

Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique

Jacques Beauchemin

Volume 16, Number 2, 1997

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040067ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040067ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beauchemin, J. (1997). Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique. *Politique et Sociétés*, 16(2), 67–89. <https://doi.org/10.7202/040067ar>

Article abstract

Typically, sociology examines questions of ethics only in the context of larger issues where these questions are especially salient, such as: new reproductive technologies, the environment, the media and communications. Rarely has sociology focused on the way ethical discourse is constructed in the society itself. Yet, from the perspective of political sociology, a social ethic contributes, on the one hand, to the socialization of the individual to a particular disciplinary discourse designed to ensure the continuity of the social order. On the other hand, the social ethic contributes to the production of social links through its representation of the society as a whole. This ethical discourse, however, is always determined by the forces which regulate social relationships, namely the form of the state (liberal, welfare or neo-liberal). The goal of this article is to reveal the relationship between the production of an ethical discourse and the various modes of social regulation that modern society has been forced to create as the regulatory capacities of these various framing modes have worn-out.

LES FORMES DE L'ÉTAT ET LA PRODUCTION DE L'ÉTHIQUE SOCIALE DANS LA PERSPECTIVE DE LA SOCIOLOGIE POLITIQUE*

Jacques Beauchemin
Université du Québec à Montréal

Le fait moral est partout et donc nulle part comme l'écrivaient déjà Isambert et ses collaborateurs en 1978 alors qu'ils se proposaient de renouveler la sociologie de l'éthique¹. Au moment où les corporations travaillent activement à l'élaboration de codes de déontologie², où les avancées de la biotechnologie semblent appeler simultanément le développement de la bioéthique et que la grande entreprise affiche fièrement ses préoccupations éthico-écologiques, la question de l'éthique sociale, comme macrophénomène, demeure paradoxalement sous-étudiée en sociologie politique. Cette dernière se satisfait le plus souvent, d'une approche globale de la question de l'éthique, l'abordant comme phénomène, mais se refusant à l'analyse plus fine de ses diverses expressions³. Un champ reste ainsi à explorer, celui de la diversité des discours éthiques dans la société moderne et des déterminations qui en ont influencé la production.

* Je tiens à remercier les évaluateurs anonymes de la Revue pour leurs commentaires judicieux.

¹ François-À Isambert, Paul Ladrière et Jean-Paul Terrenoire, « Pour une sociologie de l'éthique », dans *Revue française de sociologie*, vol. XIX, 1978, p. 323-324.

² Alain Etchegoyen, *Les entreprises ont-elles une âme ?*, Paris, François Bourin, 1990 et *Le temps des responsables*, Paris, Julliard, 1993.

³ Le vaste débat opposant aux États-Unis « libéraux » et « communautaristes » pose la question de l'éthique dans le cadre d'une opposition entre droits individuels et collectifs. La question éthique est bel et bien au centre de ce débat, mais elle se pose pour ainsi dire à un niveau de généralité où la modernité politique tient en un seul tenant : celui de la pensée libérale de Rousseau à Rawls. Voir à ce sujet Stephen Mulhall et Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Cambridge, Blackwell publishers, 1996.

Jacques Beauchemin, département de sociologie, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succursale Centre-ville, Montréal (Québec), H3C 3P8, Canada.
Adresse électronique: beauchemin.jacques@uqam.ca

L'objectif que je me propose consiste alors à mettre en rapport la production du discours éthique et les diverses formes de la régulation des rapports sociaux que la société moderne a dû constamment inventer au fur et à mesure que s'épuisaient le pouvoir régulateur de ces formes de régulation. J'étudie donc la particularité des discours éthiques en fonction des trois grandes formes de la régulation qu'a connue la société moderne : libérale, providentialiste et, depuis une quinzaine d'années, néolibérale. Pour chacune d'elles, il faut tenter de saisir l'articulation particulière de ce que j'appelle plus loin les contradictions structurantes de la modernité. Plus précisément, je pose que l'analyse d'un discours éthique particulier exige la prise en considération des contradictions qui se nouent entre le procès d'institutionnalisation économique (marché autorégulateur ou encadré par l'interventionnisme étatique) et les procès similaires à l'œuvre au sein du politique (articulation des sphères privée et publique, passage au droit social, etc.) et de la culture (discours identitaire dominant, forme de la solidarité, individualisme, etc.).

On me permettra d'abord un assez long mais nécessaire détour théorique afin de dégager l'essentiel d'un appareil conceptuel qui n'est pas tout à fait coutumier en sociologie politique et à partir duquel la comparaison des trois discours éthiques de la modernité pourra être menée.

LE LIEU D'UNE SOCIOLOGIE DE L'ÉTHIQUE

De quelle façon peut-on définir le concept d'éthique sociale pour qu'il puisse servir les fins de la sociologie ? On ne pourra dégager que quelques-uns des aspects de cette difficile question. Ce qu'il faut circonscrire d'abord, c'est le territoire de l'éthique, le périmètre dans lequel doit se tenir la sociologie lorsqu'elle appréhende les valeurs que se donne la société dans l'édification, inlassablement reconduite et toujours menacée, d'un monde humain arraché aux forces désocialisantes qui le guettent toujours. Certes, dans la société moderne, l'État et le politique comme centre régulateur du conflit social de même que le droit, comme principe de régulation universaliste, balisent la pratique et travaillent à refouler le déchaînement des appétits destructeurs, mais l'éthique subsiste en partie hors d'eux et se donne comme l'expression d'une volonté : celle d'un vivre-ensemble dans lequel les existences individuelles trouvent sens et s'épanouissent. Cette aventure commune, c'est la société vécue comme historicité et civilisation, de telle sorte que, comme l'a

Résumé. La sociologie s'intéresse le plus souvent à l'éthique en l'abordant à partir des secteurs d'activités pour lesquels cette question paraît particulièrement sensible : les nouvelles technologies de reproduction, l'environnement, les médias ou le domaine de la communication. Rarement voit-on cette science se pencher sur le problème de l'élaboration du discours éthique dans la société. Pourtant, du point de vue de la sociologie politique, l'éthique sociale contribue, d'une part, à l'insertion sociale de l'individu dans le cadre d'un discours disciplinaire voué à la reproduction de l'ordre et, d'autre part, à la production du lien social à travers la représentation de l'être-ensemble de la société. Mais ce travail du discours éthique est toujours déterminé par une certaine forme de régulation des rapports sociaux ou, si l'on préfère, d'une forme d'État (libéral, providentialiste ou néolibéral). L'objectif consiste ici à mettre en rapport la production du discours éthique et les diverses modalités de régulation des rapports sociaux que la société moderne a dû inventer au fur et à mesure que s'épuisaient les capacités régulatrices de ces diverses formes d'encadrement.

Abstract. Typically, sociology examines questions of ethics only in the context of larger issues where these questions are especially salient, such as : new reproductive technologies, the environment, the media and communications. Rarely has sociology focused on the way ethical discourse is constructed in the society itself. Yet, from the perspective of political sociology, a social ethic contributes, on the one hand, to the socialization of the individual to a particular disciplinary discourse designed to ensure the continuity of the social order. On the other hand, the social ethic contributes to the production of social links through its representation of the society as a whole. This ethical discourse, however, is always determined by the forces which regulate social relationships, namely the form of the state (liberal, welfare or neo-liberal). The goal of this article is to reveal the relationship between the production of an ethical discourse and the various modes of social regulation that modern society has been forced to create as the regulatory capacities of these various framing modes have worn-out.

prétendu Durkheim dans ses travaux sur la religion, la société soit aux yeux de l'acteur cette présence familière et protectrice, mais aussi, plus vaste et profonde que lui dans l'espace et le temps⁴.

Paul Ricœur distingue éthique et morale, celle-ci étant la codification de celle-là, sous formes de normes et de règles⁵. C'est dire que du côté de l'éthique se trouve « l'intention », c'est-à-dire le désir de vivre le monde comme rencontre, comme lieu d'intersubjectivité, alors que du côté de la morale se trouvent les normes qui traduisent cette intention. Ces balises posent donc d'un

⁴ Émile Durkheim, « L'enseignement de la morale à l'école primaire », dans *Revue française de sociologie*, vol. XXXIII, 1992, p. 61.

⁵ Paul Ricœur, « Avant la loi morale, l'éthique », dans *Encyclopedia Universalis*, 1984.

côté une intention et de l'autre la règle, la loi et le code, ou, si l'on veut, les valeurs érigées en institutions. La sociologie de l'éthique se tient en ce second lieu qui est celui des valeurs circonscrivant le lien social et celles de la discipline à laquelle les acteurs acceptent de se soumettre en vue de sa reproduction.

Dans ce même texte célèbre, Paul Ricœur, s'inspirant de Lévinas, propose une définition de l'éthique à partir du triptyque *je, tu, il*. Cette figure pronomiale lui permet de penser la rencontre d'un *je* dépositaire d'une liberté à expérimenter, d'un *tu* appelant *je* à lui reconnaître une liberté identique à la sienne et donc porteuse de la même légitimité et d'un *il* qui est ici le tiers, celui de la norme instituée par laquelle sera balisée la liberté de *je* et seront civilisés les appétits émancipateurs des uns et des autres⁶. En le décentrant quelque peu du *je* vers le *il* de l'institution, donc en le « sociologisant », le triptyque de Ricœur peut être utilement repris aux fins d'une sociologie de l'éthique. En effet, la définition de Ricœur lie deux dimensions essentielles de l'éthique sociale au sens où je l'entends ici. Quelles sont ces deux dimensions ?

La première : le discours éthique contribue à la *production du lien social* ou, si l'on préfère, à la *société comme espace d'intercompréhension et d'aménagement de la diversité (des rapports de forces)*. C'est ici l'éthique **comme définition du lien social**.

La seconde : le discours éthique conçu comme la *disciplinarisation de la pratique*. Sur ce plan, l'éthique est coercition et trouve là l'une de ses composantes essentielles⁷. C'est l'éthique **comme ensemble de valeurs destinées à la reproduction du lien social**.

En paraphrasant Ricœur, on dira alors que la société se représente à l'image d'une rencontre de libertés individuelles en conflit potentiel et dont la volonté de les réguler constitue « l'entrée en éthique ». D'une certaine façon, toute la question de l'éthique sociale se trouve contenue dans cet énoncé qui conjugue l'appel de la liberté de *je* (et donc une pulsion émancipatrice) au respect de la liberté de *tu* (et donc à un renoncement) que *je* conçoit de manière exactement similaire à la sienne : « Tout le négatif de l'action procède de ce positif de la reconnaissance par laquelle des libertés veulent se rendre analogues l'une à l'autre par le moyen d'actions responsables »⁸.

L'aménagement des libertés de manière à rendre possible l'existence de la société passe par l'acte responsable en vertu duquel

⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

⁷ Ricœur, *ibid.*, p. 65.

⁸ Ricœur, *ibid.*, p. 63.

la communauté s'affirme comme désir d'être-ensemble, mais aussi comme pouvoir et coercition. S'il me faut maintenant proposer une définition formelle de la notion d'éthique à la lumière de ses deux dimensions constitutives que sont la coercition et la socialisation réalisées dans l'intersubjectivité des acteurs, je dirai que l'éthique contribue, d'une part, à l'insertion sociale de l'individu dans le cadre d'un discours disciplinaire voué à la reproduction de l'ordre et, d'autre part, à la production du lien social à travers la formulation d'un être-ensemble de la société, fondé sur une normativité liant en une totalité signifiante la multitude des intérêts et des voix qui s'y rencontrent.

Maintenant, pour quelle raison faut-il poser la question de l'éthique sociale en termes de discours ? Essentiellement parce que la modernité pose la production de sa normativité dans l'espace indéfiniment ouvert d'une discussion (politique, philosophique ou esthétique). En son sein, s'affronte la multitude des discours sous le parapluie de l'égalité formelle puisque plus rien ne vient assurer leur vérité à l'encontre de cette parole fondatrice sur laquelle avaient pu s'édifier les sociétés prémodernes⁹. La notion de discours indique aussi la perméabilité et l'incessant mouvement dans lesquels s'articule l'éthique dans la société moderne. Ce que la notion de discours permet alors de pressentir, c'est la diversité des formulations de l'éthique et leur insertion dans une dynamique sociale qui les détermine à chaque fois de manière particulière.

L'ÉTHIQUE ET LA SOCIÉTÉ MODERNE

La société moderne s'arrache à la tradition dans l'enthousiasme que suscite sa foi en la Raison, en même temps que, paradoxalement, elle éprouve une nostalgie envers le monde qu'elle vient de dissoudre, sitôt qu'elle pressent qu'avec la disparition de la transcendance, ce sont ses fondements mêmes qui sont menacés, puisque rien ne peut désormais s'imposer comme principe d'ordre absolu¹⁰. En se réappropriant le « foyer du sens »¹¹ la société moderne se pose à elle-même comme problème et engendre la nécessité de l'élaboration d'une éthique de l'existence sociale en l'absence de Dieu, ainsi que l'écrivait Durkheim au début du siècle. La société moderne engendre ainsi, dans sa dynamique même, la nécessité d'une éthique sociale à

⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁰ Le sentiment de cette perte est vivement exprimé chez les conservateurs du XVII^e siècle en France. Voir, par exemple, Louis De Bonald, *Œuvres*, Paris, Librairie Adrien Le Clere et Cie, 1858.

¹¹ Marcel Gauchet, « *La dette du sens et les racines de l'État* », dans *Libre*, Paris Payot, 1977, p. 77-2.

la fois profane et toujours volatile dans la mesure où elle ne parviendra jamais à dissimuler tout à fait la contingence (historique, politique, conjoncturelle, etc.) à laquelle elle correspond. Voilà la première détermination qui devrait nous préoccuper dans la perspective d'une sociologie de l'éthique. Ces dispositions fondamentales de la modernité dans son rapport à elle-même sont suffisamment bien connues pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'y arrêter davantage, d'autant plus qu'il nous faut maintenant les aborder de manière plus fine si tant est que l'on veuille dégager l'essentiel d'une sociologie de l'éthique. L'élaboration du discours éthique s'effectue en effet dans la mouvance de deux dynamiques contradictoires. Une première oppose les procès d'institutionnalisation économique et politique dans la modernité ; une seconde surgit de l'intérieur même du politique et oppose le potentiel émancipateur des grandes valeurs politiques de la modernité et leur potentiel corrosif du point de vue de l'ordre social. Il s'agit ici de l'équilibre toujours précaire que le discours éthique de la modernité s'emploie à maintenir entre droits et devoirs. Examinons plus avant ces deux grandes contradictions inscrites au cœur de la dynamique moderne.

LA DYNAMIQUE CONTRADICTOIRE DES PROCÈS D'INSTITUTIONNALISATION ÉCONOMIQUE ET POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE

La société moderne circonscrit trois grands lieux de pratiques dans la rencontre desquels se structure son existence : l'économie, le politique et la culture au sens large, puisqu'il faut y inclure les discours identitaires, l'art et la quotidienneté des acteurs. Chacun de ces espaces s'inscrit sous un grand principe régulateur, à partir duquel s'ordonne son fonctionnement. Sur le plan économique, les lois du marché, abandonnées au plein déploiement de leur rationalité dans la société libérale ou encadrées dans le providentialisme, vont constituer ses principes élémentaires de régulation. Sur le plan politique, l'État démocratique représentera la médiation institutionnelle à travers laquelle seront régulés les rapports sociaux désormais ouvertement conflictuels. De manière extrêmement générale, je dirai que la culture pose en son centre un idéal d'autodécouverte ou d'autoréalisation du sujet à travers l'expérience esthétique et le jeu des affiliations identitaires.

Ces trois grands espaces ne se structurent pas sans interférer les uns avec les autres comme si chacun était doté d'une autonomie complète. De fait, l'institutionnalisation progressive de ces trois

instances se noue dans une dynamique contradictoire. À ce niveau, la plus importante contradiction de la modernité est celle qui oppose ultimement les procès d'institutionnalisation économique et politique¹². Cette question a été largement débattue en sciences sociales sous diverses formes. De Hannah Arendt à Karl Polanyi en passant par Jürgen Habermas et, au sein du politisme américain, par Samuel Bowles et Herbert Gintis, on a reconnu cette tendance contradictoire en vertu de laquelle l'extension continue de la marchandisation contribue, chez Hannah Arendt, à la dissolution du politique, chez Habermas, à celle des « mondes vécus », alors que Polanyi y reconnaît les dangers d'une destruction de la socialité¹³. Le dénominateur commun de ces thèses réside dans ce constat selon lequel la rationalité économique tend à dissoudre la société en tant que communauté historique, en tant qu'« être-ensemble », lieu de socialité ou encore comme univers de relations intersubjectives au sein duquel se définissent les contenus identitaires et éthiques de l'existence sociale. La rationalisation du monde, impulsée par le procès d'institutionnalisation économique, contredit le projet communautariste qu'entretient la société pour elle-même au sein du politique, dans la mesure où le marché contribue tendanciellement à la « dé-historisation » du monde celui-ci n'étant plus alors que le lieu de rencontre d'individus que régissent les lois de l'échange marchand.

Dans la dynamique de cette contradiction, on peut dire que la société moderne va chercher à survivre comme projet politique et éthique en résistant aux effets dissolvants de la rationalisation engendrés par le procès d'institutionnalisation économique. Ainsi, les diverses modalités de la régulation des rapports sociaux qu'a élaborées la modernité dans ses différentes phases de développement (libéral, providentialiste et néolibéral) ont, chacune, produit un discours éthique qui était tout à la fois tentative de soumission à l'ordre social et valorisation, au sens premier du terme, de la pratique, c'est-à-dire l'expression d'une volonté de conférer à la pratique des acteurs une signification éthique s'arrachant aux pesanteurs economicistes exercées par les lois dé-historisantes et déshumanisantes du marché. À titre d'exemple, le discours éthique

¹² Gilles Bourque et Jules Duchastel, « Le discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social discourses*, vol. 4, no 3-4, 1992, p. 24-46.

¹³ Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses pocket, 1988 ; Samuel Bowles et Herbert Gintis, *La démocratie post-libérale : essai critique sur le libéralisme et le marxisme*, Paris, La Découverte, 1987 ; Karl Polanyi, *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 ; et Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

providentialiste qui s'imposera dans les sociétés développées, de l'après-guerre jusqu'aux années 1980, va consister en une vaste confrontation des grands principes de l'État-providence, que sont d'un côté la solidarité et la justice sociale et de l'autre des forces désocialisantes du marché. Ricœur reprend cette idée à sa façon lorsqu'il oppose les domaines de l'économico-social à ceux du politique et de l'éthique, ou, sur un autre registre, la *société* à la *communauté*¹⁴. Ricœur soutient en effet que les sociétés modernes tendent à s'imposer comme communauté face à l'érosion que représente la marche conquérante de la rationalité économique. Il emprunte à Éric Weil, l'idée selon laquelle l'homme dans le monde moderne est profondément insatisfait parce que la rationalité économique est en elle-même humainement insensée aux yeux de l'acteur, qui cherche à se représenter sa pratique sur un arrière-plan ontologique que le marché est incapable de lui donner¹⁵. C'est en cela que Dumont est amené, avec Ricœur, à parler de *l'intention éthique* plutôt que d'un domaine de l'éthique¹⁶. L'intention éthique est l'expression de ce qui, en l'homme, est quête de sens et universalisation. L'acteur, dirait-on en d'autres termes, ne peut se satisfaire de la nature de chose que lui confère l'organisation du travail et que lui rappelle constamment la place qu'il occupe dans l'univers marchand à titre de producteur soumis et de consommateur passif. Je dirai en cela que la société moderne fait l'expérience d'une angoisse éthique qui n'est rien d'autre que la volonté essoufflée de se survivre à elle-même, comme monde commun et comme totalité signifiante, au-delà des forces de déshumanisation que cette société engendre paradoxalement dans le processus de son autoproduction.

CONTRADICTION ENTRE L'ORDRE SOCIAL ET LES VALEURS ÉMANCIPATRICES DU DISCOURS POLITIQUE

Une seconde contradiction surgit de l'intérieur même du discours politique fondateur de la société moderne. Il s'agit des effets délétères de ses grandes valeurs émancipatrices du point de vue de la soumission à l'ordre social. L'idéal politique fondateur de la modernité recèle, en effet, un potentiel séditionnel susceptible de compromettre le projet émancipateur qu'entretient la société pour elle-même à travers la promotion des grandes valeurs politiques que sont, par exemple, la liberté, l'égalité et la démocratie. La société est aux prises avec la question de savoir où s'arrête la liberté de l'acteur,

¹⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Esprit-Seuil, 1986. p. 394-395.

¹⁵ Paul Ricœur, *ibid.*, p. 397.

¹⁶ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987.

quelles sont les limites du droit, et jusqu'où l'on devra reconnaître l'égalité des chances et la participation démocratique (l'extension du droit de vote ou d'association, par exemple). De nombreux auteurs ont souligné ces propensions ultimement contradictoires dans la modernité, propensions qui consistent à conférer à l'acteur social le double statut d'individu et de sujet, de prolétaire exploité mais aussi de citoyen détenteur de droits¹⁷. La dynamique contradictoire qu'enclenche cette double position de l'acteur fait en sorte qu'éventuellement le citoyen, invoquant la démocratie et la liberté, doublera le prolétaire en revendiquant ses droits (de grève, par exemple)¹⁸. De même, l'homo oeconomicus assoiffé de réussite finira par occulter le sujet bâtisseur de la Cité qu'il est aussi, ce sujet capable d'un certain renoncement à ses appétits individualistes en vue du bien commun. C'est là le caractère paradoxal des grandes valeurs politiques émancipatrices de la modernité. En même temps qu'elles représentent un acquis de civilisation, elles recèlent les conditions de l'autodestruction de la communauté en menaçant la solidarité et la définition d'un être-ensemble totalisant de la société.

Je dirai alors que, dans la société moderne, l'éthique vise à juguler la tendance émancipatrice inhérente à une représentation de l'existence, selon laquelle la liberté et les aspirations à l'émancipation sont les fondements mêmes des rapports de l'individu à la société. Les catégories idéologiques du devoir, du travail, de l'effort, du sacrifice, ou de la responsabilité contribuent à une représentation de la société et des rapports sociaux destinée à la reproduction de l'ordre par-delà la tendance centrifuge induite par les grandes valeurs du libéralisme qui ont accompagné l'avènement de la société moderne. C'est dire que le potentiel corrosif des valeurs émancipatrices appellera un balisage capable d'en enrayer les effets séditieux. Ce sera le rôle du droit bien sûr, mais aussi d'un discours à portée normative que je saisis ici sous la notion de discours éthique.

La société moderne produit donc son existence dans le cadre d'une double contradiction en vertu de laquelle s'opposent, d'une part, l'*imperium* du marché et la socialité que celui-ci menace et, d'autre part, la sacralisation de l'émancipation politique et le vide éthique laissée par elle. La nécessité de la production d'un discours éthique renvoie donc, d'une part, à l'idéal communautaire que la société

¹⁷ Alain Renaut, « L'avènement de l'individu comme dissolution du Sujet », dans Jean-François Côté (sous la direction de) *Individualisme et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995 et Michel Freitag, « Transformation de la société et mutation de la culture », dans *Conjoncture*, no 3, Montréal, 1983, p. 139-172.

¹⁸ Georges Burdeau, *L'État libéral et les techniques de la démocratie gouvernée*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987, p. 98.

moderne se refuse à abandonner en face des forces dé-historisantes engendrées par le procès d'institutionnalisation économique et découle, d'autre part, de cette volonté inquiète de maintenir un discours d'ordre dans un monde mû dorénavant par la dynamique potentiellement a-éthique de la promotion tous azimuts de l'émancipation politique.

À partir de là, l'éthique sociale peut se donner comme objet sociologique, parce qu'elle est posée comme résultat des contradictions intrinsèques à l'existence sociale dans la société moderne. Mais il me faut maintenant m'empresse de préciser que les effets de cette dynamique sur la production du discours éthique ne deviennent pleinement intelligibles que si l'on situe l'analyse de cette dynamique au centre des processus contradictoires de l'institutionnalisation de la société à partir desquels on pourra maintenant appréhender les *transformations* du discours éthique. Ainsi et, par exemple, pour quelle raison le discours éthique providentialiste, qui s'affirme dans l'après-guerre dans le cadre régulateur de l'État-providence, abandonne-t-il les valeurs libérales éminemment disciplinaires que sont le travail et le sacrifice, alors même que la disciplinarisation et la soumission à l'ordre demeurent évidemment nécessaires ? Ou encore, pour quelle raison le discours éthique néolibéral contemporain réactive-t-il l'idée de responsabilité, dévaluée dans le discours éthique providentialiste antérieur ? Ce phénomène ne tient-il qu'au désengagement de l'État dans le domaine social ou ne renvoie-t-il pas aussi à l'épuisement de la valeur éthique de la solidarité après que celle-ci eut été vidée de ses aspects émancipateurs pour ne revêtir qu'un sens technocratique et gestionnaire ? Ces questions et de nombreuses autres appellent une analyse fine des discours éthiques tels que les ont façonnés les différentes modalités de la régulation des rapports sociaux dans l'histoire de la société moderne.

LE DISCOURS ÉTHIQUE LIBÉRAL

Par delà ses diverses expressions historiques, je me contenterai de ramener la définition de l'État libéral à ses quelques traits essentiels. Je ne m'attarderai, en effet, qu'aux modalités particulières de la régulation des rapports sociaux qui fonde cette forme de l'État moderne. Une forme de régulation renvoie toujours à une articulation particulière des institutions de la sphère privée et celles de la sphère publique¹⁹. Ainsi et, par exemple, la régulation dans l'État libéral s'effectue dans le cadre d'une séparation des sphères privée et

¹⁹ Gilles Bourque et Jules Duchastel, *op. cit.*, p. 24-46.

publique en vertu de laquelle la prise en charge du domaine social relève des initiatives déployées par les institutions de la sphère privée, alors que, comme on le sait, la régulation providentialiste qui lui succédera rapatriera cette dimension de l'existence sociale dans la sphère publique. Ces transformations, qui s'accomplissent dans le passage d'une modalité de la régulation à l'autre ou, si l'on préfère, d'une forme de l'État à l'autre, auront des conséquences sur la production du discours éthique.

En ce qui concerne tout particulièrement la régulation libérale, qu'en est-il des contradictions structurantes de la société moderne évoquées plus haut ? Une fois encore, je m'en tiendrai à l'essentiel. Le procès d'institutionnalisation économique est dominé par cette grande institution qu'est le marché autorégulateur. Nous savons que le libre déploiement des lois du marché a conduit à ce gigantesque dérapage qu'a été la crise des années 1930, crise qui a entraîné de profondes transformations de la régulation économique, lesquelles se matérialiseront sous l'État-providence dans l'après-guerre. À ce sujet, il importe de rappeler que le marché autorégulateur a enrayé son propre fonctionnement du strict point de vue de l'échange et de la réalisation du profit, en même temps que sa marche conquérante venait contredire les promesses d'émancipation du discours politique libéral²⁰. Nous nous retrouvons ici au centre de cette première contradiction de la dynamique de la modernité, qui consiste dans cette propension à la dissolution de la société comme communauté et lieu de l'éthique, et ce, en raison de l'économicisme auquel est fatalement soumise une société dont le marché autorégulateur constitue le principe fondamental de régulation économique.

Par ailleurs, la société libérale parvient difficilement à maîtriser les forces centrifuges de l'émancipation politique qu'elle libère et doit constamment rappeler à l'ordre. Elle offre peu de compensation à la discipline du travail qu'elle exige ; elle fait miroiter la promesse du confort matériel, mais tarde à la réaliser dans le cadre d'une politique de bas salaires ; elle fait du droit le principe de la régulation politique dans l'État démocratique, mais est réticente à répondre aux revendications d'acteurs en quête de reconnaissance politique (droit de vote, d'association, de grève et, plus tard, droit à l'éducation, à la santé, etc.) dans la mesure où elle est dépourvue des mécanismes sociaux (tribunaux administratifs, conseils, organismes multipartites, etc.) capables d'encadrer les effets de cette reconnaissance. Nous nous trouvons cette fois au cœur de cette autre contradiction de la modernité. La régulation politique libérale fait son emblème des grandes valeurs émancipatrices du libéralisme, mais elle se trouve en

²⁰ Georges Burdeau, *op. cit.*, p. 95.

même temps démunie sur le plan éthique dans la mesure où les moyens institutionnels nécessaires à la disciplinarisation doivent en quelque sorte être « bricolés » à partir de l'héritage institutionnel et discursif légué par la société traditionnelle. Il convient d'insister sur ce trait caractéristique de la régulation libérale, qui réside dans le fait que l'éthicisation des acteurs s'appuie sur des institutions et des discours qui n'émanent pas de la sphère publique et sont en quelque sorte imposés de l'« extérieur » (les Églises et les traditions). Or, le fait que la société libérale soit incapable d'élaborer les éléments constitutifs de son discours éthique à partir de la sphère publique fait en sorte que l'éthicisation des acteurs, sur son versant disciplinaire, souffre d'un déficit de légitimité. En effet, l'un des traits caractéristiques du discours éthique libéral sera de paraître dissonant et d'être ressenti comme un poids et comme un reliquat de la société traditionnelle. Le renoncement auquel il exhorte l'acteur s'appuiera alors sur un discours aux accents fortement disciplinaires et dont la légitimité sera progressivement battue en brèche au fur et à mesure que perceront des attentes matérielles plus grandes, que se préciseront les avancées du droit social et que la culture échappera aux ornières du conservatisme.

UNE ÉTHIQUE DU DEVOIR

Gilles Lipovetsky synthétise de manière très efficace ce que je désigne sous la notion de discours éthique libéral en disant de ce dernier qu'il repose sur la « forme-devoir »²¹. Le processus de sécularisation de la morale qui s'amorce avec le XVII^e siècle dégage une éthique laïque et universaliste fondée sur les droits de l'individu, lesquels renvoient ultimement, ainsi que l'a bien vu Durkheim à la suite de Comte, à une religion de l'individu²². Qu'advient-il alors des devoirs dans la perspective émancipatrice de cette religion de l'individu ? Ils ne disparaissent pas, mais dérivent des droits fondamentaux de l'individu s'érigeant alors comme envers implicite des droits émancipateurs. C'est dire que l'obligation morale, qui jusque-là avait noué l'homme à Dieu, se transforme en obligation éthique de l'homme vis-à-vis d'autres hommes et vis-à-vis de la société, de telle manière que, jusqu'à l'affirmation du providentialisme, les poussées émancipatrices individuelles ont été contrebalancées par le « devoir-être » kantien dans et par une

²¹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 24-29.

²² José À Prades, « Autonomie individuelle et solidarité collective problématique socio-éthico-religieuse et modernité chez Durkheim », *Ethica*, Université du Québec à Rimouski, no 1, 1989, p. 43.

valorisation de l'oubli de soi-même. En cela, le discours éthique libéral trouve son expression la plus forte dans l'impératif catégorique kantien dans lequel le devoir trouve toute sa signification : « le devoir, ce nom sublime et grand », écrit Kant, renvoie à cette loi morale aussi belle que le « ciel étoilé au-dessus de moi »²³. Nous sommes donc face à ce paradoxe voulant qu'au moment où la société s'affranchit de la morale religieuse, elle se donne immédiatement une éthique dont le rigorisme est, dans certain cas, extrême ainsi qu'en témoignent, par exemple, l'âpreté du puritanisme américain et la raideur de l'éthique sociale victorienne. Or, ce paradoxe, il faut insister sur ce point, n'est qu'apparent dans la mesure où le développement d'un discours éthique particulièrement répressif est rendu nécessaire par le fait que la société libérale manque de moyens institutionnels pour baliser la dynamique émancipatrice qu'elle voit naître.

J'ai insisté jusqu'ici sur les aspects disciplinaires du discours éthique libéral. Examinons maintenant ses aspects communautaristes, c'est-à-dire sa capacité à susciter une représentation de l'être-ensemble de la société. Il faut retenir cet aspect essentiel : le sujet libéral est toujours responsable vis-à-vis de la société. En effet, le discours éthique libéral réussit à profiler à la fois la disciplinarisation de la pratique, et donc un certain renoncement de l'acteur à ses appétits émancipateurs, en même temps que la représentation d'un monde commun. Dans ses études sur la société américaine, Alexis de Tocqueville lui-même avait observé cette coïncidence entre émancipation et discipline. Il y reconnaissait la condition nécessaire au maintien de la démocratie²⁴. En d'autres termes, le politique n'est pas encore totalement « colonisé » ou « bureaucratisé » dans la société libérale. Il est encore un lieu de rencontre et de discussion ainsi qu'en témoignent, par exemple, les ferveurs partisans dans le jeu des partis et l'étendue du spectre des idéologies. Certes, le discours éthique libéral astreint à la discipline, mais il est capable par ailleurs de situer l'acteur au centre d'un projet. Alain Renaut a montré que le sujet, dans la représentation qu'en façonne la modernité naissante (libérale, donc) est inséparablement *autonome* et *indépendant*. Indépendant, il l'est par cette disposition nouvelle en vertu de laquelle il se conçoit dorénavant comme l'auteur de ses actes, arrachant alors ces derniers à toutes déterminations divines et naturelles. Autonome, il l'est également en ce que son indépendance

²³ Chaim Perelman, *Philosophie morale*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1969, p. 136.

²⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 174-175.

vis-à-vis des autres ne signifie pas uniquement repli individualiste et souci de soi, mais aussi la capacité pour lui de se situer sous une loi, une normativité, celle qu'il s'est lui-même donnée dans le cadre du consensus politique qui le lie à la société²⁵. Le sujet est donc défini tout à la fois dans l'espace de la liberté et de la responsabilité, du droit et du devoir, dans la représentation d'un projet pour lui-même et d'un univers d'intersubjectivité, territoire de l'éthique.

Il faudra attendre l'État-providence, le fordisme et la consommation de masse avant de voir apparaître les moyens institutionnels d'une disciplinarisation de la pratique, qui sera dorénavant élaborée dans les limites de la sphère publique. Cependant, nous verrons tout de suite que si le nouveau discours éthique gagne en légitimité du fait que ses orientations seront dorénavant débattues au sein de la sphère publique, et seront donc ressenties comme choix, il est, sur son autre versant, paradoxalement de moins en moins capable de profiler la représentation de l'être-ensemble de la société.

LE DISCOURS ÉTHIQUE PROVIDENTIALISTE

Ici encore, je me limite à indiquer les caractères distinctifs de l'État-providence et ceux de la nouvelle modalité de la régulation des rapports sociaux qu'il met en place, et ce, dans le seul but d'éclairer la redéfinition du discours éthique qui affectera, dans l'après-guerre, toutes les sociétés capitalistes développées.

La régulation économique est assez radicalement redéfinie dans l'État-providence. Retenons pour l'essentiel le caractère nouvellement interventionniste de l'État, qui s'était jusque-là limité à réguler l'économie en fixant de l'extérieur les règles du jeu. À partir des douloureuses leçons tirées de la crise des années 1930, l'État prendra une part active à la stabilisation du fonctionnement du marché et à la réalisation de la valeur.

Sur le plan de la régulation politique, l'État-providence correspond pour l'essentiel à ce que l'on a appelé la socialisation des grandes valeurs politiques de la société libérale et plus particulièrement du droit, de la justice et de l'égalité. Cette socialisation passe par une nouvelle articulation des sphères privée et publique. Alors que la régulation libérale abandonne la gestion du domaine social à la sphère privée, le providentialisme va ramener cette dernière dans les limites de la sphère publique. La prise en charge du domaine social et la nouvelle articulation des sphères qu'elle suppose s'explique, pour une part, par les pressions à la

²⁵ Alain Renaut, *op.cit.*, p. 34-35.

socialisation de ces domaines névralgiques dans la vie des populations que sont ceux de la santé, de l'éducation et du soutien du revenu et, par ailleurs, par le grippage du marché autorégulateur et la nécessité d'en encadrer le fonctionnement en soutenant la demande effective.

Les contradictions structurantes entre les procès d'institutionnalisation économique et politique trouvent ici une solution originale après l'épuisement de la régulation libérale. En intervenant activement dans l'économie, en particulier par ses politiques de soutien de la demande (assurance-chômage, allocations diverses, régimes de pensions, etc.), l'État-providence atténue non seulement les possibilités d'un dysfonctionnement du marché, mais aussi la rigueur de ses effets sur l'existence sociale. En effet, dans la régulation providentialiste, les prestations sociales vont donner corps aux valeurs émancipatrices qu'avait fait naître la modernité. La société providentialiste fait l'expérience de la démocratie en action (élargissement du droit de vote et d'association, accessibilité à la parole et aux institutions) ; elle éprouve pour la première fois le sens véritable de la justice et de l'égalité à travers ces multiples tentatives d'égalisation des chances et de promotion sociale des groupes défavorisés, le tout placé sous le signe de l'égalité et de la solidarité. La brèche ouverte dans la modernité par la contradiction structurante entre les procès d'institutionnalisation économique et politique se trouve alors en partie colmatée du fait que les forces désocialisantes du marché sont contrées par la défense et par la promotion des valeurs politiques porteuses de socialité et de solidarité.

On ne saurait trop insister sur l'importance du compromis fordiste qui a accompagné historiquement le passage à l'État-providence. Rappelons schématiquement que le compromis fordiste propose à la classe ouvrière l'accès à la consommation de masse en échange du travail aliéné et d'un monopole du patronat dans l'organisation du travail. Par ailleurs, les conflits de travail sont résolus dans le cadre de la négociation collective, ce qui aura pour effet d'atténuer la relation face-à-face patron-travailleur et d'adoucir ainsi les rigueurs de la relation hiérarchique. La conjugaison du fordisme, comme modalité de régulation du rapport salarial, et de la régulation providentialiste a pour effet de placer au second les aspects disciplinaires de l'éthique sociale. Le fordisme obtient la discipline nécessaire au procès de travail grâce à ce que Marcuse a appelé la satisfaction différée rendue possible par la consommation de masse²⁶. Cette dernière devient alors un objectif en elle-même de

²⁶ Herbert Marcuse, « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse », dans *Culture et société*, Paris, les Éditions de Minuit, 1979.

sorte que la discipline du travail peut être produite « automatiquement » dans une dynamique où les besoins sont inépuisables, et leur satisfaction toujours différée. Il s'agit ici d'un puissant dispositif de disciplinarisation. C'est parce que la société libérale était beaucoup moins bien équipée à cet égard qu'elle a dû produire un discours éthique à portée beaucoup plus disciplinaire.

Le compromis fordiste tiendra tant que la classe ouvrière pourra se satisfaire de cette forme d'organisation du travail et que les salaires augmenteront de façon continue. Par ailleurs, le capital se satisfera du compromis tant et aussi longtemps que la productivité sera à la hausse. Mais la caractéristique la plus intéressante du fordisme, du point de vue qui est le nôtre, c'est que la discipline étant obtenue par un effet de système, les valeurs disciplinaires du discours éthique libéral tendent à tomber en désuétude. Il est de moins en moins nécessaire de s'appuyer sur ces valeurs pour obtenir des travailleurs la constance, l'honnêteté et la discipline nécessaires au procès de travail.

Les conséquences sur le discours éthique d'une telle refonte de la régulation des rapports sociaux seront très importantes, d'autant plus qu'elles préparent de loin la crise éthique des sociétés contemporaines. Le discours éthique providentialiste aura deux effets concomitants et ultimement contradictoires. D'un côté, la prise en charge de l'assistance par la sphère publique s'effectue au nom de la solidarité, de l'égalité des chances et de la démocratisation, cela dans une perspective indéniablement progressiste. Mais, d'un autre côté, cette nouvelle modalité tend à « dé-éthiquer » la pratique sociale du fait que l'injustice et l'inégalité sont alors posées comme les effets pervers du plein déploiement de l'économie de marché face auxquels tous les membres de la société seront anonymement mis à contribution. Les acteurs sociaux se sont solidarisés de façon à ce que les difficultés des uns soient indissociables des avantages dont jouissent les autres. Le discours éthique providentialiste pose donc en son centre la valeur de la solidarité. Outre celle-ci, il faut constater l'importance nouvelle de l'idée d'égalité qui ne sera plus dès lors l'égalité formelle du discours libéral, mais qui tendra vers l'égalité « de fait ». De même, l'éthique providentialiste rejette les valeurs libérales de hiérarchie et d'autoritarisme parce que, dans les rapports de travail, la discipline est produite dans le cadre du compromis fordiste, plus précisément, comme on l'a vu, dans le cadre de la négociation collective. Le rôle moralisateur d'un représentant de l'ordre au travail (le patron, le supérieur hiérarchique) est devenu moins nécessaire dans la mesure où le différend est acheminé aux instances compétentes qui vont l'évaluer en fonction des termes du

contrat de travail. D'autre part, parce que la gestion sociale de la déviance sous toutes ses formes passe par l'appareil technocratique de l'État-providence qui tend à prendre en charge des « cas » plutôt que des « personnes », le rôle moralisateur d'un représentant de l'ordre social (le curé, le professeur) est devenu moins nécessaire dans le cadre de cette gestion qui achemine le déviant aux appareils concernés (de réforme, judiciaire, scolaire ou hospitalier).

La rareté des valeurs proprement disciplinaires est frappante dans ce nouveau discours éthique et c'est ce qui le caractérise. La grande valeur de responsabilité ne disparaît pas complètement de l'horizon social, mais elle se trouve reléguée au second plan du fait de la prise en charge par la sphère publique de domaines de l'existence qui relevaient de l'initiative individuelle dans la société libérale (éducation, santé, vieillesse, chômage, accidents). Ainsi, une large part des responsabilités que l'individu devait assumer lui-même est maintenant assumée par l'État. De même, la prévoyance et l'épargne, ces deux grandes valeurs éthiques libérales, sont discréditées dans la régulation providentialiste. L'épargne nécessaire pour d'affronter les vicissitudes de l'existence est moins importante ici du fait qu'ultimement l'État prend en charge le soutien des individus. L'image du père-pourvoyeur s'estompe alors que les politiques sociales le déchargent maintenant en partie des responsabilités qui lui incombaient personnellement dans la société libérale. Dans cette même dynamique, l'idée libérale de la modération s'étiole dans le discours éthique pour autant que celui-ci propose une course sans fin au « toujours plus » sur l'horizon du consumérisme.

L'idée de travail comme valeur disciplinaire s'est elle aussi affadie. Certes, nous sommes toujours dans une société du travail, mais en même temps dans une société de consommation et d'hédonisme. La consommation de masse et la généralisation du crédit auront pour effet de désacraliser la valeur du travail. On peut vivre plus ou moins confortablement sans éprouver le sentiment d'un sacrifice de sa personne. De surcroît, on peut dire que dans le fordisme, le travail est désennobli. La chaîne le fragmente en une multitude d'opérations tendant chacune à devenir insignifiantes. Répétitif, aliénant, peu gratifiant parce que requérant peu de compétence, le travail est « en miettes » comme l'a jadis écrit Georges Friedmann²⁷.

L'éthique libérale avait été intransigeante dans ce que l'on a appelé son « conservatisme social » parce qu'en l'absence de mécanismes institutionnels capables de produire automatiquement la

²⁷ Georges Friedmann, *Le travail en miettes : spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1964.

discipline - c'est-à-dire par un effet de système - la société libérale avait dû élaborer un discours éthique très serré. Daniel Bell a bien montré le fonctionnement de ce dispositif disciplinaire qui consiste en une surveillance morale de chacun par tous²⁸. Essentiellement, ce dispositif vient pallier le manque de mécanismes institutionnels à effet disciplinaire. À l'inverse, le discours éthique providentialiste valorise la tolérance en raison de l'idéal égalitariste qu'il tend à produire. Ainsi, les valeurs d'accessibilité et de démocratisation renvoient à une conception de l'égalité suivant laquelle l'origine sociale désavantageuse de l'individu ou les accidents qui ont pu marquer son histoire personnelle doivent être corrigés par la mise en place de moyens susceptibles de réparer l'injustice.

LA CRISE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE ET DU DISCOURS ÉTHIQUE PROVIDENTIALISTE

La crise de l'État-providence fait maintenant partie du sens commun en sociologie politique, et il ne serait guère utile de s'y étendre trop longuement, d'autant plus que notre propos se situe ailleurs. Qu'il suffise de rappeler quelques aspects élémentaires de cette crise. L'une des caractéristiques de l'État-providence par rapport à l'État libéral réside dans le fait qu'il constitue un lieu de rencontre où viennent s'affronter une multitude d'intérêts au nom du droit social. Il s'érige alors en producteur de consensus. Mais alors son « ouverture » livre son projet social aux rapports de forces qui viennent s'exprimer dans ses structures²⁹. Les appareils qu'il se donne, les tribunaux administratifs et leurs instances d'appel, les offices et les conseils de tout genre, constituent des lieux où s'affrontent des protagonistes, arc-boutés à leurs droits respectifs. En un sens, on peut affirmer que l'État-providence s'épuise dans une tentative permanente d'équilibrage des rapport de forces. Dans cette dynamique, il tend à se technocratiser et à se couper des forces sociales ainsi que des valeurs qui l'ont mis au monde. La prise en charge du « domaine social » par la sphère publique s'est accompagnée d'un effacement des grandes idées de solidarité et de justice qui avaient été à leur l'origine. L'idée de solidarité sociale s'est progressivement dégradée dans l'imaginaire social pour ne plus représenter qu'un transfert de responsabilités, adoptant la forme détestable du prélèvement et de l'augmentation continue des taux

²⁸ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1979.

²⁹ Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, New York, Walter de Gruyter, 1990.

d'imposition. L'expérience sociale, perdant de vue le principe qui constituait son fondement, en est venue à voir dans cette forme de redistribution de la richesse sous l'image de l'iniquité. La régulation providentialiste a contribué, en quelque sorte malgré elle, à une représentation technocratique et comptable de la solidarité, préparant ainsi la crise de légitimité qu'elle traverse maintenant³⁰.

La régulation providentialiste des rapports sociaux représente une des avancées les plus incontestablement progressistes dans le développement de la société moderne. Elle porte à son pinacle le potentiel émancipateur des valeurs libérales en les dissociant de l'individu auquel elle s'adressaient à l'origine pour en étendre la portée à toute la société. Mais le discours éthique providentialiste aura eu pour effet de rompre le lien qui, jusque-là, avait relié l'individu à son destin social dans le cadre d'une éthique axée sur la responsabilité individuelle. On peut, à ce titre, parler de « dé-éthicismation » de la représentation des rapports de l'individu à la société³¹. Le paradoxe réside en ce que les valeurs collectivistes de la régulation providentialiste n'ont pas empêché l'approfondissement d'une culture individualiste dans la mouvance de laquelle la notion centrale de solidarité sociale s'est évanouie. Sa mise en œuvre technocratique l'a dévaluée en même temps que les avancées de l'individualisme achevaient de la vider de son contenu. Disparaissaient alors simultanément la conception éthique libérale du renoncement volontaire à soi-même au nom du bien commun et la conception providentialiste de la solidarité appelée à remplacer la première. Or, l'acteur ne peut se situer éthiquement devant la société que du point de vue de la responsabilité individuelle qui le lie à elle à travers une représentation du devoir et du sacrifice, ou, du point de vue de la solidarité, en vertu de laquelle, cette fois, il accepte de s'associer à la réparation de malheurs dont il n'est pas personnellement responsable. Ces deux positions éthiques sont porteuses de discipline tout autant qu'elles peuvent servir de fondement à la socialité. Toutes deux assujettissent l'acteur, sur le mode de la discipline, aux intérêts supérieurs de la collectivité et toutes deux circonscrivent à leur façon un monde commun organisé autour d'un projet normatif. À cet égard, la solidarité constitue peut-être une valeur plus précaire du fait que, dans une société complexe, elle est susceptible de devenir abstraite, alors qu'à l'inverse, la responsabilité interpelle très concrètement l'individu dans ce qu'il a

³⁰ Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 116.

³¹ Gilles Bourque et Jacques Beauchemin, « La société à valeur ajoutée ou la religion pragmatique » dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXVI, no 2, automne 1994, p. 33-56.

de plus intime. Elle l'astreint à l'introspection moralisante et le situe toujours dans l'espace d'un choix moral devant lequel il expérimentera, en son être, la culpabilité ou la satisfaction du devoir accompli.

Le discours éthique libéral était parvenu à poser le sujet à la fois dans son indépendance et dans son autonomie. Le sujet faisait alors l'expérience de sa liberté, mais aussi du renoncement à son plein exercice en vue du bien commun. Il était libre, mais ne se représentait pas cette liberté comme sa propriété ou comme le simple vecteur de sa réussite dans la course de tous contre tous. Dans le discours social, la liberté et le droit correspondaient aussi à ces grandes valeurs de la modernité à travers lesquelles la société se civilisait et advenait au progrès. Dans cette perspective, le droit, la liberté et la démocratie étaient des instruments de civilisation. Mais en les arrimant à une éthique du devoir et de la responsabilité, on reconnaissait que, par rapport à l'intégrité du lien social, ils recelaient un caractère potentiellement dangereux.

En effaçant le lien éthique qui lie l'acteur à la société, le discours providentialiste, quant à lui, a eu pour effet d'obscurcir la définition de l'être-ensemble de la société. Celle-ci s'est alors peu à peu perdue de vue comme projet et comme monde commun, pour ne plus se représenter que sous ses dehors systémiques et fonctionnels. En cela, l'éthique sociale providentialiste aura été la moins disciplinaire de l'histoire de la modernité, mais en même temps, elle aura été impuissante en fin de parcours à proposer une représentation du lien social dans laquelle les acteurs sociaux puissent reconnaître leur société, celle qu'ils auraient contribué à édifier, cette réalité à la fois protectrice et aimée dont parlait Durkheim. Il faut alors constater que l'évanescence du lien social, si souvent évoquée à propos des sociétés actuelles³², se dessine déjà dans la société providentialiste.

ÉPILOGUE : LES INQUIÉTUDES ÉTHIQUES ACTUELLES

La deuxième crise du discours éthique providentialiste, celle que nous traversons actuellement, se manifeste sous la figure du néo-conservatisme dans le passage à la régulation néolibérale des rapports sociaux. Au contraire de la première, la crise actuelle est l'occasion d'une redécouverte des vertus de la discipline et de la morale. Dans cette mouvance, on tente de redéfinir le lien entre l'individu et la société en voulant ressusciter certains éléments de

³² Voir les contributions exemplaires d'Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991 et de Jean-Claude Barreau, *Quelle morale pour aujourd'hui ?*, Paris, Plon, 1994.

l'éthique libérale (la responsabilité individuelle, notamment), alors que les conditions sociales, institutionnelles et économiques de sa reviviscence ont disparu. La crise s'est d'abord traduite par une inquiétude vis-à-vis des « acquis » émancipateurs de la régulation providentialiste³³ et par le constat d'un certain épuisement de la rationalité de la société moderne³⁴. Parvenue au bout de sa course, la société providentialiste aurait gravement érodé ses capacités d'éthicisation, abandonnant les individus et les groupes tribalisés à leurs pulsions égoïstes³⁵.

La société serait maintenant incapable de fournir à ses membres les règles d'une éthique. De fait, le discours éthique qui s'élabore actuellement frappe par sa pauvreté. Les idées de devoir et de solidarité qui s'étaient successivement imposées comme fondement éthique de la modernité se sont étioilées dans un nouveau discours au sein duquel se profile la désolidarisation. Gilles Lipovetsky aborde de manière plutôt optimiste le développement de l'individualisme qu'il situe dans le cadre d'une éthique « postmoraliste »³⁶. Si l'individualisme peut en effet constituer une menace à l'intégrité du lien social, il importe aussi, selon lui, d'en mesurer les aspects potentiellement positifs. Débarrassé de ses appartenances communautaires du passé (ethniques, par exemple), l'individu peut se replacer de façon responsable face à la société et travailler à l'avènement du « moins pire »³⁷. Mais le « postmoralisme » de Lipovetsky ne signifie-t-il pas aussi la déliquescence de ce qu'Hannah Arendt appelle le « monde commun », dans la mesure où, en libérant l'individu de ses obligations morales, il participe à l'évanouissement du lien qui le tenait à la société³⁸. Plus euphorique, Michel Maffesoli se réjouit de l'avènement d'une nouvelle éthique qu'il associe à une esthétisation de l'existence. La société ne se définissant plus alors dans des règles normatives fixées *a priori*, mais

³³ Cette inquiétude apparaît en filigrane chez Allan Bloom, *L'âme désarmée : essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 1987 et chez Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

³⁴ Michel Freitag, *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

³⁵ Voir notamment Jean-Michel Besnier *et al.*, *La société en quête de valeurs*, Paris, Maxima, Laurent du Mesnil, Éditeur, 1996 et Michel Wieviorka (sous la direction de), *Une société fragmentée ?*, Paris, Éditions la Découverte, 1996.

³⁶ Gilles Lipovetsky, *op. cit.*

³⁷ *Ibid.*, p. 22

³⁸ À ce sujet, on trouvera dans le plus récent ouvrage d'Alain Touraine une critique assez convaincante des thèses de Gilles Lipovetsky et de Michel Maffesoli. Voir Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Paris, Fayard, 1997, p. 172.

dans un après-coup résultant de l'expérience sociale³⁹. Maffesoli pose en effet l'antériorité du moment émotif de l'être-ensemble dans la formation de l'éthique. À l'encontre de cet optimisme, il me semble pouvoir affirmer sans grand risque de me tromper que les sociétés contemporaines font plutôt l'expérience de la pauvreté du discours éthique et vivent la déliquescence du lien social comme manque et comme perte.

CONCLUSION

Les valeurs du nouveau discours éthique se réduisent à leur dimension essentiellement fonctionnelle. L'individu est appelé à s'intégrer à une société que le discours ne sait plus représenter qu'à l'image d'un monde devenu inaccessible dans la mouvance de la mondialisation des marchés et dans la consolidation de mécanismes de régulation aux effets incontrôlables (les traités de libre-échange, les institutions internationales, ou encore la planétarisation de la culture sous l'effet de la communication de masse). Dans ce contexte, la participation de l'individu à ce qui continue de lui apparaître comme la société ne peut être envisagé que dans la perspective de l'insertion optimale. Tout est alors affaire de stratégie. L'individu est exhorté à performer, à exceller, à se donner une formation, puis à se recycler s'il veut rattraper la marche de ce train fou qu'est à ses yeux cette société du changement permanent qui n'a apparemment d'autre finalité que l'accomplissement de la rationalité capitaliste parvenue à la phase planétaire de son déploiement.

Certes, les valeurs éthiques du nouveau discours recèlent un potentiel disciplinaire indéniable. L'appel à la flexibilité et à l'excellence astreint à la discipline aussi sûrement que les valeurs de travail et de sacrifice dans la société libérale, mais elles ne portent pas avec elles la représentation du bien commun qu'incarnaient les valeurs éthiques libérales ou encore l'idée providentialiste de solidarité. Dans la société libérale, le travail s'imposait à l'acteur comme nécessité, mais en tant que valeur, il renvoyait à l'idée d'une contribution à l'édification de la Cité. C'est une conception bien libérale que celle selon laquelle il n'y a pas de sot métier et que chacun apporte sa petite pierre à la construction de la société. La responsabilité, cette autre valeur cardinale du discours éthique libéral, place l'acteur face à lui-même à travers l'interpellation moralisante, mais, là encore, elle le lie à tous les membres de la société en fondant en quelque sorte une communauté d'individus

³⁹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990.

conscient leurs responsabilités, redevables mutuellement. On a souligné à juste titre le caractère très disciplinaire de ce dispositif éthique appelant ultimement à la surveillance de chacun par chacun. Force est cependant d'admettre que se constituait dans cette dynamique un sens de la communauté, noué dans cette conception de la nécessaire soumission de l'acteur à la collectivité, de la nécessaire modération de ses appétits émancipateurs, de la nécessité de mériter ce qui pouvait s'offrir à soi. Dans le providentialisme, la justice sociale trouve sa signification éthique dans la conception suivant laquelle on ne peut abandonner des individus « innocents » aux vicissitudes de la vie en société qui engendre accidents et malheurs. La valeur que représentait l'idée d'égalité était brandie comme un correctif aux conséquences sociales de l'exercice de la liberté (celle qui se déploie dans l'économie et dans les institutions politiques). En d'autres termes, ce sont ici les forces déshumanisantes du procès d'institutionnalisation économique qui étaient conjurées par cet appel à l'égalité. C'était aussi l'expression de la volonté éthique de vivre le monde - en dehors ou en dépit du marché - comme projet normatif, comme solidarité et comme intercompréhension.

Il faut alors conclure à la précarité du discours éthique néolibéral qui ne sait plus discipliner qu'à travers ses catégories économicistes (la performance et l'excellence) sans en appeler à la construction de la société comme lieu de l'intersubjectivité. En cela, on peut dire que le discours éthique contemporain ouvre un nouveau terrain d'analyse à la sociologie politique.