



LENOIR, Frédéric, *Le temps de la responsabilité*. Entretiens sur l'éthique avec Jean Bernard, Marie-Colette Boisset, Jacques Delors et al.

Christian Boissinot

Volume 48, Number 3, octobre 1992

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400726ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400726ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Boissinot, C. (1992). Review of [LENOIR, Frédéric, *Le temps de la responsabilité*. Entretiens sur l'éthique avec Jean Bernard, Marie-Colette Boisset, Jacques Delors et al.] *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 487–494.  
<https://doi.org/10.7202/400726ar>

troisième, un quatrième, etc. Et avant d'avoir tourné la page, il manquait de doigts! Le lecteur contemporain qui vise l'objectivité intellectuelle ne doit pas se servir de cette excuse. Tous les penseurs qui s'intéressent déjà à Kant ou ceux qui ont fraîchement décidé de se lancer dans l'aventure philosophique trouveront dans ces ouvrages de précieuses indications sur l'homme et le philosophe. Il faut maintenant souhaiter qu'ils ne manquent pas de doigts.

Christian BOISSINOT  
Université Laval

Frédéric LENOIR, **Le temps de la responsabilité**. Entretiens sur l'éthique avec Jean Bernard, Marie-Colette Boisset, Jacques Delors et al. ; postface de Paul Ricoeur, Paris, Fayard, 1991, 272 pages.

Ce n'est pas par extraordinaire si ce livre, curieusement intitulé *Le temps de la responsabilité*, voit le jour. À moins d'être superbement anthropocentré, qui donc n'est en mesure de constater que notre époque se signale par son caractère inédit? Le mot «inédit» prétend dérisoirement regrouper une kyrielle de situations nouvelles qui affectent l'agir humain dans son ensemble: relativisme des valeurs, dérive nouvelle d'individualisme, scepticisme moral, volatilité des échanges, possibilité de s'auto-anéantir, positivisme juridique et que sais-je encore! Faire l'inventaire de ces épiphénomènes peut à la limite être une grande joie pour l'amateur de statistiques mais ne peut suffire à occulter cette lapalissade: l'être humain a vu son agir profondément affecté et il se verra définitivement propulsé dans un vacuum de sens s'il est incapable de penser l'éthique à l'âge démocratique. L'urgence d'une telle réflexion est donc bel et bien réelle et constitue le point de départ de cette collection d'entretiens. Dans ce qu'il considère lui-même comme le cœur de son ouvrage, Frédéric Lenoir, jeune philosophe et journaliste, choisit d'interroger acteurs et témoins de la vie sociale (représentants de domaines aussi divers que les sciences de la vie, l'environnement, l'économie, l'entreprise, les médias, la politique) sur l'actuelle résurgence des préoccupations éthiques et sur l'épineuse question de *fondement* de l'éthique. Dès l'avant-propos, Lenoir ne tente pas de dissimuler son intention: les bouleversements issus de la science et de ses retombées technologiques appellent une révolution globale de la conscience humaine, puisqu'à des maîtrises nouvelles correspondent des «responsabilités» nouvelles. On voit bien, d'après ce verdict, que la réflexion éthique ne doit plus seulement être l'apanage des moralistes ou des théologiens, mais est destinée à faire l'objet d'un vaste débat public.

Nous aurions souhaité un peu plus de nuances dans cette présentation. Subodorer le progrès techno-scientifique comme cause *certaine* des grands maux qui sévissent à notre époque ne peut à notre avis qu'imparfaitement rendre compte de la situation. D'autres lectures sont possibles. Ne pensons qu'aux pénétrantes analyses de Heidegger pour qui deux processus, le devenir-sujet de l'homme et le devenir-image du monde, incarnent les fondements ontologiques des Temps modernes, dont la science mathématique et la technique ne sont que des traits parmi d'autres. Heidegger n'est évidemment pas le seul penseur à s'être interrogé sur l'essence de notre modernité et, sans entrer dans la spirale des causes et des références, Lenoir aurait à tout le moins pu prendre acte de l'une de ces analyses, afin de donner comme porte d'entrée à son livre autre chose, nous semble-t-il, que des *argumenta ficulnea*. Hormis cette réserve, somme toute minime, les questions posées sont aussi essentielles que difficiles. Sur quelle ontologie et sur quelle anthropologie l'homme contemporain peut-il chercher à fonder une éthique? Comment fixer des règles, comment réintroduire certaines limites en l'absence de références objectives ou transcendantes? Comment parvenir à un consensus sur un certain nombre de valeurs et de principes éthiques fondamentaux dans une société où chaque individu se sent libre de créer sa propre morale (p. 13)? Chaque intervenant est donc convié à

diagnostiquer les principales mutations survenues dans sa sphère propre d'activité, à se prononcer sur ces questions d'éthique ou de morale générale et à envisager des solutions.

Il nous est impossible de faire le tour de toutes les entrevues, bien menées et alertes. Nous ne retiendrons ici que les contributions dont l'intérêt est au premier chef philosophique, entendons qui ont directement affaire avec le sens de la vie. Les réponses les plus étoffées sont dans cette optique sans contredit formulées par Jean Bernard et Jean-Marie Pelt.

De façon très instructive, Bernard nous rappelle que deux révolutions ont donné naissance à la bioéthique. La première, vers la fin des années trente, qualifiée de thérapeutique, permettait à l'homme de triompher de maladies longtemps jugées incurables. Alors que cette révolution posait des problèmes surtout à l'exercice de la médecine, la seconde, dite biologique et dont on célébrera l'acte de naissance vingt ans plus tard, en pose aux sociétés tout entières. Qu'est-ce à dire? C'est que la révolution biologique, en donnant à l'homme un triptyque de maîtrises (maîtrises de la reproduction, de la génétique et du système nerveux) a fait apparaître nombre de problèmes cruciaux, comme pour nous remémorer que tout avers d'une médaille possède aussi son revers. Nous sommes désormais en mesure de modifier complètement le génome d'un homme, de modifier l'évolution des espèces et l'humanité en tant qu'espèce, de faire à volonté un Adolf Hitler, un Charlie Chaplin ou un champion de saut en longueur. Changement qualitatif en somme de l'agir humain qui s'exerce dans des zones considérées jadis inaccessibles à l'intervention humaine. Voilà qui fait immédiatement penser, fait remarquer Lenoir avec quelques sueurs froides, au *Meilleur des mondes* de Huxley. Face à ces problèmes entièrement nouveaux, où la dangerosité côtoie la fragilisation, Bernard propose comme solution les comités d'éthique, qui doivent obligatoirement rouler selon lui sur des principes tels que le respect de la personne, le respect de la connaissance, la «responsabilité» des chercheurs et le refus du lucre. Le célèbre biologiste ne fait pas mystère que ces principes, qui dérivent d'une certaine conception de l'homme, ne peuvent être adéquatement formulés par des médecins, inaptes que sont ces derniers à dire ce qu'est réellement l'homme. C'est pourquoi il souhaite que les comités d'éthique ne reposent pas uniquement sur les épaules déjà passablement chargées des médecins, mais qu'il y ait un équilibre entre ceux-ci, moralistes, philosophes et théologiens. Cet équilibre pourrait assurer des échanges et éventuellement mener à un consensus (un recours à la loi n'enthousiasme pas particulièrement Bernard) permettant de répondre, en partie, aux problèmes éthiques posés par la révolution biologique.

Jean-Marie Pelt n'est assurément pas de ces écologistes que Simone Veil accuse (p. 196) de ne point être soucieux des effets économiques et sociaux de leurs convictions, ou de ceux qui utilisent la démarche écologique pour parvenir à des fins politiques. Il est à peu près temps de tracer la ligne de partage entre écologue et écologiste, comme l'a fait P. Acot dans un article récent paru dans *La Recherche*, novembre 1989. En effet, il convient de ne pas mettre dans le même sac écologues, qui se proposent d'étudier les mécanismes qui président à la structuration et au fonctionnement des communautés d'être vivants en rapport avec leur environnement abiotique, et écologistes, dont le savoir n'est pas scientifique. Pelt, en dépit du titre quelque peu surprenant de son livre le plus célèbre (*Le tour du monde d'un écologiste*, Fayard, 1990), se situe aux antipodes de ceux-ci. Comme un air douloureux de violoncelle, il retrace pour nous le surgissement des préoccupations écologiques à la fin des années soixante (p. 83, corriger *sixteens* pour *sixties*). C'était, hélas!, l'époque du développement exclusivement quantitatif: «Peu à peu, des problèmes se sont posés et on s'est aperçu de trois choses: tout d'abord que la nature payait un lourd tribut à ce processus de «développement», ensuite que la quantité allait au détriment de la qualité de la vie: enfin que la croissance, telle qu'on la concevait, posait des problèmes» (p. 83). Il n'en fallait pas plus pour qu'émerge l'écologie, dont la préoccupation fut et est encore aux yeux de Pelt celle-ci: la prise de conscience que notre modèle sociétaire ne fonctionne pas comme le modèle naturel qui lui recycle toujours. Dans la nature, précise-t-il, il n'y a ni amont ni aval. Pour contrebalancer les principales menaces écologiques (effet de serre,

couche d'ozone, pollution de l'eau, pluies acides, déforestation, radioactivité, déchets nucléaires, espèces menacées), Pelt, plutôt que de se tourner vers des solutions d'ordre politique, préfère parler d'un changement des modes de vie, d'un changement de l'idéologie du productivisme et du développement technologique sans fin. Ces modifications ne seront possibles que si une certaine vision erronée de l'homme, avide d'objets et producteur/consommateur, se trouve relayée par celle, plus authentique, de l'homme ayant des potentialités à développer et des besoins à satisfaire. Exactement : une réflexion éthique fondamentale et un choix de civilisation ne peuvent s'opérer qu'à la stricte condition de partir d'une conception renouvelée de l'homme et de ses finalités, conception offerte par une autorité mondiale capable de se référer au fonds commun de toutes les sagesse et de toutes les religions. La nature à cet égard peut certes éduquer l'homme, mais n'est jamais un modèle parfait à imiter : « Elle nous apprend beaucoup de choses et quand on a appris toutes les choses qu'elle peut nous apprendre, nous savons d'où nous partons et quel chemin nous devons prendre pour aller plus loin, puisque nous sommes destinés à cela. Nous devons faire mieux que les éléphants, parce que nous avons la conscience en plus ! » (p. 93).

Fidèle à son idée de faire de l'éthique l'objet d'un large débat public, Lenoir a jugé bon, en périphérie des entretiens qu'il nomme « centraux », de donner la parole à d'autres personnalités, dont le sociologue et historien des institutions Jacques Ellul, les philosophes Luc Ferry, Emmanuel Lévinas et Paul Ricoeur (ces deux derniers nous livrant le fruit de leurs réflexions par l'intermédiaire de textes et non d'entretiens). Sage décision. Pour un regard philosophique, il tombe sous le sens que ces interviews dits « périphériques » occupent en fait le centre même de ce livre. Loin de n'être que de simples prolongements, ces textes, de facture remarquable, prouvent hors de tout doute que les philosophes ont quelque chose à dire dans le forum actuel des idées, que la philosophie n'est pas réductible à un discours sur sa propre histoire ou sur le langage et n'est pas une simple forfanterie.

Relativement et malheureusement peu connu, Ellul fut néanmoins à notre connaissance le premier penseur, avec Spengler, Heidegger et Mumford, à placer au cœur de sa réflexion le phénomène technique qu'il considère comme l'« enjeu du siècle ». Impossible de nous lancer dans la périlleuse entreprise que serait le résumé des analyses pénétrantes qu'Ellul a consacrées ailleurs au système technique, à son Autonomie, à son Unicité, à son Universalité et à sa Totalisation. Contentons-nous d'apercevoir que la technique est pour lui à l'origine de tous les déséquilibres qui exigent de l'homme contemporain une lucidité et une « responsabilité » accrues : « (...) de nos jours, la technique englobe tout le reste : le langage, les croyances, toutes les formes humaines, etc. Elle est maîtresse ; elle dit, indique dans quelle direction se diriger » (p. 20). Cette sorte de saut dans l'évolution, cette rupture de tout ce qui existait auparavant, n'a pas épargné l'éthique victorienne ou l'éthique chrétienne classique ; elles aussi sont complètement dévaluées et il n'y a dès lors plus aucune possibilité d'appliquer ces éthiques dans une société comme la nôtre. À l'encontre de la vogue nouvelle qui consiste à créer des comités de sages (qui ne peuvent jamais, lance-t-il narquoisement, se libérer tout à fait du corset de poncifs de l'opinion publique), Ellul, qui est un homme de foi, suggère comme vraiment salvatrice une éthique technicienne ou, plus justement, une éthique dans une société technicienne, qui présenterait les caractéristiques suivantes : éthique de non puissance, de liberté, de conflits et de transgression (*Ethique et Technique*, Université de Bruxelles, 1983). Le sociologue revient également dans cet entretien sur la mise en place de bornes à ne pas franchir, ce qu'il considère comme la racine même de cette éthique. L'homme doit accepter de ne pas faire tout ce qu'il pourrait. Jésus est ainsi pour lui le modèle par excellence de la non puissance, comme l'est, ce qui risque de surprendre, la femme. Les valeurs féminines permettraient en effet de rénover l'humanité, puisque la femme, cherchant à protéger la vie, aurait depuis toujours été le modèle d'une humanité qui cherche autre chose que ce que l'homme cherche, à savoir la puissance.

Un autre chapitre des préoccupations éthiques, mais alors là complètement différent, s'ouvre avec Luc Ferry. Écrivain prolifique et communicateur hors-pair, que certains accusent de tout séparer en

boucs et brebis -à tort ou à raison-. Ferry, sans jamais se lasser de brandir le drapeau de la polémique, réussit dans cet entretien un véritable tour de force : exposer la fameuse éthique de la discussion de Habermas et d'Apel en quelques paragraphes. Mais d'abord, il nous livre son diagnostic de la modernité et de la post-modernité. Sans nier le moins du monde l'importance des problèmes nouveaux auxquels nos sociétés sont aujourd'hui confrontées en raison de l'essor fulgurant des sciences exactes, Ferry attire l'attention des lecteurs sur un problème parallèle, soit l'effondrement des repères traditionnels : « Il faut entendre ici par tradition les normes communes qui s'imposent aux individus de l'extérieur, les référents [...] qui n'ont pas été produits par eux » (p. 215). Par contraste, nous sommes entrés dans une ère que l'on peut qualifier à bon droit d'« individualiste », dans laquelle les normes morales sont pensées comme devant être produites par les individus eux-mêmes, sans référence à l'univers commun traditionnel qui s'imposait de l'extérieur. Le problème posé à l'individu par l'univers démocratique est dorénavant le suivant : face à cette situation et face aux questions nouvelles, au nom de quels critères et de quelles procédures fixer et fonder la limite ? Deux attitudes sont possibles, constate Ferry. Il y a tout d'abord celle qui consiste à réactiver des traditions perdues pour y puiser des normes communes ; c'est l'attitude intégriste ou fondamentaliste. Vient ensuite l'hypothèse de l'argumentation, qui fournit l'équivalent chez les modernes de ce qu'était la tradition chez les anciens. Est-ce à dire que l'argumentation fonctionne comme une instance transcendante externe à l'autonomie des individus ? Non : « C'est en *soi-même* qu'on cherche des motifs de défendre une action, telles ou telles valeurs, tel ou tel argument, etc. Il y a donc une dimension qui est bien moderne, en ce sens que la source de conviction est perçue comme *intérieure* et non plus comme reçue du dehors » (p. 218). Mais d'un autre côté, ajoute-t-il, il faut aussi sortir de soi-même, puisque l'argumentation est autre que la simple affirmation : « La dimension de l'altérité de la valeur *pour autrui* est présente tout au long du processus argumentatif. Il a, par essence, une dimension publique » (p. 218). L'argumentation cherche donc à aller au-delà des points de vue individuels ou particuliers (Kant) en visant l'universalité dans l'optique d'un consensus. Lenoir, très vif, se demande s'il est possible de parvenir à un consensus sur des valeurs fondamentales ou des limites à fixer sans auparavant parvenir à un consensus sur ce qu'est l'homme. Projet utopique, rétorque du tac au tac le philosophe, puisque l'anthropologie philosophique moderne depuis Rousseau a mis fin à l'idée de nature humaine que l'éthique consisterait à réaliser. Ce qui veut par conséquent dire que si l'homme n'a pas de nature, de fonction propre, il peut s'émanciper de toutes les traditions et de tous les codes. Autre aria : si l'on part de l'anthropologie moderne comme d'un fait incontournable, comment parvenir par l'argumentation, c'est-à-dire à partir d'une forme, d'une procédure, à un consensus dont le contenu soit satisfaisant ? Cela revient-il à dire que la réponse aux problèmes concrets, par exemple ceux de la bioéthique, importe moins que le type de discours où ils sont formulés ? Ferry, dans une simplification dont lui seul a le talent, en profite pour faire la lumière sur l'un des traits les plus sibyllins de l'éthique de la discussion. C'est que le choix procédural de l'argumentation n'est jamais un choix neutre ou simplement formel, malgré les apparences. Ce choix engage un certain nombre de principes quant au contenu. À cet égard, le choix procédural est tributaire d'une certaine anthropologie philosophique (de l'avis de Ferry celle de Rousseau et de Kant) qui rejaillit sur le contenu des débats. Il étaye cette thèse par un exemple qu'il considère trivial : « Si vous choisissez, en tant que moderne, en tant qu'individu ayant renoncé à l'univers de la tradition, l'argumentation et la discussion comme mode de règlement des conflits et comme mode de fixation de la limite, cela suppose que vous acceptiez aussi, ce qui est une des conséquences de cette anthropologie moderne, l'égalité des individus, et que, par conséquent, si dans le comité de discussion dont vous faites partie une mesure raciste venait à être débattue, vous ne puissiez pas l'accepter » (p. 222). L'auteur de l'*Homo Aestheticus* répond ainsi par avance au reproche standard adressé à l'éthique de la discussion, qui est de ressusciter la vieille panacée du débat public. En substance, ce reproche est le suivant : comment le fait qu'un débat soit public suffirait-il à garantir sa validité et, partant, son efficacité ? Ferry en appelle ici à la publicité, qui a profondément modifié selon lui la nature des débats : « À

partir du moment où la publicité pèse sur l'argumentation et lui impose un certain nombre de principes, elle prend une tout autre forme; vous n'êtes plus seulement sommé de dire ce que vous pensez, mais vous êtes sommé de le défendre, de le justifier et de l'argumenter» (p. 223). Il n'en demeure pas moins que Ferry reconnaît très franchement le caractère utopique de cette fondation purement procédurale lorsqu'il en appelle à la question du *sens du sens* (possiblement à la suite de Steiner), question dont on ne peut faire l'économie, même dans un univers laïque. La réflexion éthique d'aujourd'hui doit tenir compte *et* de la question de l'éthique de l'argumentation *et a fortiori* de la question du sens du sens, afin d'aménager ce nouveau statut du religieux à l'intérieur d'un univers qui par essence l'exclut.

Emmanuel Lévinas, qui n'a plus besoin de présentation, dans un petit texte dont la longueur est inversement proportionnelle à sa qualité, poursuit sa belle et profonde méditation sur l'éthique. Au jugé, Lévinas semble être allergique à l'histoire européenne de la philosophie. Plusieurs textes, il est vrai, dont celui-ci, intitulé «De l'être à l'autre», peuvent suggérer une telle interprétation. Cette histoire ne correspond-elle pas grosso modo pour Lévinas à la procession d'un sujet comme chose pesante, d'un sujet dont l'obsession est l'immanence? Le travail de la pensée, de l'humanité, n'est-il pas de ne rien laisser comme absolument autre? Cet autre ne doit-il pas obligatoirement se réduire au même et être dépouillé de son étrangeté? N'entendons-nous pas fréquemment Lévinas soupirer que l'homme a été condamné dans cette métaphysique du sujet à «se refermer comme une monade», figure du sujet où tout s'enlise, s'absorbe et s'emmure dans le même? N'identifie-t-il pas sans reste l'histoire de la philosophie, cette histoire de la mauvaise conscience, à celle de l'Europe, et ce uniquement en raison des événements historiques qui ont pesé sur lui et l'ont fortement influencé? La Deuxième Guerre mondiale, par exemple, n'est-elle pas entrevue comme le dernier rejeton de la civilisation de l'idéalisme transcendantal et comme la confirmation de la haine de l'autre homme, puisque pour la première fois dans l'histoire, l'être humain ne valait rien? En somme, celui qui se met en dilettante à la remorque de la lecture lévinassienne de l'histoire de la philosophie en retire la singulière impression que le ver qui gruge le cœur du fruit est l'inhumanité, cette impitoyable haine de l'autre, tout particulièrement de l'autre homme, en un mot la non-communication avec un autre que le moi lui-même.

L'étape suivante, on s'en doute, consiste à dessiner un mouvement d'ouverture vers autrui. Ce mouvement pour Lévinas se déploie en deux temps: tout d'abord par la refondation d'une subjectivité désormais dépouillée de sa visée autonome et de cette prétention qu'elle a d'avoir pu assister à sa propre création ou encore à celle du monde, et ensuite par une préexcellence accordée à l'éthique. Lévinas ne veut donc pas, on le voit mieux maintenant, sacrifier la question du sujet, mais tout nous incline à croire qu'il ne pourra trouver les assises dans ce dont il veut se distancier (Pour de plus amples développements à ce sujet, nous ne pouvons que renvoyer aux études magistrales de Madame Catherine Chalié sur la pensée de Lévinas). La raison en est fort simple. Hormis quelques moments privilégiés çà et là dans l'histoire de la philosophie, moments qu'il croit notamment percevoir chez Platon, Descartes, Kant, Bergson et quelques autres, c'est tout un *climat* qu'il faut quitter. Pas question de liquider la philosophie, mais de souligner que la sensibilité éthique n'a jamais fait partie de son essence impérialiste (et violente). Lévinas s'emploie donc à retracer des éléments pour une subjectivité «nouvelle» dans la tradition hébraïque. Il espère ainsi donner à la philosophie une assise éthico-religieuse qui n'aurait jamais été son affaire propre, en thématissant et conceptualisant le souffle prophétique, cette parole hébraïque qui a gardé l'idée d'une essence éthique à l'esprit. Mais comment s'évader, sortir de l'être? Surgit l'idée de création, qui nous permet de comprendre que le sujet, avant d'être défini par l'être, est défini par la passivité de l'élection, par un retard ou un manque d'être. C'est à la faveur de cette incapacité du sujet à se poser comme principe, de ce sujet déposé que Lévinas pourra ajouter que la subjectivité est l'exposition à la réalité d'autrui, qui est ce lieu auquel je suis ordonné par l'élection du Bien. La relation avec autrui se profile donc à l'horizon de

la relation avec le prochain. Autrement dit, la créature advient toujours en retard dans un monde où il y a les autres, mes prochains. Lévinas baptise cette structure de la subjectivité la «responsabilité-pour-autrui», qui est le nœud même du sujet, l'éthique elle-même, puisque j'ai à répondre de l'autre pour retrouver mon unicité d'individu. Nourri de ces quelques précisions, le lecteur est désormais en mesure de relire en contrepoint et de saisir toute la profondeur de ce magnifique passage qui clôt et résume bien la pensée de Lévinas : «Responsable c'est-à-dire comme unique et élu, comme un *je* qui n'est plus n'importe quel individu du genre humain. Tout se passe comme si le surgissement de l'humain dans l'économie de l'être renversait le sens et l'intrigue et le rang philosophique de l'ontologie : l'en soi de l'être persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du *hors-de-soi-pour-l'autre*, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice, dans la perspective de la sainteté» (p. 245).

La postface de Paul Ricoeur (reproduite dans *Lectures 1, Autour du politique*, éd. du Seuil, Paris, 1991), vaut à elle seule l'achat du livre. Après avoir brillamment résumé toutes les contributions antérieures, Ricoeur y va d'un constat : les auteurs, à la suite de leur diagnostic, proclament à peu près tous l'urgence d'une éthique des limites, quoiqu'ils y arrivent par plusieurs chemins. Or, ce sont précisément ces chemins qui font problème pour Ricoeur, qui croit discerner un court-circuit dans la réflexion. Il propose de donner la plus grande place à une réflexion intermédiaire qui «fait charnière entre le diagnostic des mutations qui expliquent en partie la résurgence des préoccupations éthiques, et l'enquête sur le fondement des valeurs éthiques susceptibles de répondre à l'attente des hommes de science comme des hommes de terrain» (p. 256). Si nous saisissons bien, il ne faut absolument pas sacrifier l'enquête portant sur le contenu même des assertions de caractère éthique, car c'est toujours à propos de convictions préalables que l'on pose la question du fondement. Certes, les auteurs interrogés semblent être à l'unisson en faveur d'une éthique où la limite doit occuper une place prépondérante, mais un partage, aisément perceptible, se fait au plan de leurs convictions : «Les uns font appel à un fonds *durable* de convictions qui leur paraît toujours disponible et que n'atteint pas la crise des fondements ; les autres mettent l'accent sur des convictions *nouvelles*, ou sur la formulation nouvelle de convictions anciennes, en réponse aux mutations de l'agir humain à l'âge technique» (p. 257). Pour distinguer ces deux sortes de convictions, Ricoeur choisit de les baptiser comme suit : convictions d'arrière-plan et convictions d'avant-plan, tout en précisant qu'aucun des intervenants ne s'est tenu à une réassertion des valeurs d'arrière-plan, parce qu'ils se devaient de donner une réponse appropriée à la nouveauté des défis actuels.

C'est l'occasion pour Ricoeur, dans la deuxième partie de son exposé, de donner sens au titre de l'ouvrage, qui semblait jusqu'à la p. 259 fort inadéquat, en prenant pour guide dans le paysage mouvant des convictions d'avant-plan — celles qui ambitionnent de répondre aux situations inédites — l'idée de «responsabilité». Il se demande ce qu'il faut entendre par la remarque plusieurs fois esquissée qu'«à des maîtrises nouvelles correspondent des »responsabilités» nouvelles». Quelles sont ces «responsabilités» nouvelles ? Un détour par la définition classique de la responsabilité peut être utile. Entrée dans le vocabulaire technique de la philosophie morale à la toute fin du dix-huitième siècle, elle a souvent été confondue avec l'idée d'imputabilité, si l'on entend par imputabilité la procédure par laquelle on identifie l'auteur d'une action, son agent. La responsabilité se décline alors au passé : «On recherche qui est à la source de telle ou telle chaîne de changements dans le cours des choses et on isole un ou plusieurs agents humains que l'on nomme et que l'on déclare responsables» (p. 260). Mais l'idée de responsabilité se dirige également vers le futur : «Se tenir pour responsable d'une action passée, c'est être prêt à en rendre compte, au double sens de la justifier et d'en payer le prix en termes de dommages, de torts, de nuisances» (p. 260). Sauf que ce futur se limite aux conséquences prévisibles dont on assume la charge. La responsabilité «nouvelle» ou spécifique à l'âge technique demande une orientation plus franchement dirigée vers un futur lointain, bien au-delà de l'horizon borné des conséquences prévisibles d'une action déjà faite. Et l'enjeu de ce futur lointain, c'est la perpétuation de l'histoire humaine. Ricoeur rencontre ici une longue tradition

philosophique — Kant, Nietzsche, Scheler, Heidegger, Husserl, Lévinas, etc. — qui, on l'oublie trop souvent, s'est penchée sur l'idée de responsabilité, et Hans Jonas, lui-même tributaire de cette tradition: «Il y a responsabilité, en un sens spécifique, si l'on fait intervenir l'idée d'une mission confiée, sous la forme d'une tâche à accomplir selon des règles. [...] Si l'homme est devenu le périssable par excellence, la maxime principale de la morale devient l'exercice de la mesure, de la retenue, voire de l'abstention d'agir» (pp. 260-261). Cette responsabilité a donc partie liée avec les idées de futur imprévisible, de mission, de dangerosité, de limite et ne fait pas violence à l'idée classique, la précisant, l'enrichissant et la portant à la rencontre des mutations de l'agir humain à l'âge technique. Le titre de l'ouvrage trouve ou retrouve son sens: le temps de la responsabilité cogne à notre porte et il nous faut ouvrir.

Ricoeur s'emploie en dernier lieu à concilier divers emplois, apparemment fort éloignés, de l'idée de responsabilité, principalement la «logique de la responsabilité» telle que l'éthique des affaires la précise et la célèbre «éthique de responsabilité», opposée à l'«éthique de conviction», avec celle dite «cosmique» plus haut évoquée. Il suggère un échange et un enrichissement mutuel entre les significations successives attachées à l'idée de responsabilité en fonction des domaines d'application (tentative qui ne nous semble guère convaincante) et estime que l'idée de responsabilité, coupée de celle de conviction, n'est pas à l'abri d'une dérive dangereuse (p. 265).

À la suite de cette réflexion intermédiaire, Ricoeur se sent prêt à affronter l'épineuse question du fondement de l'éthique. Disons plutôt qu'il se borne, ce qui est déjà suffisant, à dégager quelques instructions concernant la manière de gérer de façon démocratique le *différend* qui grève inéluctablement l'entreprise de justification dernière de l'éthique. Reprenant l'essentiel des collaborations de Ferry, Lévinas et Marie-Dominique Philippe, Ricoeur remarque que pour différentes qu'elles soient, leurs réflexions sur l'éthique ne perdent de vue à aucun moment les convictions de la conscience commune autour de l'idée de responsabilité. Que l'on affirme d'une part que le propre de la nature humaine est de ne pas avoir de nature et que de ce fait la source de conviction est perçue comme intérieure, ou que l'on insiste d'autre part, dans le sillage de Jonas, sur l'idée d'un mandat extérieur et supérieur à l'homme, reste que l'homme (Ricoeur s'inspire ici de Kant) doit se reconnaître à la fois comme instituant et institué: «Il vient un moment de la réflexion où s'efface la distinction entre extériorité et intériorité, transcendance et immanence, autonomie et hétéronomie. L'enjeu reste certes l'autoréalisation de l'homme, mais sous le signe du manque et de l'inaccomplissement; c'est pourquoi cette tâche est ressentie comme confiée par un autre» (p. 270). Voilà jusqu'où, conclut Ricoeur, peut aller la philosophie, soit jusqu'à ce nœud où mandat d'en haut et autoréalisation coïncident, sans qu'elle puisse trancher entre une interprétation religieuse, nietzschéenne ou heideggerienne: «L'appartenance à quelque chose comme un ordre éthique, à la fois supérieur et intérieur, est ouvert au conflit des interprétations. La démocratie est le lieu politique où ce conflit peut se poursuivre dans le respect des différences» (p. 270).

Cet ouvrage a l'immense mérite d'exposer clairement les enjeux et problématiques de notre post-modernité et de proposer une vaste enquête sur la résurgence des préoccupations éthiques observables depuis quelques années. En ce sens, il est un reflet de l'incertitude actuelle mais aussi des efforts mis en jeu afin de répondre à la quête de sens. Les plus alarmistes seront choqués de voir ce cénacle d'intellectuels quasi avalés par les flots de l'irrésolution. Serait-ce que nos questions sont encore par trop maladroites ou que l'acte de questionner s'avère en lui-même insuffisant? Ne faudrait-il pas, comme le suggère Heidegger, prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir à la question? Mais n'est-ce pas encore une fois se placer dans une situation attentiste qui cadre mal avec l'urgence



actuelle, où l'on doit à tout prix mettre fin au supplice de Tantale? Un fait demeure: il nous revient sans délai de jeter un pont au-dessus de l'abîme que nous avons nous-mêmes créé.

Christian BOISSINOT  
*Université Laval*

**Grundriss der Geschichte der Philosophie. Überweg: Die Philosophie des 17. Jahrhundert 3/ 1-2. England.** Éd. Jean-Pierre Schobinger, Schwabe, Basel, 1988. 2 tomes, 874 pages.

Ces deux volumes très érudits, mais sans pédanterie, sur la philosophie anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle font partie d'une refonte totale de l'encyclopédie philosophique d'Überweg. Après des chapitres généraux, décrivant l'activité philosophique des universités anglophones du siècle, la présentation s'organise en un parcours d'îles, dont le centre est soit un penseur, soit une école ou un milieu culturel, soit un problème philosophique. Après les introductions plus générales sur la vie intellectuelle qui forme le contexte de chacun de ces centres, l'exposé se concentre sur les philosophes ainsi regroupés, de sorte que l'essentiel de l'ouvrage consiste en une série de monographies plus ou moins étendues selon l'importance des penseurs. Comme on pouvait s'y attendre les deux grands philosophes qui forment les centres d'un ou plusieurs cercles propres, sont Thomas Hobbes et John Locke, présentés respectivement par F. Tricaud et par R. Brandt.

On pourrait craindre que cette manière de procéder ne fasse éclater l'ouvrage en une simple suite de monographies indépendantes, qui ne feraient pas apparaître le lien historique entre les divers philosophes abordés. Ce danger est écarté par deux procédés. Premièrement la plupart des centres d'intérêt qui regroupent les philosophes sont soit des milieux culturels, comme la Société Royale, avec sa pléiade de penseurs et de savants, mais aussi ses orientations intellectuelles et sa politique propre, soit des courants, comme celui des platoniciens de Cambridge, soit des problèmes, comme celui de la création d'une langue philosophique universelle. Deuxièmement, une grande attention est portée à la « *Wirkungsgeschichte* », de sorte que, par cette analyse de l'impact des diverses pensées, les liens sont rétablis tant avec l'histoire contemporaine qu'avec l'histoire postérieure. Remarquons à cet égard qu'on semble avoir voulu privilégier dans cet ouvrage l'analyse de l'influence par rapport à celle des sources.

Puisqu'il s'agit d'un ouvrage à caractère encyclopédique, il faut signaler le soin qu'on a porté à la bibliographie, à celle, très complète, des œuvres des auteurs étudiés d'abord, puis à la recension de la littérature secondaire. Enfin, pour les philosophes plus importants, un chapitre est consacré à une description utile de l'ensemble de l'œuvre, ouvrage par ouvrage, avant de passer à la doxographie.

Gilbert BOSS  
*Université Laval*

Pierre GAUDETTE, **Le Pêché**. Coll. «L'horizon du croyant». Ottawa, Novalis, 1991, 174 pages (12,5 cm × 19 cm)

L'auteur ne manque pas de courage, dans le choix du sujet aussi bien que de son titre. Car aujourd'hui, le mot même de péché provoque une certaine répulsion. L'auteur en est bien conscient: « Mot démodé qui renvoie à un passé révolu! Mot culpabilisant qui provoque l'agressivité! Mot vide de sens qui ne suscite qu'indifférence » (p. 167). Mais l'auteur croit que la réalité du péché est loin d'être dépassée et qu'elle mérite réflexion. Tout l'ouvrage s'articule donc autour de deux pôles: une prise de conscience