

Quand l'éthique regarde le politique

Yves Boisvert

Volume 20, numéro 2-3, 2001

Gouvernance et société civile

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040280ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040280ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boisvert, Y. (2001). Quand l'éthique regarde le politique. *Politique et Sociétés*, 20(2-3), 181–201. <https://doi.org/10.7202/040280ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, l'auteur tente de démontrer que la dynamique contemporaine de transformation des modalités de régulation sociale (qui annonce le déclin de la régulation étatique dite providentielle) ne mène pas au chaos anarchisant appréhendé par certains analystes. Selon l'auteur, cela s'explique par le déploiement d'un nouvel imaginaire politique dit post-moderne qui remet à l'avant scène un discours qui fait la promotion de l'autorégulation et de la co-responsabilité sociale. Cet article veut principalement démontrer comment l'analyse conjointe de deux discours contemporains, sur le déclin de l'État-providence et sur le retour de l'éthique, nous aide à mieux saisir le jeu de transfert de régulation qui marque nos sociétés contemporaines.

QUAND L'ÉTHIQUE REGARDE LE POLITIQUE

Yves Boisvert

Chaire Fernand-Dumont et Laboratoire d'éthique publique de l'INRS

Certains diront que l'une des principales répercussions politiques du chambardement social contemporain s'exprime à travers le déploiement d'une volonté populaire en faveur de la désinstitutionnalisation, de la débureaucratisation et de la « déhiérarchisation » du politique : bref, l'ère du temps est à la « déprovidentialisation » de l'État. Contrairement au discours néolibéral qui ne conçoit cette crise qu'à partir du paradigme de l'économie, de plus en plus d'analystes politiques s'entendent pour dire que la crise de l'État-providence découle surtout du développement de « nouvelles attitudes culturelles face à l'État (volonté d'une plus grande autonomie des individus, sentiment d'être saisi anonymement par une vaste machine bureaucratique, etc.)¹ ».

Ce nouvel imaginaire politique est notamment caractérisé par un profond désabusement chez les individus à l'égard de la politique, au fonctionnement de laquelle les citoyens se sentent de plus en plus étrangers. Pour André Bernard, le scepticisme de la masse à l'égard de la politique se fait notamment sentir à travers la crise de la légitimité qui frappe la majorité des autorités politiques de l'Occident. Il avance l'hypothèse suivante : « la crise actuelle pourrait paraître comme une contestation de la "monocratie électorale" qu'est devenue la démocratie représentative. La réalité institutionnelle serait en contradiction, non seulement avec les valeurs traditionnelles, mais aussi avec les valeurs nouvelles² ». Cette crise est d'autant plus importante que « l'État contemporain, démocratiquement fondé, trouve la légitimité de son pouvoir dans le support qu'il reçoit de ses concitoyens³ ». Ainsi, ce serait en grande partie cette mutation de l'imaginaire politique qui obligerait l'État à se redéfinir.

1. Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1992, p. 18.

2. André Bernard, *Problèmes politiques Canada et Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1993, p. 27.

3. Gabriel Fagnière, *L'obligation morale et l'éthique de la prospérité*, Bruxelles, Presses Interuniversitaires Européennes, 1993, p. 245.

Yves Boisvert, Laboratoire d'éthique publique, INRS-Urbanisation, Culture et Société, 3465, rue Durocher, Montréal (Québec), Canada, H2X 2C6.

Courriel : Yves_Boisvert@inrs-UCS.quebec.ca

Loin d'annoncer la fin du politique ou l'évacuation par les citoyens de ce champ du politique, le nouvel imaginaire politique a plutôt tendance à exiger la fin de la centralisation du politique au profit de la multiplication des pôles de pouvoir. Cette demande de décentrement se ferait à partir de deux axes : à l'intérieur et à l'extérieur de l'État.

Pour Louis Borgeat et Isabelle Giroux, les pressions sociales sont telles que l'État doit accepter de se remettre en question et de se remodeler en fonction de « l'aplatissement des structures hiérarchiques et de la création de structures modulaires, plus horizontales et autonomes », et « recourir à des structures plus petites, plus souples et davantage capables de s'adapter à l'évolution des besoins que les grandes structures traditionnelles⁴ »

Mais les exigences sociales ne s'arrêtent pas là. Il y a également un réel désir de voir la société civile, et certaines de ses composantes, accroître leurs rôles politiques. Cela entraîne une pression supplémentaire sur l'État afin qu'il réduise son influence sur la gestion de la destinée de la communauté. Cette nouvelle culture de la démocratie qui se profile aujourd'hui commande donc qu'il y ait un rapatriement maximal des pouvoirs politiques au sein de la communauté. Avec ce nouvel imaginaire politique, les individus exigent que le politique soit un domaine concret géré par des individus et non plus par des abstractions institutionnalisées.

Nous croyons que l'une des dimensions politiques les plus importantes qui découle de ce processus mutationnel est la transformation des modes de régulation à l'intérieur de nos sociétés dites post-modernes. Comme le disent Jacques Beauchemin, Gilles Bourque, Jules Duchastel, Gérard Boismenu et Alain Noël, la transformation de l'imaginaire politique contemporain annonce d'abord et avant tout la crise de « la régulation providentialiste⁵ ». Celle-ci se fait au profit d'une forme particulière d'autorégulation⁶, soit : l'éthique.

Dans ce texte, nous voulons justement démontrer que cette dynamique contemporaine de transformation du type de régulation ne mène pas au chaos anarchisant appréhendé par certains parce qu'elle s'est faite en parallèle avec le déploiement d'une nouvelle conscience éthique. Cet article veut principalement illustrer comment ce jeu de transfert régulateur est esquissé à travers les discours contemporains

-
4. Louis Borgeat et Isabelle Giroux, « Droit et administration publique : entre tradition et postmodernité », *Administration publique du Canada*, vol. 40, n° 2, été 1997, p. 311.
 5. Jacques Beauchemin *et al.*, « Présentation de l'État dans la tourmente », dans J. Beauchemin, *Cahiers de recherche sociologique*, n° 24, 1995, p. 8.
 6. Guy Giroux, « La demande sociale d'éthique : autorégulation ou hétérorégulation ? », dans G. Giroux (dir.), *La pratique sociale de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1997, p. 27-47.

Résumé. Dans ce texte, l'auteur tente de démontrer que la dynamique contemporaine de transformation des modalités de régulation sociale (qui annonce le déclin de la régulation étatique dite providentielle) ne mène pas au chaos anarchisant appréhendé par certains analystes. Selon l'auteur, cela s'explique par le déploiement d'une nouvel imaginaire politique dit post-moderne qui remet à l'avant scène un discours qui fait la promotion de l'autorégulation et de la co-responsabilité sociale. Cet article veut principalement démontrer comment l'analyse conjointe de deux discours contemporains, sur le déclin de l'État-providence et sur le retour de l'éthique, nous aide à mieux saisir le jeu de transfert de régulation qui marque nos sociétés contemporaines.

Abstract. Does the transformation of the social regulation by the contemporary dynamic leads to anarchic chaos as anticipated by some analysts? As per the author the spreading of the postmodern political culture promoting the autoregulation and the social co-responsibility avoid the anticipated chaos. This article demonstrate how the joint analysis two contemporary thoughts, the declining Providential State approach and the increasing ethical view, helps us to understand the regulation shift characteristic of our society.

sur le déclin de l'État-providence et sur le retour de l'éthique. Pour faire cette démonstration, nous allons d'abord tracer les grandes lignes du discours sur le déclin de l'État-providence. Nous tenterons ensuite de comprendre la logique latente à ce dit retour de l'éthique. Puis nous analyserons les caractéristiques importantes qui marquent l'imaginaire éthique contemporain. Enfin, nous allons voir comment le discours éthique tente de s'imposer dans le champ du politique.

L'objectif de ce texte se veut modeste: d'étudier l'émergence de la demande éthique contemporaine, et des interprétations qui en découlent, afin de mieux comprendre le jeu de la redéfinition des rapports de pouvoir et de responsabilité qui s'opère actuellement dans nos sociétés. Cela s'inscrit dans le projet général de notre programme de recherche qui est de démontrer que l'éthique est un nouveau paradigme de recherche qui s'imposera d'ici peu dans le champ de la science politique.

LA MORALE PROVIDENTIELLE MODERNE

L'incompatibilité croissante entre, d'un côté, les vieux idéaux philosophiques et moraux de la modernité et de l'autre, l'expansion vertigineuse du processus de la modernisation, nous a conduit à une période de deuil et de chambardement civilisationnel que l'on nomme postmodernité. L'analyse des grands événements historiques relativement récents confirme que les valeurs de la modernité n'ont cessé

d'être remises en question ou invalidées tout au long du XX^e siècle. Que ce soit à travers le drame européen des deux dernières guerres mondiales, le délire antisémite nazi, les goulags des révolutions prolétariennes, la folle course nucléaire de la guerre froide ou les récents drames yougoslave et rwandais, l'histoire du XX^e siècle n'a pas révélé de progrès moraux tangibles, pas plus qu'elle n'a ouvert la porte à l'émancipation de l'humanité.

C'est à partir du culte du progrès que la morale moderne prétendait réunir les conditions idéales pour mener à la pleine réalisation de l'«H»umain : cet homme moderne et universel. On vénérât la toute puissance du progrès qui, par l'entremise de son pouvoir de rationalisation, devait illuminer les voies de la vérité afin de donner accès à «l'auto-transparence absolue⁷» des valeurs universelles de cet homme. Cette illumination devait servir à «libérer l'Homme de ses chaînes» et à le purger de tous les effets pervers de la socialisation qui sont responsables de sa chute dans cette grande noirceur aliénante.

C'est l'idéal de la réalisation de l'universalité des communautés humaines qui s'érigait derrière ce mythe de l'émancipation progressive de l'humanité. Pour Alain Touraine⁸, cette quête de l'universel était le propre de la morale moderne. Elle nous promettait de résoudre tous les problèmes grâce à la toute-puissance de *principium individuationis* qui imposait l'homogénéité à travers un processus de nivellement des différences. Ainsi, au nom de l'obsession universaliste, la morale moderne a toujours été empreinte d'un critère d'exclusion du dissemblable et de tout ce qui n'allait pas dans la même direction qu'elle. Certains affirment que la morale moderne a toujours conservé, malgré sa laïcité, toute la rigidité et les réflexes de transcendance de la période religieuse qui l'avait précédée⁹.

Les avant-gardes ont été les curés de la morale moderne. Elles s'étaient donné la mission d'éclairer les masses afin de les initier au grand projet universel des Lumières et de leur imposer la morale officielle. Ce sont ces avant-gardes qui ont orienté le projet de la modernité vers le modernisme et qui l'ont fait dériver vers l'an-éthisme déresponsabilisant. C'est ce qui fait dire à plusieurs que la morale autoritaire moderne avait le défaut de vouloir prendre «[...] en charge les postes frontières du bien et du mal, déresponsabilisant et aliénant du même coup ceux sur lesquels elles règnent¹⁰».

Le déploiement de l'État-providence s'inscrit justement dans le prolongement de la morale moderne. Il a maintenu la rigidité de cette

7. Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 29.

8. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

9. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

10. Marie-Colette Boisset, «Entretien avec Marie-Colette Boisset», dans Frédéric Lenoir (dir.), *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, p. 37.

dernière et il a radicalisé la dynamique de déresponsabilisation, ce qui n'est pas surprenant si on analyse ce qui se cache derrière la notion de providentialité. La providence chrétienne permet notamment de sortir du fatalisme car, sous ses allures de main invisible au service de Dieu, elle prend complètement en charge le destin de tous et chacun. Comme l'homme n'avait aucun contrôle sur les composantes de sa vie, il devait accepter chacune des dimensions de son existence, puisqu'elles étaient voulues et décidées par Dieu. La providence divine était ainsi considérée comme « [l']acte par lequel Dieu dans sa sagesse aimante ordonne toutes choses¹¹ » et on la croyait infaillible.

Donc, si l'on respecte le sens inhérent à cette notion, on peut dire qu'en optant pour cet État-providence, les sociétés modernes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ont remis leur destin entre les mains d'un nouveau tiers très puissant. En faisant de cet État un nouveau sauveur qui allait libérer les individus de la contingence de la vie, elles spoliaient leurs responsabilités. Pierre Rosanvallon illustre bien le lien entre l'État social et la providence religieuse : « L'assurance sociale fonctionne comme une main invisible produisant de la sécurité et de la solidarité sans qu'intervient la bonne volonté des hommes¹² ». On entre ainsi dans une généralisation de la logique de la déresponsabilisation, dans laquelle l'idée de responsabilité ne deviendra qu'une notion abstraite qui ne se calcule qu'à travers de savants calculs assurentiels. Bien avant P. Rosanvallon, un livre de Gustave Le Bon nous avait annoncé, dès 1914, que le projet de ce nouvel État risquait de prendre le visage « d'un pape collectif devant tout administrer, tout fabriquer, tout diriger et dispenser les citoyens du plus léger effort d'initiative. Il a progressivement remplacé l'antique providence dont notre religiosité ancestrale ne pouvait se passer¹³ ».

Cette marche vers la providentialisation étatique a atteint sa pleine maturité au XX^e siècle grâce à trois grands événements historiques : la grande crise économique des années 1930, le second conflit mondial et les trente glorieuses¹⁴. Ainsi, on peut regarder l'histoire politique du XX^e siècle occidental et parler de « la progression formidable de la logique étatique, de sorte qu'aucune sphère de la société civile n'échappe dorénavant au quadrillage institutionnel opéré par l'État¹⁵ ». L'État-providence s'ingéra peu à peu dans l'ensemble de la dynamique des rapports sociaux et imposa son diktat sur la régulation

11. Odyle De La Brosse et al., *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1989, p. 626.

12. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Paris, Seuil, 1995, p. 26.

13. Gustave Le Bon, *La psychologie politique*, Paris, Flammarion, 1914, p. 71.

14. Abram De Swaan, *Sous l'aile protectrice de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

15. Claude Levasseur, « De l'État-providence à l'État-disciplinaire », dans Gérard Bergeron, (dir.), *L'État du Québec en devenir*, Montréal, Boréal, 1980, p. 285.

sociale. Pour pouvoir assumer ses nouvelles fonctions, l'institution étatique a dû mettre en place un «réseau toujours plus dense de normes juridiques, de bureaucraties étatiques et para-étatiques [qui a] fini par recouvrir la vie quotidienne des usagers potentiels et effectifs¹⁶». Le déploiement croissant du pouvoir tentaculaire de l'État-providence auprès des différentes sphères de la vie en collectivité a provoqué la désintégration de la solidarité sociale et la spoliation des responsabilités individuelles. Pour J. Beauchemin, «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-éthisation" de la représentation des rapports de l'individu à la société¹⁷».

Cette déresponsabilisation confirme l'invalidation des promesses de liberté politique qu'avait fait miroiter la citoyenneté démocratique : l'individu perd son statut de Sujet politique. Pour Charles Taylor, la toute-puissance étatique valide l'hypothèse tocquevillienne du «despotisme doux» qui anesthésie le désir de liberté au profit de la facilité du confort. Seuls et impuissants face à la toute-puissance étatique, «peu de personnes souhaitent participer activement à la vie politique. Elles préféreront rester chez elles pour jouir des satisfactions de la vie privée, aussi longtemps que le gouvernement du moment assurera les moyens de les satisfaire et les distribuera assez généreusement¹⁸».

Mais cette mise en tutelle de l'ensemble du pouvoir politique par l'État ne peut pas durer, car il y a toujours du politique qui échappe à cette organisation. Le politique définit toujours «deux ordres de pouvoir non réductibles. Le premier, le pouvoir sur soi, peut être un pouvoir collectif, qui, pour l'être, doit aussi être un rapport plein de soi à soi ; puis le second, le pouvoir lié à l'État, qui est une manière parmi d'autres de réaliser le premier mais qui ne lui est pas indispensable¹⁹».

16. Jürgen Habermas, *Écrits Politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 115.

17. J. Beauchemin, «Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique», *Politique et sociétés*, vol. 16, n° 2, 1997, p. 85.

18. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 21.

19. Anne Legaré et Nicole Morf, *La société distincte de l'État*, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, p. 43.

DÉCLIN DE L'ÉTAT-PROVIDENCE ET DÉVELOPPEMENT D'UN NOUVEAU DYNAMISME SOCIÉTAL

Même si l'hégémonie de l'État-providence marque profondément l'imaginaire social et politique des individus, les transformations économiques, sociales et culturelles qui se sont déployées à partir des années 1960 ont provoqué une importante mutation des attitudes et des comportements. Sur le plan économique, le développement d'une économie planétaire bouleverse grandement la position de pouvoir des États-nations en matière de régulation économique. Sur le plan culturel, le déploiement d'une culture dite postmoderne, axée sur la primauté de la liberté de choisir, annonce une importante crise des autorités²⁰. Sur le plan social, la tribalisation²¹ ou la néo-corporatisation de nos sociétés fait surchauffer le système politique dit providentiel, car la multiplication des demandes directes à l'État crée une situation de surcharge de la demande face à la capacité réelle de ce dernier de réagir²².

Certains diront que la crise contemporaine de l'État-providence n'est pas principalement un problème économique. En effet, la plupart des analystes s'entendent pour dire que le problème est d'ordre social, culturel et même éthique. Ainsi, les individus n'arrivent plus à s'identifier au contrat social moderne et providentiel²³ qui faisait de l'État le tiers arbitre qui monopolisait le champ politique. Les individus post-modernes ont constaté que le transfert des responsabilités sociales et politiques à l'État et ses institutions n'a pas eu les effets escomptés. Comme le dit Jürgen Habermas²⁴, l'État-providence a pu se mettre en place grâce au déploiement du paradigme de la société de travail qui promettait à tous les membres de la collectivité d'avoir un accès direct au travail, à la consommation et aux services publics en échange du simple paiement des impôts qui lui seront exigés. Justement, la crise de l'État-providence s'appuie sur le constat d'échec de cette utopie. Le chômage chronique et endémique de nos sociétés occidentales, la paupérisation croissante des classes moyennes et inférieures, et les coupes constantes de nos gouvernements dans les programmes sociaux sont des réalités qui amènent les individus à contester l'illusion providentielle de l'État.

Cette contestation prend le visage de la fraude fiscale, du travail au noir ou de la contrebande en tout genre. Abram de Swaan²⁵ affirme

20. Yves Boisvert, *L'analyse postmoderniste*, Montréal/Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 1997.

21. Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

22. Michel Crozier, «Le jeu de l'État face aux autres acteurs», dans René Lenoir, (dir.), *Où va l'État*, Paris, Le Monde Éditions, 1992, p. 44-45.

23. A. De Swaan, *Sous l'aile protectrice de l'État*.

24. J. Habermas, *Écrits politiques*.

25. A. De Swaan, *Sous l'aile protectrice de l'État*.

d'ailleurs que la généralisation de la fraude est partie prenante de la culture des « ayants droit » qui marque les derniers moments de l'État-providence. Cette culture amène tous les individus à vouloir maximiser leurs gains face à l'État, tout en minimisant les coûts qui leur sont rattachés. Pour freiner ce fléau, l'État-providence aurait dû se faire État-policier et multiplier les instances de surveillance.

Sans aller jusqu'à cet extrême, l'État-providence a néanmoins été très tentaculaire à travers son organisation bureaucratique de type unitaire²⁶. C'est justement le projet d'encadrement rigide de la société et de régulation des comportements individuels qui découle de cette forme d'organisation étatique, qui est aujourd'hui incompatible avec les valeurs culturelles dominantes. Les individus ne reconnaissent plus aujourd'hui aux technocrates, ces experts étatiques, le droit de leur dicter des lignes de conduite en ce qui concerne l'hygiène de vie, ou d'encadrer leur projet de vie. Il s'agit ici d'une importante remise en question de la logique de « régulation providentialiste », puisque chacun veut pouvoir élaborer son propre projet de vie en fonction de ses valeurs personnelles. La contestation de cette forme de régulation ouvre la porte à la réflexion sur la remise en question de l'hégémonie réglementaire qui a tissé l'encadrement social de l'État.

Ce rejet de toute les formes de paternalisme étatique se comprend lorsqu'on sait que le schéma des valeurs qui est porté par la culture dite postmoderne repose principalement sur le fétichisme du choix. C'est à travers ce culte de l'hyperchoix²⁷ que les individus réclament le droit de choisir librement leurs croyances, leurs valeurs, leurs vérités et leur mode de vie. C'est dans cette même logique qu'ils revendiquent le droit d'avoir un mot à dire dans le choix du destin social et politique de la collectivité. Si d'un côté, les individus ont continué à exiger de l'État de plus en plus de services spécifiques, ils ont, de l'autre côté, commencé à contester la légitimité de certaines politiques gouvernementales en regard du discours des droits et libertés. Au Canada, la surabondance des causes amenées devant le plus haut tribunal du pays démontre bien la « détotémisation » de l'institution étatique.

Ainsi, l'État ne peut plus garantir sa providentialité universelle. Conscient que toutes les décisions politiques d'envergure seront nécessairement contestées par des groupes sociaux aux intérêts menacés, les gouvernements se cantonnent de plus en plus dans un immobilisme politique²⁸. Cela amène de plus en plus de gens à parler de la crise de la responsabilité gouvernementale, car, comme le dit François

26. Christian Saint-Étienne, « De l'État bureaucratique à l'État incitateur et coordonnateur », dans *Où va l'État*, p. 15-32.

27. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

28. André Bernard, *Problèmes politiques Canada et Québec*.

Ewald²⁹, la responsabilité est liée au pouvoir de décider. Celui qui est nommé pour prendre des décisions et qui s'installe dans la logique de la non-décision, abdique ses responsabilités. Il n'est donc pas surprenant que la crise des autorités politiques ne cesse aujourd'hui de se généraliser. Si les responsables de l'État ne sont plus en mesure de prendre les décisions névralgiques en matière de gestion du bien commun, d'organisation du vivre-ensemble et d'orientation du projet de société, qui peut assumer ces responsabilités ?

Cette crise de l'État-providence nous oblige à réfléchir sur la redéfinition des rapports entre l'individu, la société et l'État. Gilles Lipovetsky pense que cela peut être un moment privilégié où l'on doit chercher un « moyen de disséminer et de multiplier les responsabilités sociales³⁰ », et l'on pourrait ajouter un moyen de réactualiser le principe de responsabilité individuelle. La remise en question de l'État nous oblige donc à réfléchir aux nouvelles assises que nous voulons donner à notre projet de vie collective, car les individus post-modernes ne croient plus que l'État « peut continuer à rester le seul support des progrès et l'unique agent de la solidarité sociale³¹ ».

Il faut également travailler à l'élaboration d'une socialisation plus souple, car la régulation providentielle est déficiente. L'heure est donc à l'élaboration de nouvelles stratégies de transfert régulateur qui permettront de favoriser le passage de la réglementation étatique à de nouvelles formes d'autorégulation sociale. Ces dernières se développeront du côté des corps professionnels, des groupes de pression et des collectivités locales. L'État se limitera à assurer la coordination de ce transfert régulateur et il symbolisera « l'épée de Damoclès » qui réinvestira le champ régulateur si les acteurs sociaux n'assument pas adéquatement leurs nouvelles responsabilités sociales. Dans les prochaines sections, nous allons justement examiner de quelle façon les discours sur le retour de l'éthique dans nos sociétés contemporaines s'inscrivent directement dans le sillon de cette réflexion sur le jeu de transfert régulateur et du développement d'une culture de coresponsabilité.

29. François Ewald, « L'expérience de la responsabilité », dans Thomas Ferenczi (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1997, p. 12.

30. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, p. 193.

31. P. Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, p. 9.

DU RETOUR DE L'ÉTHIQUE À L'APPEL À LA RESPONSABILITÉ CONTEMPORAINE

Certains affirment que la généralisation de la logique de la déresponsabilisation a conduit nos cultures contemporaines aux portes du néant, à ce que quelques uns appellent la crise du sens. Cependant, loin de nous faire sombrer dans un nihilisme généralisé, une nouvelle quête éthique se serait développée en parallèle. Jacqueline Russ affirme d'ailleurs que « c'est dans le vide absolu que se crée l'éthique contemporaine³² ».

En se référant à Jacques Ellul, on peut dire que l'éthique contemporaine se déploie à la suite du manque de réponse devant toutes les incertitudes qui surgissent de notre nouvel environnement technoscientifique, et ce malgré les promesses de stabilité faites par la providentialité étatique. L'éthique permet de reprendre quelque peu le dessus sur la contingence, puisqu'elle est « une manière de vivre à la recherche d'une juste position à prendre à l'égard du certain et de l'incertain³³ ».

Voilà d'ailleurs pourquoi de nombreux éthiciens et bioéthiciens ont affirmé que c'est justement cette nouvelle réalité technoscientifique qui nous a obligés à remettre à l'ordre du jour les préoccupations éthiques. Paul Ricœur justifie l'importance de cet accroissement des préoccupations éthiques en affirmant qu'il ne faut pas oublier que notre ère contemporaine est marquée « [...] d'un changement d'échelle de l'agir humain, dans la mesure où les techniques issues des sciences de la vie sont à même de modifier l'humanité en tant qu'espèce³⁴ ». Sans être apocalyptique, il ne faut pas s'étonner que cette nouvelle conscience éthique se soit autant développée lors de la surenchère nucléaire de la guerre froide puisque « l'éthique prend source dans la finitude de l'existence humaine et dans le souci manifesté par les humains de protéger leur être mortel et celui des autres vivants³⁵ ».

C'est justement pour contrer les différents dangers et les nombreuses incertitudes engendrés par l'utopie moderne que le débat sur cette dernière s'est rapidement orienté vers le questionnement éthique. Pour l'éthicien contemporain Hans Jonas³⁶ et le président tchèque Vaclav Havel, ce retour de l'éthique est accompagné par la résurgence du principe de la responsabilité. En favorisant ainsi le retour en force de ce principe, le discours éthique participe à la mise en place du processus d'effritement de la logique providentielle. Il y aurait donc une

32. Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, PUF, 1994, p. 7.

33. Jean-François Malherbe, *L'incertitude en éthique*, Montréal, Fides, 1996, p. 14.

34. Paul Ricœur, « Postface de Paul Ricœur », dans *Le temps de la responsabilité*, p. 252.

35. Éric Volant, *Jeux mortels et enjeux éthiques*, Ottawa, Sapientia, 1992, p. 11.

36. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1992.

incompatibilité entre le principe de responsabilité et celui de providentialité. La définition que le président tchèque donne à ce premier principe exprime bien cette incompatibilité :

Comme les droits et libertés sont indivisibles, le principe de responsabilité oblige l'individu à ne plus se plier sur lui-même et à s'intéresser aux choses qui débordent sa sphère privée. Loin de tomber dans l'altruisme, l'individu doit comprendre que la défense de sa sphère privée se fait également, voire prioritairement, sur le plan public. C'est ainsi qu'il se réapproprie le statut de « sujet actif de l'histoire » et le privilège d'être citoyen.

Ce retour du sentiment civique est primordial, dans la mesure où il engendre une reprise en main des destinées publiques par l'ensemble des citoyens. C'est la réapparition de la conscience de co-responsabilité des affaires publiques³⁷.

Nous entrons donc dans une nouvelle ère dans laquelle la culture de la dépendance et de l'assistance est appelée à perdre du terrain, alors que la valeur de la « coresponsabilisation nécessaire » prend de plus en plus de place dans l'imaginaire social et politique. Cette thématique a d'ailleurs permis à l'activiste américain Louis Farrakan de réunir, contre le discours de la victimisation, plusieurs centaines de milliers d'hommes noirs à Washington en octobre 1995, et aux militants chrétiens d'organiser, en septembre 1997, la marche des *Promise Keepers* qui a rassemblé tout autant de fidèles. Ces rassemblements monstres démontrent bien, au-delà de leurs objectifs que plusieurs considèrent comme réactionnaires, que les discours sociaux et moraux s'organisent autour de valeur telles que la conscientisation, la responsabilisation et la solidarité directe (c'est-à-dire la nécessité de se serrer les coudes) afin de prendre en main les rênes de son propre destin et celui de la communauté : il faut maintenant agir soi-même, comme s'il n'y avait plus rien à attendre des autres et encore moins de l'État.

C'est parce que les individus ont été pendant si longtemps dépouillés de leur responsabilité qu'ils la réclament aujourd'hui avec tant de conviction. Et c'est parce que le providentialisme étatique a étouffé toute la volonté éthique qui sommeille en nous, que l'on fait actuellement de plus en plus appel à elle. Ce retour de l'éthique a une importante connotation politique puisque, comme le dit P. Ricœur, la « [...] demande d'éthique est directement greffée sur une crise de la démocratie représentative et sur une participation insuffisante des citoyens à la vie publique³⁸ ». Cet éveil des individus ébranle, d'un côté, nos institutions politiques traditionnelles, et, de l'autre, il

37. Y. Boisvert, « Vaclav Havel : le premier président postmoderne », *Politique*, n° 21, hiver 1992, p. 86-87.

38. P. Ricœur, « Postface de Paul Ricœur », p. 255.

provoque une recherche de nouvelles formes de régulations politiques plus démocratiques.

LA DIMENSION PHILOSOPHIQUE DE L'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE

C'est parce que la dynamique sociale actuelle est marquée par le pluralisme et la confrontation des particularismes qu'elle exige l'élaboration des voix alternatives pouvant préserver la cohésion de la collectivité et la mise en place de nouveaux mécanismes de régulation. Le pluralisme social se matérialise notamment à travers la multiplication des morales et provoque un important choc entre des valeurs³⁹. Cette généralisation du pluralisme moral a conduit à la nécessité de rentrer dans un processus éthique où la reconnaissance de l'Autre devient un critère incontournable. Est-il besoin de rappeler, avec Émmanuel Lévinas⁴⁰, que c'est justement la présence de cet Autre qui nous « condamne » à l'éthique.

Le développement de cette conscience éthique s'organise autour de trois grandes valeurs : la communication, la solidarité et la responsabilité. En reprenant cette typologie des valeurs, on peut dire que l'hétérogénéité constitutive de nos sociétés rend la communication nécessaire pour qu'il puisse y avoir une rencontre et un dialogue entre les altérités. Elle oblige la solidarité puisque, comme le dit si bien C. Taylor, « il n'y a personne qui peut se définir tout seul⁴¹ », on a toujours besoin de l'Autre pour se développer et affirmer son authenticité (vice versa). Elle pose comme essentielle la responsabilité afin d'assurer la reprise en main des destins et le dépassement de la logique providentielle.

Ainsi, d'aucuns affirment que c'est justement parce que l'éthique contemporaine s'est développée à partir de ces trois valeurs en harmonie avec le critère culturel dominant, que C. Taylor⁴² nomme la quête d'authenticité et que G. Lipovetsky⁴³ définit comme le procès de personnalisation, qu'elle s'est imposée comme l'une des formes idéales de régulation sociale qui peut assurer une nouvelle cohésion sociale plus souple. Et cela s'explique parce que « [...] l'éthique est une forme d'autorégulation de la conduite humaine, par le fait qu'elle est librement consentie par les individus et leurs unités d'apparte-

39. Pierre Fortin, *La morale, l'éthique, l'éthicologie*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995, p. 15.

40. Émmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1992.

41. C. Taylor, « Entrevue avec Charles Taylor », dans *Revue Notre-Dame*, n° 9, octobre 1997, p. 16.

42. C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*.

43. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*.

nance communautaires ou organisationnelles [...]»⁴⁴. On pourrait alors dire que l'éthique répond au besoin d'authenticité et du procès de personnalisation car elle repose sur le travail constant que chaque individu doit faire pour trouver un juste équilibre entre sa liberté et ses responsabilités.

Cette dualité de l'éthique pourrait s'exprimer parfaitement si l'on faisait l'union de deux perspectives philosophiques qui illustrent, même si plusieurs les considèrent aux antipodes, les deux interfaces de l'éthique contemporaine, soit la pensée éthique de Michel Foucault et celle de E. Lévinas. Une définition de l'éthique qui s'inspirerait de cette mise en commun se développerait autour de l'idée que le désir d'opter pour «l'art de se gouverner soi-même»⁴⁵ est intrinsèquement lié à cette impossibilité de soutenir le regard de l'autre sans se sentir responsable⁴⁶. Si l'on se sent nécessairement responsable de l'autre, c'est parce que, comme le dirait M. Foucault, le pouvoir est partout dans nos sociétés⁴⁷ et que les rapports interpersonnels sont totalement soumis à cette logique. L'éthique exige donc que nous faisons une profonde réflexion sur l'usage que l'on fait de notre liberté, afin que nous puissions l'harmoniser avec notre incontournable besoin de cohabiter.

Pour H. Jonas, l'« autre » de l'éthique contemporaine ne peut plus être seulement le voisin. À cause de l'indétermination qui caractérise notre monde et face à l'incertitude à l'égard du futur, nous devons dorénavant assumer nos responsabilités face à l'avenir, c'est-à-dire face aux générations futures. Il faut «[...] se tenir responsable par avance même pour l'inconnue, c'est là, devant le caractère incertain de l'espérance, justement une condition de la responsabilité agissante»⁴⁸. Pour y parvenir, P. Ricœur croit que l'éthique contemporaine doit aller dans la «direction des démarches requises de précaution et de prudence susceptibles de prévenir les dommages»⁴⁹. Faisant ainsi un clin d'œil à Aristote, il pense que c'est justement cette prudence qui doit guider notre éthique de la responsabilité. La responsabilité contemporaine se définit donc comme préventive, elle s'éloigne ainsi de la conception libérale qui la liait à l'imputabilité.

Si l'individu d'aujourd'hui est d'accord avec l'idée de garder la porte ouverte pour les générations futures, il ne le fait nullement dans

44. G. Giroux, «La demande sociale d'éthique : autorégulation ou hétérorégulation ?», p. 3.

45. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III (Le souci de soi)*, Paris, Gallimard, 1984, p. 123.

46. É. Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1992.

47. Sur cette question voir Lawrence Olivier, «Michel Foucault, éthique et politique», *Politique et sociétés*, n° 29, printemps 1996.

48. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 300.

49. P. Ricœur, «Le concept de responsabilité», *Esprit*, novembre 1994, p. 42.

la perspective d'altruisme que décrivent H. Jonas et É. Lévinas. Il se sent plutôt responsable de cet avenir dans la mesure où il ne voudrait pas que les générations futures, qui comptent ses enfants et petits-enfants, le tiennent responsable des catastrophes à venir. Ainsi, la responsabilité à l'égard du futur nous oblige à voir que les décisions que l'on prend aujourd'hui ne doivent pas bloquer le processus décisionnel des générations à venir⁵⁰.

Une telle conception de l'éthique permet alors de dépasser ce que C. Taylor nomme la «face sombre de l'individualisme», c'est-à-dire le «repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société⁵¹». Ce dépassement ne nous amène nullement sur l'impossible chemin de l'altruisme, il nous permet plutôt de réaliser pleinement la culture d'authenticité qui marque nos sociétés contemporaines et qui repose sur le respect de l'altérité: «ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement intérieure, avec d'autres»⁵². L'éthique pose donc directement la question de l'autogestion du rapport à l'autre dont l'objectif est de définir en commun notre cohabitation harmonieuse et ce, malgré nos différences et nos divergences.

En remettant ainsi une partie du contrôle de la régulation sociale et communautaire entre les mains des individus et des associations qui les représentent, l'éthique permet d'atténuer considérablement les conséquences éventuelles du retrait de l'État d'une partie du champ de la régulation. L'éthique donne donc aux individus la possibilité de gérer l'hétérogénéité constitutive de leurs sociétés afin d'éviter le chaos qu'une certaine forme de retour à l'état de nature, où seul l'égoïsme prévaudrait, pourrait provoquer. L'éthique invalide donc les scénarios les plus apocalyptiques qui annonçaient l'émergence d'un climat social et politique anarchique à la suite de ce retrait de l'État, puisqu'elle se présente de plus en plus comme une voix politique qui a une valeur et est prête à remplir les vides qui se créent dans le sillon de ce désistement.

L'éthique travaille surtout à l'élaboration d'une nouvelle stratégie de cohésion sociale, à travers laquelle on cherche à développer un processus de protection mutuelle qui s'accorde avec la volonté de libre épanouissement de chacun des membres. Pierre Kropotkine disait déjà, à la fin du dernier siècle, que l'éthique avait le grand avantage, contrairement à l'État, de permettre la cohésion communautaire

50. Tristram Engelhart, *Foundation of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

51. C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 14.

52. C. Taylor, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 52.

sans jamais aller à l'encontre de la volonté des individus, le « génie » de l'éthique étant de ne jamais s'imposer de l'extérieur⁵³. Selon lui, l'éthique constitue une démarche à travers laquelle l'individu cherche à créer un climat de tranquillité au sein de sa communauté. Cette interprétation rejoint directement le cœur de la problématique de l'éthique contemporaine, soit l'importance de l'intériorité de l'acte décisionnel. René Simon dit justement à ce sujet « que la démarche éthique consiste pour le sujet à assumer, lucidement et de façon responsable, les éléments de la situation, du projet et de la décision qu'il va prendre⁵⁴ ».

LA DIMENSION POLITIQUE DE L'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE

Pour John R. Williams, l'éthique contemporaine vise d'abord, sur le plan social, à élargir et à désenclaver le débat sur les questions qui interpellent directement le contrat social de la communauté globale⁵⁵. Elle se pose en rupture avec les décisions unilatérales et définitives de jadis. Elle se déploie dans une perspective d'ouverture et cherche à faire valoir le dialogue entre les positions des différents intervenants. Ainsi, l'éthique concorde parfaitement avec ce nouvel air du temps qui est marqué par les valeurs d'ouverture, de dialogue et de concertation. Cela confirmerait alors que l'éthique d'aujourd'hui repose sur une « exigence du débat démocratique entre rationalités conflictuelles⁵⁶ ».

L'éthique nous permet de trouver un terrain d'entente au-delà des divergences, parce qu'elle suppose toujours au point de départ un « vouloir vivre ensemble ». C'est pour créer cet « habitat » qu'elle « propose de cerner nos problèmes du point de vue de la décision collective et invite à trouver par le dialogue des raisons d'agir ensemble compte tenu des pertes encourues par la décision collective⁵⁷ ». Les membres d'une communauté élargie ou d'une tribu cherchent donc, d'abord à travers la mise en place de nouveaux espaces publics, à résoudre à l'interne les problèmes du groupe à travers une entente, qui exprime « la structure d'un consensus social minimal⁵⁸ », tout en respectant au maximum les intérêts particuliers des différents acteurs.

C'est parce qu'il s'agit d'un exercice difficile que les groupes passent de longs moments à réfléchir, à échanger et même à s'affronter,

54. René Simon, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 13.

55. John R. Williams, *Bioéthique régionale*, Ottawa, Sapientia, 1992, p. 59.

56. G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 234.

57. Georges A. Legault, *Questions fondamentales en éthique*, *Les Cahiers de philosophie de l'Université de Sherbrooke*, n° 5, 1994, p. 210-211.

58. J. R. Williams, *Bioéthique régionale*, p. 59.

avant d'élaborer de nouvelles ententes, normes ou codes. Il est intéressant de noter que les définitions contemporaines de l'éthique insistent beaucoup sur la primauté de valeurs telles que la réflexion, le dialogue, la lucidité et la responsabilité. Ainsi, l'individu opte pour l'éthique, car elle lui permet d'accéder au processus décisionnel de sa communauté, puisque l'éthique « s'élabore à partir du constat que l'être humain est capable de choisir entre des comportements, qu'il sait que ce choix peut entraîner des conséquences négatives pour lui ou pour les autres⁵⁹ ».

Analysant les problèmes que rencontrent les journalistes québécois lorsqu'ils tentent de rédiger leur code de déontologie, Marc-François Bernier confirme que la richesse de l'éthique est en amont de ce code : « C'est du reste par ce retour au questionnement sur les fondements des règles de conduite que l'on retrouve le chemin de l'éthique qui est une démarche autonome opposée à l'imposition des normes morales ou déontologiques par des autorités extérieures à l'individu⁶⁰ ». C'est également à ce niveau que se situe une bonne part de la différence entre le droit et l'éthique, puisque si « le droit constitue un ensemble de contraintes sanctionnées par l'État, au besoin par la force publique, l'éthique procède davantage de la liberté de conscience, du sens des responsabilités que s'imposent de leur plein gré les individus ou les groupes sociaux, sans qu'intervienne une pression autre que morale pour en assurer la sanction⁶¹ ».

La popularité croissante des réflexions, des comités et des codes d'éthique dans la dynamique sociétale confirme l'intérêt que peut avoir cette forme d'autorégulation. Cela démontre également que de plus en plus d'individus et de groupes désirent se réapproprier le droit de gérer et de traiter les problèmes qui les concernent. Partout on s'interroge sur les responsabilités des biologistes, des généticiens, des journalistes, des politiciens, des industries, etc. Plusieurs membres de ces divers corps professionnels ou organisations désirent enclencher un véritable débat sur la nécessité de revoir certains types de comportements qui nuisent à la crédibilité du groupe. Ils veulent ainsi développer le niveau de conscientisation morale de la tribu, afin de pouvoir éventuellement proposer un projet d'autogestion et d'autorégulation.

À travers cette démarche éthique, les individus veulent donc se rapprocher des centres de décision, ou plutôt rapprocher les centres de décision d'eux ; ils veulent redevenir des acteurs de premier plan dans le processus décisionnel. Cette dynamique de responsabilisation con-

59. Louis Racine, G. A. Legault et Luc Bégin, *Éthique et ingénierie*, Montréal, McGraw-Hill, 1991, p. 12.

60. Marc-François Bernier, *Éthique et déontologie du journalisme*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 13.

61. René Laperrière, « Éthique du travail et droits des travailleurs », *Cahiers de recherche éthique*, n° 16, 1991, p. 82.

firme qu'il y a une réelle volonté d'autonomie chez plusieurs individus ou groupes d'individus face à l'État et à toutes les formes d'autorité.

Le questionnement en éthique médicale est très révélateur de cette crise de l'autorité. Pour Nacia Faure, les médecins doivent désormais s'intéresser à la dimension éthique parce que l'individu d'aujourd'hui ne tolère plus leur obscurantisme et leur autoritarisme. Il veut être informé de son état de santé et avoir son mot à dire sur les traitements qui lui sont administrés : « C'est donc maintenant le patient qui détient le rôle primordial dans la prise de décision qui le concerne. Dans une société pluraliste, il n'est plus possible que quelqu'un affirme savoir ce que désire l'autre et décide pour lui⁶² ».

L'engouement des gens d'affaires pour ces codes d'éthique s'explique également par cette volonté de contester l'autorité ; contester l'autorité de l'État en matière économique. Patricia H. Werhane⁶³ prétend que cette popularité de l'éthique des affaires s'explique en partie par le désir du milieu des affaires de prendre plus d'autonomie à l'égard de l'État. Ainsi, en se référant à cette logique éthique, les gens d'affaires veulent démontrer à la population et au gouvernement qu'ils ont de bonnes intentions et qu'ils sont capables de s'autodiscipliner, de se responsabiliser et de s'autoréglementer ; bref, ils veulent prouver qu'ils peuvent être de bons citoyens. À travers cette démarche, les gens d'affaires désirent également convaincre l'État que sa réglementation est de plus en plus inutile et lourde. Ils tentent de faire la démonstration que les règles étatiques sont souvent moins efficaces que les instruments qui découlent de la volonté éthique exprimée par le milieu. Ils affirment, par exemple, qu'aucune loi sur la qualité des produits ne pourrait être plus efficace qu'une véritable culture commerciale axée sur la qualité totale et régie par des codes ou des programmes comme le « ISO ».

Même si cette démarche éthique n'a rien de très altruiste, puisque les gens d'affaires en retirent des avantages directs, certains éthiciens croient que dans plusieurs cas elle peut souvent mieux servir les intérêts de la société que ne le ferait l'État. Ils citent tous l'exemple de la démarche de responsabilité qui a été au cœur de la stratégie de la gestion de crise de la compagnie Johnson and Johnson au cours de l'affaire des cachets Tylenol empoisonnés aux États-Unis, dans les années 1980. Ils démontrent que si l'approche éthique a été certes payante pour la crédibilité de cette entreprise, elle a surtout donné aux consommateurs américains des garanties de protection beaucoup plus importantes que celles qui auraient découlé de la réglementation étatique.

62. Nacia Faure, « Vers une nouvelle éthique médicale : retour à une médecine humaniste », dans *L'éthique au quotidien*, sous la dir. de Michel Hébert et al., Montréal, Québec Amérique, 1990, p. 163-200.

63. Patrice H. Werhane, *Persons, Right and Corporations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1985.

Cet exemple prouve bien que les gestes éthiques peuvent parfois engendrer une plus-value sociale supérieure à celle qui découlerait des procédures juridiques. Cela nous amène donc à réfléchir sur les limites du droit, alors considéré par le milieu des éthiciens comme une régulation sociale minimale. Cela signifie, pour l'avocate Louise Otis, que « [...] de vastes pans de la conduite restent non couverts par les lois et les règlements et c'est l'éthique qui, au fil de l'évolution des sociétés, les prolonge et les remplace⁶⁴ ».

C'est justement parce qu'il a une portée plus large que le droit que le chemin de l'éthique semble aujourd'hui encore plus avantageux pour l'ensemble de la communauté. C'est ainsi que le Comité d'étude du projet de code d'éthique des membres du Conseil municipal de la ville de Montréal affirme : « Le code est donc conçu comme instrument de prévention et de surveillance pour et par les membres du Conseil qui conviennent librement, dans l'intérêt public, de s'obliger au-delà des exigences de la loi⁶⁵ ».

Cette nouvelle forme de régulation qu'est l'éthique est vouée à une expansion importante dans la mesure où elle est beaucoup plus adaptée à la culture contemporaine que le droit traditionnel. Contrairement au droit moderne qui se voulait nécessairement universel, cette forme d'autorégulation est particulière, limitée et circonstancielle. L'éthique apparaît ainsi à plusieurs comme l'une des nouvelles instances régulatrices, qui correspond le plus adéquatement aux exigences du nouvel imaginaire politique.

Avec la crise de l'universalisme, il ne faut pas s'étonner que plusieurs analystes parlent de la crise du droit, car le « droit ne peut plus, à lui seul, régler tous les problèmes du vivre ensemble qui se tissent autour du développement économique, social et technique que nous connaissons⁶⁶ ».

Cet engouement pour la responsabilisation, l'autonomisation et la récupération des pouvoirs de régulation s'empare de presque tous les domaines d'activité sociale : elle touche notamment les journalistes⁶⁷, les télédiffuseurs⁶⁸, les politiciens⁶⁹, les artistes⁷⁰, etc. Ces différents

64. Louise Otis, « Éthique et travail : un défi vers l'égalité », dans *L'éthique au quotidien*, p. 69.

65. Michel Prescott *et al.*, *Rapport du Comité d'étude du projet de code d'éthique des membres du conseil*, Montréal, Cabinet du Comité exécutif à l'Hotel de Ville de Montréal, 1988, p. 10.

66. G. A. Legault, *Questions fondamentales en éthique*, p. 210.

67. Fédération professionnelle des journalistes du Québec, *Questions d'éthique*, Montréal, Québec Amérique, 1991.

68. Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes, *Code d'application volontaire concernant la violence à la télévision*, Ottawa, 1993.

69. M. Prescott, *Rapport du comité d'étude du projet de code d'éthique des membres du conseil*.

70. Conseil de la peinture du Québec, *Règles d'éthique des peintres*, Montréal, 1991.

groupes sont marqués par le désir de se questionner sur la nécessité de développer une plus grande culture éthique et par une volonté implicite de se doter de règles internes qui les rendraient plus autonomes. À travers cette culture éthique et ses prolongements pratiques (les codes d'éthique ou de déontologie, les comités d'éthique, etc.), la société civile réussit à s'autodéterminer, hors de la contrainte étatique.

Il est intéressant de constater que l'État participe et alimente de plus en plus cette dynamique du retour de l'éthique. Le gouvernement québécois a, par exemple, coordonné la mise en place du code des professions au début des années 1970 et il a obligé, en 1992, toutes les institutions du réseau de la santé et des services sociaux à élaborer un code d'éthique⁷¹, alors que le gouvernement canadien a été l'un des promoteurs, auprès des télédiffuseurs, du Code d'application volontaire concernant la violence à la télévision et qu'il a créé un poste spécial de conseiller en éthique. De leur côté, le gouvernement français et le Congrès américain ont mis en place des comités de bioéthique (Comité consultatif pour les sciences de la vie et de la santé (France) et *The President Commission For the Study of Ethical Problems in Medicine Research* (États-Unis)).

Il est intéressant de constater que la « conversion éthique » de nos gouvernements s'inscrit souvent dans une logique utilitaire. Ainsi, les gouvernements tentent, à travers ce cheminement éthique, de transférer à d'autres acteurs sociaux la gestion de plusieurs problèmes qu'ils sont incapables de régler. Le code de conduite des télédiffuseurs canadiens dans le domaine de la violence est révélateur à ce sujet; ne voulant pas légiférer en la matière, le gouvernement canadien de l'époque a préféré opter pour la formule de l'autorégulation des acteurs. Cette attitude s'explique par la difficulté qu'ont les gouvernements à gérer des sociétés de plus en plus hétérogènes. Cette difficulté les contraint souvent à opter pour la voie qui, selon A. Bernard, leur paraît politiquement « la moins coûteuse » : celle de « l'immobilisme⁷² ». L'éthique semble donc être une alternative politique intéressante pour permettre à nos gouvernements de dépasser ce problème.

Ainsi, en encourageant les intervenants sociaux, directement concernés par un problème spécifique, à adopter un code d'éthique, les gouvernements peuvent agir sur la problématique sans prendre parti dans le débat. Ils se libèrent de certaines obligations qui pourraient être porteuses de controverses électoralement coûteuses. Lorsqu'on examine cette attitude étatique, on peut dire que l'État contemporain commence déjà à considérer l'éthique comme un moyen efficace de réduire la tension engendrée par la multiplication des revendications sociales.

71. Yvan Perrier, « Régulation et codes d'éthique dans le réseau de la santé et des services sociaux », dans *La pratique sociale de l'éthique*, p. 199-229.

72. A. Bernard, *Problèmes politiques Canada et Québec*, p. 97.

Cet intérêt gouvernemental pour l'éthique ne fait cependant pas l'unanimité au sein de l'avant-garde politique. Des exemples comme la lutte de bras de fer que se livrent le gouvernement canadien et les compagnies de tabac révèle que plusieurs politiciens sont encore marqués par le syndrome de la *libido dominandi*. Et le maintien de ces vieux réflexes centralisateurs font dire à plusieurs analystes que le milieu politique est dépassé par les nouveaux événements qui naissent du processus mutationnel postmoderne. C'est justement ce qui a fait dire à plusieurs que le milieu politique est en crise. François de Closets affirme d'ailleurs : « La société n'est plus ce qu'elle était ; l'État est, lui, resté ce qu'il était - à quelques détails près. De là, le décalage constaté. Décalage mal accepté. Décalage dangereux [...] »⁷³.

CONCLUSION

Les résultats de notre analyse nous portent à croire que le discours éthique occupe une place centrale dans notre imaginaire politique. Ce dernier est caractérisé par une importante volonté de réappropriation sociale du politique et par une déhiérarchisation importante de l'État. C'est dans cette perspective que nous avons voulu démontrer que la nouvelle quête éthique s'inscrit directement dans la mouvance de la revendication sociétale prônant la nécessité d'accroître l'autorégulation sociale. Cette nouvelle conscience éthique nous permet d'éviter certains dangers de dérapage politique qui menacent de plus en plus nos sociétés. Et c'est justement parce que la transformation radicale de l'État semble inévitable, à cause de l'incompatibilité de notre culture postmoderne avec la rigidité de cet État providentiel, que la voie éthique a de plus en plus d'adeptes.

Ainsi, il n'y aurait pas crise de la régulation sociale, mais plutôt volonté de redéfinir les balises de celle-ci. Pierre Hamel prétend qu'il « [...] devient nécessaire de revoir les modèles hiérarchisés et centralisés sur lesquels prenait appui l'interventionnisme⁷⁴ » généralisé de l'État-providence. Il précise que l'une des caractéristiques essentielles de nos sociétés, c'est justement que « [...] la sphère publique n'est plus représentée uniquement par l'État⁷⁵ ». C'est dans ce même esprit que l'éthicien Guy Durand affirme que les domaines d'éthique appliquée, comme la bioéthique, représentent de nouveaux lieux poli-

73. François De Closets, *Le pari de la responsabilité*, Commission « Efficacité de l'État », Paris, Payot, 1989, p. 79.

74. Pierre Hamel, « La question du partenariat : de la crise institutionnelle à la redéfinition des rapports entre sphère publique et sphère privée » *Cahiers de sociologie*, n° 24, 1995, p. 92.

75. P. Hamel, « La question du partenariat : de la crise institutionnelle à la redéfinition des rapports entre sphère publique et sphère privée », p. 97.

tiques» où la société est confrontée à son propre avenir⁷⁶. Ces nouveaux espaces publics sont viscéralement politiques, puisque ce sont des lieux où s'exprime haut et fort « la volonté d'instaurer un contrôle démocratique « sur les décisions névralgiques qui nous interpellent, afin qu'elles ne soient pas « laissées à quelques uns seulement⁷⁷ ».

Notre analyse fait donc entrevoir l'éthique comme une voie politique de suppléance qui accompagne la remise en question de l'État-providence et son éventuel « rétrécissement ». L'éthique ne pourra cependant pas régler tous les problèmes liés au décentrement du politique, c'est pourquoi d'autres solutions doivent être élaborées en parallèle.

Il est également important de noter que ce n'est pas parce que l'éthique occupe de plus en plus le terrain politique, que la politique se fait de plus en plus éthique. L'analyse des scandales politico-financiers que l'on retrouve encore un peu partout à travers le monde, de l'Asie à l'Afrique, en passant par Paris et Grand'Mère, nous démontre que le champ de la recherche en éthique publique est appelé à se développer au cours des prochaines années.

76. Guy Durand, *La bioéthique*, Paris, Cerf/Fides, 1989, p. 28.

77. G. Durand, *La bioéthique*, p. 9.