

Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann

Lukas K. Sosoe

Number 3, 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090187ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090187ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Sosoe, L. K. (2021). Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann. *Cahiers Société*, (3), 315–335. <https://doi.org/10.7202/1090187ar>

Article abstract

That values are practically inaccessible to rational justification has been emphasized by sociological thought since Max Weber. His notion of the war of the gods highlighted this. Logical positivism has also emphasized the emotional and appellative function of axiological notions and moral concepts. Among the moderns, David Hume's skepticism was one of its ancestors. The sociologist Niklas Luhmann, heir to these skeptical traditions, adds three further elements to the epistemological dimension of the notion of value: 1) reference to values is conflict-generating; 2) it blocks any possibility of discussion because it 3) is always accompanied by a presumption of acceptance by the discussion partners. Hence the new function that Luhmann assigns to ethics understood as a reflexive theory of morality: the warning against morality and the discourse of values.

© Collectif Société, 2021



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann

Lukas K. SOSOE
Université du Luxembourg

Les études de cas en droit et en éthique ont un grand avantage sur les théories¹. Elles nous plongent au cœur des problèmes à résoudre, *in medias res* pour ainsi dire², au cœur des conflits de valeurs et des choix complexes ou tragiques. Mais la décision morale doit-elle prendre nécessairement la forme du tragique ? Le tragique n'est-il pas plutôt dans ces rares situations de décision où on se sent tiraillé entre l'amour et le devoir, entre le cœur et la raison, entre le devoir de défendre l'honneur, surtout familial, et le besoin de protéger la relation qui nous est chère ? (Et comme le dit la tirade bien connue : « En cet affront mon père est l'offensé, Et l'offenseur le père de Chimène ! » [*Le Cid*, Racine]). Et hélas, entre sauver des vies humaines et violer un droit dit fondamental ?

L'étude de cas que donne Niklas Luhmann à apprécier dans l'article : « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société³ ? » présente, en plus, un second avantage : sur le plan théorique, elle fait apparaître la façon dont la théorie des systèmes observe et décrit le monde du dilemme, du choix tragique, bien entendu en sociologie. En effet, l'étude fait voir, d'une part, la complexité des sociétés modernes confrontées à la sémantique des valeurs, au caractère polémogène de ces dernières, aux conflits face à l'urgence des décisions qui s'imposent ; d'autre part, elle dévoile le processus de l'analyse théorique éthique politique concernant la prise de décision, le rapport de la théorie éthique politique à la pratique. Dans la pratique, le tragique du choix, semble-t-il dire, n'émerge qu'aux conflits de deux normes irréductibles, de deux valeurs, de deux biens, apparemment difficiles, voire impossibles à concilier, à hiérarchiser. En tout cas, c'est en ces termes que Luhmann voudrait bien construire

1. Je remercie Yvette Lajeunesse pour la relecture, les corrections et suggestions proposées. J'assume entièrement la responsabilité de cet article.

2. Ceci étant dit, nous ne nous référons pas nécessairement au programme de philosophie politique appliquée de Renaut qui est bien plus spécifique. Il veut partir « des situations d'injustice extrême que le monde nous présente [...] produire une compréhension [de tels contextes] et [en] tirer une forme de remédiation permettant de combattre l'injustice de ces situations », « d'améliorer le monde. » Voir Alain Renaut, *L'injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, Le Pommier, 2015, p. 53-54.

3. Ma traduction de la conférence de Niklas Luhmann *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen ?* (Heidelberg, C.F. Müller, 1993), qui paraît également dans ce numéro des *Cahiers Société*.

le conflit des valeurs, forme qu'il entend conférer au problème de la guerre des dieux qu'avait déjà souligné Max Weber, thème repris dans un autre contexte, il y a quelques années, par Sylvie Mesure et Alain Renaut⁴.

En un temps où, d'un côté, l'on se réfère, dans plusieurs domaines, à l'éthique ou aux valeurs et où, de l'autre, on semble déplorer leur absence, peut-être parce qu'il y en a trop, l'interrogation de Niklas Luhmann sur l'existence de normes indispensables arrive à point nommé. Elle nous place devant un choix : « Obtenir des informations par la torture pour sauver des vies, de nombreuses vies humaines : le feriez-vous ? Tortureriez-vous ? » Telle est sa question.

Pour apprécier la portée de l'analyse que Luhmann fait des normes indispensables dans nos sociétés modernes, encore nous faut-il d'abord la replacer dans le contexte de ce qui résulte de l'observation de l'éthique en tant que discipline, à la lumière de la théorie luhmannienne des systèmes. Dans une deuxième étape, nous exposerons la façon dont Niklas Luhmann observe en sociologue l'éthique et son histoire à travers les catégories de la théorie des systèmes. Malgré notre appréciation positive de la conception de l'éthique comme théorie réflexive de la morale – comment pourrait-on la définir autrement que comme une méta-éthique, partiellement en tout cas depuis Aristote –, dans la troisième et dernière partie, nous soulignerons les limites de la perception que Niklas Luhmann a de l'éthique, l'image qu'il donne de cette dernière, avant de présenter brièvement sa théorie des valeurs.

I

Pour avoir un aperçu condensé de la conception luhmannienne de l'éthique, la référence à deux textes s'impose. Le premier n'a paru qu'en italien sous le titre : *Fondamenti sociale della morale*⁵ et le deuxième, plus connu, *Paradigm lost. Sur la réflexion éthique de la morale*⁶, est le discours prononcé lors de la réception, par Luhmann, du prix Hegel en 1989. Niklas Luhmann y diagnostique, dans nos sociétés

4. Voir à ce sujet Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1996. Curieusement, cet aspect n'apparaît pas clairement dans les discussions bioéthiques en Amérique du Nord où la structure du choix est le plus souvent réduite à une question de méthode. D'où les méthodes de résolution de dilemmes qu'on rencontre souvent dans certains écrits.

5. Dans Niklas Luhmann *et al.* (dir.), *Etica e politica. Riflessioni sulla crisi del rapporto fra società e morale*, Milan, Franco Angeli, 1984, p. 9-20.

6. Nous utilisons la version française de la conférence, « *Paradigm lost. Sur la théorie réflexive de la morale* », traduite par J. Blaser, C. Ehrwein, S. Fattebert et A. Peter, parue dans *A Contrario*, vol. 1, 2003, p. 79-94 ; désormais *Paradigm lost* dans le texte.) (L'original a paru sous le titre : *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegels Preises 1989 ; suivi de Laudatio von Robert Spaemann : *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1989. On trouvera une autre version du texte original dans : *Niklas Luhmann, die Moral der Gesellschaft*, éd. D. Horster, Francfort, Suhrkamp, 2008, p. 253-270.)

modernes, ce que nous avons étiqueté « demande sociale de l'éthique⁷ ». Luhmann en parle en termes de « vague éthique [qui] a déjà atteint l'inconscient, aurait dit Freud⁸ ».

Le discours tenu dans *Paradigm lost. Sur la réflexion éthique de la morale*, la plus importante prise de position de Niklas Luhmann face à la demande d'éthique, de moralisation des institutions sociales, a une triple importance :

- Il constitue le programme d'éthique le plus complet dans la perspective de la théorie des systèmes ;
- Luhmann y parle de la collaboration entre la sociologie et l'éthique et donc d'une possible coopération, si ce n'est d'une complémentarité entre sociologie et éthique, si complémentarité il peut y avoir ;
- Il invite les éthiciens, mais aussi les citoyens et indirectement les politiques, à se garder de moraliser le système politique de peur de précipiter la mort de la démocratie. Moraliser la politique, dit-il, c'est « tuer la démocratie » là où elle existe encore.

Le texte se divise en quatre parties d'inégale importance :

- La périodisation de l'éthique avec les caractéristiques de chaque époque ;
- La proposition d'une définition empirique dans le cadre de ce qu'il convient d'appeler la demande sociale de l'éthique qui semble être la caractéristique dominante de notre temps⁹ ;
- Les limites de l'éthique dans une société moderne vue dans la perspective de la théorie des systèmes ;
- La coopération entre sociologie et éthique ainsi que les limites de l'une et de l'autre.

Nous ne voudrions pas développer ces sujets point par point, les uns après les autres, mais les amalgamer pour parvenir à donner au lecteur une vue générale de la pensée de Luhmann sur l'éthique et les valeurs.

- a) Dans son style humoristique qui confine parfois au cynisme, Luhmann émet la thèse selon laquelle une vague éthique survient « avec une régularité quasi astrologique [...] au cours des années 80 de chaque siècle – du moins depuis l'invention de l'imprimerie¹⁰ ». Des vagues d'éthique dont nous parle Luhmann, trois demeurent marquantes, chacune d'elle portant une empreinte particulière. Si jusqu'au XVII^e siècle, l'éthique était encore prisonnière de la

7. Yvette Lajeunesse et Lukas K. Sosoe, *Bioéthique et cultures démocratiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

8. Niklas Luhmann, *Paradigm lost, op. cit.*, p. 80.

9. Voir *Bioéthique et cultures démocratiques, op. cit.*

10. Niklas Luhmann, *Paradigm lost, op. cit.*, p. 80.

théologie et de ses règles, considérées « comme une spécification de la volonté de Dieu¹¹ », elle s'en libère pour se déplacer vers une socialisation fondée sur l'amour de soi. Il a fallu attendre les années 80 du XVIII^e siècle pour qu'émerge « une réflexion d'un nouveau genre portant sur les fondements rationnels des jugements moraux¹² » avec l'éthique transcendantale de Kant et l'utilitarisme de J. Bentham. C'est la seconde vague. Dans l'utilitarisme particulièrement, on a commencé à élaborer un calcul rationnel des plaisirs et des peines¹³ [le calcul hédoniste], alors qu'« [a]u même moment jaillit des geôles françaises la philosophie “à l'envers” du Marquis de Sade¹⁴ ». Peut-être pourrait-on voir dans cet effort intellectuel d'élaboration théorique une tentative de sauver la morale, une prise de distance de – et une distinction entre – la morale et les mœurs, un abandon de leur unité initiale¹⁵. Après cette vague caractérisée par la recherche d'une fondation de la morale indépendante des mœurs et de la stratification sociale, il se produit une véritable autonomisation de la morale à l'égard de la société stratifiée, caractéristique de l'éthique de la fin du XVIII^e siècle. Survient ensuite une longue période d'abstinence. L'éthique revient en force dans les années 80 du XIX^e siècle. « Les programmes des universités allemandes sont soudain à nouveau remplis de cours d'éthique. [...] Le néokantisme s'engage également dans ces questions “pratiques” [...] non sans déclencher d'intenses réactions immunitaires dans le style de celle de Nietzsche. On a affaire au nationalisme, à l'impérialisme, au colonialisme, au socialisme et à des monstruosité similaires¹⁶. » Bien qu'on ne remarque pas d'innovation théorique particulière, on peut mentionner l'accent mis sur le concept de valeur et les efforts de Max Scheler en vue de distinguer une éthique de valeur formelle (kantienne) d'une éthique de valeur matérielle.

Selon Luhmann, le même phénomène d'une vague d'éthique a refait surface au cours de la dernière décennie, celle du XX^e siècle, avec une moindre intensité et se « présente presque exclusivement sous la forme d'appels au peuple et

11. *Ibid.*, p. 81.

12. *Idem.*

13. La datation des débuts du calcul utilitariste ou hédoniste qu'effectue Luhmann a au moins un siècle de retard. (Bien entendu, pour ses considérations sur l'éthique à l'époque moderne cette erreur n'a pas d'importance.) En effet, le calcul des peines et des plaisirs se retrouvait chez Joseph Moreau de Maupertuis (1698-1759), près d'un siècle avant Jeremy Bentham (1748-1832). *L'Essai de philosophie morale* de Maupertuis a été publié en 1749, lorsque J. Bentham était âgé d'un an à peine. Voir notre article sur l'éthique de Maupertuis : Lukas K. Sosoe, « Maupertuis und Montesquieu », dans H. Hecht (dir.), *Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) : Ein Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, Spitz, 1999, p. 173-186. Après avoir souligné l'importance du calcul hédoniste, Maupertuis écrit : « [I]l n'y a que deux moyens pour rendre notre condition meilleure : l'un consiste à augmenter la somme des biens ; l'autre, à diminuer la somme des maux. C'est à ce calcul que la vie du sage doit être employée. »

14. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 81.

15. Le terme morale ici est utilisé comme synonyme d'éthique.

16. *Ibid.*, p. 82.

de sonnettes d'alarme. Les grands noms de la tradition occupent à nouveau le débat. Hans Jonas proclame le principe de responsabilité. Et c'est au nom de l'éthique que des commissions politiques sont chargées tout à la fois de coordonner des intérêts peu susceptibles de s'imposer et de préparer les régulations provisoires¹⁷ ».

Que cette description faite par Luhmann des vagues de l'éthique, ou mieux encore de *La valse des éthiques*¹⁸ comme l'a bien nommée Alain Etchegoyen il y a quelques années, soit entièrement exacte ou non, n'est pas la question la plus importante. L'histoire contemporaine de l'éthique comme discipline donnerait raison à Niklas Luhmann au moins sur un point : notamment la demande sociale soudaine à la fin du XX^e siècle, demande qui a donné lieu à la création de nombreux instituts d'éthique pour la résolution de problèmes s'étendant de l'usage des armes robotisées à la prise de décision médicale ou à l'environnement et même donné lieu à un *Petit traité des grandes vertus*. S'il ne s'agit pas de sous-estimer la valeur de la littérature produite par le retour à l'éthique à la fin du siècle dernier et sa stabilisation actuelle, encore faut-il en tant que sociologue se demander, à l'instar de Luhmann, « si nous pouvons utiliser l'éthique dans la situation sociale du XX^e siècle¹⁹ » ou, dans notre cas, celle du XXI^e siècle.

- b) C'est sous la forme d'un desideratum ou d'un appel que Luhmann répond à cette question : « Ce n'est ni en ajoutant des textes à ceux de la tradition, ni en tentant de reformuler ceux-ci, mais seulement en faisant coopérer la théorie sociologique de la société et la réflexion éthique²⁰ » que l'éthique peut nous servir à quelque chose. Que renferme une telle invitation à la coopération ? La conception que Luhmann présente de l'éthique et de la réflexion sociologique sur l'éthique amorce-t-elle déjà la réalisation ce projet de coopération ?

En vue de décrire, dans ses grandes lignes, ce à quoi peut ressembler cette « éthique coopérative » entre la théorie sociologique de la société et la réflexion éthique, Luhmann recourt à une notion empiriquement opératoire de la morale : « Par morale, j'entends une sorte de communication dont la particularité est d'être construite sur les indicateurs de respect et de non-respect²¹ », communication différente des bonnes ou mauvaises performances accomplies dans tel ou tel domaine professionnel ou artistique. Ailleurs, Luhmann souligne

17. *Idem*.

18. Il s'agit d'un ouvrage où l'auteur diagnostique le retour de l'éthique. Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991.

19. Niklas Luhmann, *Paradigm lost, op. cit.*, p. 83.

20. *Idem*.

21. *Idem*.

que dans le cadre d'une conception théorique qui conçoit les systèmes sociaux comme des systèmes de communication, « [...] le concept de morale doit désigner une *sorte particulière de communication* – donc ni la constitution du caractère humain (*ethos*), ni une conviction (interne) déterminée, mais non plus un système de normes ou autres régulations du comportement humain. [...] La réalité est transmise exclusivement par le concept de communication. Il s'agit toujours d'une communication qualifiée d'une façon particulière de morale qui naturellement a aussi l'effet d'une telle qualification sur les systèmes sociaux et psychiques²². » Et cette communication est dite morale « seulement quand elle exprime le respect et le non-respect²³ ». Luhmann ajoute : « Ceci peut se faire directement par la louange ou la réprimande²⁴ », une formulation qui nous rappelle quasi littéralement l'approbation et la désapprobation constitutive de l'éthique chez David Hume²⁵.

La morale n'est pas définie comme un champ d'application des normes, règles ou valeurs que l'on peut déterminer plus spécifiquement. Définie comme l'ensemble « des conditions du marché du respect²⁶ », la morale constitue l'objet de l'éthique et l'éthique en est la description, ou pour utiliser d'autres synonymes de Luhmann, c'est la description de la morale, la réflexion sur la morale ou la théorie réflexive de la morale. L'éthique ayant fait apparition, du moins exclusivement et de façon plus accentuée, sous la forme d'une théorie réflexive depuis le XVIII^e siècle, donc depuis le passage de la société stratifiée à la société fonctionnellement différenciée, il en allait aussi bien dans l'utilitarisme que dans l'éthique transcendantale de la « fondation rationnelle des jugements moraux, [...] d'un rapport entre théorie et pratique relativement à la morale²⁷ ».

Du point de vue du sociologue, selon Luhmann, ce rapport de la théorie à la pratique, dont on sait par ailleurs la place prépondérante qu'il avait au XVIII^e siècle dans la pensée allemande, en particulier dans le contexte de la Révolution française, n'est pas d'une grande importance²⁸. On peut y substituer

22. Niklas Luhmann, « Ethik als Reflexionstheorie der Moral », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 272-273.

23. *Ibid.*, p. 273.

24. *Idem.*

25. David Hume, *La morale*, Paris, Flammarion, 1993, p. 51. On pourrait se demander si Luhmann ne reformule pas seulement Hume qui écrivait que « la morale éveille les passions. » De là à conclure au caractère polémique de la morale, le chemin est bien court.

26. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 83.

27. *Ibid.*, p. 84.

28. Sur l'importance du thème de la théorie et de la praxis, il faut remarquer ici que ce rapport constitue un des sujets les plus controversés de la philosophie politique déclenché par la Révolution française à la suite de la publication de l'ouvrage de Edmund Burke, Préface de *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989 [1790]. Le rapport de la théorie à la praxis en politique et en éthique en était le thème dominant. Comme le rappelle Philippe Raynaud pour attester l'ampleur du succès de

la rhétorique ou la socialisation, bref, on peut résoudre techniquement voire pragmatiquement le problème du rapport de la théorie à la pratique par le conditionnement des comportements : « Tant que la socialisation pouvait s’y substituer et que la stratification restait intacte, cela n’entraînait aucun dommage. Si tel n’est plus le cas, comment pourrait-on nourrir l’espoir de remplacer les conditions socio-structurelles par une figure théorique, si raffinée fût-elle²⁹ ? » Et surtout « comment comprendre la communication morale dans ses contextes sociétaux³⁰ ? ». Une fois ce rapport de la théorie à la pratique écarté, quelle que soit par ailleurs son importance dans l’histoire de la pensée éthique philosophique ou de la philosophie politique, Niklas Luhmann présente un programme de coopération entre la sociologie et l’éthique, programme à partir duquel on peut facilement déterminer, entre autres, la place de l’éthique dans la théorie des systèmes et surtout, la façon dont l’éthique se situe par rapport à la théorie des systèmes et les tâches de l’éthique dans le contexte sociétal moderne.

- c) Contrairement à Émile Durkheim qui affirmait qu’il nous fallait former une nouvelle morale et attendait de la morale une intégration, voire un renforcement de la solidarité dans la société française de son temps, Luhmann ne se définit pas comme moraliste³¹. Face aussi aux espoirs, dans nos sociétés contemporaines, ayant conduit à la création d’instituts et à l’introduction de cours d’éthique et de bioéthique dans les différentes formations universitaires, Luhmann soutient qu’il faut renoncer, dans une société différenciée en systèmes de fonction, à une intégration morale, donc à une intégration par des valeurs ou par la distribution du respect et du non-respect dans les systèmes de fonction, surtout en politique. La raison en est que les systèmes de fonction « doivent chacun leur autonomie à

l’ouvrage : « *Les Réflexions* eurent immédiatement un succès considérable : onze éditions en un an, trente mille exemplaires vendus du vivant de l’auteur, les traductions française et allemande firent bientôt apparaître le livre de Burke comme une référence obligée pour tous ceux qui sur le continent comme en Angleterre prenaient position pour ou contre la Révolution française. Burke opposait aux “Droits de l’homme”, revendiqués par la raison raisonnante des penseurs de la Révolution, les droits acquis par les Anglais au cours de leur histoire : c’est à lui que répondent ceux qui, comme Thomas Paine ou William Godwin, s’appuient sur la “Raison” pour défendre la démocratie en affirmant le droit originnaire des hommes à désigner et à changer les gouvernants. [...] De là en Allemagne, l’importance des *Réflexions* de Burke, pour ceux qui, comme Brandes, Rehberg ou Gentz, combattaient la Révolution, mais aussi, indirectement, pour ceux qui la défendent avec plus ou moins de vigueur comme Kant, Fichte ou Hegel. » (Préface de *Réflexions sur la révolution de France*, *op. cit.*, p. xiii-xiv.) Voir plus de détails sur ce débat dans la préface de notre traduction française de A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, Paris, Vrin, 2000.

29. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 85.

30. *Idem*.

31. « Le sociologue qui voulait s’élever au-dessus de ce que font les moralistes, devint lui-même moraliste », écrivait Niklas Luhmann à propos de Durkheim dans « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 15.

une fonction spécifique ainsi qu'à une codification binaire particulière comme, par exemple, la différenciation vrai/faux dans le cas du système scientifique ou gouvernement/opposition dans le système politique démocratique³² » qui ne s'accordent pas avec la morale³³. Vouloir les moraliser c'est remettre en cause leur autonomie, y introduire l'hétéronomie. Mais étant donné que, du point de vue de la communication, la morale survit dans nos sociétés, l'éthique doit s'en occuper. Mais alors que peuvent dire la sociologie et l'éthique de la pratique de la communication morale dans nos sociétés, et surtout de l'usage social des valeurs, surtout si l'éthique se conçoit comme une théorie réflexive de la morale ? C'est le second point de la coopération entre éthique et sociologie.

Le deuxième objet de la coopération entre l'éthique et la sociologie d'un point de vue empirique aboutit à une thèse à tout le moins radicale qui se retrouve dans la quasi-totalité de l'œuvre de Niklas Luhmann et même si cela le rapproche d'ailleurs de Nietzsche comme on peut le lire chez certains commentateurs : « [...] la communication morale se rapproche de la dispute, et en ce sens, de la violence. [Par] les expressions de respect et de non-respect, elle amène les participants à se surengager³⁴. » Surengagement qui fait dire à Luhmann que la morale en tant que référence à des valeurs est polémogène. Loin de servir d'instrument de résolution de problèmes, la morale en produit, elle donne lieu plutôt des conflits et les nourrit. Raison pour laquelle la réflexion sur la morale doit s'interroger sérieusement sur le caractère moralement bon de la morale et se demander si la morale est moralement bonne quelles que soient les circonstances³⁵. Suivant Luhmann en cela, si notre compréhension est correcte, on peut se demander si tuer un terroriste est moralement bon dans toutes les circonstances ? Apparemment, contrairement à Luhmann, il n'y aurait pourtant rien de déplacé dans cette question.

Ce qui nous conduit au troisième point, à savoir que chaque code binaire, y compris celui de la morale, conduit à des paradoxes quand on l'applique à lui-même³⁶. Luhmann veut dire par là qu'on « a toujours su que toutes les vertus peuvent être présentées comme des vices et tous les vices comme des vertus³⁷ », faisant ainsi allusion à l'éthique de la responsabilité en appliquant le paradoxe

32. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 85.

33. Luhmann parle même de l'exigence d'une plus grande amoralité de la politique. Voir son article : « Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 163-174.

34. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 86.

35. Soit dit en passant, cet argument ressemble étrangement à l'argument de la question ouverte (*open-question argument*) de G. E. Moore dans les *Principia Ethica* (OUP, 2005) et l'on peut se demander quelle serait la réaction de Luhmann si l'on répondait par la négative ou par l'affirmative à la question.

36. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 86.

37. *Idem*.

à la motivation de l'action humaine. Si un agir répugnant, écrit-il, peut avoir de bonnes conséquences, comme les économistes du XVII^e et du XVIII^e nous l'assurent, et si inversement les meilleures intentions peuvent conduire aux pires atrocités, comme on peut le voir en politique, alors la motivation morale se suspend d'elle-même. Par où Luhmann aborde un problème traditionnel qui touche non seulement à la motivation, mais encore à l'imprévisibilité des conséquences de l'action humaine qu'aucune éthique ne saurait résoudre. Face à cette imprévisibilité, Luhmann se demande : « l'éthique doit-elle conseiller le bon agir ou le mauvais³⁸ ? » Même si on prend au sérieux cette question, on peut se demander si la bonne intention qui produit la mauvaise conséquence n'est en fin de compte qu'une des deux possibilités nous permettant au moins d'émettre l'hypothèse que la bonne intention a des chances de se concrétiser moyennant quelques précautions et qu'elle peut aboutir à une bonne action. Les sociétés humaines ne regorgent-elles pas de sémantiques qui absorbent l'incertitude résiduelle du passage de l'intention à l'action ? Les systèmes psychiques ne disposent-ils pas de mécanismes d'absorption de l'incertitude ? Luhmann a-t-il oublié la confiance, cette « donnée élémentaire de la vie en société » ainsi qu'il l'écrit lui-même dans un livre paru en 1968, *confiance sans laquelle nous ne nous lèverions même pas du lit le matin*³⁹. La possibilité d'un accident lors d'un déplacement remet-elle en cause la fonction d'un code de la route ou l'intention d'en établir ?

Le quatrième point concerne « la forme sous laquelle on rend visible et rationalise l'avenir dans les prises de décision⁴⁰ », à savoir le risque qui fait vite apparaître les limites de l'éthique fondée sur la raison ou « fait éclater les consensus d'autrefois, indépendamment du fait qu'ils fussent formulés du point de vue de la raison. ». Et il n'est pas certain que la vague des éthiques nous offre les moyens de prendre en compte ce problème qu'aucune valeur non plus ne saurait prétendre résoudre. L'éthique ne peut pas prendre en compte ce problème parce, selon Luhmann, elle procède par généralisation pour tenir compte des risques que prend l'acteur relativement aux conséquences de son action, mais pas au danger qui résulte de l'action pour autrui. De même que les problèmes de répartition sont devenus des problèmes politiques dans nos sociétés, de même les problèmes du risque ont toutes les chances de le devenir⁴¹.

38. *Ibid.*, p. 87.

39. Niklas Luhmann, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, trad. S. Bouchard, Paris Economica, 2006, p. 1. (Orig. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Aufl., Stuttgart, UTB Lucius und Lucius, 1968/2000.)

40. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 87.

41. Le quatrième point paraît peu convaincant si on tient compte de l'histoire de l'éthique. La différence introduite entre danger et risque n'apporte rien de nouveau quant à la prise en compte des conséquences

Tels sont les points sur lesquels Luhmann voit la possibilité d'une coopération entre l'éthique, entendue comme une théorie réflexive de la morale, et la sociologie. Au lieu d'en dire plus sur la façon dont cette coopération peut se concrétiser, Luhmann semble plutôt prendre ses distances de l'éthique au profit de la sociologie. Il paraît toutefois douteux que la sociologie résolve les problèmes là où l'éthique comme théorie réflexive de la morale échoue. D'ailleurs la tâche de la sociologie, et là Luhmann le reconnaît, n'est certainement pas la résolution des problèmes moraux. Toutefois, il y aurait à redire sur la façon dont le sociologue Niklas Luhmann présente les théories éthiques et semble presque prendre plaisir à « désacraliser » l'éthique, à la présenter dans une lumière blafarde et avec une intention exclusivement « négative. »

Si nous commençons par le problème du risque où il semble voir un apport de l'éthique tout en mettant en doute ses compétences à le résoudre, Luhmann semble peu convaincant. Que je prenne un risque pour moi-même, que je mette par exemple ma vie en jeu en refusant de porter un masque en pleine pandémie, c'est une chose. Mais dès que d'autres personnes qui ne veulent pas mettre leur vie en jeu sont touchées par mon comportement, le problème change. C'est porter préjudice à autrui, lui voler la santé et l'arracher à la vie. Il est douteux de prétendre que l'éthique ne saurait résoudre ce problème, un problème de préjudice à autrui ou au bien d'autrui. En faire un nouveau domaine de l'éthique n'ajoute rien de particulier. La question du respect du bien d'autrui, à savoir ici sa santé et sa vie, est un des principes primordiaux de la morale. Le problème pourrait se compliquer quand on prend des décisions aujourd'hui relatives à l'environnement sans en connaître les conséquences pour d'autres personnes. Pour Luhmann, l'éthique ne saurait apporter de solution au problème du risque parce que l'éthique procéderait par généralisation à partir de la façon dont l'acteur est touché par sa propre action. Ne pourrait-on pas absolument, par généralisation, connaître approximativement les conséquences de la quantité de pétrole annuellement déversée sur une plage ? Sont-elles si imprévisibles aujourd'hui dans l'état de nos connaissances ?

Cet argument est tout au plus vrai de celui qui se comporte selon la règle d'or qu'il généralise et qui aime prendre des risques ; mais en tant que tel, l'argument ne parle pas contre la capacité d'élaborer une bonne théorie susceptible de traiter ce cas, même si le droit nous semble plus « armé » dans la circonstance. En d'autres termes, si la règle me dit de faire à autrui ce que j'aimerais qu'on me fasse ou négativement d'éviter de faire à autrui ce que je n'aimerais pas qu'on me fasse, sa généralisation peut poser des problèmes. Il se peut que j'aime bien me faire taquiner et qu'autrui déteste qu'on le taquine. Donc apparemment la généralisation

de l'action pour les autres.

ne va pas toujours. Mais cela signifie simplement que la règle d'or a des limites et qu'elle n'est pas universalisable ou que son universalisabilité est limitée. Mais cela ne signifie pas encore qu'on ne saurait élaborer une autre théorie introduisant des exceptions dans l'application de cette règle. Il en est de même de certaines décisions que nous prenons aujourd'hui et que nous devons prendre sans connaître les conséquences demain. Sans les connaître avec précisions, nous pouvons développer des modèles et imaginer les conséquences possibles. Si l'éthique ne peut pas prévoir les conséquences aujourd'hui, comment est-ce que la sociologie le réussira-t-elle ? Une collaboration entre les deux disciplines pourrait s'avérer féconde.

Indépendamment de ce problème de prévisibilité liées aux conséquences de l'action dangereuses pour autrui, on peut se demander jusqu'à quel point l'éthique dont quelques étapes sont décrites ici correspond à ce qui se fait réellement dans ce que Luhmann considère comme la vague de l'éthique du XX^e siècle, et si cette vague n'est pas plus large, n'a donc pas plus de contenu, que ne le pense Luhmann. S'il y a vague de l'éthique aujourd'hui, n'est-ce pas sous la forme des éthiques appliquées qu'elle apparaît ? Luhmann lui-même en discute dans son article sur l'éthique économique⁴². Que ce qui s'y fait ne soit pas toujours convaincant parce que le système économique a son code, qu'il y ait une sorte de naïveté, voire de fausse conscience dans cette entreprise éthique de l'économie qui le plus souvent ignore la vraie nature de la transaction discursive qu'elle fait, on peut bien sûr en discuter, voire entièrement approuver ces critiques. On aurait même raison de douter de l'efficacité de l'éthique économique. Mais nous sommes loin d'un problème de fondement. De plus, il n'y est pas question d'une théorie réflexive de la morale, dans la mesure où la plupart des théories en éthiques des finances se présentent comme une moralisation de la vie économique et non une connaissance, une théorie réflexive des façons de faire dans l'économie. Et là, s'il y a vague d'éthique, elle apparaît plutôt comme une vague des problèmes d'application directe. De nombreuses théories de bioéthique par exemple veulent aider concrètement à résoudre des problèmes cliniques. Peu d'entre elles se conçoivent comme des théories réflexives de prises de décisions médicales cliniques. Le plus souvent, leurs auteurs n'en n'ont absolument pas les compétences.

Comment une sociologie qui entend correctement diagnostiquer la société contemporaine, l'observer attentivement, pourrait-elle manquer d'enregistrer cette particularité du retour de l'éthique au XX^e siècle et affirmer qu'« à force de se concentrer sur les questions de fondation des jugements moraux, l'éthique a

42. Niklas Luhmann, « Wirtschaftsethik – als Ethik ? », dans *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., p. 196-208.

perdu contact avec la réalité sociale⁴³ » et que peut-être ce serait la « raison pour laquelle elle est sollicitée en tant qu'instance indépendante de tout intérêt⁴⁴ » ? Contrairement au XVIII^e siècle, la caractéristique de la vague actuelle de l'éthique ne va-t-elle pas plutôt dans le sens de l'application à divers domaines de professions et de questions, s'étendant de l'éthique biomédicale au sport en passant par l'éthique des finances et de l'économie dont Luhmann lui-même parle ? Que la sociologie veuille et puisse procéder à une analyse historico-sociologique des sémantiques éthiques et chercher à connaître l'adéquation de l'éthique à la société, que la théorie de la société veuille même donner des directives à l'éthique ou la réprimander s'il le faut, passe encore ; qu'elle puisse conseiller à l'éthique de limiter le domaine d'application de la morale⁴⁵, cela s'entend et pourrait même constituer une contribution de la part de la sociologie à la coopération entre les deux disciplines. Mais alors, comment peut-on, dans la littérature foisonnante des éthiques appliquées aujourd'hui, parler d'une « éthique qui se laisse déterminer par ses propres traditions⁴⁶ » exclusivement ?

II

Même si on accepte la thèse du caractère polymogène de l'éthique, on ne saurait pour autant en déduire que l'éthique est un paradigme perdu dès lors qu'il y a peu de domaines du savoir – même en sciences naturelles – où il n'y a pas de conflits d'opinions. Ces conflits peuvent prendre des proportions significatives. Or dans le domaine de la science, c'est le code vrai/faux qui génère ces conflits⁴⁷. Devons-nous pour autant dire adieu à la science ou abandonner l'idée et l'intention de découvrir « la vérité » ou décréter que l'objectivité scientifique est un paradigme perdu ? Tout conflit moral ou tout conflit autour des codes systémiques ou même des valeurs est-il déjà une guerre sainte ? Inévitablement un djihad ?

Dire que la place de l'éthique est prise par les codes des systèmes qui accomplissent des fonctions spécifiques est discutable. Une fois qu'est acceptée l'affirmation selon laquelle chaque système a son code binaire, on peut toujours se demander comment un scientifique est parvenu à ce qu'il considère comme l'objectivité ou le vrai. Rien n'empêche, par exemple, qu'un scientifique manipule ses résultats. La manipulation elle-même n'est pas l'objet de la science. On peut et on doit voir de la malhonnêteté

43. Niklas Luhmann, *Paradigm lost, op. cit.*, p. 89.

44. *Idem.*

45. *Ibid.*, p. 91.

46. *Ibid.*, p. 90.

47. Si la *Structure de la révolution scientifique* de Thomas Kuhn n'en constitue pas l'exemple, l'histoire médicale des théories sur la syphilis le démontre bien. Voir à ce sujet Ludwik Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Flammarion, 2008.

dans ce geste dans la mesure où il n'est pas le produit du code vrai/faux ni l'attente. De deux choses l'une. Ou on considère que le scientifique ne s'est pas conformé à la façon de découvrir le vrai et donc ne s'est pas conformé aux normes, à « la morale de sa profession » morale ou la méthode de sa profession qui se distingue du vrai ; ou on voit dans cette méthode le vrai. Manifestement la méthode ne peut être identique au vrai qui est le résultat de l'application de la méthode. Pour dire une évidence, une procédure est une voie à suivre pour arriver à un résultat. Elle se distingue par-là du résultat lui-même. Par où l'on voit que l'éthique peut avoir une fonction spécifique, celle de la louange et du blâme, de l'approbation et de la désapprobation relative à une attente de comportement. Luhmann l'admet et le défend. Vu qu'un tel scientifique est un chercheur talentueux dont la compétence est reconnue, évaluer moralement son geste n'équivaut pas à disqualifier toute sa personne, tous ses rôles, car il se peut qu'il soit un bon mari selon les critères partagés par son épouse (qui l'adore et l'approuve dans tout ce qu'il fait) et sa culture environnante, il se peut qu'il soit aussi un collègue de travail généreux et un ami indéfectible. Luhmann ne nous explique pas en quoi bien et mal doivent s'appliquer en morale à toute sa personne. S'il est vrai que la morale ne constitue pas un sous-système spécifique de la société, il est en revanche difficile de voir en quoi le jugement moral doit s'appliquer à toute la personne et non à ses agissements. La question reste de savoir si on peut en faire un système à part entière ou un sous-système. Luhmann accepterait plus facilement la dernière possibilité comme par exemple l'appréciation du code beau/laid qui peut s'appliquer aussi à plusieurs domaines. Cela n'empêche néanmoins qu'on parle de l'art comme un système.

De cela, il découle que, même en faisant une lecture charitable et sincèrement wébérienne de Luhmann, on reste quelque peu hésitant à accepter son invitation en tant qu'éthicien désireux de collaborer en toute franchise avec le sociologue. Nonobstant la présence dans son analyse d'éléments appréciables, le plaisir que prend Luhmann à « saper » le discours éthique justifierait une légère suspicion de cynisme : un plaisir semblable à celui qu'on a à profaner des lieux tenus pour saints. S'agissant des remarques que soulève Luhmann concernant la tendance à moraliser la politique, on pourrait se demander si on a affaire à une description de l'attitude de l'éthicien en général ou de quelques-uns qui ont accordé à l'éthique la fonction qui revenait jadis à la théologie morale. Luhmann décrit-il l'attitude du citoyen chrétien fondamentaliste ou musulman radicalisé ou éclairé qui croit pouvoir choisir un politique ou un parti politique sur la base de critères moraux et de normes indispensables dont la société a besoin ou d'un membre de l'opposition diabolisant le parti adverse ?

III

C'est dans ce cadre qu'il faut placer le texte de Niklas Luhmann sur les valeurs indispensables : « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? »

Pour mieux en saisir toute la teneur, il n'est pas inutile d'en exposer brièvement la conception de l'éthique sous-jacente qui est en même temps une critique des attentes qu'on a habituellement des valeurs.

« Dans votre pays – et cela pourrait être l'Allemagne dans un avenir pas si lointain – il y a de nombreux terroristes de gauche et de droite et, chaque jour, des meurtres, des attaques à la bombe, de nombreux innocents sont tués ou blessés. Vous avez attrapé le responsable de ce groupe. Si vous le torturez, vous pourriez probablement sauver beaucoup de vies humaines – dix, cent, mille vies humaines – nous pouvons faire varier le cas. Le feriez-vous ? »

Le cas présenté dans ce texte par Luhmann est construit sous forme de dilemme, de problème de choix tragique. Mais il ne s'agit d'un problème de choix tragique qu'en apparence. Les questions : « le feriez-vous ? », « tortureriez-vous ? » renforcent l'apparence de dilemme. Il s'agit d'un dilemme apparent parce que, même l'État le plus fondamentalement démocratique du monde, agirait. Il ne demeurerait pas immobile, pris entre deux valeurs : l'interdiction de la torture et la nécessité de sauver des vies. Il prendrait des mesures de protection des centaines ou des milliers de personnes mises en danger par une menace terroriste. L'état d'urgence existe. C'est une des sémantiques du pouvoir de l'État, un important moment de son monopole de la violence. On peut l'évoquer. Ce que Luhmann dit de l'exception juridique, vaut également pour le système politique. L'exception politique, faut-il le rappeler, existe, elle aussi. Seulement la question de savoir : « le feriez-vous ? » ne s'adresse pas à une cellule de crise mise sur pied par un gouvernement considéré comme légitime et ayant les pouvoirs et les devoirs d'agir, donc elle ne s'adresse pas à une organisation spécialisée dans les prises de décisions. On voit mal un gouvernement longtemps hésiter, ou même rester paralysé par le respect des droits de l'homme dans un cas pareil sans chercher à prendre les moyens qu'il juge adéquats pour passer à l'action et minimiser les dégâts, surtout à l'approche des élections. Aussi bien dans le cas des terroristes que dans celui des citoyens en danger, c'est de la même dignité humaine qu'il s'agit, des mêmes droits de l'homme ou fondamentaux qui interdisent la torture et le massacre des citoyens innocents. L'existence des droits de l'homme n'a jamais empêché les forces de l'ordre de s'armer, non pas pour caresser, mais pour « protéger » les citoyens. La formulation de la question par Luhmann s'adresse à un citoyen individuel qui, dans sa conscience de Pierre et de Paul, doit prendre cette décision et l'assumer⁴⁸. Or, dans une organisation comme une équipe gouvernementale ayant la légitimité d'agir, ce n'est pas à l'individu d'endosser la responsabilité. Il en est déchargé. Cet aspect de la responsabilité assumée par une organisation déchargeant l'individu revient constamment dans les textes de Luhmann lui-même sur la sociologie de l'organisation. Le déplacement de la perspective collective vers

48. On peut objecter ici le contre-exemple de l'expérience de Milgram. Il nous semble que cette situation est trop particulière, trop située.

une perspective individuelle de la question de la responsabilité formulée comme si elle s'adressait à l'individu, change la donne du problème des valeurs et accorde à la question une tournure rhétorique. Il est même étonnant que Luhmann lui-même ne s'en est pas rendu compte.

D'ailleurs, Luhmann lui-même devrait le savoir par l'exemple qui a remué toute l'Allemagne en 1977, quand les terroristes de la bande à Baader avaient kidnappé le président du patronat allemand, Hans-Martin Schleyer, et exigeaient en plus de la libération d'Andreas Baader et de sa compagne, la libération d'autres prisonniers. Comme le remarque d'ailleurs Thornhill⁴⁹ dans sa prise de position sur l'article de Luhmann sur les valeurs indispensables, la politique contient assez de sémantiques pour résoudre ce problème. Le système politique couplé au système juridique – et là Luhmann le reconnaît lui-même – peut s'aménager une exception et régler le problème. Pour cela, il dispose d'un choix suffisant de sémantiques. La brève évocation de cette possibilité de résolution du problème est dominée par la discussion de la notion de valeur dans le texte de Luhmann. Il parle du cas de la responsabilité stricte où on peut agir conformément à la loi, mais être tenu coupable. Il va jusqu'à envisager comment la torture en question peut s'organiser légalement ou politiquement avant d'ajouter qu'aucune solution n'est satisfaisante :

On a seulement besoin d'utiliser un peu le pouvoir de l'imagination pour s'apercevoir que notre cas de torture a une structure similaire. C'est pourquoi on pourrait penser à une solution juridique similaire – indépendamment de toutes considérations legalistes en référence à l'article premier de la Constitution fédérale allemande. Par exemple, la permission de la torture sous la supervision des cours internationales, la surveillance télévisée de la scène à Genève ou au Luxembourg, l'intervention télécommandée, la supervision par la télécommunication, le transfert de la distinction légal-illégal sur le compte de l'option de la victime d'être un héros ou un traître. Dans l'ensemble, aucune solution n'est pleinement satisfaisante. Mais il n'est pas non plus satisfaisant de s'abstenir de faire quoi que ce soit et de sacrifier des innocents au fanatisme des terroristes⁵⁰.

Si la sociologie peut se permettre une construction du problème de la décision sous la forme du choix tragique pour démontrer l'existence de conflits entre des normes dites indispensables, pourquoi n'insisterait-elle pas sur cette solution juridiquement pragmatique qui est tout autant présente dans le système politique et juridique et

49. Chris Thornhill, « On norm's as social facts : A view from historical political science », *Soziale Systeme*, vol. 14, n° 1, 2008, p. 47-67, surtout p. 60-67.

50. « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? », dans ce numéro-ci des *Cahiers Société*.

que Luhmann lui-même évoque ? Que veut-il dire par « solution insatisfaisante » ? Insatisfaisante par rapport à quoi ? Naturellement, une fois cette solution envisagée et réalisée, que reste-t-il de la référence à des valeurs indispensables ? Est-ce le caractère « non indispensable » des normes ou valeurs dites indispensables qui constitue l'insatisfaction ou la réalité de la décision elle-même ? Pourquoi Luhmann à sa manière ne trouve-t-il pas inouï et même invraisemblable que le conflit des valeurs n'empêche pas le droit ni la politique non plus de parvenir tout de même à des décisions dont lui-même envisage la possibilité.

De fait, Luhmann procède de façon pédagogique. Il veut nous amener à découvrir par nous-mêmes l'apparente contradiction qu'il y a dans notre culture moderne à déclarer certaines valeurs intangibles, absolues. Il veut, par une sorte de maïeutique, nous faire accoucher de la contradiction qu'il y a dans notre paysage moral. Croire à des normes indispensables est une contradiction inhérente aux champs de l'action et à son urgence. Pourtant, nous en proclamons, contre toute logique, l'inviolabilité. Luhmann veut souligner et nous faire découvrir par nous-mêmes, que la croyance en la dignité inviolable de l'être humain n'est absolue qu'en théorie. Elle se relativise sur le champ de la décision, de l'action. Il en est de même de toutes les valeurs dont nos constitutions démocratiques sont porteuses et dont elles sont si fières. Accepter l'état d'urgence et l'état d'exception, c'est en même temps relativiser les droits dits fondamentaux. La réalité que Luhmann nous fait découvrir c'est l'impureté de notre paysage moral, la contradiction qui lui inhérente. Il veut nous laisser parvenir à la déconcertante conclusion qu'aucune norme ou valeur n'est indispensable dans le domaine de l'action. Le caractère absolu des droits de la personne nous rendrait impuissants à l'action. Il nous paralyserait. C'est pourquoi malgré l'affirmation de la dignité intangible de tout être humain, une majorité de gens n'a pas regretté la mort non naturelle de Ben Laden. Personne n'est dérangé du fait qu'il y a des armées dans la plupart des pays du monde, composées de gens normaux prêts à mourir ou à tuer pour défendre la patrie. C'est leur métier. Sans être le chaos total, sans être irrécupérable, le paysage moral et politique même des démocraties les plus grandes ne saurait défendre qu'en théorie la valeur absolue des droits fondamentaux, des droits de l'homme. Pours dans le ciel des idées, elles perdent leur innocence sur le champs de l'action sociale et politique. Elles vivent de la contradiction entre la théorie et la pratique.

Mais, alors, leur fonction latente serait-elle de nous berner de l'illusion de valeurs absolues et de principes que nous sommes prêts à violer quand il ne nous reste rien d'autre que de peser les intérêts qui s'imposent. Car, de fait, parler d'inviolabilité de droits fondamentaux ne signifie rien d'autre que possibilité de violabilité à certaines conditions, peut-être rares, que permet la constitution qui les garantie.

Une fois qu'est dévoilée cette contradiction, quelle fonction latente Luhmann veut-il nous faire appréhender ? Que notre paysage normatif est fait de contradictions et que nous devons en être conscient ? Luhmann nous laisse-t-il tirer la conclusion selon laquelle pour notre probité intellectuelle, il faut admettre le caractère non-

justifiable des droits fondamentaux tel un déconstructiviste qui nous laisse devant les débris de notre édifice normatif social et politique ou tout simplement nous rappelle-t-il un credo positiviste que le langage des droits fondamentaux, considérés comme des valeurs sacro-saintes de la démocratie, nous fait souvent oublier⁵¹. Mais alors pourquoi les valeurs soulèvent-elles des questions dans le contexte du cas discuté par Luhmann ? Quelle place les valeurs occupent-elles dans la théorie politique des systèmes selon Niklas Luhmann ?

IV

Nous ne pouvons pas répondre ici à toutes ces questions. Il nous semble néanmoins important d'esquisser la théorie de la valeur chez Luhmann dans la mesure où elle recadre et situe tout à la fois sa théorie des droits fondamentaux, considérés comme des valeurs inamissibles. Selon cette théorie, on pense habituellement, mais à tort, que les valeurs orientent l'action et qu'elles peuvent faciliter la connaissance des attentes d'autrui dans la mesure où les êtres humains n'ont pas accès à la conscience les uns des autres. Toutefois, à y regarder de près, la capacité des valeurs à orienter l'action est très faible, voire nulle. Pire encore, les valeurs sont conflictuelles selon Luhmann. De plus, l'existence des valeurs n'empêche pas le problème de la double contingence ou des dilemmes au moment du choix, la fonction des valeurs se limitant à offrir la possibilité d'une référence à la communication reproduite dans la société.

Face à la fermeture opérationnelle des systèmes sociaux (c'est-à-dire ici l'impossibilité d'avoir accès à la conscience d'autrui) et au problème de la double contingence, la sémantique particulière des valeurs apparaît comme une consolidation récursive des présomptions dans le processus de communication. On pense, dit Luhmann en se référant au concept de valeur, qu'il faut des points de référence indubitables, des « *inviolable levels* » au-delà de toutes les contingences. Mais, à y regarder de près, les valeurs naissent au contact d'expériences vécues communes qu'on maintient au-delà de la contingence. Cela implique, dit Luhmann, que les valeurs doivent être pensées non pas comme des entités dépendantes des actions dans le sens de leur capacité à orienter ces dernières, mais plutôt que les valeurs dépendent de l'action dans le sens où l'action les oriente et les active. L'idée selon laquelle les valeurs auraient un sens normatif, qu'elles ne seraient pas de simples

51. Par exemple la notion kelsénienne de droits et de libertés fondamentaux désignent des droits dont il est certes plus difficile mais pas absolument interdit de modifier la garantie ; ce sont des droits dont la modification exige des procédures particulières dont les conditions sont plus difficiles parce que extraordinaires mais non impossibles à rassembler. Difficulté de modifier n'est pas synonyme d'impossibilité de modifier. Ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il n'y pas de normes indispensables. Voir Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Bruylant-L.G.D.J., 1999, p. 145-149.

préférences, mais plutôt les préférences qu'on doit établir, n'apporte rien à la notion de valeur. Pour Luhmann, il faut prendre en considération le fait que les valeurs ne sont pas en mesure d'aider à sélectionner l'action, parce qu'elles sont trop abstraites et sont toujours données dans les situations d'action sous la forme de conflits de valeurs ou de possibilités alternatives. Un exemple connu serait l'amour chrétien et la justice dont notre culture a hérité. Considérées comme valeurs, les deux sont appréciables et ceci au même titre. On exige du chrétien d'aimer son prochain comme lui-même. On exige aussi et en même temps de lui d'être juste. Mais celui qui agit selon le principe chrétien de l'amour du prochain pardonne. Celui qui agit par devoir de justice agit bien en tant que chrétien aussi. D'ailleurs, c'est ce que cacheraient les termes tels que valeurs objectives et valeurs subjectives. Leur fonction consiste uniquement à assurer à l'action une orientation qui n'est remise en cause par personne. Écoutez Luhmann :

Les valeurs ne sont rien d'autre qu'un ensemble hautement mobile de points de vue. Elles ne ressemblent pas, comme autrefois les Idées, à des étoiles fixes mais plutôt à des ballons qu'on peut gonfler à l'occasion, notamment pour les festivités. [...] Bien qu'elles n'expliquent pas leurs conditions d'application, elles font l'objet de délibération de sorte que leur réalisation dépend des cas particuliers⁵².

Pour davantage préciser la nature des valeurs, Luhmann les compare à un autre médium de communication symboliquement généralisé : la vérité. Les formes de la respecification de la vérité « se trouve[nt] dans les théories et les méthodes⁵³. » Les valeurs manquent de théories. Elles ne disposent pas de méthodes. Dans le domaine des valeurs, ces deux éléments sont absents et sont remplacés par l'idéologie et l'argumentation. Contrairement aux théories et aux méthodes, « l'idéologie commet de grands crimes et l'argumentation admet de petites tricheries⁵⁴ ».

À la différence des faits, les valeurs ne sont pas introduites dans le processus de communication par des affirmations que l'on peut logiquement discuter, empiriquement examiner, contester ou approuver apodictiquement, mais par de simples présomptions. Le langage des valeurs bloque ainsi la discussion, surtout en politique, il sert à éviter la possibilité d'une argumentation rigoureuse, passible et objective. On ne peut pas être le plus souvent contredit que par une autre certitude toute aussi aride que la valeur affirmée : « Personne n'affirme que la santé, la paix et la justice

52. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. 1, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 342 (*La société de la société*, trad. F. Le Bouter, Exils, Paris, 2021, p. 243).

53. *Ibid.*, p. 342 (p. 244).

54. *Idem.*

ne sont pas des valeurs⁵⁵ ». Imaginons un meilleur exemple : quelqu'un organise un séminaire pour convaincre les autres que le viol est un crime ! Si on ne voit pas en lui un cas psychiatrique, on pourrait au moins penser à un rétrograde léger qui aurait pu donner les moyens financiers de sa journée aux institutions s'occupant des victimes de viol. Qui oserait, par exemple, contester que la souveraineté d'une nation n'est pas une valeur, surtout au Québec ou en Catalogne, et s'attendre à un accueil consensuel de sa contestation ? C'est que contrairement aux énoncés susceptibles de vérité, les valeurs « sont actualisées par le sous-entendu et c'est précisément en cela que consiste leur indubitabilité⁵⁶ ». Leur force de conviction vient du manque d'objections sous-entendu dans la communication et non du fait qu'on peut les justifier. Elles permettent de renoncer aux justifications. C'est pourquoi dans certains cas, si on veut continuer à se parler, mieux vaut « une compréhension implicite » qui ne soulève pas les fâcheuses questions où s'affrontent les valeurs et qu'il vaut mieux les aborder dans des contextes séparés⁵⁷. Ceci s'applique aussi bien pour le cercle d'amis qu'au plan d'une communauté politique. C'est ce que certaines cultures ont compris où l'on ne discute pas de questions politiques à table, à moins d'être tous du même avis. Encore faut-il le savoir par la discussion. L'appréciation du repas risque de ne laisser qu'un goût politique. C'est pourquoi Luhmann ajoute : « Les valeurs constituent le médium de la supposition de points communs qui limite ce qui peut être dit et ce qui peut être exigé sans pour autant déterminer ce qui doit être fait⁵⁸. »

Le courage est une valeur dont on parle beaucoup en termes élogieux. Pourtant, il s'en faut de beaucoup pour que nous acceptions unanimement en politique ce qu'est un acte courageux. La tolérance en est une, surtout en démocratie. Mais il est difficile de trouver des livres qui nous apprennent à nous mettre d'accord sur ce qu'est la tolérance surtout quand les intérêts divergent. Il se peut même que l'amitié soit une valeur ; pour Aristote du moins elle est sans doute une vertu. À moins d'être psychologue et américain et s'appeler Dale Carnegie, cette valeur ne nous apprend guère comment elle s'acquiert, « comment se faire des amis » et ce qui serait une vraie amitié dans nos cultures contemporaines.

La prestation d'un médium de communication symboliquement généralisé est d'ordre social. et non psychique. « Les valeurs sont socialement stables, parce qu'elles sont psychologiquement labiles⁵⁹ », affirme Luhmann. Par rapport aux autres média, il manque aux valeurs d'importantes caractéristiques comme la codification centrale (par ex. le vrai ou faux en science) et ce qui s'y rattache, à savoir la capacité

55. *Idem.*, p. 342 (p. 244).

56. *Idem.*

57. *Idem.*

58. *Idem.*

59. *Idem.*

spécifique au médium de former un système (ici la science). Et Luhmann de conclure qu'« aucune valeur ne peut déterminer une action ou même, comme on pourrait le dire avec Pascal, excuser une action⁶⁰ ».

Même si une valeur n'est en mesure ni d'orienter l'action ni de l'excuser, est-ce à dire que, entre le geste qui nourrit la veuve et l'orphelin et le djihadiste qui prêche d'égorger les infidèles et exhorte des individus à passer l'acte, on ne saurait argumenter ? Le nationaliste serbe qui au nom du rêve de la grande nation serbe organise un génocide devrait-il être considéré comme Jésus ou Gandhi ? La théorie des systèmes ne fait-elle pas la différence entre l'inclusion, l'exclusion et la liquidation pure et simple des individus et des groupes humains entiers ? Cette distinction est-elle une pure description sur la façon dont la société doit fonctionner ? La question pour le « systémiste » vient sans tarder : avons-nous alors affaire à des exemples de valeurs positive ou négative ou l'intégration serait positive et son contraire négative ? Si oui, par rapport à quoi ? À une fonction du système social ?

Conclusion

Luhmann a développé sa théorie des valeurs dans plusieurs articles et ouvrages. Rien que dans *La société de la société* nous en retrouvons plusieurs passages. L'enjeu est de montrer que, du point de vue de la théorie des systèmes, l'éthique, même comprise comme une théorie réflexive de la morale, ne peut pas s'intégrer à la théorie des systèmes en tant que telle. L'éthique est une sous-théorie de la théorie des systèmes. Son objet constitutif, les valeurs et les normes qui en sont déduites, ne sont pas en mesure de former de vrais systèmes. Mais comme la communication morale existe dans la société, on ne peut faire autrement que de l'intégrer et d'en faire l'analyse. Mais cette dernière ne peut se faire que dans le cadre d'une théorie sociale générale qui décrit, comme dans *La société de la société*, toutes les formes de communication sociales et non seulement des systèmes qu'étudie la théorie des systèmes. Si dans la théorie de Luhmann tout est communication, toutes les communications ne se présentent pas sous forme systémique. C'est le cas de la morale. C'est une forme de communication qui circule dans l'ensemble de la société. Elle ne dispose pas d'objet spécifique et donc ne saurait prétendre être un système selon Luhmann. On peut certes analyser et discuter de la communication morale dans une théorie sociologique. Mais cela ne fait pas de la morale un système d'après Luhmann. Son code « bien/mal, bon/mauvais » peut s'appliquer à tout, non pas seulement et exclusivement au sens d'un mauvais scientifique, d'un bon footballeur, d'un mauvais cuisinier ou d'un bon amant. Que les termes « bon » et « mauvais » dans ces exemples ne signifient pas toujours les mêmes choses saute aux yeux. Et c'est la preuve que « la morale est

60. *Ibid.*, p. 344 (p. 245).

une façon répandue dans la société de communiquer. Elle ne se laisse pas différencier en sous-système, ne se laisse pas concentrer dans un système de fonction déterminé de sorte qu'on ne communique moralement que dans ce système et nulle part ailleurs à l'extérieur de ce système⁶¹ ».

61. Niklas Luhmann, « Ethik als Reflexionstheorie der Moral », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 336.