problème de la démocratie.

Pierre Juquin, Isabelle Stengers et d'autres développent une thèse très proche dans un ouvrage collectif consacré à une «alternative verte» en Europe.⁹ Ils font la même constatation que Passet : «L'économique, fondé sur la transformation de l'homme en objet-force de travail, est, dans sa logique utilitariste même, un mode d'instrumentation des écosystèmes, ainsi considérés comme des mondes inertes, pillables et empoisonnables à merci».

A cette logique économique ils opposent une logique nouvelle, celle du vivant, et du social, qu'ils qualifient d'humanisme. Une réponse au défi écologique de l'interaction concrète des écosystèmes et des sociétés humaines, ne peut être interne à l'économique, elle doit partir «d'une considération d'ensemble des solidarités homme-homme et homme-nature», c'est-à-dire de considérations proprement éthiques dans le sens où nous avons défini l'éthique comme la reconnaissance et l'accueil des autres.

9. Juquin Pierre, Stengers Isabelle *et alii*, *Pour une alternative verte en Europe*, Editions La Découverte, Paris, 1990.

☉	日
⚓	山
木	木
中	中
田	田
田	田
門	門

dans un désert éthique, reformer un modèle de développement

entretien avec pierre galand

L'éthique, que je refuse de confondre avec la morale ou les codes de bonne conduite, est liée à une conception philosophique de la société. A ce titre elle devrait être l'objet d'un débat permanent.

C'est parce que ce débat fait défaut que nous constatons en Europe une dérive politique, marquée par une séparation entre le citoyen et le monde politique.

Et si le débat n'a pas lieu, c'est parce qu'il n'existe pas de projet global de société. D'anciennes références se sont effondrées; il est nécessaire de recréer un référentiel basé sur des objectifs sociaux, économiques, culturels, etc. C'est à ce prix que le corps social, les gens, parviendront à nouveau à se situer et à trouver un sens à leurs combats.

Il n'est pas facile de «se situer» à l'heure actuelle : d'une part, des progrès (surtout technologiques) sont sans cesse enregistrés, d'autre part il n'est question que de performance et de compétition.

Sur le plan international aussi, il faut «gagner»... Depuis la fin de la guerre froide, c'est le Sud qui est présenté comme porteur de toutes les tares - surpopulation, sida, drogues. C'est le Sud qui fait peur et constituerait une menace.

Or, depuis 1970-75, il faut compter avec le rôle, devenu déterminant, de l'accumulation du capital financier, maître-atout absolu du pouvoir... mais désert éthique.

Que le chômage augmente, que les exclusions se multiplient, on n'en vante pas moins «la bonne tenue de l'économie belge», la recherche de «bons placements» se poursuit sans vergogne, avec l'appui éclairé de la RTBF d'ailleurs.

C'est au niveau mondial que cette immoralité atteint des proportions sans précédent. Je pense à l'infamante pollution qui sévit dans les villes indiennes. Je pense à la violence haineuse qui se manifeste depuis peu à Dakar envers les étrangers blancs. Je pense enfin à l'Algérie, où le FIS a puisé sa force dans la non-solution des problèmes sociaux.

L'OTAN n'a pas disparu avec l'opposition Est/Ouest. Elle entend assumer désormais un rôle de police internationale, disposée à intervenir là où l'ONU ne prêterait pas son drapeau. Quant aux Etats-Unis, le discours prononcé le 8 février dernier à Munich par le vice-président Don Quayle indique clairement comment ils veulent imposer leurs vues et leurs intérêts à l'Europe. «La sécurité, plus que jamais affaire de gros sous», titrait *Le Soir* du 12 février. Le Nouvel Ordre mondial est américain et Washington entend que l'Europe s'y conforme. Cet Ordre, le Fonds monétaire international y veille : son rôle est fondamental comme pourvoyeur d'un modèle économétrique et d'orthodoxie financière.

Mais, encore une fois, nous sommes dans un désert éthique : souffrances et exclusions se multiplient. Si dans un pays comme le nôtre le détricotage social est freiné (ou contrôlé) par les syndicats, dans le Sud, c'est la débandade... Un exemple : jusqu'à présent, les Accords de Lomé ont dans une certaine mesure imposé un code de conduite aux pays signataires. Avec Lomé IV, c'est fini et les signataires le savent : tout l'argent supplémentaire va aux «ajustements structurels» et seule l'orthodoxie a droit de cité, quel qu'en soit le prix humain, social, environnemental.

Bref, dans le Nord et dans le Sud - avec des modalités différentes - les politiques menées alimentent les exclusions. En France, par exemple, cela mène en toute cohérence à la montée du Front National : avec le système de rétribution du capital destiné à assurer «la crédibilité économique» aux dépens de la population, Le Pen **doit** gagner !

Dans le Sud, il n'existe plus de modèle de développement. Il s'agit d'en forger un, à partir des expériences vécues par des peuples et des gens souvent héroïques, qui ont résisté aux «réussites» libérales. Le Brésilien Lulla est l'incarnation de ce type de résistance : dans son pays la réussite tant vantée est celle de 10 à 15% de personnes, au prix de

85% d'exclus. Lulla n'est pas seul. Des militants comme lui ont des expériences à échanger, à méditer pour élaborer des projets vraiment libérateurs.

entretien réalisé le 14 février 92

épilogue sur la confusion des genres

«Forger un nouveau modèle de développement» : Pierre Galand souligne ainsi la faillite de la politique menée par la FMI et la Banque mondiale, et qui a lourdement aggravé la dépendance et la pauvreté dans le tiers monde. Il souligne l'urgence d'une autre politique dans les relations Nord-Sud.

A l'heure actuelle, ce problème capital est occulté par la vague/vogue de l'humanitarisme, variante de l'éthicomania, et que Rony Brauman, de Médecins sans frontières-France, appelle le «tout-humanitaire». Que ce soit précisément l'animateur d'un mouvement comme MSF qui proteste contre la surenchère en matière d'aide humanitaire est tout à fait significatif. Loin d'être une opinion personnelle, sa protestation est énergiquement appuyée par Alain Destexhe, secrétaire général du Bureau international de MSF.

Ce qu'ils mettent en cause, c'est la confusion des genres, c'est la substitution proclamée - surtout par le ministre français Bernard Kouchner, qui se drape dans les plis nobles de l'aide humanitaire «contre la realpolitik» - du moral au politique. «Plus que jamais, écrit Brauman, les bons sentiments et surtout leur mise en scène tiennent lieu de discours politique...».

En effet, à ne voir **et à ne montrer** que les ventres ballonnés, les membres décharnés, les yeux caves d'enfants africains, on fait oublier les causes de ces malheurs et les responsabilités des politiques. Aux médias est dévolue une fonction essentielle dans ce jeu terrible. Brauman s'indigne de voir des gouvernements - à coup de clips percutants- s'approprier des missions humanitaires, pour se donner bonne conscience et bonne mine.

«Le tout-humanitaire, note-t-il, élimine le doute, disqualifie l'effort critique au profit d'une satisfaction narcissique immédiate tirée d'une division du monde en deux parties inégales : ceux qui dispensent l'aide et ceux qui la reçoivent».

Ne nous y méprenons pas : les Brauman et Destexhe ne jettent pas leur froc humanitaire aux orties, mais ils refusent que les gouvernements l'endossent, en enlevant à leur action sa spécificité et sa relative indépendance.

Rappel essentiel : le droit d'assistance, tel qu'il est reconnu par les Nations-Unies, repousse toute distinction entre la souffrance des victimes d'un tremblement de terre et la souffrance des victimes du terrorisme humain. Et assurément, le dénuement et la douleur des uns et des autres peuvent être semblables... mais pas les responsabilités des hommes. Périr d'un accident de la route et périr dans un camp de concentration, c'est chaque fois la mort mais ce n'est pas le même phénomène politique. Semblablement, encore que sur un autre plan, les prisonniers d'opinion - défendus avec une exemplaire opiniâtreté par *Amnesty International* - ne peuvent faire oublier l'action militante des personnes engagées dans le combat contre les oppresseurs. Comme on ne saurait, quelle que soit la monstrueuse singularité de la *shoa*, privilégier les victimes du génocide hitlérien par rapport aux partisans fusillés ou décapités...

Dans une précédente livraison (n° 179), les *CM* ont analysé ce que recouvrait la formule de «guerre du droit», utilisée à propos de la guerre du Golfe. Avant «la guerre du droit», il y avait eu «la juste cause» à Panama. L'intoxication se prolonge et malmène outrageusement l'éthique.

Mais cette fois - et les opérations de secours aux Kurdes auront largement alimenté leur réflexion - ce sont les humanitaires qui entendent réhabiliter le politique, à la fois en défendant «leur territoire» et en rappelant la nécessité de solutions politiques pour en finir avec la faim et la misère.

R.L.

Une leçon de morale

«La Banque Mondiale ne devrait-elle pas encourager plus la migration des industries polluantes vers les pays sous-développés ? Je crois que la logique économique qui veut que le déversement de déchets toxiques se fasse dans le pays au salaire le plus bas est impeccable et nous devrions la poursuivre. J'ai toujours pensé que les pays sous-peuplés d'Afrique sont largement sous-pollués!»

Le Vice-Président et économiste en chef de la Banque Mondiale,
M. Lawrence Summers.
cité par *Ville et l'Habitant*, avril 1992

l'éthique des architectes

jacques aron

Au cours de l'histoire, la profession d'architecte s'est constituée non seulement autour d'un savoir-faire spécifique, mais encore autour d'une morale qui sous-tend ses rapports à la société.

La déontologie actuelle découle de cette évolution qui apparaît cependant paradoxale.

En effet, alors que depuis la Renaissance le capitalisme impose de plus en plus l'ouverture des marchés, élargit le libre-échange, érige la concurrence en principe du développement économique, la profession d'architecte, par contre, s'organise sur une base corporative, réclame reconnaissance et privilèges en se portant garante de l'intérêt commun, exige des rémunérations minimales pour assurer la qualité de ses services.

Comme d'autres professions dites libérales, elle s'engage à servir ses commanditaires dans la transparence, à s'abstenir d'activités commerciales et de toute collusion avec les autres intervenants à l'acte de bâtir.

Ce système, à vrai dire, ne se précisa que très lentement et ne s'appliqua avec quelque rigueur qu'à une minorité d'architectes qui occupaient des positions en vue et ne se privaient pas pour autant de faire à l'occasion quelques entorses à leurs principes.

La théorie architecturale française, toute imprégnée de logique et confortant les institutions mises en place par un pouvoir centralisé,

nous a laissé des témoignages nombreux de l'élaboration progressive d'un statut professionnel toujours délicat.

Déjà, Philibert Delorme, dans son *Traité d'Architecture* (1567), recommande que «l'architecte (désirant avoir l'esprit libre et voulant se garder d'être outragé et calomnié) ne manie jamais d'autre argent que le sien... Il ne faut pas non plus qu'il accepte des présents ni quelle que chose que ce soit des ouvriers, afin qu'il ait la liberté de les tancer, et les reprendre quand ils font des fautes, et les chasser de l'oeuvre, s'il en est besoin...»¹.

Cette conception corporative de la profession -plus inspirée du Moyen Age que des Temps Modernes- semble avoir bien résisté tant que la commande majoritaire émana des nobles et des grands bourgeois qui désiraient avoir à leur service un architecte indépendant, concepteur de l'ouvrage et contrôleur de son exécution. Cet architecte se fit une spécialité de représenter par un répertoire de formes conventionnelles le rang de son commanditaire.

Cette conception permit même aux architectes de constituer un corps suffisamment puissant pour obtenir la consécration légale d'une série de leurs pratiques.

Selon une tendance générale, les pouvoirs publics prirent finalement en charge l'entièreté des études des futurs architectes, mais la profession obtint -en Belgique tout au moins- la protection légale du titre et de l'exercice du métier (loi de février 1939).

On aurait pu croire que la production de masse de logements ou d'autres types de bâtiments, dans laquelle le lien entre le producteur et l'utilisateur se distend de plus en plus jusqu'à devenir parfois inexistant, remettrait en question le modèle dominant de la profession libérale.

Mais, bien que de nombreux architectes en vinrent à exercer comme fonctionnaires ou appointés, les habitudes issues des relations triangulaires traditionnelles entre partenaires supposés égaux et contractant entre eux -le maître de l'ouvrage, l'architecte et l'entrepreneur- continuèrent à prévaloir. Mieux même, en 1963, la pression des sociétés professionnelles arracha au législateur belge la création d'un Ordre, reconnaissance suprême d'une profession libérale jugée capable d'assurer sa propre discipline. Calqué sur le modèle plus ancien de l'Ordre des Avocats, il reçut la mission, jugée d'intérêt public, d'établir la déontologie et de la faire respecter.

1. Cité dans F. Fichet, *La théorie architecturale à l'âge classique*, P. Mardaga, Liège, 1979.

La morale professionnelle reçoit ainsi sa sanction légale. Une juridiction séparée exercée sur les architectes par leurs pairs s'ajoute pour eux à celles qui s'imposent à tous les citoyens.

Rien n'est plus instructif à cet égard que la relecture du premier Règlement de Déontologie et de son long commentaire établis par l'Ordre en moins de trois ans.

Cette célérité s'explique, car comme l'écrit alors le premier Président du Conseil National : «Loin d'être une création, le Règlement de Déontologie n'est rien d'autre que la traduction en termes actuels de l'héritage que les architectes ont reçu du passé.»²

Pour conforter le monopole accordé aux architectes, le Règlement va renforcer et élargir les incompatibilités imposées au-delà des obligations légales en vigueur et enfermer les architectes dans un carcan que l'Ordre s'efforce depuis de desserrer³.

Le nouveau Règlement de Déontologie de 1985 a déjà atténué ou fait disparaître certaines rigueurs de l'ancien.

Ainsi a été supprimé l'article 15 qui prévoyait que :

«L'architecte ne peut se livrer, ni directement ni par personne interposée, à aucune activité qui pourrait le rendre justiciable de la juridiction commerciale».

L'interdiction absolue de la publicité (art.18) a fait place à une distinction byzantine entre publicité licite et une publicité tapageuse dont l'Ordre ignore lui-même le mode d'emploi.

Dans la réalité quotidienne, nous sommes aujourd'hui bien éloignés du commentaire de 1967 qui recommandait à l'architecte de se garder «des articles à caractère pseudo-scientifique, masquant en réalité des préoccupations commerciales, tel l'article rédactionnel payé par une firme commerciale».

L'Ordre donne aujourd'hui sa bénédiction à de tels articles payés par les architectes eux-mêmes !

Dans le Règlement de 1967 apparaissait même le désir de l'Ordre de régenter la vie de l'architecte jusqu'en ses aspects extra-professionnels.

L'établissement d'un barème fait apparaître indirectement la position équivoque de l'architecte dans une économie de marché.

La norme qui définit les rémunérations minimales ne s'impose ni aux pouvoirs publics ni aux clients privés de l'architecte. L'Ordre sanctionne toutefois ceux qui ont tendance à brader leurs honoraires. Dans la

2. Préface de Ch. Duyver au Règlement de déontologie (1967).

3. Règlement de Déontologie (1985).

pratique, on est bien loin des principes énoncés en 1967 : «... la profession d'architecte n'est pas une profession commerciale. Elle n'est donc pas régie par la loi de l'offre et de la demande où doit triompher celui qui parvient à concilier ses possibilités professionnelles et les sollicitations à la clientèle. La dignité de la profession s'oppose donc impérativement à ce que les architectes soient animés par une surenchère vers le bas en ce qui concerne les conditions financières faites à la clientèle»⁴.

Un grand nombre d'architectes n'a cependant pas abandonné l'espoir de voir le barème d'honoraires reconnu par arrêté royal, ce qui ne manquerait pas de procurer à l'Etat des recettes fiscales supplémentaires.

Mais l'ouverture des frontières européennes semble au contraire présider à l'extension de la concurrence commerciale dans tous les secteurs.

On le voit, l'Ordre est ainsi à la croisée des chemins.

Il n'existe que pour régler une profession libérale avec un Président qui avoue ne plus y croire : pour lui, l'assujettissement à la T.V.A. est «la démonstration absolue de l'inconsistance de la notion de profession libérale pour la profession d'architecte en Belgique»⁵.

Le voici donc qui plaide pour refonder l'éthique professionnelle sur la compétence, garantie par un recyclage permanent... évidemment organisé et contrôlé par l'Ordre⁶! Et d'augmenter sensiblement le budget de l'institution pour y parvenir.

Pour les sociétés professionnelles, il existe «une vision plutôt conservatrice, attachée aux notions très strictes de profession libérale. D'autres se veulent plus progressistes et prônent une évolution plus attachée aux valeurs économiques qui dominent la société actuelle»⁷. Les plus pressés poussent les architectes à assimiler toutes les ficelles du «marketing» et croient «que la peur de transgresser un prétendu tabou déontologique est ancré au coeur de l'estomac (*sic*) de pas mal d'architectes à l'égal de la peur du radar lorsqu'ils circulent sur l'autoroute... »⁸.

Le débat n'est pas clos.

4. Règlement de Déontologie (1967). Commentaire de Maîtres Behaegel et De Caluwe.

5. J-M Fauconnier, in *Revue des Architectes-Bâtisseurs*, 15/2/1991.

6. idem, in *Arch & Life*, n°40, 1991.

7. *Contactuel*, mars 1991, mensuel de la S.A.F.

8. J. Blondiau, *Arch & life*, n°44, 1991.

Actuel Marx

n° 10 - 2ème semestre 1991

ETHIQUE ET POLITIQUE

222 pp.

SOMMAIRE

PRESENTATION

Jacques Texier

DOSSIER : ETHIQUE ET POLITIQUE

Rassemblé par Jacques Texier et Jacques Bidet à partir d'un projet de Stefano Petrucciani.

Stefano Petrucciani
Axel Honneth

Ethique du discours et philosophie politique.
Ethique du discours et concept implicite de la justice.

Domenico Losurdo

Tension morale et primat de la politique chez Hegel.

Nicolas Tertulian
Jacques Texier

Le grand projet de l'Ethique.
Note introductive sur la théorie de la rationalité d'Agnès Heller.

Agnès Heller
György Markus

Vivisection de la rationalité.
Praxis et Poiesis : au-delà de la dichotomie.

CHRONIQUE

Stefano Petrucciani

«*Marx and morality*». Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice.

INTERVENTION

Jacques Bidet

Demain, le sur-Etat. Thèse méta-systémique concernant une nouvelle forme socio-politique mondiale.

HISTOIRE DU MARXISME

Maurice Godelier

Le mode de production asiatique : un concept stimulant, mais qui reste d'une portée analytique limitée.

LIVRES - BIBLIO - ABSTRACTS - AUTEURS

PUF - Département des Revues
14 avenue du Bois-de-l'Epine - B.P. 90
91003 Evry Cedex - Tél. : (1) 60.77.82.05
Compte Chèque Postal : 1302 69 C - Paris

Tarif "étranger" :
250 FF
pour 2 numéros



Trait de plume, Fra Amphiero Vespesiano, Venise, 1554.

livres et éthique

qu'est ce qu'une société juste ? introduction à la pratique de la philosophie politique philippe van parys

Le Seuil (*La couleur des idées*), 1991, 310 pages.

S'il est bien vrai, comme l'indique l'éditeur, que ce livre «constitue une initiation vivante et engagée à la pratique de la philosophie politique d'aujourd'hui», il est tellement riche et foisonnant qu'il nous paraît s'adresser plutôt à des pré-initiés qu'à des non-initiés.

D'entrée de jeu, Philippe Van Parys entend réhabiliter la philosophie analytique anglo-saxonne, et singulièrement la philosophie politique qui, contrairement à ce qui est souvent affirmé, s'occupe des vrais problèmes de la vie. Nous ne le suivrons pas dans sa longue quête à travers l'utilitarisme, la paréto-optimalité ou le théorème d'Arrow, nous arrêtant pour l'essentiel (et trop sommairement) à l'analyse qu'il fait de *La théorie de la justice* de John Rawls dans ses rapports avec d'une part les «libertariens», et d'autre part des marxistes.

C'est de 1971 que date cette oeuvre majeure de l'Américain Rawls, dont l'impact énorme se poursuit aujourd'hui en Europe. Rawls, montre notre auteur, distingue **concept de la justice et conceptions de la justice**. Le premier est défini comme suit : «une institution est juste lorsqu'elle n'opère aucune distinction **arbitraire** entre personnes dans l'attribution des droits et des devoirs et lorsqu'elle détermine un équilibre **adéquat** entre revendications concurrentes portant sur les avantages de la vie sociale».

C'est au niveau des secondes que sont définis les termes «arbitraire» et «adéquat». Rawls avance à cet égard deux principes.

1 - Toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble de libertés pour tous. C'est le principe **d'équale liberté**.

2 - Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions. Elles doivent être :

a) au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société;

b) attachées à des fonctions et positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances.

Le principe (2a) est dit **de différence**; le principe (2b) **d'égalité équitable de chances**.

Précisons avec l'auteur que cette théorie est historiquement ancrée, puisqu'elle se présente «dans la culture publique d'une société démocratique», ce qui aux yeux de Van Parys, ne diminue en rien la dimension kantienne de l'approche de Rawls.

Ancrage réel : Rawls se situe par rapport aux sociétés de type social-démocrate, qu'il trouve certes plus «justes» que les sociétés néolibérales, mais qu'il ne légitime pas à proprement parler, car il les estime porteuses de risques d'injustices graves.

Rawls est-il «égalitariste»? Réponse prudente de l'auteur, car le philosophe américain n'est pas adversaire des inégalités qui profiteraient aux plus démunis (page 91). Mais pour Van Parys, Rawls est «sous certains aspects plus égalitariste que Marx»! Ainsi, les principes «A chacun selon son travail» et «A chacun selon ses besoins» tolèrent à ses yeux des inégalités, fût-ce dans une perspective égalitariste. Par contre, Marx est plus égalitariste que Rawls pour tout ce qui concerne les effets de la rémunération du capital.

Et nous voilà projetés dans «un dilemme du marxisme» (titre du chapitre 4 de l'ouvrage de Philippe Van Parys) : il s'agit de savoir si l'exploitation capitaliste est **éthiquement** inacceptable. Si on caractérise cette exploitation par l'extraction de surtravail, elle n'est pas dans tous les cas et par nature injuste. «Ou bien l'exploitation est définie de telle sorte qu'elle se conforme à l'usage habituel et départage élégamment le socialisme et le capitalisme, mais alors elle n'est pas nécessairement injuste. Ou bien nous définissons l'exploitation de manière qu'elle soit nécessairement injuste, mais alors nous nous écartons de l'usage habituel, et surtout l'absence d'exploitation cesse de constituer un avantage **essentiel** du socialisme sur le capitalisme.»

Les chapitres que l'auteur consacre au libertarisme - cette doctrine *made in USA* qui prétend placer la liberté en son centre même - sont particulièrement stimulants, et par moments drôles. Ainsi d'un débat

sur les libertés qui seraient ou non reconnues à un «terrien» débarquant impromptu dans un vaisseau spatial très organisé. Le nouveau venu a-t-il le droit de respirer l'air, de prendre une pomme, de boire de l'eau, alors que tout a été calculé pour les seuls occupants du vaisseau ? Cette présentation des thèses de Robert Nozick, professeur à Harvard, de David Friedman, auteur d'un «Guide pour le capitalisme radical» et de quelques autres éclaire utilement la théorie dite libertarienne, mal connue en Europe. On notera que ceux qui s'en réclament sont farouchement opposés à l'impôt, ce qui n'est guère surprenant, mais qu'ils ont été «parmi les adversaires les plus inconditionnels de la guerre du Vietnam, car il n'y a pas pour eux d'exercice plus vil de la violence étatique qu'une guerre impérialiste menant à l'extermination de milliers d'innocents». Ce n'est donc pas sans raisons que Van Parys parle d'«anarcho-capitalisme» à leur propos.

La seule stratégie dont disposent les libertariens consistant à soutenir que le scénario collectiviste nie **la liberté**, notre auteur se sert d'une distinction fort pertinente entre liberté formelle et liberté réelle, distinction qui avait été tellement pervertie qu'on pouvait la croire vidée de sa substance. Il n'en est rien. «(...) Que peut être la maximisation de la liberté réelle de tous, demande Van Parys (avec Rawls), sinon la maximisation de la liberté réelle de ceux qui en ont le moins, et sur quoi peut reposer la liberté réelle sinon sur ces avantages socio-économiques dont nous avons besoin pour réaliser nos projets de vie, quelle que soit la nature exacte de ceux-ci ?» Il s'agit pour Rawls d'exiger «la garantie d'une liberté réelle» par exemple de consommer, de travailler ou de ne pas travailler. Mais il n'y va pas que de consommer ou de travailler.

La réponse de Rawls au défi libertarien fait une large place à une notion telle que les «bases sociales du respect de soi», nécessaires pour donner à la personne un sens ferme de sa propre valeur et la confiance en soi nécessaire à la poursuite de ses fins. D'où des exigences précises en matière de revenu minimal garanti, de manière à «assurer la maximisation de la liberté réelle dans ses dimensions de revenu et de pouvoir sans porter atteinte à ce respect de soi», décrit comme le contraire de la honte. D'où aussi l'exigence de formes d'attribution du revenu minimal garanti qui ne stigmatisent ni n'humilient les bénéficiaires.

Le défi libertarien est relevé par ce que Van Parys appelle **une réponse réal-libertarienne**. «Car, si la liberté requiert bien le droit de faire ce que l'on désire avec soi-même et ce dont on est le légitime propriétaire, elle ne s'y réduit pas. Elle n'est pas qu'une question de **droit** de faire ce que l'on désire en ce sens. Elle est aussi une question de

moyens. C'est parce qu'ils sont privés de ces moyens - tout en jouissant de ce droit - que les habitants démunis de notre île ne peuvent pas mener leur vie comme ils l'entendent, qu'ils ne sont pas libres au sens **réel** et non purement formel, qui nous importe». Pour Van Parys, un des grands attraits de la position réal-libertarienne est qu'elle permet d'intégrer élégamment l'importance qu'intuitivement nous accordons non seulement à la liberté, mais aussi à l'égalité et à l'efficacité. Elle protège la **liberté** - y compris dans la dimension de ce qu'on appelle aujourd'hui assez vaguement les «droits de l'homme» - contre les risques que ferait peser sur elle un souci exclusif de l'égalité ou de l'efficacité. Mais elle fait aussi simultanément une place essentielle à l'égalité...

Bref, les théories de la justice comme celle de Rawls, ou plus généralement les théories solidaristes, établissent une relation entre justice et démocratie, «une démocratie saine étant une condition institutionnelle absolument nécessaire à la réalisation de la justice.»

Enfin, précise encore Philippe Van Parys, pour ceux qui adhèrent à une conception solidariste de la justice, «il est impératif de donner une importance primordiale, comme condition factuelle de réalisation de la justice, à une démocratie permettant à tous, et en particulier aux plus défavorisés, de faire entendre leur voix, de faire valoir leurs intérêts.»

La philosophie politique de l'auteur (que nous avons conscience d'avoir appauvrie dans ces notes de lecture) le conduit donc à plaider pour un fonctionnement pleinement démocratique de la société. C'est un aliment (extrêmement nutritif) pour le débat politique.

R.L.

drogues, le défi hollandais
isabelle stengers et olivier ralet

Laboratoire Delagrangé, Collection *Les empêcheurs de penser en rond*,
Paris, 1991, 120 p., 84 FF.

Peu de pages, beaucoup de lucidité : Stengers et Ralet battent, avec leur *Défi hollandais*, un record de densité.

Constatant la rupture de communication entre les politiques divergentes menées en Europe en matière de drogue, les auteurs analysent d'une part la méthode française de « guerre à la drogue », et d'autre part la méthode (souvent présentée comme laxiste et inopérante) appliquée aux Pays-Bas.

Cette analyse fine et parfois cruelle des faits et des discours passe par l'examen du rôle des experts, et donc des rapports entre le technique et le politique. Cela nous vaut des pages subtiles sur la non-neutralité de l'expert et la constante primauté, fût-elle masquée, du politique sur le technique. « La légitimité de l'expert lui vient du pouvoir » qui, montrent Stengers et Ralet, choisit l'expert et choisit aussi les questions qu'il lui pose, ainsi que la manière de les poser...

Le traitement de la toxicomanie est mis en parallèle avec la lutte menée contre le sida, où les politiques des pays d'Europe occidentale sont globalement convergentes et plus axées sur la prévention que sur la répression. Il y a, montrent les auteurs, accord pour ne pas transformer la menace de contamination du sida en alibi à des mesures coercitives. C'est ce qu'ils appellent « l'événement sida ». Événement, parce que cet accord constitue un choix politique et éthique. Parce qu'il procède d'une volonté de bien poser le problème à l'ensemble de la population, en laissant un espace à la responsabilité individuelle.

Pourquoi le même type de choix n'a-t-il pas été adopté en France à l'égard des toxicomanes ? Pourquoi, dans ce dernier cas, part-on du postulat « Il ne faut pas se droguer », et n'envisage-t-on qu'une forme d'aide : celle qui vise à l'abstinence et dont la logique est répressive ?

Par contre, le « récit néerlandais » met à plat les données du problème, montre qu'il existe diverses formes d'aide, les évalue et laisse au toxicomane la possibilité et la responsabilité de choisir. Car aux yeux du pouvoir néerlandais, les toxicomanes ne sont pas d'office exclus,

ils restent des citoyens qui méritent d'être traités comme tels et non pas infantilisés.

Les affirmations qui ont cours en France (et un peu moins en Belgique) sur «l'échec» de l'expérience hollandaise, les auteurs les réfutent en citant des chiffres qui ne sont nullement confidentiels, mais souvent occultés.

La différence entre les deux attitudes tient en fin de compte, montrent Stengers et Ralet, à une certaine conception des rapports entre éthique et politique, et à une certaine pratique de la démocratie.

«La question de l'éthique en matière de gestion du collectif porte d'abord et avant tout sur le choix d'un type de société. Il a existé et existe encore des sociétés où les choix éthiques individuels sont censés se déduire de la norme collective. Il se fait que nos sociétés se sont interdit d'identifier l'instance collective à une instance normative, car c'est ce choix qui définit les exigences et les risques de la démocratie. (...) En d'autres termes, du choix démocratique auquel nos sociétés prétendent devoir leur définition découle une contrainte : devraient être exclus l'ensemble des modes de gestion qui impliquent la supposition-anticipation-suggestion de la stupidité ou de l'infantilisme des individus qui constituent cette société. Car s'ils sont définis comme stupides ou infantiles, la démocratie ne peut, elle, se définir que comme une manipulation, nouvelle manière, moderne, de conduire un troupeau.»

On vous le disait : ce livre petit peut aider à réfléchir.

R. L.

morale sexuelle et magistère
pierre de locht

Editions du Cerf, 1992, 250 pages, 120 FF

Ceci n'est certes pas le premier livre signé par Pierre de Locht sur les rapports entre foi catholique et éthique de la sexualité.

Ce qui nous semble nouveau dans *Morale sexuelle et magistère*, c'est la volonté de l'auteur de globaliser les expériences qu'il a vécues au sein de l'Eglise et de tenter à la fois un bilan et une analyse institutionnelle.

Au centre de l'analyse, un constat : l'impossibilité dans laquelle il s'est trouvé, lui le chanoine de Locht «viscéralement homme d'église», de débattre avec la hiérarchie de problèmes importants pour un très grand nombre de couples. Le refus du débat, auquel est automatiquement substitué un appel à la soumission est, sans conteste au coeur du drame. Car drame il y a, et pas seulement pour un prêtre nommé de Locht, qui se sent exclu d'une institution à laquelle il est attaché depuis plus de cinquante ans.

En 1963, le nonce apostolique à Bruxelles intervient à propos d'une brochure qui devait reprendre des causeries prononcées à la radio par P. de Locht sur la morale conjugale. L'*imprimatur* des autorités ecclésiastiques belges ne suffit pas : le Saint-Office n'est pas satisfait des considérations émises sur le péché dans la brochure, et de Locht devra rédiger «une lettre d'excuses et de soumission».

1963 : le Concile Vatican II a commencé ses travaux qui vont apporter à l'Eglise catholique l'air du large. Mais Paul VI, qui vient de succéder à Jean XXIII, soustrait au Concile certains problèmes pour se les attribuer en exclusivité. «Je dois décider seul», estime-t-il. Décider en matière de régulation de la fécondité, de divorce et de célibat des prêtres. Un débat sur ces questions a cependant lieu parmi les pères du Concile.

Car parallèlement, se poursuit le travail secret d'une commission de théologiens instituée par Jean XXIII. Non seulement Paul VI ne prend aucun contact avec cette commission, mais comme pour verrouiller sa recherche, il convoque une assemblée de quinze cardinaux et évêques à tendance majoritairement conservatrice. *Neppur si muo-*

ve... cette auguste assemblée adopte à la quasi unanimité le projet de lettre encyclique présenté dans les conclusions de la commission.

La voie était donc tracée pour le pape. Il ne l'empruntera pas. Un contre-rapport appuyé par le cardinal Ottaviani, du Saint Office, entre en piste, qui aura une influence déterminante sur les options du pape. Or, le susdit cardinal a présidé les travaux de la commission. Son attitude, observe sobrement P. de Loch, «soulève de graves questions»...

De fait, Ottaviani bafoue les règles élémentaires d'une recherche collégiale. Paul VI ne se comporte pas avec plus d'élégance : face à un double vote majoritaire qui le contrarie, il choisit d'attendre. Au printemps 1967, les conclusions jusqu'alors secrètes de la commission - que le pape avait publiquement critiquées - sont soudain propulsées dans la presse. Cette «fuite bien orchestrée» fit grand bruit à l'époque. Le 25 juillet 1968, Paul VI publie l'encyclique *Humanae vitae*.

L'épisode est exemplaire d'un style de travail qui entend imposer les convictions du pape, seul détenteur de la Vérité, en dépit d'orientations divergentes manifestées même en très haut lieu.

On sait que *Humanae vitae* a causé de graves dégâts dans l'Eglise. Pierre de Loch y voit le signe d'un dysfonctionnement important de cette Eglise. Au couperet d'une décision autoritaire il oppose - et défend avec fermeté et obstination - une morale de la responsabilité. Tout son livre démontre que cet affrontement «rebondit à chaque instant». Il écrit : «Ce fut peut-être le manque principal de Vatican II. Le concile n'a pas véritablement réfléchi, en une problématique moderne, au sens de la morale, à la contribution de la foi et de l'Eglise dans l'élaboration de cette morale, à la place des laïcs et de leur expérience vécue dans le discernement éthique, de même qu'à l'autorité des prises de position du Magistère, à l'apport de la ou des traditions dans l'enseignement moral de l'Eglise catholique».

Les exemples ne manquent pas : toujours le couperet est préféré au dialogue, et le secret à la transparence. Et le plus souvent, c'est Rome qui est à l'origine des condamnations, qu'il s'agisse du sort réservé au CEFA (Centre à l'éducation de la famille et de l'amour) dont l'auteur était aumônier, ou de son éviction de l'université catholique de Louvain.

Certains trouveront peut-être lassante la démonstration toujours recommencée de Pierre de Loch, à l'occasion de l'affaire Peers ou de sa comparution devant un «tribunal» de l'UCL. Oui, il y a des redites dans cet ouvrage. A mon sens, elles se justifient, car il s'agissait de

présenter à l'opinion (pas seulement catholique) un dossier précis et complet. Ce cours d'anticléricalisme professé par un prêtre montre que la fameuse capacité d'adaptation de l'Eglise romaine à la modernité a des limites. En matière de démocratie et de modestie, elle a beaucoup à apprendre.

R.L.

ERRATUM

«Souveraineté, démocratisation, contrôle parlementaire - l'enquête sur Gladio», interview de Roger Lallemand, *CM* n°183

En page 146, il était dit : «*PIO* les a reprises : il faisait des conférences mais aussi parfois du sabotage...». M. Lallemand a tenu à nous indiquer qu'une partie de la phrase avait dû échapper au compte-rendu : «Le *PIO* ne faisait pas à proprement parler du sabotage; il avait participé au "sabotage" des conférences des milieux pacifistes et des milieux de gauche. Il s'agissait essentiellement de "perturbations" provoquées par des militaires en civil, répartis dans la salle de conférence. Cette précision est évidemment importante».

Merci de cette précision ... et mille excuses à nos lecteurs.

CONFERENCE-DEBAT

Où va l'ex-URSS ?

de 13h30 à 16h45 :

Interprétation des transformations économiques et politiques. Forces en présence et place de la gauche. Vers une tiers-mondisation de l'ex-URSS ? Quelles leçons de la Yougoslavie et d'Europe de l'Est pour l'ex-URSS ?

Avec :

- Alexandre BOUZGALINE
président du département d'économie de l'Université de Moscou.
- Catherine SAMARY
maître de conférence à l'Université Paris-Dauphine; collaboratrice au Monde Diplomatique; auteur de *Plan, Marché et Démocratie*.
- Jacques NAGELS
professeur à l'ULB; auteur de *Du socialisme pervers au capitalisme sauvage*.

Débat animé par Jean-Marie CHAUVIER
collaborateur au Monde Diplomatique; auteur de *URSS : une société en mouvement*.

De 17h00 à 18h00 :

Création culturelle et politique aujourd'hui.

Avec :

- Ludmilla ALEXEEVNA
membre de l'association cinématographique de Moscou.

Samedi 13 juin 1992 de 13h30 à 18h00

Lieu : Institut de Sociologie de l'ULB - Salle Dupréel, 1^{er} étage
Avenue Jeanne, 44, 1050 Ixelles

Renseignements : 523.40.23 (Socialisme sans frontières)

revues

revue nouvelle

n°1 - janvier 1992

n°2-3 - fév.-mars 1992

Les deux premiers numéros de l'année de la *R.N.* ont en commun d'aborder des problèmes d'urbanisme : le premier à l'occasion du «saloon de l'auto», et le deuxième en sur-titrant «les vertiges de la ville».

A propos de bagnole, la *R.N.* a mis côte à côte une approche à dominante morale (C. Javeau) et écologique (M. Raquet et R. Schoonbrodt), et une approche économique centrée sur la résistance européenne à l'industrie automobile japonaise. Dans la première, l'article de René Schoonbrodt -«La ville sur une voie de garage»- porte bien son titre et fait une utile synthèse des enjeux. Il est complété d'un bref texte de Vincent Carton rappelant les travaux de l'ARAU* sur la nécessité d'un «code de la rue», urbain et différent du code de la route qui tue en rase campagne.

C'est de l'ARAU encore que proviennent les textes sur la ville, plus précisément des conférences de «l'École urbaine» organisée par l'ARAU, sessions de 1989 et 1991. Les trois premiers textes (J. Vanderbiest, J. Chesnaux et R. Célis) sont très typiques, et donnent une bonne mise à jour de l'approche «doctrinaire», plus dogmatique

* ARAU = Atelier de Recherche et d'Action Urbaines - rue Henri Maus, 39 à 1000-Bruxelles - tél : 32-2-514.53.82

que critique, qui prévaut souvent dans les déclarations de principe de l'ARAU. La philosophie s'y fait plutôt spéculative et littéraire, l'anachronisme et la métaphore dominent les références plus culturelles qu'historiques. Le quatrième texte (P. Ansay) est lui marqué par un essai de remise en perspective, revendiquant Gramsci en l'espèce, et fait appel à un projet de contre-hégémonie appuyée sur la ville-région et l'associatif (p.m. l'article de Pierre Ansay que nous avons publié dans les *CM* n°177, janvier 1991).

Ce numéro de février-mars comprend encore notamment un fort intéressant article de B. Dupret sur l'Algérie («Trente ans en attente de démocratie»), et un petit dossier en forme de bonnes questions sur le «nouvel ordre mondial» (J.C. Willame sur l'ONU, E. Remacle sur l'Europe, et A. Peeters sur l'Inde et le Brésil). J'y aurais bien joint le substantiel reportage de Joëlle Kwaschin sur «l'hiver à Moscou», où l'auteur a vécu deux mois, tout à fait instructifs du moins pour l'heureux lecteur.

M.G.

Mai

- 5 *Can there be socialism after communism ?* (CRITEME n°2) - ULB - Rens.: 650.40.51
- 6 L'intégration grâce à la musique - Spectacle - Centre intellectuel Anderlecht - Rens.: 512.96.85 (PAC)
- 13 Ouvrir le langage de la parole aux jeunes dits «exclus» Conférence de Omer Arrijs - Centre Jacques Brel (Bruxelles) - 14 h. - Rens. : 410.89.12
- 15 Des objectifs pour notre système éducatif ? - Conf. de Gérard Fourez - Salle Excelsior - Jette - Rens. : 218.34.50 (CGE)
- 19 *Advancement of reforms in Poland, Hungary and Czechoslovakia* (CRITEME n°3)
- 21 Les Gueux sont des Seigneurs - Conf. de G. De Kerkhove - ULB - 2215 - 20 h. - Rens. : 647.99.00
- 26 La transition peut-elle être démocratique ? R. Lew (CRITEME n°4)
- 29-30 Le nouveau système monde - Colloque de la revue *Actuel Marx* - Paris - Sorbonne - Salle Liard

Juin

- 4 Forces et faiblesses de l'Allemagne unifiée - Conf. de Ch. Vandermotten - Elzenhof Trefcentrum - 20 h. - Ixelles.
- 13 Où va l'ex-URSS ? Conférence-débat (voir en encadré page 156) - ULB - Inst. Socio - 13h30/18h00 - Rens. : 523.40.23 (Soc. sans frontières)
- 18-19 Forum européen pour un contrat de génération Nord-Sud - Parlement européen - Rens. : 219.70.76 (NB. annulé en avril)

Juillet

- 1-4 Convention *END* à Bruxelles sur l'avenir de l'Europe - Rens. : 511.36.99

Septembre

- 26-27 Mouvement ouvrier et République 1792-1962 - Journées d'étude Amis de Robespierre - Arras

CREDIT AU LOGEMENT

**ENSEMBLE,
TOUT DEVIENT
POSSIBLE.**

CGER 

Les Cahiers Marxistes sont déposés dans les librairies suivantes :

DU MONDE ENTIER
rue du Midi 162
1000 Bruxelles

LIBRIS - TOISON D'OR
avenue de la Toison d'Or 29
1060 Bruxelles

F.N.A.C.
City II, rue Neuve
1000 Bruxelles

LIBRAIRIE L'AVENIR
rue St Léonard 102
4000 Liège

PRESSES UNIVERSITAIRES
DE BRUXELLES
av. Paul Héger 42
1050 Bruxelles

LIBRAIRIE ANDRE LETO
rue d'Havré 9
7000 Mons

LE LIVRE INTERNATIONAL
bd. Lemonnier 171
1000 Bruxelles

LIBRAIRIE LA DERIVE
Grand'Place, 10
4500 Huy

TELE-LIVRES
Court St Michel
1040 Bruxelles

TROPISMES
Galerie des Princes
1000 Bruxelles

CLUB ACHILLE CHAVEE
rue Abelville 34
7100 La Louvière

Editeur responsable : FREE asbl
20 av. de Stalingrad - 1000 Bruxelles
Tél : 02/514.53.52 - FAX : 02/512.23.84

ISSN : 0591-0633 Revue bimestrielle

Membre de l'Association
des revues scientifiques et culturelles (ARSC)

200 F