NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 3 1990

Essai sur les valeurs en contexte politique européen

Edouard HERR (s.j.)

p. 321 - 337

https://www.nrt.be/fr/articles/essai-sur-les-valeurs-en-contexte-politique-europeen-240

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Essai sur les valeurs en contexte politique européen *

Sous le mot *valeur* nous retrouvons le verbe latin *valere,* dont l'impératif *vale,* souvent utilisé en conclusion d'une lettre ou d'une rencontre, se traduirait «soyez fort! portez-vous bien!» La question que nous abordons pourrait donc s'énoncer ainsi: quelles sont aujourd'hui pour l'Europe les conditions d'une bonne santé?

Parler de valeurs, c'est courir pas mal de risques, notamment l'un des trois suivants: irriter, manipuler, ennuyer. Sans prétendre en être tout à fait indemne, nous tâcherons d'y parer en prenant le parti de ne point discourir *sur* les valeurs, mais d'analyser la manière dont elles fonctionnent *en interaction* avec les autres facteurs de la réalité sociale, nationale ou internationale. Cela d'un point de vue théorique et général, puis d'un point de vue concret et pratique. À ces deux approches correspondront les deux parties de l'exposé.

I. - Les valeurs dans le champ social national et international

Quand, dans l'ouvrage désormais classique, *Paix et guerre entre les nations*[1], Raymond Aron entreprend de dessiner la scène internationale, il présente deux acteurs: le soldat et le diplomate. La première figure symbolise évidemment la *force,* l'autre fait référence à l'ordre juridique des États et représente le *droit.* Sans aucun doute l'auteur serait disposé à étendre le concept de force au-delà de son acception militaire, d'autant que, plus que jamais, la force militaire est conditionnée par les ressources économiques, techniques et autres. Ainsi, dans le champ international, une première instance est constituée par l'ensemble des forces en tant que capacités d'influencer l'«état des choses». Toutefois, dans l'analyse qui va suivre, nous

* Cet article reproduit avec quelques retouches une communication faite à la IIe Session européenne des Hautes Études de Défense, à Bruxelles, le 26 novembre 1989.

1. R. ARON, *Paix et guerre entre les nations,* Paris, Calmann-Levy, 1961.

restreindrons cette notion aux forces qui ont une dimension physique; telles sont l'économie, la technologie, l'ensemble des ressources comme la situation géo-stratégique, les caractéristiques démographiques et, bien sûr, les forces armées. Quant au vocabulaire, on pourrait parler de puissances aussi bien que de forces.

L'autre acteur, le diplomate, représente le pouvoir politique, l'État de droit (du moins en Europe de l'Ouest). Ici cependant s'impose une double précision. L'espace juridique évoqué en rapport avec cette seconde figure est celui du droit positif, national ou international, contredistingué du droit compris dans sa dimension proprement éthique, comme quand il est question des droits de l'homme. Pour autant ce droit positif ne se réduit pas à un pur rapport de forces, à la loi du plus fort. Il ouvre aussi, quoique de manière souvent très imparfaite, un espace de liberté; il assure des garanties aux libertés et à leurs conditions d'existence.

Émergence du domaine des valeurs

Cependant, si dans son exploration du champ social R. Aron se limitait aux deux figures du soldat et du diplomate, il n'y trouverait pas de place pour lui-même. Ni soldat, ni diplomate, il ne manque quand même pas d'assurer une présence active et influente dans le même champ. Ne s'est-il pas qualifié de «spectateur engagé»[2]? Dans les débats sur les problèmes qui nous occupent, sa cible préférée, ce ne sont ni les diplomates ni les soldats, mais les idéologues au sens large du terme: analystes, chercheurs, créateurs d'idées et de modèles de comportement. Dans son *Plaidoyer pour une Europe décadente*[3], il note entre autres choses que la crise des années 70 en Europe n'est pas d'abord ni seulement une crise économique (force), une crise du système politique (droit), mais avant tout une crise culturelle. Ainsi vient au jour un troisième facteur, une troisième instance, qu'on désignerait par le terme de culture, de sens ou de *valeurs*. À côté du soldat et du diplomate prennent place des figures comme le penseur, le sage, le poète, le saint, l'artiste, le prophète... l'«honnête homme». Pouvons-nous concevoir un espace social comme celui qui nous intéresse, à savoir celui de l'Europe, sans intégrer cette troisième dimension? À ce propos Edgar Morin observe qu'au XVIIe siècle, alors que soldats et diplomates s'entredéchiraient, l'idée et le sens de l'Europe moderne

2. Entretiens avec J.-L. NISSIKA et D. WOLTON, *Le spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981.

3. R. ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Laffont, 1977, p. 469 s.

prenaient consistance[4]. Certes M. Howard cite avec raison cette sentence: «les origines de l'Europe furent forgées à coups de marteau sur l'enclume de la guerre[5].» Cela n'ôte pas sa pertinence au jugement de G. Chaliand et de J.-P. Rageau:

> L'histoire de l'Europe n'est pas faite que de Waterloo et Iena, de Sedan et de la Marne [œuvres de la force]; le développement de la conscience d'une identité culturelle européenne est lié à la reconnaissance de valeurs partagées et d'aspirations spécifiques communes [valeurs]; ce n'est que récemment, vers la fin du XIXe siècle et au début du XXe, que des peuples européens ont considéré le nationalisme comme l'horizon ultime politique[6].

Autrement dit, si l'on ne peut analyser les relations internationales sans prendre en compte les forces et les systèmes politiques, on n'omettrait pas sans dommage de les penser aussi en termes de communauté de destin et de dessein. Celle en qui l'on salue un chef de file de la résistance du peuple roumain à l'oppression, Doïna Cornea, définissait de la manière suivante les intérêts en jeu dans la tragédie de son pays:

> Une seule chance existe pour le peuple roumain: reviser notre vie spirituelle, mutilée par les agressions de tant d'idées imposées de force... la perte des valeurs, la perte de la vérité, signifieront dévitalisation, stérilité, perte de l'espérance, de l'efficacité, de la foi[7].

Elle établissait ainsi un lien nécessaire entre la vie de la nation et le respect des valeurs fondamentales.

Dans le même ordre d'idées il paraît significatif que l'éminent démographe français Alfred Sauvy[8] considère que les grandes civilisations du passé — celles de la Grèce et de Rome notamment — n'ont pas péri faute de soldats et de diplomates; elles sont mortes victimes non pas de forces militaires ou autres, mais du fléchissement des valeurs existentielles et dynamisantes, d'une anémie affectant en particulier leur évolution démographique. Selon cet expert, l'Occident est aujourd'hui menacé de ce type d'implosion plus que de dangers extérieurs.

S'il est suggestif de mettre en évidence le rôle des valeurs et son importance dans l'ensemble des relations internationales, il y a

4. E. MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987, p. 44 ss.
5. M. HOWARD, *La guerre dans l'histoire de l'Occident*, Paris, Fayard, 1976, p. 7.
6. G. CHALIAND & J.-P. RAGEAU, *Atlas des Européens*, Paris, Fayard, 1989.
7. Propos recueillis par la fille de D. Cornea, Ariadna Combes, et repris dans *La Libre Belgique* du 17 novembre 1989.
8. A. SAUVY, Préface au livre de G.-F. DUMONT, *Pour la liberté familiale*, Paris, PUF, 1985.

lieu de se demander comment les hommes en font l'expérience et de quelle manière cette instance va entrer en intersection avec les deux autres, les forces et le droit.

L'expérience du sens et des valeurs

Un anthropo-ethnologue a dit un jour: l'homme ne se distingue pas des primates supérieurs par l'emploi de l'outil, car les primates recourent à certains outils pour acquérir leur nourriture. La différence semble résider en ceci: l'homme invente des outils qui lui servent à en fabriquer d'autres: c'est bien la technique, mais surtout l'indice d'un tout autre rapport au monde: l'homme a un projet, ou plutôt, il est projet et par là même il est contraint de réfléchir sur le sens de ce projet, de l'évaluer, d'articuler moyen et fin. Pour lui le monde n'est pas fermé, achevé; au contraire, il est à faire, à inventer. Mais dès lors se posent des questions touchant les finalités, leur légitimité et leur hiérarchie. Voilà un premier chemin d'accès à l'ordre du sens et des valeurs. Le psycho-sociologue E. Fromm[9] en indique un autre: l'homme est cet être biologique qui n'est plus programmé génétiquement pour le guidage de ses comportements. De ce point de vue, c'est l'animal le plus démuni. En revanche, il dispose de toutes les capacités psychologiques et mentales qui permettent d'élaborer un cadre d'orientation, une interprétation du monde, d'autrui, de soi-même et du sens ultime de l'existence, un système de valeurs, toutes choses qui sont nécessaires à sa vie autant que la nourriture. D'où, ajoute notre auteur, les mythes, les idéologies, les cultures et les religions qui, chacune à sa manière, répondent à ces besoins existentiels. Pour paraphraser Freud, on pourrait dire qu'en l'homme le «corps est ouvert» à une reprise, à une mobilisation de ses énergies, de ses *forces* (!) sur le plan psychique et sur celui de la raison. L'homme est «condamné» à être libre, à engager le débat du sens et des valeurs. Destin qui peut devenir dessein.

L'interaction forces-droits-valeurs

D'après ce que nous avons évoqué jusqu'ici, il faut comprendre la réalité sociale, nationale et internationale, comme une *interaction* dans le triangle «magique» des instances: les forces, le droit et les valeurs. Pour mettre en lumière cette interaction, il faut souligner

9. E. FROMM, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Penguin Books, 1973.

ces deux points: il n'est pas permis de faire abstraction d'une des trois instances; on ne saurait passer de l'une à l'autre sans transiter par la troisième. Le témoignage de quelques penseurs marquants de la tradition européenne confirmera que pareille interaction a marqué et fait l'Europe.

a. Le rapport forces-droits ou l'ambiguïté d'une formule de Clausewitz [10].

Ce rapport est souvent pensé en termes de forces militaires, de défense et de sécurité. Ce qui nous amène à commenter ici la sentence fameuse de Clausewitz: la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens. Manière très suggestive d'articuler le rôle du soldat et celui du diplomate, la force et le droit. Elle nous apprend tout d'abord qu'en politique, surtout internationale, on a affaire aux forces; mais Clausewitz nous dit aussi que les forces doivent être soumises au pouvoir politique. En arrière-fond on retrouve l'ensemble du débat de philosophie politique mené en Occident par des auteurs comme Machiavel, Hobbes ou Marx. Toutefois le propos du grand stratège allemand demeure ambigu. Pour s'en convaincre, il suffit d'inverser les termes: la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens. Sans doute ni Clausewitz ni d'autres penseurs n'admettraient cette inversion. Elle signifierait en effet que le champ politique se réduit à la volonté de puissance sans autres limites que celles des forces dont on dispose. En somme ce qui fait que la première version de la sentence ne se laisse pas ramener à la seconde, c'est que la première permet de penser que la sphère politique ne se réduit pas à la force, mais qu'elle est ouverte à l'influence de la valeur. En conséquence de quoi, d'ailleurs, il faudrait entendre la sentence de Clausewitz de manière restrictive: la guerre n'est pas continuation nécessaire de toute espèce de politique, mais seulement de certaines politiques, à savoir des politiques de puissance. S'il admet des affrontements, des rapports de force, le jeu des intérêts, l'espace politique offre aussi une certaine reconnaissance d'autrui comme sujet de droits ou comme liberté égale en dignité à toute autre. Ce qui qualifie l'espace politique comme tel, c'est donc que des forces (forces armées, techniques, économiques) y sont mises au service des droits, c'est-à-dire d'une certaine universalité et d'une certaine justice. C'est ce qu'on peut attendre des forces de police, mais aussi des forces économiques comme la fiscalité. Mais s'il en est ainsi, s'il existe cette

10. C. VON CLAUSEWITZ, *De la guerre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955.

différence spécifique entre fait et droit, entre force et droit, d'où peut-elle provenir sinon des valeurs, comme la liberté et la justice, qui ont influencé le rapport entre forces et droits? Dans la mesure où la reconnaissance d'autrui comme liberté est présente dans l'espace politique et où cet espace est garanti par les forces, dans cette mesure les valeurs ont influé sur le rapport entre forces et droits. Certes, en matière de relations internationales, cela ne vaut guère, faute d'un pouvoir supranational. Est-ce à dire qu'il n'y a là aucun espace de droit? En fait les États y sont les médiateurs principaux; or ils sont par définition de nature juridique. Pour eux-mêmes ne serait-ce pas suicidaire de faire abstraction de leur réalité fondamentale et de se comporter selon la loi de la jungle, suivant une pure volonté de puissance? N'y aurait-il pas une sorte de schizophrénie autodestructrice dans le cas d'États prétendant respecter chez eux un ordre juridique qui intègre et respecte les valeurs et bafouant à l'extérieur ces mêmes droits humains qui fondent leur légitimité? Quelle que soit la difficulté de réalisation, la doctrine des droits de l'homme implique l'exigence d'un ordre international de droit. On lit du reste à l'article 28 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme: «Toute personne a droit à ce que règne sur le plan social et *international* un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente déclaration puissent y trouver plein effet.» Ne faut-il pas renverser notre manière traditionnelle d'envisager la réalité? L'espace international, juridiquement organisé et défendu, ne devient-il pas de plus en plus la condition de possibilité et d'existence des espaces politiques nationaux? Cela se vérifie certainement pour ce qui concerne l'Europe et se laisse pressentir à travers des problématiques comme celles de l'écologie, de la démographie (migrations, réfugiés), mais aussi celles de l'économie, des ressources et évidemment dans le domaine de la sécurité.

Concluons avec Stanley Hoffmann, qui formule ainsi les rapports entre forces et droits dans les relations internationales: «transformer le milieu international de façon qu'il passe d'un état de jungle à un état de société»[11]. Nous dirions dans notre jargon; *qu'il donne force au droit grâce aux valeurs.*

b. Le rapport forces-valeurs, ou le dilemme de Pascal.

On trouvera difficilement une meilleure présentation du rapport forces-valeurs que cette sentence des *Pensées* de Blaise Pascal:

11. St. HOFFMANN, *Une morale pour les monstres froids*, Paris, Seuil, 1982, p. 46.

> Il est juste que ce qui est juste soit suivi; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique... Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste[12].

Pour répondre à la double requête de Pascal il faut une convergence entre force et justice (comme valeur), sans quoi nous sommes voués à l'*impuissance* ou à la *tyrannie*, c'est-à-dire à la situation de la valeur sans force, ou de la force sans valeur. Mais où trouver cette convergence, sinon dans le pouvoir politique en lequel la force se met au service de la justice et la justice se munit d'une certaine force? Certes, à cause du peu de force disponible au service du droit, le pouvoir politique est loin de garantir la justice idéale pour les libertés, mais il préserve une certaine justice avec les forces qu'il peut mobiliser.

Le rapport valeurs-droit ou la liberté selon Montesquieu

«*La liberté* (sur le plan politique) *consiste à pouvoir faire ce qu'on doit vouloir* (plan éthique) *et à ne pas être contraint de faire* (plan politique) *ce qu'on ne doit pas vouloir* (plan éthique)[13].» Admirable concision dans la manière de préciser l'articulation du champ politique avec le champ éthique. Pour mesurer la portée de cette sentence du grand philosophe politique, il convient d'adjoindre ici aux valeurs les religions (même si éthique et religion ne se recouvrent pas). On met ainsi en évidence une distinction fondamentale dans l'unité entre les valeurs-religions d'une part et les politiques d'autre part. Cette distinction est trop rarement opérée et cependant nécessaire au fonctionnement décent de la vie sociale. Cela apparaît mieux si l'on songe avec R. Aron aux religions séculières qui opèrent des confusions monstrueuses entre le politique et la sphère du sens. Mais quelle est la condition qui rend possible la réalisation de la sentence de Montesquieu dans le champ social? C'est que les forces jouent le jeu... On ne passe pas des valeurs aux droits sans la médiation des forces.

12. B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Hatier, 1972, p. 66.
13. Phrase citée par J. CHEVALLIER, *Les grandes œuvres politiques*, Paris, Colin, 1970, p. 94.

Résumons-nous. Notre lecture, inspirée par un souci éthique, de la vie sociale comme théâtre d'interaction des trois moments constitutifs exclut à la fois *l'idéalisme, le «réalisme» et le positivisme juridique.* En effet *l'idéalisme* en politique veut rendre compte de l'agir en termes de *valeurs* exclusivement; le *réalisme* ne considère pour sa part que la *force,* tandis que le *positivisme juridique* ne donne droit de cité qu'à *loi positive.* Nous mettons ainsi en lumière la dynamique suivante: donner force au droit, droit à la valeur et valeur à la force — ou bien (en prenant autrement notre triangle) donner force à la liberté, corps à la valeur, et ordre à la force.

II. - Quelles valeurs dans l'Europe d'aujourd'hui?

Quelle sont les valeurs marquantes aujourd'hui en Europe? Après les avoir identifiées, nous en proposerons une interprétation en termes anthropologiques et éthiques. Enfin nous tirerons quelques conclusions touchant les valeurs à promouvoir pour l'Europe.

Mais probablement s'indique un éclaircissement concernant notre rapport aux valeurs. À notre époque, fortement marquée par l'économique — le rapport aux choses —, la relation aux valeurs peut s'en trouver contaminée. Une psychanalyste a intitulé récemment un article sur les valeurs: «N'auriez-vous pas une valeur?», suggérant par là une dimension d'avoir, l'image d'un marché aux valeurs. Cette manière de penser rejoindrait assez bien le diagnostic d'E. Fromm[14], qui prétend que nous sommes prisonniers d'une attitude pathologique de *l'avoir* au lieu de vivre selon une attitude d'*être.* Le suprême raffinement de la première attitude consisterait précisément à coloniser le champ des valeurs, symbole de l'autre attitude. Le discours sur les valeurs doit être prêt à se laisser interroger sur ses racines mentales, sur ses racines sociales aussi.

La valeur centrale: la personne, c'est-à-dire ma personne

L'enquête sociologique la plus complète pour l'Europe des Douze a été présentée par l'équipe de J. Stoetzel: *Les valeurs du temps présent, une enquête européenne.* En postface, notre auteur répond à la question: «Où va l'Europe?»: «Il est bien clair que pour beaucoup d'Européens la valeur centrale réside dans la personne, *c'est-à-dire dans ma personne* (nous soulignons). Ce concept et cette

14. E. FROMM, *To Have or to Be,* New York, Harper & Row, 1976.

valeur sont peut-être en train de se diffuser à l'ensemble de la planète, entraînant avec eux des conséquences difficilement mesurables[15].» Paroles qui gagnent en signification après les derniers mois de 1989, avec ce qui s'est passé en Europe de l'Est. En ce qui concerne la structuration du champ des valeurs, J. Stoetzel ajoute:

> Or cette notion d'une personne qui est strictement mienne entraîne avec elle une variété de valeurs qui lui sont rattachées, le bonheur, la sécurité, la liberté d'action et de décision et la liberté tout court, la maîtrise du destin personnel, la réalisation de soi, la considération sociale, ainsi que des activités agréables en tête desquelles il faut placer le loisir, qui déjà pour les Grecs était le sceau de l'homme libre.

Autrement dit, le champ des valeurs n'est pas un fourre-tout sans structure; le sociologue nous dit précisément le contraire: l'ensemble du champ est informé, orienté, coloré, aimanté par une valeur centrale qui ordonne le tout.

Interprétation anthropologique et éthique

Notre interprétation anthropologique va s'appuyer sur une thèse très originale et audacieuse, donc contestable, mais qui a le mérite de donner à penser. Il s'agit de la réflexion de L. Dumont[16], un anthropo-ethnologue: si l'on regarde l'ensemble des sociétés humaines, on découvre deux grands modèles d'organisation ou de système social: l'un holiste, l'autre individualiste. Le premier privilégie l'ensemble, le global, la totalité, et les membres n'y ont de statut, de valeur ou de fonction, qu'en référence au tout, qui est premier; le second privilégie l'individu par rapport à la société; il en fait le centre dynamique et structurant du champ d'interaction sociale. De là vient que le système social revendiquera spécialement l'égalité des membres *(homo aequalis),* tandis que l'autre, le holiste, organisera la collectivité hiérarchiquement *(homo hierarchicus).* À cette observation s'en ajoute une seconde, au moins aussi décisive: ces modèles de société ne se partagent pas de manière plus ou moins égale les différentes cultures et civilisations, mais celles-ci ont toutes été holistes, sauf une seule, à savoir la société européenne, surtout depuis le XVe ou le XVIe siècle. D'où on conclut: ces deux modèles d'organisation sociale ne coexistent pas comme au gré du hasard; ils correspondent à des étapes dans l'histoire de l'humanité. Le modèle

15. J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne,* Paris, PUF, 1983, p. 291.

16. L. DUMONT, *Essai sur l'individualisme,* Paris, Seuil, 1983.

individualiste n'est pas seulement autre, mais il signale l'émergence d'une nouveauté, un progrès dans les modes d'organisation sociale.

Voici quelques acquis positifs de ce modèle individualiste. Il permet à la personne humaine la liberté de s'affirmer; en quoi il ne s'agit pas simplement de l'affirmation d'une force, mais de la reconnaissance d'un droit ou plutôt de droits (de la liberté). Cela devient évident à partir des révolutions américaine et française. Cette auto-affirmation, cette émancipation s'est amplifiée comme une immense vague de fond. Elle s'est déployée dans toutes les sphères d'activité humaine: sciences, techniques, économie, cultures... Sur le plan social, elle a profité à certaines couches beaucoup plus qu'à d'autres, mais grâce à l'avènement de la démocratie politique avec son principe égalitaire («un homme, une voix»), l'ensemble des groupes humains ont été touchés par cette émancipation. Sur le plan politique, il s'agit évidemment du concept d'État national, qui s'affirme d'ailleurs de manière anarchique. Tout en devenant moteur de la domination mondiale, le même principe d'autodétermination politique va fournir au XXe siècle l'idéologie mobilisatrice des mouvements de décolonisation et des luttes de libération nationale. Enfin, la manifestation la plus marquante de cette revendication, à côté du mouvement d'émancipation nationale, c'est l'effort de promotion féminine.

Ce sont là des aspects positifs. Mais le tableau présente aussi des ombres menaçantes. L'idéologie individualiste intervenant dans le fonctionnement social donne naissance, sur le plan politique, aux aberrations du nationalisme, source de tant d'atrocités dans les relations internationales. À cause d'une tendance inévitable à l'atomisation, cette même idéologie entraîne des marginalisations, des exclusions systématiques; elle constitue une menace pour toutes les institutions, pour la cohérence et la cohésion sociales elles-mêmes; à ce niveau de radicalité, on n'est pas loin des totalitarismes et la survie du corps social est mise en question. En effet rien ne se crée sinon par les personnes, mais rien ne dure sinon par les institutions! E. Morin, qu'on ne peut guère soupçonner de moralisme, émet l'avis suivant: «l'atomisation des individus dans un monde techno-bureaucratique devient un problème majeur[18].» Il y a vraiment menace de régression.

17. E. MORIN, *Le grand dessein*, dans *Le Monde* du 22 septembre 1988, p. 2.

Quelles valeurs pour demain?

Quel est en somme le défi que rencontre cette société européenne née de la Renaissance? Elle a accompli une sorte de transition unique dans l'histoire de l'humanité, via l'émergence de la personne-individu, mais elle est exposée au danger de la désintégration ou à celui de la perversion totalitaire: le sens même du pivot central de l'individualisme, à savoir la liberté, est menacé. Pour une conjecture de l'avenir, nous invoquons la parole d'un sage. Il discernait trois étapes dans la maturation de la liberté. La première est celle de la *dépendance*; la liberté s'y expérimente individuellement et socialement en situation de contrôle par des instances qui lui sont extérieures et la régentent de manière plus ou moins contraignante. Étape nécessaire dans la genèse individuelle comme dans la genèse sociale. Mais elle en appelle une seconde, celle de *l'autonomie.* La liberté y accède à elle-même, comme capacité d'autodétermination de soi.

Elle ne suppose pas seulement un affranchissement de la liberté par rapport à des instances externes de contrôle, mais aussi la libération par rapport à ce qui, en nous, comme passions et pulsions, peut nous tenir en esclavage. Cela va de la peur à la passion de la puissance en passant par l'asservissement à toutes sortes de «drogues». En somme, la liberté n'a pas à se justifier autrement que par elle-même, même si, de l'intérieur d'elle-même, elle se reconnaît comme donnée à elle-même par l'Autre, autrui et tout l'univers. Elle n'a pas besoin de penser: c'est utile que je sois libre, ni: il est profitable que les citoyens d'un pays soient libres. Tout cela est peut-être vrai, mais trop court. Il va sans dire que nous sommes seulement en route vers cette autonomie-là. Ici aussi l'autonomie a une dimension individuelle et sociale, politique.

La troisième étape est celle de la *solidarité.* Paradoxalement, la liberté accédant à elle-même ne se maintient libre qu'en se liant (librement) à l'univers, à autrui et ultimement à Dieu. La liberté atteint sa véritable maturité à ce stade, où elle devient responsable, prenant des engagements qui manifestent sa capacité de traverser les épreuves et l'opacité de la durée. Cela se vérifie dans le mariage, mais aussi dans la paternité, ainsi que dans tout le domaine de la vie sociale, où l'exigence d'universalité, si caractéristique du droit, fait sentir toute son ampleur et aussi ses défis redoutables. Cette démarche de sortie de soi, d'extase de la liberté, s'achève dans l'Alliance avec Dieu.

Transposons maintenant ce schéma à notre champ d'investigation. Ce que nous avons appelé modèle holiste correspond en somme à la première étape: la situation de dépendance de la liberté et des membres d'une société. En somme le système soviétique a été un essai d'organiser une société industrielle sur de telles bases. On en voit les résultats. Nos sociétés démocratiques et capitalistes occidentales correspondent assez à la seconde étape, celle de l'autonomie. Certes, aucun modèle — celui de l'autonomie notamment — n'est réalisé à l'état pur. Nos démocraties conservent des éléments de la première étape ainsi que des approches substantielles de la troisième. Quoi qu'il en soit, si on regarde la situation effective du monde actuel, surtout des «deuxième et troisième mondes», on doit avouer que nous sommes loin d'être allés jusqu'au bout de la troisième étape, celle de la solidarité, celle de l'engagement responsable. Ne sommes-nous pas encore prisonniers, dépendants, de nos forces mêmes, l'économique et le technique entre autres? La vie associative à l'intérieur et l'organisation de l'espace juridique à l'extérieur sont des défis majeurs pour nos sociétés. Si ces dernières ne relèvent pas de tels défis, elles risquent de rétrograder vers des types d'organisation holiste. Car il n'y a que cette alternative: avancer (solidarité) ou régresser (dépendance). Lech Walesa[18] le dit: «Pas de liberté sans solidarité.» Dans un vocabulaire et suivant une analyse plus élaborés, E. Morin l'exprime ainsi: «Une société ne peut progresser en complexité que si elle progresse en solidarité[19].» Là aussi il est sous-entendu qu'autrement on descend à une idéologie techno-bureaucratique. Aujourd'hui ces affirmations se vérifient plus que jamais sur le plan international: songeons aux pays de l'Est, mais aussi à la question de la dette des pays du Tiers Monde.

Dans le même ordre d'idées, s'inscrit la réflexion du philosophe Jean Ladrière[20]: en vertu de sa tradition, l'Europe ne devrait pas se caractériser par la défense d'une seule valeur, que ce soit la justice ou la liberté, mais par la défense de *la justice et de la liberté conjointement.* La responsabilité de l'Europe, c'est l'articulation de ces deux valeurs — une autre manière de joindre autonomie et solidarité, les deux étapes de la maturation de la liberté. Autrement dit, le premier devoir de la justice consiste à reconnaître l'autre comme

18. Citation reprise de l'article de E. Morin.
19. *Ibid.*
20. Réflexions élaborées lors d'une intervention dans un séminaire de l'ISP en 1987.

être de liberté; et l'achèvement de la liberté n'est authentique que dans la mesure où elle s'engage et lutte pour garantir à autrui des espaces de liberté, c'est-à-dire pour pratiquer la justice. Ce que donne un système social qui entend faire *la justice sans la liberté,* on le voit dans l'expérience soviétique depuis 1917; actuellement l'empire éclate sous la poussée nationaliste, une forme d'affirmation de *l'autonomie* sur le plan politique. En revanche, aux pays de démocratie libérale fortement marquée de libéralisme économique, il faudrait rappeler que *la liberté ne va pas sans justice.* Sinon se crée chez nous la société à deux vitesses et s'accentue la misère dans de vastes régions du Sud.

En conclusion, le défi lancé à l'Europe en matière de valeurs s'exprimerait ainsi: promouvoir à la fois justice et liberté, non pas liberté sans justice ni justice sans liberté.

Implications du couple justice-liberté (solidarité) dans la vie en société

Demandons-nous pour terminer ce qu'implique cette exigence touchant trois rapports qui intéressent particulièrement la vie en société. Cela en reprenant le «triangle» du début: forces-droits-valeurs.

a. Le premier rapport est celui qui associe économie et démocratie, c'est-à-dire un certain type de *forces* et un pouvoir politique exercé selon le *droit* et les *droits.* On en voit l'importance dans la conjoncture actuelle — spécialement pour l'Europe des Douze —: nous vivons à l'heure du Marché (économique). La vigilance s'impose pour que la démocratie garantisse le respect de tous les droits, y compris les droits sociaux, trouve la manière de lier liberté et justice, ou encore d'articuler intérêts privés et bien public. Interrogeons à ce sujet Pierre Moussa, qui était à la tête de Paribas lors de l'accession de Fr. Mitterrand à la présidence de la République; il est maintenant directeur d'une entreprise financière très florissante. Dans un livre récent il écrit: «La plus subtile des tentations pour le dirigeant d'entreprise, c'est de se mettre au service de l'intérêt général[21].» Paradoxe qu'il s'empresse de justifier:

> Il n'y a pas contradiction. Pour expliquer mon propos, j'utilise une comparaison: devant un tribunal, il y a deux avocats qui chacun, de leur mieux, essayent d'expliquer pourquoi c'est leur client qui a raison. Ce débat éclaire le juge et ainsi la justice a des chances de triompher. Si l'un des avocats se dit, au fond: il y a du vrai dans le point de vue adverse, je vais essayer de m'élever au-dessus

21. Extrait tiré d'une interview accordée au journal *La Croix* du 14 octobre 1989.

> des deux parties; s'il essaye de se substituer au juge, il fausse complètement le fonctionnement de la machine. Et de la même manière, pour que l'intérêt général soit servi dans l'économie, il faut que les entreprises se passionnent, non pas pour l'intérêt général, mais pour leur propre réussite.

Puis il ajoute une phrase importante: «Cela doit se faire naturellement dans le respect de la morale et de la législation.» Voici réapparaître nos trois pôles fondamentaux: force (économie), valeur (morale) et droit (législation).

C'est une vérité importante que l'auteur tient à rappeler: l'économie fonctionne mieux si on laisse se déployer l'intérêt individuel; l'expérience, notamment celle des pays de l'Est, le prouve aussi bien que la théorie. Cependant, quant à la comparaison de l'homme d'affaires avec l'avocat, on observera ceci: le système de défense des intérêts privés (en économie, il s'agit de la compétition entre les différents acteurs économiques) ne fonctionne correctement qu'à l'intérieur d'un espace démocratique, avec le pouvoir judiciaire — dont l'exercice suppose un juste équilibre entre lui et les deux autres pouvoirs. Ceci concerne l'articulation entre force et droit. Mais sur le plan éthique (la comparaison avec le tribunal continuant de nous éclairer) demeure exigé le respect absolu de la vérité: les témoins doivent s'engager en ce sens. Faute de quoi, il n'y a plus de justice qui fonctionne. Ceci trouve une application à l'économie libérale, où l'on réclame la «transparence», une communication qui de la part des acteurs soit complète et authentique. Mais ce qui est exigé au niveau du système l'est aussi des personnes; et ici la réflexion de Moussa est incomplète. En effet l'avocat, en tant que personne, est aussi un citoyen. S'il lui revient de défendre des intérêts particuliers, il est en même temps responsable du droit, en l'occurrence de la sauvegarde du travail du juge, avec tout ce qu'elle requiert. Il n'est pas permis de raisonner à partir d'une fonction abstraite de son sujet; il faut se situer sur le plan concret, intégrer les fins à poursuivre: celle de l'avocat qui comme tel doit défendre la cause de son client et celle du citoyen responsable du bien commun. Recherche de l'intérêt privé et service de l'intérêt général ne peuvent être dissociés dans le chef de la personne qui intègre les différentes fonctions. L'exigence qui s'impose à l'avocat vaut également pour l'homme d'affaires: celui-ci comme celui-là doit se conduire en «honnête homme» (morale); Autrement dit, on ne peut dissocier le déploiement de la liberté au sens individuel de la recherche de la justice, comme norme du bien commun.

b. Le rapport entre vérité et démocratie longe un autre côté du triangle, celui qui lie valeur et droit. Churchill a dit un jour que la démocratie est le moins mauvais des régimes politiques. N'est-ce pas aussi le plus exigeant au point de vue éthique, et cela pour chacun des citoyens, précisément en ce qui concerne le rapport à la vérité? Pour établir une démocratie pluraliste comme les nôtres, on s'est mis d'accord, du moins en principe, pour renoncer à imposer par la force une vérité de type éthique ou religieux. Par ailleurs on ne se résout pas à admettre que n'importe quelle opinion en vaut une autre ni à laisser se déployer les conséquences d'une telle position. Il suffit de penser aux droits de l'homme, précisément. Du coup s'impose un exercice éthique très exigeant: nous renonçons à imposer nos vérités par la force et cependant nous reconnaissons la nécessité d'une convergence fondamentale sur au moins quelques principes de base. Cela revient à tenir pour admis que la vérité advient à travers la discussion. Une telle attitude requiert de chacun une très grande maturité psychique et éthique. La vérité sur le plan social n'est pas ma vérité, mais notre vérité advenue par le processus de l'échange raisonnable. Le philosophe J. Habermas[22] appelle cela une éthique de la communication. Si l'on y réfléchit, on perçoit une obligation qui n'incombe pas seulement à chaque individu mais à la société dans son ensemble. Car si la démocratie se maintient grâce à la discussion concernant la vérité, il est nécessaire de «démocratiser» l'accès au savoir et à l'information; sinon une partie des citoyens se trouvent exclus des débats.

La vérité comme rapport de la liberté de chacun avec la réalité et le sens, et la justice comme participation de tous à la démocratie, sont intrinsèquement liées. Nouvelle illustration du lien entre liberté et justice, c'est-à-dire de la solidarité.

Terminons par le rapport entre technique et dignité humaine — forme concrète du rapport force-valeur, dessiné par le dernier côté du triangle. Selon Romano Guardini[23], la tâche qui incombe à l'Europe dans le concert mondial des nations c'est *la critique de la force, de la puissance.* Non pas une critique peureuse, mais une critique inspirée par le *souci de l'homme concret et de sa dignité, de sa valeur.* Or quand il parle de la force, il a en vue la *technique,* c'est-à-dire la *force technologique* dans la société contemporaine

22. J. HABERMAS, *Morale et Communication,* Paris, Cerf, 1986.
23. R. GUARDINI, *Sorge um den Menschen,* Würzburg, Werkbund-Verlag, 1962, p. 260-267.

occidentale. Et voici que lui donne raison Karl-Heinz Beckurts[24], chef de la recherche (scientifique et technique) chez Siemens, assassiné il y a deux ans par des terroristes sur le chemin de son bureau près de Munich, un homme qui savait de quoi il parlait. «*À l'excès du techniquement faisable ne correspond pas encore dans nos sociétés actuelles une vision utopique constructive et intégratrice.*» Dans sa terminologie à lui, il reprend le rapport force-valeur. Il poursuit: «*Notre surpuissante technologie doit être soumise à la volonté politique.*» Ici s'ajoute au premier rapport la relation au droit, à la réalité de l'État de droit.

Certains scientifiques, comme le généticien Jacquard[25], estiment avec raison qu'en ce qui concerne le rapport entre la force (technologie) et la valeur (dignité humaine), nous avons atteint une situation sans précédent. «Devant l'excès du techniquement faisable», — songeons simplement à la biotechnologie et à l'armement —, ne sommes-nous pas invités à renoncer en toute liberté à poursuivre certaines filières scientifiques, depuis la recherche jusqu'au développement et à la réalisation? Et cela pour des raisons éthiques. Ce qui est en jeu, c'est la *manipulation* du sujet humain. À l'épreuve de certaines entreprises technologiques, l'homme reste encore la personne qu'on respecte de manière absolue, ou devient-il un objet manipulable à souhait? Ce propos peut être éclairé par une petite parabole. Il y avait une fois une petite fille que séduisait l'apprentissage des opérations mathématiques; elle avait un ami qui était précisément grand spécialiste en ce domaine. Elle se demandait toujours comment en mathématique, outil privilégié de la technique et des sciences, on pouvait effectuer des opérations sur des objets tout à fait différents, comme des personnes et des réalités matérielles, des choses bonnes et des mauvaises, etc. Tout est manipulable! Un jour elle eut une intuition. Se trouvant avec son ami devant un écran de carton, elle projeta sur celui-ci l'ombre de la main du garçon et en dessina le contour. Elle le pria de découper cette silhouette. Puis elle lui fit tenir cette pièce de carton dans l'axe du projecteur. Sur l'écran n'apparut qu'une ligne. En renouvelant l'opération avec cette ombre d'une ombre, ils obtinrent sur l'écran un simple point. «Et voilà, dit-elle, ce qui est arrivé à ta main.»

24. K.-H. BECKURTS, «Technischer Fortschritt — Die politische Kontrolle seiner zivilen und militärischen Anwendung», dans *Nukleare Abschreckung*, édit. U. NERLICH-T. RENDTORFF, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1989, p. 577-596.

25. A. JACQUARD, Réflexions faites dans le cadre d'une émission à la RTBF (Radio-télévision belge francophone), le 5 février 1990.

Et qui peut arriver à toute réalité qu'on traite de la sorte. Réduite à un point, elle est identique à toute autre et peut faire dès lors l'objet de toutes les manipulations arithmétiques imaginables. La seule chose à ne pas oublier, c'est qu'on travaille sur des ombres, sur des ombres d'ombres. Dans un langage moins figuré on parlerait d'*abstractions*. La manipulation n'est possible que s'il y a eu préalablement réduction à une «ombre».

La même observation vaut probablement aussi quand, dans nos économies nationales et internationales, nous travaillons avec la *monnaie*. Elle fait fonction de «dénominateur commun», mais là aussi il s'agit d'une ombre-abstraction, qui permet des manipulations nécessaires en théorie et en pratique économiques. En matière technique comme en économie, il ne faut pas oublier que les traitements affectent des personnes, qui en principe ne sont pas susceptibles de manipulation.

Comment dès lors les respecter dans le jeu du rapport force (technique)-valeur (dignité de la personne)? Gandhi propose une norme d'action qui répond à cette préoccupation: «Si tu te demandes quelle orientation donner à ton action, remets-toi devant les yeux l'homme le plus humble que tu connaisses et interroge-toi si ton action va lui être de quelque bienfait.» Au lieu de l'abstraction qui aboutit à la manipulation, il s'agit de la démarche inverse, qui passe par le concret. Dans nos projets technologiques et économiques, l'un et l'autre mouvements doivent être suivis. Ici encore est rencontrée l'exigence du couple justice-liberté: respect de tout l'homme, c'est-à-dire de son autonomie comme liberté, non pas seulement d'un objet, d'une force de travail, d'une abstraction; respect de tous les hommes, justice sans laquelle des hommes sont réduits à la condition d'instruments ou de choses.

B-1040 Bruxelles Édouard HERR, S.J.
Rue des Bollandistes, 56

Sommaire. — L'article montre d'abord que le domaine des valeurs fait partie intégrante de l'analyse et de la compréhension du champ politique national et international. Ensuite il met en rapport les trois instances qui structurent ce champ: forces-droits-valeurs. Enfin, à l'aide d'une enquête sur les valeurs vécues en Europe, il tente de mettre en évidence les défis éthiques qui attendent celles-ci.