

## La morale

### Philosophie et morale – Éléments d'éthique contemporaine<sup>1</sup>

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

#### 1. La morale sans prétexte moral

A propos de la morale, on se croit parfois bien inspiré de se tourner vers la philosophie. Pourtant les hommes n'ont pas attendu les philosophes pour vivre et peut-être agir moralement. Que peut donc en dire la philosophie si elle ne peut avoir la prétention d'inventer la morale ? Même, la philosophie n'est-elle pas nuisible à la morale commune ? On peut se demander ainsi avec le philosophe Bernard Williams si la philosophie morale ne perturbe pas nos évaluations éthiques, si les catégories de la théorie morale (comme les concepts d'obligation, de devoir, de bien, de bon) ne sont pas trop étroits pour comprendre et décrire nos pratiques, si la théorie ne travestit pas la vie morale telle qu'elle se pratique et se réfléchit dans ses concepts « épais » (*thick*) comme fidélité, courage, etc.. Il y a une épaisseur, une variété, une richesse de la vie morale que l'étroitesse (*thin*) des concepts de la philosophie morale est amenée à négliger ou à trahir<sup>2</sup>.

Cet avertissement philosophique contre la philosophie morale n'est pas inutile. Il permet de poser d'emblée la seule question fondamentale sur la morale : « existe-t-il une connaissance éthique »<sup>3</sup> et, si on en suppose la possibilité, où en chercher la source : dans les mœurs, la religion, la raison, l'imagination ou les passions ... ?

---

<sup>1</sup> Les cinq premiers chapitres ont déjà été publiés séparément par NXU : <http://nxu-thinktank.com/>

<sup>2</sup> Bernard, Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990, Avant-Propos, p. XIV.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144.

Le doute se mêle aussi de prudence car il s'agit de se frayer un chemin entre les clameurs qui appelle(raie)nt au retour à la morale<sup>4</sup> et l'inflation discursive de la revendication éthique, diffusée non seulement dans la société civile<sup>5</sup> mais aussi brandie « jusque dans les finances et les affaires »<sup>6</sup> : l'éthique est désormais au cœur de l'entreprise (on « manage » avec des valeurs), même le capitalisme peut se dire moral. Deux écueils sont à craindre : le repli dans le moralisme (ou dans la « moraline » selon le mot de Nietzsche) qui ne sait que « faire la morale » ou, au contraire, après le discrédit de la morale, l'indifférenciation dans un « tout éthique » (l'éthique est et doit être partout : à l'hôpital, dans l'entreprise, à l'école, au supermarché...). De manière inattendue, la dite « postmodernité » prendrait un visage éthique, tant il paraît « pressant d'assigner de nouveau à la vie humaine — individuelle et collective — des fondements prescriptifs stables, des valeurs et des fins clairement définies »<sup>7</sup>. Il faut réenchanter éthiquement la société, que ce soit par les valeurs religieuses de l'obéissance, de la loi transcendante ou par les valeurs séculières de la solidarité ou de la sollicitude (*ethics of Care, Care ethics*).

Pour autant, nul ne peut nier la nécessité de la morale. Nécessité sociale d'abord car il n'y a pas de vie collective sans valeurs partagées, sans modèles prescriptifs : de fait toute société développe des mœurs et encadre ces mœurs par des systèmes de normes qui elles-mêmes engagent des valeurs.

Nécessité proprement éthique ensuite, puisque la morale constitue un lieu commun de l'humanité, voire le lieu d'un accomplissement de l'humain en l'homme (vertu). De fait, nul homme ne peut vivre ni ne croit devoir vivre sans être capable de se représenter les critères d'une évaluation axiologique de l'action, d'une vie mauvaise ou bonne, pire ou meilleure, sans la conscience que certaines choses méritent d'être choisies par elles-mêmes, qu'il y a des actes qu'il est requis d'accomplir et d'autres dont il est requis de s'abstenir, qu'il y a donc, comme disait Cicéron, de l'honnête ou de l'honorable et du malhonnête ou de l'indigne. Aucune société ne tient pour indifférentes toutes les actions des individus. Ainsi la morale est encore une possibilité de la vie. Il y a une vie morale ou une forme morale de la vie. La vie morale n'est pas nécessairement un amoindrissement, une négation de la vie, mais une forme d'excellence où la vie cherche à s'accomplir sur un mode original. C'est ce que développe, à partir d'Aristote ce qu'on nomme désormais l'« éthique des vertus ».

Enfin ce serait se mentir à soi-même que de prétendre vivre en-deçà ou par-delà le bien et le mal, ou du moins dans l'indifférence à toute différenciation de la vie et de l'action en termes de valeurs. Il ne sert à rien d'affecter de l'indifférence à ce qui constitue sinon une forme de vie, du moins à ce qui ne cesse d'occuper nos vies. La morale ne nous apparaît pas toujours primordiale, dans l'urgence de la vie pratique, mais elle ne s'efface jamais d'elle. Toute action n'est pas morale, mais il y a des circonstances où

---

<sup>4</sup> sous quelque forme que ce soit, par exemple, l'enseignement moral et civique à l'école, la déontologie professionnelle, la moralisation de la vie publique, la théorie éthique de la littérature.

<sup>5</sup> Il est admis qu'il faut toujours adopter une démarche « éthique-citoyenne-éco-responsable-solidaire-tolérante ».

<sup>6</sup> A. Baudart, *La philosophie et sa morale*, Vrin, 2004, p. 10.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 15.

il est impossible de faire abstraction de la morale : il y a des situations où nous devons, ou du moins nous avons conscience de devoir décider ou agir moralement. Le monde n'est pas moral (le mal triomphe, le juste est condamné ou méprisé, etc.) : l'écart entre l'être et le devoir-être est peut-être même la condition formelle de la morale. Mais c'est aussi la condition d'un sens humain du monde : le monde sans éthique serait simple nature (des phénomènes liés par les lois de la nécessité et du hasard — ce que fut le monde avant l'émergence du genre *Homo* et ce qu'il sera après sa disparition). Peut-être est-il pressant de développer l'éthique animale, d'ouvrir l'animal à la considérabilité morale, mais un monde où les animaux que nous sommes ne seraient pas devenus les hommes qu'ils sont, serait un monde dépourvu de moralité. Du moins la question se pose de savoir où commence la morale, ou plutôt quelle en est la condition et si, commençant avec l'humain, elle ne concerne que les humains.

Donc qu'on le veuille ou non, on pense toujours de manière éthique, c'est-à-dire en termes de valeurs, d'obligations et de normes. Simplement nous ne pensons pas toujours les principes de nos actes. La moralité est un fait, un fait évidemment spécifique et même paradoxal puisque son contenu est normatif (fait normatif). Du moins à défaut même de faits moraux, il y a une interprétation morale de certains faits. Donc le seul problème intéressant est de savoir si nous sommes capables de clarifier les termes moraux dans lesquels nous pensons nos vies et nous agissons.

Mais quelle forme doit prendre la clarification ? Peut-elle aller jusqu'à une fondation rationnelle de nos actions, ou faut-il se contenter d'une description de nos pratiques parce que chacun sait au fond ce qui est moral et ne l'est pas — ou du moins chacun applique plus ou moins consciemment les normes du groupe social auquel il appartient ?

« Schopenhauer disait : “Prêcher la morale est facile, fonder la morale est difficile” (*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*). Wittgenstein a repris cette opposition du discours moral et de la philosophie, mais il l'a présentée ainsi : “prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible” (*Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich*). Pour Schopenhauer, tout le monde sait bien ce qui est moral : aussi est-il facile de prêcher la morale. C'est pourquoi on attend du philosophe autre chose : qu'il fonde la morale. Wittgenstein se sert de la maxime bien frappée de Schopenhauer pour présenter tout autrement la situation : l'office du philosophe n'est ni de prêcher, ni de fonder. Mais alors la philosophie morale n'est-elle pas dans l'impasse ? »<sup>8</sup>.

Si chacun sait ce qui est moral, mais puisque chacun n'applique pas ce savoir, il faut prêcher la morale. Ce que fait le prédicateur, l'homme de Dieu, qui rappelle les principes (divins) et exhorte les âmes (faibles) à agir conformément à ces principes (prêche). Mais le philosophe n'est pas un prédicateur et il ne peut, par méthode, déduire la connaissance éthique d'une révélation ou du commentaire d'un texte sacré. Il doit examiner rationnellement la morale, essayer de dégager les principes d'une connaissance éthique. Mais la raison peut-elle fonder la morale ou peut-elle démontrer la rationalité des principes de la morale ? Une morale universelle est-elle possible ? Autre-

---

<sup>8</sup> Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Gallimard, 2007, p. 411-412.

ment dit, la raison peut-elle rendre raison de tous les usages du verbe « devoir » ? Que doit et que peut la philosophie en morale ?

## 2. Les théories morales

La morale est une question essentielle en philosophie. Elle en a accompagné toute l'histoire depuis l'Antiquité et elle paraît même en constituer le couronnement. A défaut, elle apparaît toujours en creux ou en esquisse comme un motif obligé, même si le projet n'est jamais vraiment accompli<sup>9</sup>.

Ce statut particulier de la morale en philosophie tient à une idée simple : pour bien agir il faut bien penser — ce qui revient à dire, que c'est pour bien agir qu'il faut bien penser. On retrouve ici l'idée grecque de la philosophie : l'éthique est la fin de la philosophie, elle-même définie comme sagesse. Si l'on pouvait être heureux (épicurisme) ou vertueux (stoïcisme) sans pratiquer la philosophie, la philosophie serait inutile. Vivre bien (*eu zên*) est la fin de la vie humaine et c'est à l'apprentissage de cette fin qu'est entièrement dévolue la philosophie (apprendre à mourir, apprendre à jouir du moment présent, etc.).

Mais peut-être cette intégration de la morale à la philosophie a aujourd'hui perdu son évidence. La philosophie ne se définit plus comme un art de vivre<sup>10</sup> et l'éthique s'est affranchie du champ philosophique. Qu'est-ce donc que réfléchir philosophiquement à la morale quand la philosophie n'est plus aussi certaine de sa visée (bien vivre) et que, par ailleurs, elle a perdu son autorité morale ? Que fait ou que peut faire la philosophie quand elle réfléchit à la morale ? Autrement dit, que peut moralement la philosophie morale ?

Ce qu'elle ne peut pas faire, c'est évidemment enseigner la morale. Pour toutes sortes de raisons, et notamment parce que la philosophie est constitutivement un discours réflexif et/ou critique et que, comme le dit, Hegel elle « doit se garder de vouloir être édifiante (*erbaulich sein zu wollen*) »<sup>11</sup>. Pas davantage on ne doit attendre de la philosophie qu'elle règle, même conceptuellement, tous les problèmes éthiques de la société. Le philosophe ne peut prétendre posséder la vérité dans le domaine éthique, juger à la place des individus ; évaluer les pratiques éthiques aussi bien individuelles que sociales. Il n'a ni un savoir éthique supérieur et ni un droit de jugement.

---

<sup>9</sup> Chez Descartes la sagesse visée par la philosophie doit contenir et promettre une morale définitive (cf. Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*). Mais le philosophe ne laisse en fait qu'une morale par provision et des textes (*Discours de la méthode*, III ; *Lettres* ; *Passions de l'âme*) qui abordent des questions morales (le souverain bien) sans l'unité d'un traité comme son contemporain Malebranche.

Sartre annonçait à la fin de *L'être et le néant* que son prochain ouvrage porterait sur la morale, mais il n'écrivit jamais sa morale (la philosophie morale sartrienne). M. Serres a souvent dit qu'il aspirait à pouvoir écrire une morale, sans jamais s'y résoudre.

<sup>10</sup> Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio, 1995.

<sup>11</sup> Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. La science, ce que doit être la philosophie, est le contraire du piétisme, du sentimentalisme : le sérieux de la pensée enveloppe plutôt le rapport au négatif. Le but de la morale est peut-être d'être édifiante (élever l'âme, perfectionner l'esprit, inspirer le cœur, transfigurer par l'amour) et, pour ce faire, d'édifier un idéal (Durkheim, *Introduction à la morale*, 1917), le but de la philosophie morale dans la philosophie moderne reste critique

Par ailleurs, le philosophe n'est pas un sage. Le sage est si l'on veut l'idéal philosophique du philosophe, mais aucun maître de sagesse n'a jamais prétendu être parfaitement sage (ni Socrate, ni Epicure)<sup>12</sup> : la sagesse est un horizon et l'effort de toute une vie, l'idéal d'une vie.

Ce que peut en revanche la philosophie c'est contribuer à l'élaboration d'un savoir éthique — ce qui ne veut pas dire une science morale ou une science de l'éthique ; offrir des outils conceptuels à l'individu pour mieux dégager les enjeux éthiques des situations pratiques ; contribuer à la culture démocratique des sociétés libérales — en régime démocratique, la vérité ne s'impose pas et la philosophie peut seulement prétendre éclairer les débats éthiques de la société contemporaine sans ôter la responsabilité de leurs acteurs.

Mais notre point de départ pourtant prudent ou modeste est peut-être lui-même biaisé. On feint de croire qu'il y aurait d'un côté la morale et de l'autre la philosophie, alors que toute philosophie implique une visée morale et que toute conduite morale repose sur des principes philosophiques — il y a ainsi plusieurs manières de définir ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. Autrement dit, d'une part la pratique (action) et la théorie (principes) sont constamment mêlées ; d'autre part il y a plusieurs théories morales possibles. Or l'intérêt de la philosophie morale consiste peut-être principalement à mieux prendre conscience de la richesse et de la complexité de la réflexion morale, hier et aujourd'hui. Nous disposons tous d'intuitions morales qui nous permettent d'agir ou de justifier la valeur éthique de nos actions et de résoudre des problèmes moraux. Ces intuitions morales s'appuient sur des notions acquises souvent de manière inconsciente, avec l'éducation et la socialisation (famille, école, expérience). Mais ces notions elles-mêmes ont une histoire ou ont des sources diverses qu'il n'est pas inutile d'analyser pour la justification et la cohérence de nos choix moraux. Ainsi il peut paraître essentiel de pouvoir rendre compte de nos décisions, de nos actions (selon quelle valeur, quel principe) précisément parce que la morale ne peut pas être dégagee de toute raison et de tout examen critique de nos intuitions morales. Autrement dit, le problème philosophique de la morale — ou le rapport de la philosophie à la morale — tourne invariablement autour de la question de la rationalité éthique. Peut-on fonder nos croyances morales et comment ? S'agit-il même de croyances ? Y a-t-il des principes d'évaluation éthique absolus ou intangibles ou bien faut-il accepter de reconnaître qu'il y a, en morale, de nombreuses zones grises qui demandent peut-être d'adopter une autre manière de raisonner sur les questions éthiques, qu'on peut appeler avec J. Rawls, la méthode de l'équilibre réfléchi ?<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Il ne faut pas confondre la légende et la vie des philosophes.

<sup>13</sup> Il s'agit de prendre des principes théoriques d'évaluation et de les mettre à l'épreuve de situations concrètes pour vérifier si l'on est prêt à en assumer et à en défendre toutes les implications.

Par exemple, il est raisonnable et légitime de poser en principe le caractère sacré de la vie humaine. En vertu de ce principe, un individu peut être amené à justifier sa position contre l'avortement : c'est pour la même raison qu'il s'oppose à l'avortement et qu'il déclare la vie humaine sacrée. Pour voir si cette position morale forte passe le test de l'équilibre réfléchi, on peut poser à cet individu une série de questions : est-il contre

- l'avortement, même si la vie de la mère est en danger
- le suicide assisté pour les cas de cancer en phase terminale
- toute guerre ?

Schématiquement, on peut dire que les théories éthiques se distinguent selon l'objet (action ou personne) et le principe (règle) qu'elles privilégient ; et depuis Moore (*Principia Ethica*)<sup>14</sup>, on a pris l'habitude de les répartir en distinguant le conséquentialisme, le déontologisme et l'éthique des vertus. Ainsi la morale prend pour objet soit l'action, soit la personne. Dans un cas la morale consiste à bien agir, dans l'autre à s'améliorer soi-même. Dans un cas la morale est plutôt un rapport à autrui, dans l'autre plutôt un rapport à soi. Ici la morale se juge à la transformation de l'individu, là à la manière de se comporter vis-à-vis d'autrui. On peut même alors nommer "morale" l'éthique centrée sur l'action, et "éthique" la morale centrée sur la personne. Mais il y a pour la morale deux manières de faire de l'action son objet. L'intuition morale (l'intuition de ce qui est moral) dans l'action peut se porter soit vers ses conséquences soit vers la règle qui la justifie. Le conséquentialisme s'intéresse aux conséquences de l'action. Le conséquentialisme éthique<sup>15</sup> juge la valeur éthique de l'action à l'aune de sa conséquence qui, en l'occurrence, est le bien-être des individus affectés par cette conséquence : la conséquence est la valeur morale de l'action et le bien-être est la valeur morale de la conséquence. L'utilitarisme (sous différentes versions) est la forme de conséquentialisme éthique la plus connue et la plus aboutie.

Le déontologisme procède à l'inverse : son hypothèse fondamentale est que nos actions reposent sur des obligations qui ont un caractère absolu et que la valeur morale de l'action consiste précisément dans l'accomplissement du devoir, indépendamment des conséquences de l'action. Une action est morale si c'est l'action que l'individu doit accomplir c'est-à-dire que tous les hommes doivent mutuellement accomplir. Le kantisme est le déontologisme le plus connu.

Mais il y a une autre manière d'envisager le problème moral. Pour elle, il est impossible et assez vain d'espérer pouvoir formuler des principes généraux de moralité de l'action, soit par la conséquence soit par le devoir. L'essentiel en morale concerne le caractère de l'individu, ses dispositions personnelles, y compris affectives, et les situations toujours singulières de l'action. C'est la personne qui est au cœur de l'évaluation morale. Ce parti pris est celui de l'éthique des vertus<sup>16</sup>.

---

S'il croit qu'il y a de cas où l'avortement est justifié, où l'euthanasie est acceptable, où la guerre est juste, il doit alors pouvoir produire les raisons qui le conduisent à nuancer son principe et éventuellement à modifier sa formulation initiale. La méthode de l'équilibre réfléchi devient alors un moyen d'entrer en possession de ses principes et de faire progresser ses propres intuitions morales et permettre ce qu'on peut aussi appeler un "constructivisme moral", peut-être seule forme possible d'un savoir moral.

<sup>14</sup> Etant entendu que la philosophie elle-même ne fait en somme que formaliser les intuitions morales ordinaires, ce que dira Kant à sa façon (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1<sup>ère</sup> section).

<sup>15</sup> Tout conséquentialisme n'est pas éthique — on peut concevoir un conséquentialisme esthétique ou épistémologique. Ainsi la valeur d'une action sera jugée à sa capacité à embellir ou à connaître le monde — mais alors se pose le rapport entre valeur éthique et valeurs esthétique ou épistémologique.

<sup>16</sup> Voici comment Ruwen Ogien résume les différences entre le déontologisme, le conséquentialisme et l'éthique des vertus :

« 1. Déontologie

Pour la déontologie, la question morale principale est : "Que dois-je faire ?" En réponse, elle nous prescrit de respecter personnellement certaines règles d'action générales comme tenir ses promesses ou ne pas mentir, même lorsque c'est au détriment de nos désirs

On peut encore décrire autrement ces trois approches de l'éthique, en distinguant entre les éthiques du juste et les éthiques du bien. Est moral ce qui est juste ou ce qui est bon.

Dans l'éthique du juste, l'idéal moral prend la forme d'un commandement. L'action est morale si elle respecte ou obéit strictement à une règle. Les agents moraux doivent mettre en pratique cette règle pour agir moralement. Par exemple, le *Décalogue* est une éthique du juste (« Tu ne tueras point »...). L'individu prend ce commandement comme règle d'action à laquelle il soumet sa conduite, sans exception. Ainsi l'agent moral ne doit pas consulter son désir mais seulement suivre la règle, obéir à la loi. Si l'individu déroge à la règle son action est injuste c'est-à-dire immorale, juste et morale dans le cas contraire. Mais le conséquentialisme est aussi une éthique du juste. Ici la règle impérative d'action porte sur l'exigence de calculer les conséquences de l'action sur le bonheur du plus grand nombre, c'est-à-dire de la plus grande somme de biens possibles. Dans ces deux formes du constructivisme moral (déontologique et conséquentialiste), d'une part le désir des agents n'est pas pris en compte et les problèmes éthiques se posent comme des cas de conscience. Les individus sont exposés (sinon de fait soumis) à un déchirement entre leurs désirs, leurs inclinations personnelles et ce qu'ils savent devoir faire (agir conformément à la règle). D'autre part il suit scrupuleusement une règle : agir dans le respect scrupuleux d'une loi (déontologisme) ou en cherchant toujours à maximiser la somme de biens et à minimiser la somme de maux (conséquentialisme utilitariste).

Au contraire, dans les éthiques du bien (aristotélisme, épicurisme), l'idéal moral prend la forme d'un objectif attractif. L'idéal éthique est un idéal de vie, ou la vie éthique est un idéal de vie qui correspond à un désir réfléchi qu'on appelle « bien » et dont la possession suppose l'exercice excellent de dispositions (vertus) Le bien est le but ultime de la vie (*telos*) : les agents éthiques cherchent à atteindre ce but et, s'ils l'atteignent, considèrent qu'ils ont pleinement accompli une vie humaine. Autrement dit, ils mènent une vie bonne, ou heureuse, la meilleure ou la plus parfaite par les vertus. Bien vivre (*eu zên*) est la fin de l'éthique du bien. L'éthique des vertus est une éthique du bien, et inversement. Schématiquement, on peut dire que la morale des Anciens est une éthique de vertu (donc la morale antique est es-

---

ou de nos intérêts matériels et quelles que soient les conséquences sur l'état du monde en général.

## 2. Conséquentialisme

Pour le conséquentialiste, la question morale principale est : « Quel est le meilleur état du monde ? » Il nous demande d'œuvrer à la promotion du plus grand bien possible. Si, en ne respectant pas personnellement les règles d'action que les déontologiques prescrivent, comme ne pas mentir ou tenir ses promesses, on aboutit à plus de bien et à moins de mal dans le monde en général, alors il est juste de ne pas les respecter. Ce qui compte le plus pour lui, du point de vue moral, c'est que le monde s'améliore ou ne se détériore pas en général, et non la « pureté morale » de chacun en particulier.

## 3. Ethique des vertus

L'ami des vertus est moins engagé dans le monde, plus dirigé vers lui-même. Il ne se demande pas en priorité « Que dois-je faire ? » ou « Quel est le meilleur état du monde ? » mais « Quel genre de personne dois-je être ? » et plus techniquement : « Quel genre de caractère est-il bon de posséder ? » Pour apparaître comme une théorie morale indépendante du conséquentialisme et de la déontologie, ou non subordonnée à ces dernières, elle doit affirmer qu'être vertueux est le but ultime de la morale et non pas seulement un bon moyen d'agir justement ou de faire en sorte qu'il y ait le plus de bien possible dans l'univers » (*L'éthique aujourd'hui*, Folio, 2007, p. 62-63).

sentiellement une éthique) et que la morale des Modernes est une éthique des règles générales (l'éthique des modernes est essentiellement une morale) : ici idéal impératif, devoir, règle de la raison, là idéal attractif, modèle à imiter, désir réfléchi ou raison désirante<sup>17</sup>.

### 3. Les champs de la réflexion éthique

Mais, à côté de l'éthique normative, évoquée avec les théories morales (déontologisme, conséquentialisme, éthique des vertus), on distingue encore deux autres types d'investigation sur la morale<sup>18</sup> : la métaéthique et l'éthique appliquée.

L'éthique normative et l'éthique appliquée s'intéressent à ce qu'il faut faire ou ce qu'il serait préférable de faire : l'éthique normative traite du devoir en général, tandis que l'éthique appliquée aborde ce qu'il faut faire dans un champ particulier<sup>19</sup>. L'une comme l'autre s'appliquent à des problèmes moraux de premier ordre : que doit-on faire ? Les questions d'éthique normative sont par exemple : qu'est-ce qu'une société juste ? ; Quels sont les droits fondamentaux des êtres humains ? Quels sont les biens les plus importants dans la vie ? Qu'est-ce qu'une vie accomplie ? — et de manière plus particulière : La justice sociale est-elle compatible avec l'inégalité ? ; A-t-on l'obligation morale d'accueillir tous les réfugiés et tous les migrants ? ; Peut-on justifier moralement l'existence de frontières ? Y a-t-il des guerres moralement justes ?

L'éthique appliquée est une branche de l'éthique qui s'est développée depuis les années 60 à partir des bouleversements sociaux, politiques et technologiques : décolonisation, mouvement pour les droits civiques aux Etats-Unis, révolution sexuelle, guerre du Vietnam, course aux armements nucléaires, mais aussi premier respirateur artificiel, première transplantation cardiaque, etc. parce que les progrès technologiques impliquent un renouvellement du questionnement éthique : avant le premier respirateur artificiel, la question de l'acharnement thérapeutique ne se pose pas. Ainsi, de nouvelles questions éthiques émergent, comme par exemple : A partir de quand un acte médical devient-il de l'acharnement thérapeutique ? A-t-on le devoir de donner ses organes sains après sa mort ? L'Etat devrait-il avoir le droit de les prélever automatiquement ?

Ainsi ces questions nouvelles, notamment dans le domaine biomédical, ont suscité et suscitent des débats auxquels participent les philosophes. Ont vu le jour des comités d'éthique, des institutions (*Kennedy Institute*, *Hastings Center*...). Ainsi l'éthique appliquée est apparue progressivement dans trois domaines privilégiés : l'éthique biomédicale, l'éthique des affaires, l'éthique des soins.

---

<sup>17</sup> « Les Anciens auraient donné la priorité au bien (c'est-à-dire au désirable) sur le juste (c'est-à-dire à ce qu'on doit faire) et leur « éthique » serait « attractive » pour cette raison. Les Modernes auraient fait le contraire. Pour eux, le juste aurait la priorité sur le bien et, en ce sens, leur éthique serait impérative » (Ogien, *id.*, p. 61).

<sup>18</sup> Cf. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique* (1994) et avec Ruwen Ogien, *La philosophie morale*, 2006.

<sup>19</sup> Par exemple l'éthique médicale se demande ce que les praticiens et les institutions de la médecine ont le droit ou non de faire ; l'éthique des affaires s'interrogent sur les normes souhaitables dans l'économie des entreprises.

Mais on peut prendre du recul par rapport à ces problèmes de premier ordre. La métaéthique part de ce présupposé. Avant de pouvoir agir moralement (et pour pouvoir le faire), il est requis de savoir comment fonctionnent nos concepts moraux. Ainsi la morale a trait au bien, ou encore, un énoncé moral est un énoncé qui contient le prédicat « bon » : « il est bon de faire A pour obtenir B », ou « X a été bon (en soi ou vis-à-vis de Y) en faisant A (par exemple en pardonnant) ». Mais qu'est-ce qui distingue l'usage moral du prédicat "bon" ? Dans le premier énoncé, « bon » a une signification descriptive parce qu'on rapporte un fait à un autre, tandis que dans le second il exprime une évaluation, et c'est pourquoi nous lui attribuons une connotation morale. Donc le problème est de savoir ce qui distingue un énoncé moral d'un autre. La philosophie met entre parenthèses l'action elle-même pour s'intéresser à l'autonomie d'une connaissance morale comme objet d'une interrogation de second ordre (d'où le préfixe « méta ») en la distinguant d'autres connaissances (scientifique, théologique, politique...), en délimitant l'éthique par rapport à d'autres champs du savoir humain. Relèvent de la métaéthique les questions suivantes : Qu'est-ce qui justifie de considérer certaines réponses éthiques comme meilleures que d'autres ? D'où vient que nous nous posions des questions morales ? Qu'est-ce qui fait qu'une question/une attitude est morale ? Autrement dit, la métaéthique traite du phénomène moral en général, son autonomie et sa légitimité<sup>20</sup>.

La métaéthique donne lieu à quatre thèses principales sur les jugements moraux : le réalisme, l'émotivisme (ou le subjectivisme), le rationalisme ou le relativisme. Selon le réalisme, les propriétés morales sont aussi objectives que les propriétés physiques. Il est possible de saisir les unes comme les autres par intuition. Il n'y aurait pas de différence entre les prédicats « bon » et « vert ». Aussi pourrait-on établir la vérité des jugements moraux. Par exemple, on pourrait prouver que commettre un vol, un adultère... est un mal. C'est une position objectiviste et cognitiviste. Au contraire, l'émotivisme considère que les jugements moraux ne représentent pas des propriétés objectives mais expriment des sentiments d'approbation (louange) ou de désapprobation (blâme) devant une action ou un comportement. Un jugement moral est un jugement de valeur et non un jugement de fait et ne décrit que l'émotion du sujet qui juge. C'est une position subjectiviste et anti-cognitiviste. Le rationalisme est une position qui partage avec l'émotivisme l'idée que les jugements moraux ne correspondent à rien dans la réalité extérieure. Mais même subjectifs, les jugements moraux possèdent une forme d'universalité.

Enfin il y a le relativisme moral — aujourd'hui position la plus commune, sans statut théorique très défini. Tous les jugements moraux dépendent des normes de la société à laquelle on appartient. Donc il est strictement impossible d'établir la valeur de vérité d'un jugement moral. Un jugement moral est une opinion relative à une époque ou à une communauté. Est jugé

---

<sup>20</sup> Les champs de la métaéthique concernent la sémantique morale (que fait-on en utilisant des termes déontiques ou évaluatifs : exprime-t-on une émotion ou décrit-on ?), l'épistémologie morale (s'il y a des vérités morales, comment sont-elles connues et découvertes ?) et l'ontologie morale (les propriétés morales sont-elles naturelles ou non ?). Cf. Stéphane Lemaire, « Métaéthique », *L'Encyclopédie philosophique*, 2016, <http://encyclophilos.fr/metaethique-gp/>.

moral ce qui est de notre usage, immoral, ce qui ne l'est pas. Autres temps, autres mœurs, autres critères de moralité<sup>21</sup>.

Mais pour la philosophie, la question initiale demeure : qu'est-elle fondée à dire sur la morale ? La morale ne se moque-t-elle pas de la philosophie morale ? La vraie philosophie ne se moque-t-elle pas de la philosophie morale ? De fait, les philosophes sont les seuls à avoir dénoncé l'inutilité des livres de morale. Plusieurs arguments sont récurrents :

(1) l'action ne souffre pas de délai : il faut vivre et agir et, en attendant de pouvoir déterminer les principes vrais de la morale, se contenter des préceptes d'une morale par provision. C'est pourquoi ces préceptes ne se donnent pas comme des devoirs universels mais comme des règles de conduite à usage personnel<sup>22</sup> ;

(2) la morale concerne l'action et non le discours. Or l'expérience montre que celui qui parle le plus de morale est parfois celui qui l'applique le moins. Le parallélisme avec la rhétorique dans la pensée de Pascal (« la vraie éloquence se moque de l'éloquence ») suggère « que la morale se gorge de belles paroles »<sup>23</sup> : la fausse morale se pare toujours du beau discours sur les vertus à cultiver, les valeurs à défendre, l'ordre à restaurer. La théorie morale est moraliste et le moralisme est l'hommage que l'hypocrisie rend à la vertu. Le moraliste est toujours un Tartuffe ;

(3) la morale est toujours simple ou le fait d'un cœur simple. Or le discours théorique brouille les évidences du cœur, le sentiment du juste et de l'injuste. Il n'est pas besoin d'être savant pour être moral, d'être philosophe pour être un honnête homme<sup>24</sup>. S'il le fallait, la vertu serait le prix du savoir et la moralité le privilège de quelques-uns. Mais à cette injustice viendrait s'ajouter le risque de l'incertitude. Quelle doctrine suivre, quelle opinion embrasser ? La philosophie morale rend la morale vacillante. Prétendre fonder la morale est le plus sûr moyen de ne jamais être moral.<sup>25</sup>

Pourtant, la philosophie n'a eu de cesse de soumettre la morale à des principes. Et même après avoir renoncé à l'ambition de fonder la morale, elle s'emploie encore à tenter de penser l'action avec les concepts les plus appropriés pour poser les questions morales dans les termes les plus précis, pour clarifier les usages et les croyances du sens commun. Cette théorisation (philosophique) de la vie morale est-elle pertinente ?

---

<sup>21</sup> Si l'anthropophagie est immorale c'est du point de vue européen et pas davantage que l'« anthropémie » (Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, ch. XXXVIII) sous le regard non européen. Selon le même raisonnement, en toute conséquence on ne dira pas que l'esclavage est immoral, mais qu'il était hier légitime quand il était socialement partagé, et ne l'est plus aujourd'hui quand il ne l'est plus. Cette position récuse évidemment toute hypothèse d'un progrès moral. Mais on peut interroger sa cohérence. Comment l'esclavage a-t-il été condamné comme immoral quand il était admis, sinon en faisant appel à des principes ou des raisonnements contraires aux préjugés de l'époque ?

<sup>22</sup> Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, 3<sup>ème</sup> partie.

<sup>23</sup> Eric Blondel, *La morale*, GF, p. 14.

<sup>24</sup> Cf. Rousseau, *Emile*, IV, p. 201, Intégrale.

<sup>25</sup> Kant de rappeler dans le même esprit : « Un critique qui voulait trouver quelque chose à blâmer dans cet écrit a touché plus juste qu'il ne l'a peut-être pensé lui-même, en disant qu'on n'y a établi aucun principe nouveau ; mais seulement une forme nouvelle de la moralité. Mais qui donc voudrait introduire un principe nouveau de toute moralité et être pour ainsi dire le premier à la découvrir, comme si tout le monde avant lui avait été dans l'ignorance de ce qu'était le devoir ou s'était trouvé dans une erreur générale ! » (*Critique de la raison pratique*, note de la préface).

Tout un courant de la philosophie contemporaine, inspiré par Wittgenstein<sup>26</sup>, insiste sur le primat de la pratique ou de la description pratique en philosophie morale. Ses partisans contestent la subordination de la réflexion éthique à la question des principes ou du fondement, de la justification des conduites, comme s'il allait de soi que l'éthique doive être plutôt prescriptive que descriptive, plutôt législative qu'anthropologique. Ce n'est pas la morale ou même la philosophie morale qui est relativisée mais l'idée de théorie morale. Contre tout constructivisme moral, il s'agit d'être attentif à nos façons habituelles de dire ce qu'une règle requiert.

Notre vie morale est assez éloignée des concepts privilégiés par la philosophie morale (les concepts « minces » de devoir, d'obligation, de rectitude, de bien, de juste) alors que sont négligés la lâcheté, la douceur (*gentleness*), la générosité ou l'amabilité — ce qui correspond à ce que Williams nomme les concepts « épais ». Notre vie morale concrète n'épouse pas spontanément les oppositions que la théorie dresse pour elle (bien/mal, droit/tort, rationnel/irrationnel...). La prééminence de la notion de devoir atteste une « obsession majeure » de la philosophie morale : celle de « la législation. En concevant la moralité d'un tel point de vue de législateur, et en prenant la législation comme modèle, on perd de vue facilement la question de la motivation »<sup>27</sup>. Sans doute l'idée de devoir est-elle centrale en morale. Mais toute la morale peut-elle s'y ramener ? Comme dit encore le même auteur, celui qui aimerait par devoir susciterait une inquiétude morale légitime, comme celui qui, agissant par pur devoir, sans se montrer capable d'une quelconque forme de générosité serait peu aimable. Il faudrait donc réhabiliter les qualités comme la générosité, la sollicitude, la douceur. Or celles-ci se laissent difficilement traiter en termes normatifs (ou dans les termes de la théorie normative). Par ailleurs les théories normatives ont tendance à réduire la morale à des questions de choix ou de décisions, soit en dramatisant la dimension existentielle du choix (Kierkegaard, Jaspers, Sartre) soit en empruntant le modèle de la théorie des jeux (le fameux dilemme du prisonnier).

Au contraire, les arts, notamment le cinéma, présentent des situations éthiques indécidables dans les termes des théories morales. C'est le point de vue que développe Stanley Cavell dans son essai *A la recherche du bonheur – Hollywood et la comédie du remariage*. Ces comédies des années 30-40, qui inventent un genre nouveau (non pas unir un homme et une femme malgré les péripéties, mais réunir en dépit des obstacles un homme et une femme qui se sont séparés), mettent en scène des dialogues où les personnages s'affrontent et parfois se perfectionnent, inventant par une forme de communication qui peut passer pour une allégorie de la démocratie, de nouveaux compromis pour être heureux. S'ils se remettent ensemble, c'est une bonne chose qui pourtant ne se laisse analyser ni en termes d'intérêt selon une conception utilitariste ni en termes de juste selon la tradition déontologique<sup>28</sup>. La morale ici se montre dans les situations comme le sens dans des formes de vie, inséparable du milieu ou de la texture de la vie où elle est prise.

---

<sup>26</sup> On peut citer Annette Baier, Cora Diamond, John Mc Dowell, Sabina Lovibond mais aussi, pour les plus connus, Bernard Williams et A. MacIntyre.

<sup>27</sup> Stocker, « The schizophrenia of modern ethical theories, *Journal of Philosophy*, 1967.

<sup>28</sup> Stanley Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, p. 196.

Mais l'anti-théorisme a aussi ses écueils : la confusion de la morale avec la psychologie — l'analyse de la moralité du point de vue de la motivation tend à en nier le caractère normatif — et la sacralisation de l'usage. La norme, c'est soit le fait de nos motivations soit le donné de l'usage. Mais à quoi bon donc contester le fondationnalisme des théories normatives en philosophie morale si les coutumes, les formes de vie prennent la place des principes, surtout si cette substitution conduit à dissiper la valeur morale de la normativité ?

Ainsi, pour la philosophie sur la morale, partir des principes c'est risquer de mépriser et d'ignorer le donné. Mais partir du donné, c'est risquer de confondre les faits et les principes. D'ailleurs quel est le donné en morale : les mœurs, les valeurs, ou la conscience, le sentiment ou l'idée de devoir ? Décidément, il n'est pas facile de dire pour la philosophie ce que nous faisons (antithéorisme), ce que nous devons faire (éthiques normatives), ou de clarifier nos usages par nos concepts ou nos concepts par nos usages.

#### 4. Ethique et/ou morale ?

Jusqu'à présent, on a utilisé les termes de morale ou d'éthique indifféremment. Est-ce justifié ? Plusieurs auteurs contemporains cherchent, au contraire, à les distinguer. La distinction la plus faible est connotative : le terme de morale a quelque chose de sévère et de péjoratif, quand celui d'éthique est valorisé — sans doute sous l'influence de l'usage du terme dans la pensée anglo-saxonne. Encore l'inflation de l'éthique peut-elle être aussi bien le signe d'un effacement de la morale<sup>29</sup> — cherchant à éviter le moralisme et la « moraline »<sup>30</sup>. Paul Valéry a pu dire que le mot « morale » était mal choisi et mal famé, si elle correspond effectivement à la définition qu'il propose : « La morale est une sorte d'art de l'inexécution des désirs, de la possibilité d'affaiblir des pensées, de faire ce qui ne plaît pas, de ne pas faire ce qui plaît »<sup>31</sup>. De fait, on dit : « faire la morale » ou « moraliser ». La morale joue toujours le rôle du trouble-fête, du rabat-joie. « Ethique » est plus séduisant — aussi l'usage ne permet-il pas de dire : « faire l'éthique » ou « éthiciser ».

Pourtant la distinction, si elle est possible et même signifiante, ne paraît pas vraiment nécessaire et indiscutable. D'ailleurs, en philosophie con-

---

<sup>29</sup> Cf. Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Poche, 1995.

<sup>30</sup> C'est une image de Nietzsche, tardive mais dont il paraît très fière. Elle est forgée sur le modèle de l'analyse chimique qui joue un grand rôle dans la pensée du philosophe (il s'agit non seulement de décomposer en ses éléments la substance morale mais de montrer le changement de valeur du composé par un de ses éléments (cf. le § 1 de *Humain, trop humain I*, « Chimie des idées et sentiments »). Ainsi la moraline désigne le constituant fondamental (du composé) de la morale régnante qui est idéaliste, platonico-chrétienne, à partir duquel celle-ci s'est développée, et suggère que cet élément chimique est une forme de poison et que le corps qu'il constitue est un corps toxique. C'est pourquoi, Nietzsche fait systématiquement l'éloge du « sans moraline ». Autrement dit, la morale (idéaliste ...), quelle que soit l'autorité dont elle jouit, est l'expression déguisée d'une forme d'agressivité nocive (d'un agent nocif) qui s'exerce contre la réalité et/ou la vie ou la santé. La vertu selon la morale est une volonté de vengeance qui se dissimule — à l'opposé de la *virtù*, vertu non infectée, fondée sur des valeurs non négatrices de la vie. Cf. par exemple *Le cas Wagner*, § 3 ; *Ecce Homo*, « Pour qui je suis si avisé », § 1 ; *Fragments Posthumes*, XIII, 10 [50].

<sup>31</sup> *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, II, p. 510-511.

temporaire, on n'en fait plus grand cas. En effet elle manque de fermeté, et tout critère pour la justifier peut se retourner. Ainsi dire que "éthique" renvoie à *ethê* (*mores/Sitten*) (les mœurs, les normes, les conduites sociales), tandis que "morale" (*moralis/Moralität*) renvoie au choix libre de l'individu de respecter des lois — autrement dit, souligner la dimension collective de l'éthique contre la dimension individuelle de la morale, n'est guère convaincant puisqu'on peut, tout à l'inverse, insister sur l'effort personnel de l'individu pour se doter d'une vie "éthique", en choisissant ses propres normes, quand la "morale" est générale et s'impose de l'extérieur comme un ensemble d'obligations non-négociables. Ce que confirme l'origine grecque et latine des termes.

Il convient d'abord de rappeler que l'origine du mot "éthique" chez Aristote est incertaine. Aristote décrit ses réflexions théoriques sur la morale — ce qu'on appelle à l'époque "éthiques" — comme une enquête sur les "êthê", c'est-à-dire les qualités du caractère. L'éthique (ou la morale) concerne prioritairement les qualités bonnes ou mauvaises du caractère (les vices et les vertus) qui rendent l'homme estimable ou blâmable : le courage est un *êthos* (ἦθος). De fait, l'origine du mot n'a rien à voir avec ce qu'on appelle morale (*mos, moris*) ou éthique. La traduction latine d'*êthikos* par *moralis* (de *mores*, coutumes, habitudes, mœurs) s'est opérée sur une erreur de traduction de ἦθος (*êthos*, qualité de caractère,) par ἔθος (*éthos*, habitude). Mais Aristote dans son ouvrage, *Ethique à Nicomaque* (ÉTHIKA NIKOMACHEIA, sous-entendu BIBLA) rapproche lui-même les deux termes ἦθος (*êthos*-caractère) et ἔθος (*éthos*-habitude) dans sa définition de la vertu. La vertu morale, c'est-à-dire la vertu (*arété*) ou la perfection du caractère (ἦθος /*êthos*) — ce qui fait qu'un individu est digne d'éloge — est un certain effet de l'habitude (ἔθος /*ethos*).

« La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale au contraire, est le produit de l'habitude (ex ἔθους), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ἦθος. »<sup>32</sup>.

La vertu éthique (*êthikê*) est la vertu morale (c'est-à-dire vertu du caractère) obtenue par l'habitude (*êthikê*) — et qui produit d'autant plus facilement la vertu éthique que l'habitude est plus ancienne.

Mais cette confusion trouve, en fait, son origine dans le grec archaïque qui ne faisait pas la distinction. En effet, *êthos* (ἦθος) voulait dire : 1/ le séjour habituel, les lieux familiers 2/ coutume, usage, manière d'être ; 3/ habitude d'une personne, caractère, disposition d'esprit ; 4/ émotion douce par opposition à *pathos*. Et *éthos* (ἔθος), de son côté, avait une signification voisine : 1/ habitude ; 2/ coutume, mœurs. Pour *êthos* (ἦθος), on va du lieu habituel au caractère — car habiter le même lieu produit une manière d'être qui façonne un caractère. Quant aux *êthê*, les mœurs sont des habitudes sociales ou collectives.

---

<sup>32</sup> *Ethique à Nicomaque*, II, 1.

Donc rien de quoi justifier une opposition stricte entre morale et éthique : juste l'écart entre un *é* bref (Ē, *éthos*) et un *ê* long (Ĥ, *êthos*) et une inflexion sémantique interne légèrement différente.

Dans ces conditions, on peut dire que la morale ou l'éthique est la "science" du caractère obtenu par habitude ou, quand elle appliquée à la société humaine, la science des mœurs c'est-à-dire des comportements habituels d'un peuple. Les latins ont ainsi conservé *êthika* en le latinisant (*ethica*), puis ont forgé "morale", dérivé de *mos, moris*. En résumé,

« dans la configuration antique, exprimée notamment par Cicéron, éthique et morale sont des synonymes qui reprennent l'un comme l'autre la confusion entre le caractère et les coutumes qui les produisent, et désignent la réflexion sur les manière de vivre. Au XVIIème siècle, morale et éthique sont encore des synonymes. »<sup>33</sup>.

Ainsi Cicéron dans son traité sur *Le destin* :

« Parce qu'elle a trait aux mœurs, que les Grecs appellent *êthos*, nous avons coutume d'appeler cette partie de la philosophie étude des mœurs (*de moribus*), mais il convient en enrichissant la langue latine, de la nommer morale (*moralem*) ».

La morale est le terme d'origine latine pour traduire le grec *éthique* en conservant le même chant sémantique d'*êthos* et d'*éthos*. Au XVIIIè, Furetière donne cette précision pour "éthique" : « C'est un nom tiré du grec, qu'on donne quelque fois à la morale, ou à la Science des mœurs. L'*Ethique* d'Aristote ».

On peut tirer plusieurs enseignements de ces remarques lexicales. D'abord, l'habitude est le concept qui assure l'articulation entre la moralité (individuelle) et les mœurs (collectives). C'est du moins autour du concept d'habitude que la philosophie antique (Aristote) et médiévale (Thomas d'Aquin) autant que le sens commun se constituent. Ainsi l'éthique concerne avant tout les manières concrètes de vivre (par exemple habiter un lieu) et aussi le caractère visible d'une personne. Les mœurs d'un individu reflètent une manière de vivre : les mœurs d'un peuple ou d'une nation plongent dans des traditions qui, elles-mêmes, ont leurs racines profondes dans une manière d'habiter le monde et un lieu. La morale c'est un ensemble de manières d'être, de se tenir, de vivre, d'occuper, de dessiner, de séparer, de traverser l'espace, culturellement marqué. Or ce caractère n'est pas donné par la nature, mais produit par l'habitude. Autrement dit, « l'homme n'est pas naturellement moral »<sup>34</sup>, il doit le devenir, et l'habitude est le moyen puissant de produire cette dimension morale en lui<sup>35</sup>.

Ensuite, tout un réseau conceptuel s'organise autour du caractère, de l'habitude, des mœurs, sans pour autant être stabilisé. La morale est à chercher du côté des mœurs parce qu'elles façonnent le caractère des individus,

<sup>33</sup> L. Jaffro, « Ethique et morale », *Notions de philosophie*, Folio, 1995, p. 234.

<sup>34</sup> Eric Weil, *Philosophie morale*, Vrin, 1961, p. 122.

<sup>35</sup> La question se pose de savoir si on peut faire reposer la moralisation de l'homme sur l'habitude qui est un processus involontaire et dont l'individu ne peut s'attribuer le mérite. Si l'habitude n'a pas de valeur morale, peut-on en faire l'origine de la production de la morale ?

ou du côté de l'individu qui façonne lui-même son caractère. D'où le titre curieux de l'ouvrage de Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fondements* (ou *Fondation*) *de la métaphysique des mœurs*). Le mot « mœurs » (*der Sitten*) a le sens de moral (*moralisch*) et non le sens usuel de coutumes — d'ailleurs *Moralität* est le terme constamment utilisé par Kant. C'est Hegel qui (ré-)utilise le terme *Sitten* dans son sens originel ou commun (*die Sitte* : la coutume ; *die Sitten*, les mœurs), en contre-point et comme une forme supérieure de morale (*Sittlichkeit*, vie éthique<sup>36</sup>) à la morale kantienne (*Moralität*, moralité) qui a le défaut de ne prendre appui que sur la subjectivité — dans les *Principes de la philosophie du droit* et dans l'*Encyclopédie*, la vie éthique intervient systématiquement après la moralité comme une forme morale plus élevée : la vie éthique articule la subjectivité de la liberté et le donné des mœurs.

Mais surtout, il ressort qu'il n'y a pas lieu de distinguer fondamentalement « morale » et « éthique », même si le second terme, par son origine grecque, est privilégié en philosophie morale pour souligner son caractère plus technique et sa dimension théorique : la morale c'est l'éthique *commune* (morale sociale), l'éthique c'est la morale théorique (philosophie morale). On peut donc admettre une équivalence des deux termes qui sont la traduction l'un de l'autre

Mais la sémantique n'est pas la raison dernière. N'y a-t-il pas une différence conceptuelle entre l'éthique et la morale ? L'éthique et la morale portent-elles sur les mêmes objets ou plutôt élèvent-elles les mêmes exigences sur les mêmes objets ?

En effet, on peut considérer<sup>37</sup> que la morale et l'éthique constituent deux manières divergentes de normer l'action. On peut systématiser l'opposition de la morale à l'éthique : visée universelle vs validité particulière, commandement vs recommandation, impératif catégorique vs impératif hypothétique, devoir vs bonheur, loi de la raison vs rationalisation du désir. Le choix d'une vie morale n'est pas l'équivalent du choix d'une vie éthique. La vie morale passe pour être une vie empêchée, contrainte, constamment soustraite à elle-même par la croyance et la position d'un au-delà qui juge, voire méprise la vie d'ici-bas :

« La morale c'est le jugement de Dieu, le système du jugement. A l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des

---

<sup>36</sup> *Sitte*, pluriel *die Sitten*, désigne la coutume, la bonne habitude sociale. On traduit par « éthicité » mais on pourrait traduire *Sittlichkeit* aussi par « éthique sociale ».

« Dans la simple identité avec la réalité des individus, la vie éthique apparaît comme leur manière d'agir générale, comme coutume. L'habitude de cette vie éthique devient une seconde nature qui ayant pris la place de la volonté primitive naturelle, est l'âme, le sens et la réalité de l'existence empirique des individus » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 151).

Pour Hegel, la *Sittlichkeit* se situe du côté de l'être ou de la facticité, la *Moralität* du côté du devoir être : la *Sittlichkeit* enjoint bien quelque chose à l'individu (c'est une obligation, non moindre que la *Moralität*), mais qui possède déjà une réalité socialement objective. L'individu a son essence dans la vie collective, il est soutenu, précédé par cette moralité objective dans sa vie morale. Au contraire, la *Moralität* relève d'un type d'obligation qui tranche l'individu du monde social, qui oppose l'individu à la vie de sa communauté et qui condamne sa liberté à l'ineffectivité : le terme désigne en quelque sorte la morale séparée de sa réalisation.

<sup>37</sup> Cf. André Comte-Sponville, « Philosophie éthique et morale », in *La Philosophie*, PUF, 2005, coll. « Que sais-je ? », p. 89-92).

modes d'existence (bon-mauvais). (...) La vie est empoisonnée par les catégories de Bien et de Mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat. Ce qui empoisonne la vie, c'est la haine, y compris la haine retournée contre soi, la culpabilité »<sup>38</sup>.

Au contraire la vie éthique épouse l'aspiration de la vie au bonheur, en accomplit le dynamisme pour parvenir, par un usage réglé de la raison à « un maximum de passions joyeuses »<sup>39</sup>. On comprend alors que la morale puisse redouter la « mort de Dieu ». Elle conserve quelque chose de théologique — et le mal est, pour elle, le problème fondamental. L'éthique brise ce rapport entre la morale et la théologie et ouvre ainsi une forme originale de normativité en redéfinissant la liberté comme un projet de libération. *L'Éthique* de Spinoza est exemplaire de ce déplacement. Ce n'est pas la même chose de soumettre la puissance d'agir à l'évaluation du bien et de mal, ou du bon et du mauvais. Pour Spinoza, l'être humain est essentiellement désir<sup>40</sup> et c'est le désir qui est producteur du bien et non le bien qui norme le désir. Le bien n'existe pas en soi, n'est pas l'objet du désir mais son produit :

« Il ressort de tout cela que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire, nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons »<sup>41</sup>.

Le bien est indissociable de sa désirabilité ou de l'activité du désir, c'est-à-dire de l'esprit humain — ce pourquoi il ne saurait mieux être qualifié que par le prédicat « bon », et son antonyme par « mauvais ». Ce qui est alors récusé d'un même geste, c'est la morale religieuse, toute forme d'ascétisme, de mortification<sup>42</sup> et d'obéissance, au profit d'une éthique de la jouissance et de la joie, par la connaissance de l'esprit qui permet à l'homme de conduire le désir vers le vrai bien, d'abord l'utile propre (ce qui est réellement bon pour l'essence singulière de chacun)<sup>43</sup> et finalement la béatitude où s'accomplit, toujours dans le sens d'un accroissement de puissance, la plus haute satisfaction de soi. Est bon ce qui convient à notre nature, mauvais ce qui ne lui convient pas. Subjectivement, est bon celui qui s'efforce, autant qu'il lui est possible, de s'unir à ce qui convient à sa nature et donc augmente sa puissance d'être. Est mauvais celui qui vit, au contraire, au hasard des rencontres, subit les effets des choses, des passions. Aussi pour Deleuze « si l'Éthique et la Morale se contentaient d'interpréter différemment les mêmes préceptes, leur distinction serait seulement théorique »<sup>44</sup>. Et la distinction n'est pas théorique mais bien pratique et qualitative : il s'agit de deux modes d'existence, servile ou libre, malheureuse ou heureuse, triste ou joyeuse.

---

<sup>38</sup> Deleuze, *La philosophie pratique de Spinoza*, Minuit, 1981, p. 35 et p. 39.

<sup>39</sup> *Id.*, p. 42

<sup>40</sup> *Éthique*, III, 9.

<sup>41</sup> *Id.*, III, 9, Scolie.

<sup>42</sup> *Id.*, IV, 18 et 45.

<sup>43</sup> « J'entendrai par bien, ce que nous savons certainement nous être utile » (IV, déf.

1.).

<sup>44</sup> Spinoza, *op. cit.*, p. 37.

« Spinoza dans toute son œuvre ne cesse de dénoncer trois sortes de personnages : l'homme aux passions tristes ; l'homme qui exploite ces passions tristes, qui a besoin d'elles pour asseoir son pouvoir ; enfin, l'homme qui s'attriste sur la condition humaine et les passions de l'homme en général (il peut railler autant que s'indigner, cette raillerie même est un mauvais rire). L'esclave, le tyran, le prêtre... trinité moraliste »<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> *Id.*, p. 38.

Si donc il faut bien parler d'éthique et non de morale, c'est parce que : (1) l'action n'est jamais séparée de la connaissance, la liberté de la nature. Il n'y a pas de place pour une scission entre les lois de l'être (nature) et les lois du devoir-être (liberté). Tout est Dieu ou en Dieu *sive natura* ; (2) à l'opposition morale des valeurs (bien/mal), se substitue l'opposition des modes d'existence : bon/ mauvais, c'est-à-dire vivre en connaissant ce qui convient à notre nature ou vivre dans l'ignorance de ce qui nous convient ; (3) autrement dit, les valeurs morales sont l'effet de l'ignorance de la nécessité de la nature : on moralise, c'est-à-dire on juge moralement quand on ne comprend pas les causes des choses. Donc la morale (devoir-être) est l'effet de l'ignorance : la connaissance est la cause de la béatitude qui n'étant pas morale mérite uniquement le nom d'éthique. En clair, l'éthique s'oppose à la morale comme l'approche normative qui intègre la connaissance à celle qui l'exclut : définir la normativité à partir de la connaissance (de la nature) vs définir la normativité en se constituant en marge de la connaissance. Il y a le jugement cognitif et le jugement moral ; or le jugement moral se présente comme tout à fait indépendant du jugement cognitif. Le « je/tu dois » veut ignorer le « je/tu sais » ou le « je/tu crois savoir ».

Ainsi l'éthique est une libération (la liberté est le 5ème livre, après le 4ème sur la servitude de l'homme) : cette métaphysique (livre I, *De Deo*), cette théorie de l'homme, des passions (parties II et III) est une éthique. Quand ses contemporains parlent plutôt de "morale" (Descartes, Malebranche ou Leibniz), Spinoza choisit *ethica*. Le titre indique bien la finalité de l'ouvrage ou de l'itinéraire intellectuel de l'âme proposé par Spinoza : déterminer les conditions d'une vie heureuse ou bonne, les moyens « de nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de sa béatitude suprême » (*Ethique* II, préface) et sa liberté. Ces moyens sont : la connaissance Dieu qui est tout ou la Nature dans sa nécessité (partie I), la connaissance de la nature et de l'origine de l'âme à partir des principes de la connaissance fondés en Dieu (partie II), la connaissance du mécanisme (de la nature et de l'origine) des passions par lesquelles l'âme est affectée (partie III), la connaissance des passions qu'il convient de cultiver pour s'affranchir de la tristesse et de l'anxiété (partie IV), et ainsi accéder à la liberté et à la béatitude (partie V). Le dernier scholie sur lequel se termine *L'Ethique* — fait clairement référence au sage, comme dans l'éthique antique :

« J'ai épuisé tout ce que je m'étais proposé d'expliquer touchant la puissance de l'âme sur ses passions et la liberté de l'homme. Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même, et de Dieu, et de toutes choses ; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être ; et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. La voie que j'ai montrée pour atteindre jusque-là paraîtra pénible sans doute, mais il suffit qu'il ne soit pas impossible de la trouver. Et certes, j'avoue qu'un but si rarement atteint doit être bien difficile à poursuivre ; car autrement, comment se pourrait-il faire, si le salut était si près de nous, s'il pouvait être atteint sans un grand labeur, qu'il fût ainsi négligé de tout le monde ? Mais tout ce qui est beau est aussi difficile que rare (*Sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt*)».

L'éthique est donc pleinement positive et affirmative : elle procède du désir, et s'inscrit dans l'effort de chacun pour persévérer dans son être. Dans cet effort, la raison assure la libération de tout ce qui est négatif (passions tristes) pour conduire l'individu à la béatitude. « La raison ne demande rien contre la Nature ; elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utile qui est sien, c'est-à-dire ce qui lui est réellement utile, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection ; et, absolument parlant, chacun s'efforce, selon sa puissance d'être, de conserver son être » (*Ethique* IV, prop. 18 scolie).

Une morale non religieuse, un salut sans l'obéissance est possible : cela se nomme l'éthique.

Mais l'éthique suffit-elle à réaliser complètement l'exigence de normativité ? Concernant l'éthique spinoziste, on peut se demander si le primat de l'éthique contre la morale n'est pas entièrement contenue dans la thèse (métaphysique) du *conatus*<sup>46</sup> comme essence de chaque chose ou comme droit pour chaque chose à persévérer dans son être. Si tout être est, dans son essence, porté à persévérer dans son être, si l'éthique consiste à augmenter la puissance affirmative de son être, l'impossibilité de la morale ou son inanité procède de la "décision" de refermer le réel sur la nature, la nature sur la nécessité, l'essence de chaque être sur le *conatus*. Or le sens de la morale n'est-il pas d'exiger la suspension du droit naturel à persévérer dans son être ? La loi morale n'a-t-elle pas pour aspiration le désintéressement de l'être à lui-même ? La morale n'est-elle pas exactement ce qui vient limiter de l'extérieur l'égoïsme de la persévérance de chacun dans son être ? L'éthique annule-t-elle la morale ? L'éthique qui impose de renoncer à la morale comme à un non-sens s'impose-t-elle d'elle-même ? La question des rapports entre la morale et l'éthique mérite d'être poursuivie.

## 5. Ethique, morale et sagesse pratique

L'éthique et la morale sont-elles vraiment exclusives comme deux orientations pratiques irréconciliables ? P. Ricœur a tenté une recomposition de la rationalité de l'agir humain en croisant ou en intégrant les deux perspectives qu'il juge complémentaires. Ce qui justifie de les distinguer, c'est que l'une ne remplace pas l'autre. Il y a une exigence dans la morale que l'éthique ne peut satisfaire, et inversement une aspiration dans l'éthique que la morale ignore. Mais comment envisager cet accord entre l'éthique et la morale si elles sont si opposées ? Et par où commencer ?

Il faut commencer par ce qui est premier, c'est-à-dire par l'éthique parce qu'elle parle spontanément le langage du désir. L'éthique puise dans les ressources naturelles du désir. Mais cette naturalité éthique appelle son complément par la morale. L'éthique précède la morale mais la morale achève l'éthique : c'est sur ce rapport que leur accord est concevable<sup>47</sup>.

S'il reconnaît que rien dans l'étymologie et dans l'histoire ne permet de distinguer les deux notions, du moins, on peut discerner entre elles une nuance. Ricœur ne parle pas exactement d'éthique et de morale, mais de visée ou d'intention, ou de projet éthique et de morale. C'est indiquer par-là que l'éthique est un dynamisme par lequel la vie tente de s'accomplir. Et ce dynamisme est la condition de la morale où elle vient s'inscrire. L'éthique en tant que visée d'une vie accomplie sous la condition d'actions jugées bonnes — qui en donne la définition la plus complète et très aristotélicienne — est

---

<sup>46</sup> « Toute réalité naturelle tend à persévérer en son être, dans la mesure de l'effort qui lui est propre, sans tenir compte de quelque autre que ce soit » (*Traité théologico-politique*).

<sup>47</sup> C'est dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990) que Ricœur développe ces analyses en les associant à une réflexion générale sur l'identité (qui ?) et en renouvelant la problématique (qui est celle du langage et de l'action) par la dimension narrative. Et dans un article de 1991, « Ethique et morale » (*Lectures I*), il reprend pour elle-même, mais plus succinctement, la question du rapport entre éthique et morale.

première sur la morale. Mais la morale est un complément nécessaire de l'éthique avant de revenir vers elle pour se réaliser comme sagesse.

L'autre originalité de Ricœur est de supposer que l'éthique et la morale constituent des ensembles articulés de plusieurs moments et que chaque moment éthique trouve son équivalent et sa reprise dans la morale. L'effort pour distinguer l'éthique et la morale ne doit pas aboutir à une opposition figée mais au contraire à recomposer le mouvement intégral de la rationalité propre à l'action.

Donc tout commence par l'éthique et l'éthique s'appuie d'abord sur l'aspiration à bien vivre (être heureux selon Aristote). Elle ne repose pas sur un impératif mais sur un souhait universellement partagé (optatif) : « Puissé-je, puisses-tu, puissions-nous vivre bien ! »<sup>48</sup>. L'optatif est le mode verbal de l'éthique. La science parle à l'indicatif (langage descriptif des phénomènes), la morale à l'impératif, l'éthique à l'optatif. Donc l'éthique ne commence pas par le souci de l'autre<sup>49</sup> mais bien par le souci de soi. L'éthique lie à soi dans la visée du bonheur. L'aspiration au bonheur enveloppe le souci de soi.

Pour autant, ce souci personnel du bonheur n'est pas égoïste si, du moins, on l'associe à l'estime que l'agent éthique peut légitimement avoir de lui-même. La visée de la vie bonne est une visée personnelle légitime. Et ce qui la rend légitime, c'est que la visée de la vie bonne concerne une vie active, c'est-à-dire une vie dont l'individu a des raisons de s'attribuer le mérite. C'est pourquoi la visée de la vie bonne prend racine dans le souci légitime de soi, c'est-à-dire dans l'estime que l'individu trouve dans sa capacité à agir. Or qu'est-ce qui rend l'individu estimable à lui-même dans son action ? Deux choses selon Ricœur : la reconnaissance d'une part de l'aptitude à agir selon des raisons (motivation) et d'autre part du pouvoir d'être à l'initiative de l'action (responsabilité). On retrouve ici la notion de *praxis* dans sa double dimension d'action raisonnée et libre ou volontaire telle qu'elle a été théorisée par Aristote : l'acte éthique n'a de sens que s'il est susceptible d'obéir à une raison, en droit compréhensible par tous — l'éthique demeure dans le champ du sensé — et il n'a de sens que s'il procède de l'initiative du sujet et non d'une contrainte à laquelle il serait soumis. Aristote commençait son livre III de *L'Éthique à Nicomaque* par cette remarque :

« Puisque la vertu a rapport à la fois à des affections et à des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois même la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer nettement entre le volontaire et l'involontaire »<sup>50</sup>.

Ce sont de tels actes que nous évaluons éthiquement. L'estime de soi est indissociable de l'action — je n'ai de raison de m'estimer moi-même que par ma liberté engagée dans un acte sensé. Donc comme dit Ricœur : « l'estime de soi est le moment réflexif de la *praxis* »<sup>51</sup>. On a raison de

<sup>48</sup> « Ethique et morale », *Lectures I*, Seuil, 1990, p. 257.

<sup>49</sup> Par où la morale devrait commencer : ainsi chez Lévinas le visage d'autrui (*Totalité et infini* ; *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*) vient précisément limiter l'expansion du moi, le droit à persévérer dans son être, à se faire comme conscience constituante l'origine du sens, origine de la valeur.

<sup>50</sup> I, 1109 b30-34.

<sup>51</sup> « Ethique et morale », p. 257.

s'estimer soi-même en tant qu'on est agent, auteur de son action. Mais le souci de soi de la visée éthique est si peu égoïste qu'il appelle comme deuxième moment le souci de l'autre. Nul ne peut bien vivre sans vivre avec et pour les autres. La figure de l'autre est ici introduite dans la visée éthique sous le mode de la « sollicitude ». La sollicitude désigne le soin, l'attention, le souci de l'autre. Le caractère réflexif de l'estime de soi ne replie pas l'individu sur lui-même. Au contraire, il engage une réciprocité. Si je m'estime comme agent, alors j'estime l'autre comme étant aussi un être capable d'initiative et de choix, c'est-à-dire un être capable de s'estimer soi-même. Encore une fois, ce que j'estime en moi ce n'est pas moi, mais mon aptitude à être l'auteur de mes actes (le réfléchi "soi"). La réciprocité est celle-ci : s'estimer soi-même et estimer l'autre comme un soi. Dans le déploiement optatif de la visée de la vie bonne, on peut traduire : "puisses-tu toi aussi vivre bien". Autrement dit, la vie bonne n'est possible que par et avec autrui. Le rapport à autrui peut présenter deux situations : l'égalité ou l'inégalité. La sollicitude dans l'égalité est l'amitié — dont il faut rappeler qu'elle a toujours été conçue par les Anciens sinon comme une vertu<sup>52</sup>, du moins comme un complément nécessaire de la vertu<sup>53</sup>. Même le sage, bienheureux dans son autarcie, a besoin d'amis pour jouir de la vie bonne elle-même dans une relation mutuelle et partagée. L'amitié véritable réalise précisément la visée de la vie bonne comme vivre-ensemble<sup>54</sup>. Dans l'amitié, le souci de soi et le souci de l'autre sont parfaitement réciproques : l'un et l'autre ont la même estime, autant de souci l'un pour l'autre. Mais la sollicitude peut s'exercer dans l'inégalité, comme dans la relation pédagogique du maître et de l'élève (le souci du maître pour le disciple est alors compensé par la réciprocité de la reconnaissance de l'élève pour le maître envers lui), ou comme dans la faiblesse de l'autre qui souffre : la sollicitude prend cette fois la forme de la compassion — l'un soulage l'autre dans la souffrance, que l'autre lui rend par la gratitude et la reconnaissance.

La visée éthique consiste donc à vivre avec et pour les autres, intégrer le moment de la sollicitude dans le souci de soi. Mais parce qu'autrui n'est pas seulement le toi (tu) de l'ami, du disciple ou du "patient", mais aussi l'autre que le toi, parce qu'autrui c'est aussi le tiers qui mérite le même traitement d'égalité et de réciprocité que le "tu", la visée éthique requiert comme troisième moment le sens de la justice.

L'introduction de la justice peut paraître ici factice et arbitraire parce que le juste peut être opposé au bien (éthique du juste et éthique du bien). Mais peut-on vivre bien dans une société où les institutions sont injustes ? Sans justice le bien est-il possible ? Surtout, la justice se déduit de la figure de l'autre rencontrée dans la visée éthique. Autrui n'est pas toujours et nécessairement un "tu" ; le souci de l'autre doit donc excéder la sollicitude — et cette extension du souci de l'autre est précisément la justice : « la justice s'étend plus loin que le face-à-face »<sup>55</sup>.

Ainsi le vivre-bien ne se limite pas à des relations interpersonnelles (réciprocité dans l'égalité : amitié, réciprocité dans l'inégalité : subordina-

<sup>52</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII-IX.

<sup>53</sup> « De tous les biens que la sagesse nous procure pour le bonheur de toute notre vie, celui de l'amitié est de beaucoup le plus grand » (Epicure, *Maximes fondamentales*, XXVII).

<sup>54</sup> « L'homme heureux a besoin d'amis » (*id.*, IX, 9).

<sup>55</sup> « Ethique et morale », p. 259.

tion et compassion). Il s'étend à « la vie dans des institutions »<sup>56</sup>. Par là il faut entendre un système de partage des droits, des devoirs, des responsabilités, des pouvoirs, finalement des avantages et des charges de la vie sociale. Tout simplement, la justice est une dimension constitutive de l'éthique pour autant que la justice pose toujours ou d'abord un problème de distribution (la justice distributive). La visée éthique contient la vie dans des institutions justes parce que le rapport à l'autre déborde la relation interpersonnelle. Ainsi par la justice, comme troisième moment de la visée éthique, l'autre devient un chacun — le chacun ou le partenaire d'un système (institutions) de distribution. La justice est ici pré-juridique (malgré les institutions). Il s'agit de la vertu de justice (sens éthique de la justice) définie classiquement comme la disposition à rendre à chacun le sien (*suum cuique tribuere*). Il s'agit, non pas de donner le même à tous, mais de donner une part égale à chacun en fonction de sa différence. Il y a une exigence éthique propre à la justice, que la sollicitude ne peut satisfaire : l'égalité du tout autre que "tu", mais égalité à la fois non-personnelle et proportionnelle à chacun (une égalité entre deux choses et deux personnes)<sup>57</sup>.

Et finalement si la justice a sa place dans la visée éthique du bien c'est parce que le sens de la justice est plus vieux que sa formalisation juridique. La justice précède le droit en commençant avec la plainte<sup>58</sup>, de sorte que l'exigence du juste vient toujours après l'expérience et la reconnaissance de l'injuste. Si la visée éthique commence par l'optatif, elle rencontre aussi le problème de la justice sur le mode de la plainte : "C'est injuste !". Donc « la justice est une vertu sur la voie de la vie bonne et où le sens de l'injuste précède par sa lucidité les arguments des juristes et des politiques »<sup>59</sup>.

Donc, dans l'éthique, on passe du souci de soi impliqué dans l'estime de sa qualité d'agent éthique à la sollicitude qui donne pour vis-à-vis à soi un autre, et de la sollicitude à la justice qui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun (le moi comme soi, autrui comme un autre agent éthique, autrui comme l'autre que toi). La visée de vivre bien contient le souci de l'autre qui ouvre cette visée en elle-même au juste.

Mais la visée éthique dans son complet développement (souhait de la vie bonne, sollicitude, sens de la justice) ne se suffit pas à elle-même. L'éthique sous le régime optatif du souhait du bien-vivre ne protège pas les hommes de la violence qu'ils se font entre eux. La vie bonne visée par l'éthique est impossible tant que se perpétue le mal. C'est pourquoi la morale doit compléter l'éthique : « il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme »<sup>60</sup>. La morale est le complément nécessaire de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V.

<sup>58</sup> « C'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles : "Injuste ! Quelle injustice !" nous écrions-nous. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injuste et du juste. Et, même au plan de la justice instituée, devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en "plaignants" et de "porter plainte". Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice : car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser » (*Soi-même comme un autre*, VII, Seuil, p. 231). Ricœur revient plusieurs fois sur cette idée, méditant le jugement de Salomon.

<sup>59</sup> « Ethique et morale », p. 260.

<sup>60</sup> *Ibid.*

l'éthique. L'épreuve du mal rend la morale indispensable, et avec elle le point de vue « déontologique ».

Ricœur tente alors d'articuler trois composantes qui sont les reprises au plan moral des trois structures de la visée éthique : au souhait de la vie bonne correspond la loi qui satisfait l'exigence d'universalité que l'éthique ne peut honorer ; à la sollicitude correspond le respect inconditionnel de la personne humaine ; à l'idée éthique de la justice correspond le choix des principes de justice distributive par une procédure purement rationnelle telle que Rawls a pu la concevoir dans son hypothèse de la position originelle sous voile d'ignorance qui permet précisément l'universalisation des maximes de l'action définie par Kant<sup>61</sup>.

Ces trois reprises sont décisives parce qu'elles contiennent la différence entre l'éthique et la morale.

(a) La première chose à considérer c'est le passage à la norme. Dans l'éthique il n'y a pas vraiment de devoir ou de commandement, mais seulement des conseils et des recommandations. Ou du moins les normes y conservent toujours une validité restreinte, c'est-à-dire particulière et contingente. Ce qui est universel c'est la visée du bonheur. Mais d'une part cet universel n'est pas posé par la raison c'est un souhait ou désir naturel — tandis que, d'autre part, les moyens pour parvenir au bonheur n'ont rien de normatifs. Autrement dit, avec la morale apparaît l'exigence de la norme. L'idée de norme — c'est-à-dire l'exigence de la rationalité, de l'universalité, du formalisme — est bien quelque chose de nouveau, impossible et impensable dans l'ordre éthique. En effet, l'exigence d'universalité « ne peut se faire entendre que comme règle formelle »<sup>62</sup>. La norme c'est une loi universelle et donc formelle. Cela signifie que la norme ne dit pas ce qu'il faut faire, comment il faut agir, mais « à quels critères il faut soumettre les maximes de l'action »<sup>63</sup>. Autrement dit, la norme morale ne porte pas sur l'action elle-même mais sur la maxime de l'action (quelle règle pour agir) et seule une maxime universalisable et donc purement formelle est morale (c'est-à-dire pleinement normative et rationnelle). La norme morale est la règle universalisable de la maxime de l'action. Et seule une règle formelle est universalisable c'est-à-dire « valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir des conséquences »<sup>64</sup>. Dire que la norme morale c'est la loi comme règle de la maxime de l'action, ce n'est pas proposer une loi mais la forme même de la loi (universalité) comme norme de l'action. Le déontologique (kantien) est bien un formalisme. On a souvent souligné, rappelle Ricœur, l'intransigeance du formalisme kantien puisqu'il « implique la mise hors circuit du désir, du plaisir, du bonheur ». La conséquence est bien anti-éthique (contre le désir du bonheur). Mais il faut aussi envisager ce qu'elle implique « positivement ». D'abord ce n'est pas parce que le désir, le plaisir, le bonheur seraient mauvais qu'ils sont mis entre parenthèses, mais parce qu'ils ne satisfont pas, en raison de leur caractère particulier et contingent, le « critère transcendantal d'universalisation ».

---

<sup>61</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1993

<sup>62</sup> « Ethique et morale », p. 261.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

La norme est essentiellement exigence d'universalité : la loi morale doit valoir pour tous et toujours. Ensuite, cette épuration du désir, du plaisir et du bonheur dans la définition de la norme morale « conduit à l'autonomie, c'est-à-dire à l'autolégislation, qui est la véritable réplique dans l'ordre du devoir à la visée de la vie bonne ».

Autrement dit, l'analyse de la loi (re)conduit à la liberté ou au seul concept de liberté concevable, c'est-à-dire l'idée d'autonomie (concept moral de la liberté). D'un côté la seule loi qu'une liberté puisse se donner n'est pas une règle d'action particulière (agis ainsi et pas autrement), « répondant à la question “que dois-je faire ici et maintenant ? ”, mais l'impératif catégorique lui-même dans toute sa nudité : “Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne loi universelle” »<sup>65</sup>. La seule loi d'une liberté ne peut être que l'universel même — seul l'universel, donc la loi dans sa forme de loi, est conforme à la liberté. De l'autre, quiconque se soumet à cet impératif est autonome c'est-à-dire libre, puisqu'il est, en tant que raison, l'auteur de la loi (être libre ce n'est pas être délié de toute loi mais n'obéir qu'à la loi qu'on s'est prescrite). Pourtant la règle morale n'est pas entièrement vide ou sans objet. La deuxième formulation de l'impératif catégorique (le respect de la personne comme fin en soi) vient compenser ce vide. « Agis toujours de telle façon que tu traites l'humanité dans ta propre personne et dans celle d'autrui, non pas seulement comme un moyen, mais toujours en même temps comme une fin » (Kant). Et Ricœur veut voir dans le respect l'équivalent moral de la sollicitude éthique. Ainsi le respect ajoute quelque chose de plus à la sollicitude.

Ce qui donc rend la morale irréductible à l'éthique, et par là intrinsèquement nécessaire, c'est l'exigence de la norme, c'est-à-dire l'exigence de l'universalité : il doit y avoir du normatif et n'est vraiment normatif qu'une loi universelle ; et le fait de la violence — « c'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale »<sup>66</sup>. L'autre n'est pas nécessairement un toi (altérité de la sollicitude) : c'est l'autre (tout autre) que toi — et c'est pourquoi la justice vient compléter la visée éthique. Mais ce complément est encore insuffisant : l'autre c'est aussi la violence ou plutôt le rapport à l'autre, le rapport de l'homme à l'autre homme est originellement violent. La violence consiste toujours à soumettre la volonté d'un homme à celle d'un autre arbitrairement et par force, à soumettre abusivement un être rationnel et libre (une personne) à une puissance étrangère. Finalement l'interaction humaine est originellement violente parce qu'elle repose le plus souvent sur un rapport d'exploitation. On a trop tendance à décrire l'interaction humaine de manière symétriquement faussée : soit comme un affrontement (la violence déclarée, la haine, la lutte) soit au contraire une coopération pacifique entre sujets égaux. Mais la situation de base de l'interaction humaine est quelque chose de plus profond que Kant exprime dans cette deuxième formulation de l'impératif catégorique en opposant le respect de la personne comme fin en soi à son usage comme simple moyen. La matrice de toute violence consiste dans cette dissymétrie de l'exercice d'un pouvoir où un patient subit comme victime le pouvoir sur lui d'un agent. Ou encore, avant l'action comme mise en relation ou interaction, il y a la structure même de la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Id.*, p. 261.

relation ou de l'interaction comme possibilité de la violence. Ricœur écrit ailleurs :

« L'action n'est pas seulement interaction, transaction, mettant en relation — et le plus souvent en conflit — une pluralité d'agents, mais relation asymétrique entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre, ce que l'autre subit. En ce sens, le problème moral naît de ce qu'une menace de violence est inhérente à la situation asymétrique de l'interaction ; dès lors que quelqu'un exerce un pouvoir sur quelqu'un d'autre en agissant, la possibilité de traiter autrui comme un moyen et non comme une fin est inscrite dans la structure même de l'agir »<sup>67</sup>.

Cette thèse permet de nuancer la critique de la morale comme discours "abstrait" sur l'action. Là où l'éthique ne sépare jamais la qualité de l'action de l'agent, l'agent du milieu de son action, là où donc l'éthique refuse de traiter abstraitement la valeur (bien/mal), la morale au contraire ne veut voir que le rapport agent/norme ou action/norme, hors contexte. L'éthique veut comprendre : la morale juge, et elle juge parce qu'elle refuse de comprendre. Voilà son abstraction. Mais, aussi bien, le point de vue de la morale se mesure à la possibilité immanente de la violence dans l'action. Son abstraction, si souvent décriée, anticipe en réalité tous les effets violents à partir de cette structure constitutive de l'agir humain. En effet, toutes les violences se greffent sur elle. Toutes les violences sont des formes d'un pouvoir d'une volonté sur (contre) une autre. « Cela va depuis l'influence jusqu'au meurtre et à la torture, en passant par la violence physique, le vol et le viol, la contrainte psychique, la tromperie, la ruse, etc. »<sup>68</sup>.

Le meurtre est immoral, la torture est immorale, le viol est immoral, le vol est immoral, mais aussi la tromperie, la ruse, la contrainte psychique. Ce qui est immoral, sous ces formes (physique, psychique) et ces degrés divers (sévices), c'est la violence et la violence qui est le mal moral lui-même est toujours le fait d'une volonté qui exerce son pouvoir sur une autre volonté. On saisit ici le motif profond de la morale : la morale puise sa source dans l'intolérance à l'égard de l'intolérable, c'est-à-dire le refus de la violence. La violence existe mais elle devrait ne pas être existante : elle est mais ne doit pas triompher, elle est faite, mais elle doit être empêchée, dénoncée, sanctionnée. Et c'est par ce motif qu'on comprend la forme particulière que prend la morale, celle qui l'interdit. « Face à ces multiples figures du mal, la morale s'exprime par des interdictions : "Tu ne tueras pas", "Tu ne mentiras pas", etc. »<sup>69</sup>. L'éthique n'interdit pas, ce qui la rend plus conciliante et attractive, affirmative : la morale interdit, ce qui la rend sévère et insupportable, décourageante, négative. Mais l'interdiction est la forme nécessaire de la norme, elle-même disposition nécessaire contre le mal de la violence. « La forme négative de l'interdiction est inexpugnable ». Au contraire, dès lors qu'on dit que le mal n'existe pas en soi, qu'il n'y a jamais que des individus agissant avec certaines motivations dans des situations déterminées par des facteurs causaux multiples, que donc il n'y a que du mauvais (à expliquer, à comprendre, à corriger) et non du mal (à juger, à condamner), la forme négative disparaît du langage axiologique. L'insuffisance éthique tient au fait qu'elle ne veut

<sup>67</sup> « La "règle d'Or" en question », *Lectures 3*, Seuil, 2006, p. 274.

<sup>68</sup> « Ethique et morale », p. 262.

<sup>69</sup> *Ibid.*

connaître que des degrés de positivité ou d'affirmation (puissance faible, puissance forte)<sup>70</sup> : le vicieux est mauvais sans être méchant, malheureux et ignorant, malheureux parce qu'ignorant<sup>71</sup>. La violence, au contraire, est immorale parce qu'elle est "in-éthique" si l'on ose dire, au sens où elle n'est pas un scandale pour l'éthique : là où l'éthique dit qu'il vaudrait mieux que la violence n'existe pas, que le violent agit d'une manière insensée, la morale dit qu'elle ne doit pas être — ce qui veut dire qu'elle est mauvaise dans tous les cas, et pas seulement dans ce cas-ci, dans telles circonstances. Elle est toujours mauvaise et mauvaise en soi, parce qu'elle exprime moins une puissance d'être et d'agir plus faible ou une erreur de jugement (point de vue éthique) que parce qu'elle nie dans l'autre sa qualité d'agent, elle humilie sa conscience pratique, elle l'atteint dans sa dignité, autrement dit dans sa valeur morale même.

Ricœur fait une dernière remarque : la seconde formulation de l'impératif catégorique exprime l'interdiction de traiter l'humanité dans sa propre personne et dans la personne d'autrui simplement comme un moyen. On peut traduire négativement la formule : agis de telle sorte que tu traites l'humanité toujours comme une fin en soi, c'est-à-dire : il est interdit d'agir en traitant l'humanité seulement comme un moyen, ou : n'agis jamais en traitant l'humanité seulement comme un moyen. Ce faisant, Kant reformulerait et formaliserait la règle antique connue sous l'expression de "Règle d'Or" : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ». On voit en effet dans les deux cas comment la règle pose une exigence de réciprocité contre le fait de la dissymétrie. En philosophie morale, la règle d'Or désigne une maxime d'action fondée sur l'exigence de réciprocité entre des sujets. Formulée négativement, elle énonce ainsi : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ». Mais c'est une règle qu'on retrouve dans des préceptes positifs de la culture juive et chrétienne. Ainsi le *Sermon sur la Montagne* dans l'*Évangile selon Matthieu* : « Si donc, méchants comme vous l'êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent. [12] Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes »<sup>72</sup>. La fin du verset veut dire que la règle d'Or contient et résume tous les préceptes anciens, ce que redira Paul aux chrétiens de Rome : « 8 Ne devez rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime les autres a accompli la loi. 9 En effet, les commandements : Tu ne commettras point d'adultère, tu ne tueras point (tu ne commettras pas de meurtre), tu ne déroberas point, tu ne convoiteras point, et ceux qu'il peut encore y avoir, se résument dans cette parole. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. 10 L'amour ne fait point de mal au prochain : L'amour est donc l'accomplissement de la loi. »<sup>73</sup>. On peut encore citer le sermon dans la plaine en Luc, 6, 31 : « Donne à quiconque te demande, et ne

---

<sup>70</sup> ainsi dans l'éthique spinoziste.

<sup>71</sup> Cf. Epicure. Le méchant n'est pas vicieux, mais ignorant et malheureux. Il n'est pas à condamner (moralement) mais à plaindre. En revanche, si l'on pouvait pratiquer impunément l'injustice sans entamer le bonheur (ataraxie) alors il n'y aurait aucune raison de ne pas s'y livrer. L'éthique ne connaît que deux types d'hommes : les insensés (l'immense majorité des hommes) et les sages.

<sup>72</sup> Évangile selon Matthieu 7,12.

<sup>73</sup> Épître aux Romains, 13, 8- 10.

réclame pas ton bien à celui qui s'en empare. 31 Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux [32] Si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment... Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour ». Ici se trouve exprimé par Jésus la règle d'Or et le commandement nouveau (le commandement d'amour) — dont on peut se demander s'il n'abolit pas la règle d'Or<sup>74</sup>.

Autrement dit, si la règle morale se formule sous la forme de l'interdit, si l'interdit moral reprend la règle d'Or qui, contre l'imminence ou la probabilité de la violence, vise à empêcher toute relation non symétrique, il n'est pas non plus impossible de retraduire positivement l'interdiction. Elle est d'ailleurs donnée dans une version négative (« Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même » - « Ce que tu n'aimes pas, ne le fais à personne »<sup>75</sup> - « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse à toi-même. Voilà toute la Loi »<sup>76</sup>) et dans une version positive : « Ainsi tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux »<sup>77</sup>).

La règle d'Or a été reprise de nombreuses fois (de la théologie morale médiévale à la philosophie moderne — elle constitue chez Locke le modèle de la loi naturelle). Aussi Ricœur la tient pour « la maxime suprême de la moralité, que la philosophie n'a pas à démontrer mais à réfléchir et, si possible, à formaliser »<sup>78</sup>. Ce qui serait donc le cas chez Kant. La règle d'Or : (a) ne prescrit aucun contenu particulier sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire — ce qu'exprime la première formulation de l'impératif catégorique ; (b) se présente comme un impératif catégorique et non comme un impératif hypothétique : ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fasse, n'est pas un impératif de prudence, une règle dictée par les circonstances, conditionnée par les conséquences (impératif hypothétique). Il est censé avoir une validité constante et invariable ; (c) énonce une logique de réciprocité et d'équivalence qui exige de traiter l'autre comme soi-même et inversement. Dans ces conditions, le philosophe, et Kant le premier le reconnaît lui-même, ne fait que réfléchir et « rationaliser » la norme la plus stable et reconnue comme la plus sage par les hommes<sup>79</sup>.

Evidemment la rationalisation kantienne de la règle d'Or se distingue de celle-ci sur deux points. Premièrement la règle d'Or souffre d'un défaut de formalisme : la règle d'Or commande la réciprocité par l'amour (sensibi-

---

<sup>74</sup> La règle d'Or par son exigence de réciprocité, demeure « dans la mouvance de la loi du Talion : « (Eil pour œil, dent pour dent ». A ce titre, elle se bornerait à dire : « Je donne afin que tu donnes » (Do ut des) » (Ricœur, « Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 278). Or Jésus, pour corriger cette interprétation « perverse » — contraire à la moralité de la règle d'Or, apporte le correctif « supra-moral » de l'amour comme don sans mesure.

<sup>75</sup> Ancien Testament, Tobie 4,15.

<sup>76</sup> Rabbi Hillel dans le *Talmud*.

<sup>77</sup> Chez Matthieu et Luc.

<sup>78</sup> « Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question », *id.*, p. 273.

<sup>79</sup> La règle d'or paraît bien valoir comme le prototype de toute morale (l'axiome de la réciprocité) — la règle est présente dans toutes les cultures, les religions et les philosophies et peut même passer pour l'élément non religieux de toutes les morales religieuses — même si dans le christianisme (surtout chez Luc) elle a une signification (en quelque sorte) méta-éthique d'un amour inconditionnel, désintéressé et unilatéral (aimer sans retour, même l'ennemi).

lité), ce qui va à l'encontre d'une donation pure du devoir par la raison. Ensuite, Kant ajoute la référence à l'humanité dans la règle de la réciprocité. Dès lors il ne s'agit pas de traiter autrui en fonction de mon appréciation subjective — à la limite si j'estime que l'euthanasie est pour moi un choix éthique raisonnable, alors je peux accéder à la demande d'autrui pour un suicide assisté. Or la seconde formulation de l'impératif est "catégorique" : il est immoral de traiter l'humanité comme un moyen. L'idée d'humanité oblige à sortir du cadre de la relation interpersonnelle. Autrement dit, la règle d'Or, du point de vue strictement kantien, relève davantage de la maxime que du principe moral.

Mais la médiation de la loi (morale) n'est que la deuxième composante de la morale. Ricœur considère qu'il faut y ajouter un troisième moment, qui complète la morale tout en constituant la relève au plan moral de la vertu de justice au plan éthique : il s'agit de fonder, de manière rationnelle, ce qui veut dire finalement de manière procédurale, les principes de la justice. Rawls représente justement cette tentative d'articuler la justice (aristotélicienne) et le point de vue déontologique de la morale kantienne et du contractualisme moderne (Hobbes, Locke, Rousseau). La théorie rawlsienne de la justice (c'est-à-dire la théorie de la justice comme équité, *fairness*) montre que les partenaires sociaux, dans la fiction d'une position où ils sont placés sous un voile d'ignorance (ils ignorent principalement quelle place ils occuperont dans la société future), choisiront deux principes de justice : 1) « Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de bases, égal pour tous, qui soit compatible avec le même pour les autres » — ce principe est libéral : il pose l'égalité des citoyens devant la loi sous la forme d'un partage égal des libertés — et ce principe a priorité sur le second. (2) « Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois : a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun ; b) elle soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous ».

Ainsi le raisonnement de Rawls tend prouver « qu'on peut concevoir un partage inégal qui soit à l'avantage de chacun » — autrement dit, on a affaire au raisonnement dit du *maximin* : est juste ce qui maximise la part minimale. L'augmentation de l'avantage du plus favorisé est compensée par la diminution du désavantage du plus défavorisé. Or pour Ricœur, cette théorie déontologique de la justice, en adoptant le point de vue du plus défavorisé, en prenant en compte le problème de l'injustice dans la distribution des avantages et des désavantages sociaux, renvoie à sa manière à la règle d'Or (ne traite pas autrui comme tu ne voudrais pas être traité, c'est-à-dire le plus défavorisé sans bénéficier d'aucun avantage), et derrière elle à la sollicitude éthique. Surtout, la médiation de la loi (morale) n'est pas l'ultime expression de la moralité, du fait du caractère formaliste, rigoriste ou unilatéral de la loi. En effet, le conflit des devoirs portés à l'absolu, l'universalisation d'une maxime engendre inévitablement une situation de conflit. La tragédie enseigne précisément le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale (*Antigone*). Ici le choix n'est pas entre le bon ou le mauvais, ou entre le bien ou le mal, mais entre le bien et le bien. C'est un devoir d'enterrer ses morts et c'est un devoir d'obéir à la loi (décret) politique : le devoir d'obéir à l'un implique de désobéir à l'autre. En l'occurrence, on a d'un côté un décret (Créon) et, de l'autre, une loi immémoriale religieuse (Antigone). Elles n'ont pas le même statut. On pourra ainsi considérer que la loi religieuse doit l'emporter sur la "loi" politique parce que son autorité est supérieure (les

dieux plutôt que les hommes, la tradition plutôt que le gouvernement, l'ancienneté plutôt que l'actualité). Mais pour la loi politique, la loi religieuse est la loi des morts et non des vivants, une loi trop informelle et donc faussement prescriptive. Elle commande sans être véritablement une loi. C'est pourquoi si les deux lois sont des lois, si pour ceux qui les reconnaissent elles obligent inconditionnellement, alors le conflit est inévitable. Pour Antigone, le devoir d'enterrer son frère (Polynice) l'emporte sur la qualification de celui-ci comme ennemi de la Cité : pour Créon, l'obéissance à la Cité implique de subordonner le rapport familial à la distinction politique ami/ennemi. Peu importe si le conflit procède de l'opposition des valeurs ou seulement de l'attachement "fanatique" de chacun à une valeur, mais le résultat est le même : « la naissance d'un tragique de l'action sur le fond d'un conflit de devoir »<sup>80</sup>.

Or pour faire face à cette situation, « une sagesse pratique est requise »<sup>81</sup> qui consiste à accorder le jugement moral (norme) avec la situation, c'est-à-dire finalement à faire prévaloir « la conviction » sur la règle (formalisme). C'est ce réajustement de la conviction par rapport à l'obligation à l'égard de la loi qui réintroduit l'éthique dans la morale. La morale est le complément nécessaire à l'éthique, mais c'est pour mieux faire retour vers elle, ainsi enrichie par la médiation de la norme.

Ricœur prend alors trois exemples :

1. Un équilibre réfléchi entre universalité et historicité pour dépasser le conflit entre universel et particulier — la prétention à l'universalité est liée à une culture et donc un universel authentique doit chercher à se constituer comme un universel commun par un dialogue entre des universaux en puissance dans chaque culture. Pour éviter l'opposition abstraite entre l'Universel (norme morale) et le particulier (contexte d'énonciation de la norme), il s'agit de pratiquer une sorte de dialogue, c'est-à-dire de traduction des cultures entre elles, pour dégager des universaux potentiellement universels dans chaque culture ;

2. l'exercice de la médecine en milieu carcéral, où le médecin doit composer entre l'application sans concession de l'éthique médicale (serment d'Hippocrate) et le consentement aux contraintes du milieu carcéral ;

3. l'hétérogénéité des biens premiers (sécurité, solidarité...) à satisfaire et à distribuer engendre des revendications concurrentes qui demandent à être arbitrées dans un débat public et qui appellent, comme dans les cas précédents, l'exercice d'une *phronèsis* à plusieurs visant ce qu'Aristote nommait l'équité (*epieikês*). Finalement, il n'y a pas de règle pour trancher entre les règles, ce qui ne signifie pas la vanité de la règle elle-même. « L'équité s'avère ainsi être un autre nom du sens de la justice, quand celui-ci a traversé les conflits suscités par l'application même de la règle de justice »<sup>82</sup>.

C'est ici que s'achève ce que Ricœur nomme lui-même sa « petite éthique » en y voyant un effort (et encore programmatique) pour concilier les perspectives divergentes de la philosophie morale. Au-delà de l'exercice original d'histoire de la philosophie morale, sous principe de charité herméneutique, trois acquis méritent d'être soulignés pour conclure :

---

<sup>80</sup> « Ethique et morale », p. 265.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> « Ethique et morale », p. 269.

(1) ni l'éthique ni la morale, ni aucune théorie morale et/ou éthique n'épuisent la richesse de l'expérience morale ;

(2) cette irréductibilité est le signe de l'insuffisance de toute éthique normative — mais aussi bien de toute anti-théorie ;

(3) si la règle d'Or est le principe suprême de la moralité, la sagesse pratique est son plein exercice. Elle-même suppose la prudence (à revaloriser contre le déontologisme) en visant l'équité qui se révélerait être, finalement, la valeur éthico-morale la plus élevée, ou la valeur qui synthétise la complémentarité de l'éthique et de la morale.

Alors de quoi a-t-on besoin, d'éthique ou de morale ? Ni l'une ni l'autre prises unilatéralement, mais l'une et l'autre intégrée et articulée dans ce qui les dépasse, une sagesse pratique. C'est bien ce dont a besoin notre temps, qu'on l'appelle morale ou éthique, face aux défis écologiques et technologiques.

## 6. Morale et religion

Il est admis généralement qu'il y a une connexion forte entre morale et religion — ce qu'on peut établir logiquement et factuellement. Logiquement : si la morale est d'abord sociale, c'est parce que la société est (fut) d'abord religieuse : la loi morale est d'essence hétéronome. Or l'hétéronomie aura été le principe des sociétés humaines : la loi vient d'en haut, d'avant, ailleurs qu'ici-bas et maintenant<sup>83</sup>. Ce qui revient à dire que sans la religion, la morale est sans contenu et sans assise. Si Dieu n'existe pas, tout est permis. La nécessité morale (tu dois) trouve son fondement dans la religion. C'est parce qu'il y a un Législateur divin, qu'il y a une loi morale impérative. Ou encore, l'obligation se déduit de l'autorité supérieure de la loi qui, elle-même, trouve son origine dans la transcendance de la source de la loi, c'est-à-dire en Dieu. Factuellement : les religions ont constitué la matrice des valeurs et des règles morales qui ont cours encore aujourd'hui, même dans un monde sécularisé ou désenchanté. L'hétéronomie religieuse n'en finit pas d'être recyclée dans le monde humain — peut-être jusqu'au « Nouveau monde » - selon Marcel Gauchet - qui a fait sortir définitivement de la religion<sup>84</sup>. De fait aussi, dans les sociétés premières et/ou traditionnelles, préceptes religieux et règles morales se confondent : il y a une immanence sociale de la morale dans la religion. La morale est contenue dans la vie sociale, elle-même structurée religieusement. Le bien et le mal trouvent leur expression première dans l'opposition entre le pur et l'impur qui sont, par définition, des catégories du sacré. Plus on remonte dans le temps, plus la conscience morale de la faute se confond avec la crainte de l'impur et le rituel de purification. La première figure du mal, avant la culpabilité et la faute, est donnée dans l'image de la souillure. Le mal est une substance contagieuse qui affecte tout le corps social par la souillure d'un seul de ses membres, causée par la violation d'un interdit. Autrement dit, la morale trouve sa première expression (archaïque) dans la peur non de la faute mais de la souillure. Or la souillure, qu'elle soit volontaire ou involontaire, puisqu'elle a lieu par contact, appelle réparation, c'est-à-dire châtiement ou

<sup>83</sup> Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

<sup>84</sup> *Le nouveau monde*, Gallimard, 2017.

vengeance. Et puisque la souillure situe la faute avant la responsabilité individuelle, la violation de l'interdit intéresse toute la société, appelle une réponse qui ne peut être que sociale : la souillure est contagieuse, la violation de l'interdit doit être réparée.

L'anthropologie ouvre ainsi notre regard occidental d'une part sur la relativité des systèmes sociaux de valeurs (relativisme) — de fait les individus ont la morale de la société de leur époque et pas une autre — et d'autre part sur la prégnance du social, du religieux et du moral. La possibilité d'une morale sans religion ou sans référence religieuse est sans doute récente et encore minoritaire dans l'histoire humaine : l'athéisme a toujours été synonyme d'immoralisme. Une vie morale sans Dieu est-elle possible ? Sans doute, en principe dans une démocratie libérale et sécularisée. Mais c'est nouveau, toujours fragile et limité.

Envisager le rapport entre religion et morale c'est donc aborder le statut de la croyance en morale et donc indirectement, la possibilité du fondement de la morale. En effet, pour agir moralement ai-je besoin de croire dans certaines valeurs ou dans certains biens ? Cette condition est-elle constitutive de toute éthique ou seulement de l'éthique du bien ? Une éthique du juste ou de la priorité du juste sur le bien n'est-elle pas une éthique susceptible d'un fondement rationnel sans la médiation de la croyance (soit comme raison pratique chez Kant, soit comme constructivisme moral comme chez Rawls ou Habermas) ? Autrement dit le rapport morale/religion n'est pas simplement un problème empirique (quel système éthique pour quelle religion ?) mais philosophique puisqu'il a pour enjeu la possibilité d'une fondation rationnelle de la morale.

En philosophie morale, laissant de côté l'anthropologie, on privilégie ce qu'on appelle les éthiques du commandement divin, c'est-à-dire le cas spécifique (par rapport à toutes les religions dans le monde) des éthiques impliquées par la structure très particulière des religions révélées. Cette structure est simple dans sa formulation : (a) Une action est moralement nécessaire si elle est commandée par Dieu ; (b) Une action est moralement prohibée si Dieu commande de ne pas l'accomplir ; (c) Une action est optionnelle si elle ne fait l'objet ni d'un commandement ni d'une interdiction par Dieu — mais il y a toujours des docteurs de la loi, des prêtres pour dire comment l'individu doit se comporter dans le détail de sa vie (orthopraxie).

L'éthique religieuse relève du déontologisme dont le Décalogue est le modèle. Mais l'autorité inconditionnelle de la norme (qu'il faut honorer de manière obligatoire : tu dois/tu ne dois pas) est indissociable de la révélation qui fait connaître la loi : les instructions morales sont des tables gravées « du doigt de Dieu ». Donc la validité des règles morales est dépendante de la foi : j'obéis inconditionnellement à la loi parce que je crois que Dieu est le bien, source de tout bien et de la loi. Evidemment le croyant ne dérive pas exclusivement et directement les normes de son action morale des lois révélées et de sa foi en la révélation. Dans le christianisme, dans le catholicisme au moins, la vie morale dépend d'autres sources (*fontes theologiae moralis*) : l'enseignement (*magister*) de l'Eglise, la raison et la tradition. En outre, d'une manière générale, on peut admettre que la croyance n'est pas une disposition simplement subjective (individu/Dieu) mais une « forme de vie », c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de valeurs partagées, héritées, transmises culturellement, familialement, ordonnées à la vie éternelle et au

salut — ce qui n'exclut évidemment pas la conversion ou la rupture religieuse individuelle. Mais ultimement, la mise en pratique des normes se fonde sur la foi, c'est-à-dire non seulement la foi en Dieu mais la foi dans la révélation par Dieu de la loi, d'une part à Moïse, d'autre part par le Christ. "Tu crois donc tu dois". Toute la cohérence de l'enseignement moral de la religion chrétienne repose sur cette réciprocity de la foi et de la loi : le Christ prétend accomplir la Loi de Moïse (*Sermon sur la Montagne*) : les dix commandements mettent en œuvre le principe de la dignité de la personne humaine (sauvegarder le bien de la personne par la protection de ses biens extérieurs), mais ce noyau de la morale se ramène à l'unique commandement de l'amour du prochain qui, lui-même, est la seule manière d'aimer Dieu qui, par définition, est le Bien en soi. Tout est résumé dans ce passage de Matthieu :

« Et voici qu'un homme s'approcha et lui dit : "Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?" Il lui dit : "Qu'as-tu à m'interroger sur ce qui est bon ? Un seul est le Bon. Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements" — "Lesquels ?" lui dit-il. Jésus reprit : "Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même". Tout cela, lui dit le jeune homme, je l'ai observé ; que me manque-t-il encore ? Jésus lui déclara : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis moi" » (Mt 19, 16-21).

Mais quelle était la valeur morale des actions humaines avant la révélation de la Loi divine ou quelle est-elle indépendamment de celle-ci ? Les "païens" sont-ils exclus de la moralité ? La théologie rencontre ce problème qui revient à se demander si la raison peut, à partir de ses propres potentialités (sans l'aide de la révélation), atteindre à une connaissance du bien et du mal et ainsi définir des règles pour la conduite humaine. Thomas d'Aquin admet ainsi pour sa part une autonomie de la raison et donc de la morale, qui est le domaine d'une *lex naturæ* (par distinction d'avec la Loi surnaturelle révélée). Autrement dit, s'opposent deux partis au sein de la théologie : l'éthique de la raison naturelle (la raison découvre des principes universels, qui sont confirmés et fondés par la révélation) contre l'éthique de la foi (les devoirs moraux sont révélés comme des commandements divins). Les lois sont universelles parce que la raison peut les connaître ou parce que Dieu est le Dieu unique et universel. On peut ainsi se demander si le vol pourrait être moral s'il n'était pas interdit par le Décalogue. Si l'on admet qu'il ne faudrait pas voler même dans cette hypothèse, alors on admet une autonomie de la loi naturelle. Toute action qui nuit délibérément à autrui sera immorale quand bien même elle n'aurait pas trouvé place dans la liste des commandements divins.

La Loi divine révélée consiste originellement dans l'interdiction de toucher à l'arbre du bien et du mal. Mais la loi ici a une forme très générale. Cette loi (cet interdit fondateur) doit être elle-même dite, exposée, ce que fait le Décalogue (les Dix paroles, *Essré haDevarim*). C'est seulement par la table de la loi que la Loi est communiquée et intelligible aux hommes universellement. Mais d'une part la liste des commandements laisse clairement apparaître l'intrication des registres religieux et moral et même d'une pré-

séance du religieux sur le moral : le premier commandement commande tous les autres : « Un seul Dieu tu aimeras et adoreras », suivi des commandements sur la sainteté du nom de Dieu et sur celle du jour du *shabbat*. Donc les devoirs moraux sont subordonnés aux devoirs religieux. Autrement dit, le devoir moral reste ordonné au salut. C'est encore vrai du christianisme, quelle que soit sa prétention à accomplir l'ancienne loi dans le sens d'une spiritualité moins rituelle ou plus « ouverte » (Bergson) :

« Le premier [commandement], c'est : "Ecoute Israël ! Le Seigneur notre Dieu est l'Unique Seigneur ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force !" Voici le second : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » (Marc, 12.29-31) ; « Celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. (...) La charité est donc la loi dans sa plénitude » (Paul, Romains 13.8-10).

Faire de l'amour du prochain l'unique loi est sans doute une loi morale singulière, voire inouïe, mais problématique. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Le futur (tu aimeras) exprime un devoir (tu dois aimer). Ce commandement correspond au seul et unique commandement de Jésus et donc par conséquent de la morale chrétienne. C'est la seule règle à respecter pour être un bon chrétien. Par ce commandement, il propose un amour universel. Mais devoir aimer, si aimer exprime une préférence spontanée, est évidemment contradictoire — et si l'amour est une inclination « pathologique », donc sensible et particulière, il ne peut répondre aux conditions de la moralité (Kant). Ensuite qui est "le prochain" ? Le prochain c'est l'autre qui est proche. Il s'agit d'aimer le proche. Mais est-ce parce qu'autrui est proche que je dois l'aimer ou est-ce que je dois l'aimer pour qu'il soit proche ? Si je dois l'aimer c'est parce qu'il est un prochain, étant comme moi « fils de Dieu ». Donc c'est toujours au nom de Dieu et non de l'autre que je dois aimer l'autre. Mais je dois aussi l'aimer parce qu'il faut aller vers lui, surmonter la peur de sa différence et essayer de lui faire du bien, de soulager sa souffrance et de réaliser une communauté morale et spirituelle entre les hommes contre la loi du péché qui divise les hommes. Le christianisme parle de fraternité et celle-ci repose sur le devoir de charité. La charité c'est la vertu qui conduit à faire le bien d'autrui et c'est par la charité que la fraternité entre les hommes peut exister. Mais cette morale de l'amour est encore paradoxale pour d'autres raisons. Comment aimer le prochain comme soi-même ? Je m'aime spontanément moi-même. Devoir aimer l'autre comme soi-même, ce serait devoir l'aimer et l'aimer spontanément, ce qui implique là encore contradiction (je m'aime moi-même spontanément donc je n'ai pas le devoir de le faire : je dois aimer autrui, donc je ne l'aime pas comme moi-même). Mais c'est peut-être là l'idéal éthique suprême : devoir essayer d'aimer le prochain aussi spontanément qu'on s'aime soi-même. Mais si autrui nous a fait du mal, est-il encore notre prochain et est-ce qu'on a le devoir de l'aimer ? C'est ce qu'implique le commandement : il faut aimer même son ennemi. Dans ce cas-là, aimer l'ennemi qui nous a fait du mal s'appelle pardonner. Une éthique de l'amour, dans ce cas, dépasse la règle de réciprocité de la morale. J'ai un devoir au-delà du devoir. Mais reste un dernier problème. Je peux essayer d'aimer celui qui m'offense ou me cause du mal, je peux pardonner à mon ennemi, pour l'amour de lui et de Dieu à tra-

vers lui, pour rouvrir la fraternité comme avenir spirituel au-delà du passé de la faute. Mais quand autrui est un bourreau, quand il fait du mal à autrui et pas à moi, a-t-on le devoir de l'aimer ? Le pardon ne concerne que mon rapport à l'autre mais pas le rapport entre les autres. Est-ce qu'il n'est pas immoral et injuste de traiter de la même façon, en aimant, le bourreau et la victime ? C'est ici que l'amour inconditionnel rencontre à sa limite l'éthique du juste. Autrement dit, la loi éthico-religieuse requiert toujours son interprétation. Car d'une part rien n'exclut un conflit entre les commandements. D'autre part, tous les commandements sont-ils inconditionnels ou le sont-ils tous également ? Par exemple, même l'interdit du meurtre est-il toujours interdit ? On sait bien que la cause de Dieu autorise le meurtre. Il suffit d'interpréter la volonté de Dieu comme supérieure à sa propre loi pour que l'immoral soit justifié religieusement et il se trouve toujours un interprète assez "enthousiaste" pour conseiller la violence et la guerre au nom de Dieu. Il n'y a dès lors que les commandements proprement religieux qui ne souffrent aucune exception (tu aimeras ton Dieu). Ce qui revient peut-être à souligner, que les devoirs éthiques ou ceux dont on peut penser qu'ils forment le noyau proprement éthique du Décalogue, ou bien dépendent des devoirs religieux ou bien ne partagent pas leur inconditionnalité. Partant, il n'y a pas d'autonomie de la morale dans l'éthique religieuse. Cette conclusion peut être encore facilement confirmée par une autre voie. Les devoirs éthiques dans la loi religieuse n'ont de sens que par rapport à la vie éternelle et au salut. Il suffit de dire qu'on peut faire son salut même au mépris des interdits fondateurs du vol ou du meurtre, pour que l'obligation du devoir éthique soit levée. Ensuite, l'hétéronomie s'applique définitivement : même l'amour du prochain ne vise pas le prochain comme fin en soi. La dignité de la personne humaine est encore un principe hétéronome, puisque le devoir de charité et de fraternité exprime l'égalité des créatures devant Dieu. Ou encore, le devoir moral est inséparable d'une dette première et ineffaçable de l'homme à l'égard de Dieu. La loi morale entre les hommes procède de la loi des hommes à l'égard de Dieu.

Dès lors le problème du rapport entre morale et religion, pose le problème fondamental en philosophie morale de la rationalité pratique. Ce problème du rationalisme pratique est déjà illustré par ce qu'on nomme le « dilemme de l'Euthyphron » (Platon). Le dialogue porte sur la piété. Embarrassé pour définir ce qu'est la piété, Euthyphron avance que la piété c'est ce que les dieux aiment, et l'impiété ce que les dieux haïssent. Alors Socrate pose la question : « Les dieux aiment-ils la piété (le saint : *to osion*) parce qu'elle est pieuse, ou bien la piété est-elle pieuse parce qu'elle est aimée des dieux ? » La même question peut être transposée pour la morale : Dieu commande-t-il certains devoirs parce qu'ils sont moralement obligatoires, ou certains devoirs sont-ils moralement obligatoires parce qu'il les commande ? Dans le premier cas, la morale possède une autonomie par rapport à la religion et même la morale constitue le noyau rationnel (donc en principe universel) de la religion — c'est ce que le courant de la « religion naturelle » (théisme, déisme) aux XVII et XVIII<sup>è</sup> siècles a défendu. Ce qui est rationnel dans la religion c'est son contenu moral et ce contenu moral est indépendant de toute confession (secte religieuse) : aimer son prochain et pratiquer la justice selon

Spinoza<sup>85</sup>. Ainsi Dieu commande d'accomplir certains actes parce qu'ils sont bons et si Dieu les commande c'est parce qu'il sait qu'ils le sont (objectivisme moral) : Dieu sait ce qui est bon avant de le commander et ne le commande qu'en vertu de cette omniscience, ce qui revient à dire que Dieu est soumis à la raison du bien et que par sa raison, l'homme peut s'élever à la compréhension des commandements raisonnables de Dieu — il y a donc une communauté morale entre l'homme et Dieu. Donc si Dieu a commandé l'obligation de ne pas tuer, nul ne peut s'en délier sans déroger à la raison universelle et objective qu'a suivie Dieu dans son commandement. Dans le second, la moralité est fondée en Dieu : est moral ce qui est voulu par Dieu du seul fait qu'il l'a voulu, mais alors rien n'exclut qu'un acte prescrit comme moral par la foi apparaisse immoral pour la raison (subjectivisme moral). Dieu aurait pu, si telle avait été sa volonté, commander de ne pas tenir nos promesses. Si au contraire, on conçoit mal que Dieu commande de ne pas tenir ses promesses et s'il doit avoir des raisons de le commander, c'est donc que des raisons existent antérieurement et indépendamment de sa volonté et que la moralité des normes tient à leur caractère raisonnable plutôt qu'à leur origine dans le commandement divin.

Par conséquent, on doit admettre un niveau rationnel de la morale, potentiellement universel et affranchi de la religion. Ainsi de la Règle d'or : « Ne fais pas autrui, ce que tu ne veux pas qu'on te fasse » (Matthieu VII, 12) ; « Tout ce que vous voudriez que les hommes vous fassent, faites-le vous-même pour eux »<sup>86</sup>. S'il est possible d'adhérer à la règle d'or sans partager la foi religieuse, c'est que l'homme possède la capacité de discerner le bien et le mal et que la loi morale vaut par elle-même. Ainsi rien n'interdit de supposer qu'un athée ne se conduira pas moralement (si Dieu n'existe pas, tout n'est pas permis) et, à l'inverse, rien n'assure qu'un croyant en fidélité au commandement divin n'accomplira jamais un acte immoral (si Dieu existe, tout est permis).

On connaît la critique philosophique de l'éthique du commandement divin. « Quand la validité d'un impératif moral se justifie par le fait d'être le commandement de Dieu, le principe de la vie morale devient le désir de plaire à Dieu, comme si nous pouvions l'aider ou devons le craindre. Une telle conception de Dieu doit être démasquée, comme une projection trop humaine, si nous prenons comme point de départ que Dieu devrait transcender tout anthropomorphisme. Nous respectons Dieu comme Dieu, quand nous apprenons à apprécier la vie morale pour elle-même, sans appel aux fins de Dieu (quoique nous puissions toujours croire que Dieu est tel qu'il aime le bien et le juste »<sup>87</sup>. Obéir à une obligation parce qu'elle est commandée par Dieu trahit en réalité le désir de plaire ou la crainte de déplaire à Dieu. Non seulement l'obligation n'a rien d'autonome (non liberté) mais elle n'a rien de rationnel (sentiment). Autrement dit, c'est seulement si on s'affranchit de tout anthropomorphisme qu'on libère la rationalité de la morale pour elle-même.

Le rapport entre morale et religion conduit donc à une sorte d'antinomie :

---

<sup>85</sup> *Traité théologico-politique*. Cf. notre article dans Philopsis, « La religion dans l'homme », [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/la\\_religion-lcournarie-ok.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/la_religion-lcournarie-ok.pdf)

<sup>86</sup> Cf. aussi Luc, VI, 31, qui peut alors passer pour une figure de la raison pratique.

<sup>87</sup> Charles Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993, p. 71.

(1) Si Dieu n'existe pas, tout est permis, ou seul Dieu peut fonder en nécessité toutes les obligations morales : donc si tout n'est pas moralement permis, Dieu existe ou il faut croire en Dieu — mais, dit le rationaliste, l'éthique religieuse se paie du présupposé de la foi (révélation), d'un concept anthropomorphique de Dieu (Dieu jaloux), et finalement de la « guerre des dieux » (Weber). Autrement dit, la morale a une nécessité hypothétique (sous la dépendance de la foi) ; repose sur des préjugés (irrationalisme) ; et alimente la violence au lieu de la suspendre (conflit).

(2) Il faut libérer Dieu de tout anthropomorphisme, et laisser Dieu être Dieu, pour dégager l'autonomie rationnelle de la morale — mais, dit le croyant, la loi morale manque de force ou de pouvoir sur les hommes et n'assure pas la cohésion sociale. Une loi sans législateur est-elle possible ? Seul un Dieu peut sauver la nécessité pratique de la loi. Sans Dieu, la société est à la dérive, et c'est ce que la modernité des Lumières, interprétée comme une crise, aurait suffisamment prouvé. Donc il faut revenir aux racines de la foi (radicalisme) et ne pas s'en éloigner jusqu'à soumettre la loi des hommes à la loi de Dieu (théologie politique) et à soumettre, par la force, les « infidèles » aux hommes qui vivent sous la loi de Dieu.

Le radicalisme religieux (théologie politique, littéralisme herméneutique, terrorisme religieux) est sans doute à interpréter comme une réaction à la sécularisation qui accompagne l'histoire de la Modernité. Or la morale participe à cette histoire de l'autonomie. La morale des Modernes est impérative : les modernes pensent avoir des devoirs sans pouvoir s'y soustraire, et cette position est aussi vraie du déontologisme que du conséquentialisme. En effet, l'obligation de faire une action dont la conséquence doit être la plus grande somme de biens pour le plus grand nombre s'impose, quels que soient les autres intérêts de l'individu. Mais alors se pose évidemment le problème de la source d'une loi morale impérative ou catégorique — problème qui n'est pas seulement celui de la philosophie mais de la vie morale elle-même. Or on peut faire l'hypothèse que les modernes ont cherché à fonder les normes morales non plus en Dieu mais dans la nature humaine, selon deux options principales : une « option sentimentaliste »<sup>88</sup> — il y a en l'homme un sens moral, une conscience naturelle qui lui permet universellement d'intuitionner le bien et, en tous cas, de reconnaître le mal ; et une option rationaliste, en admettant un pouvoir pratique de la raison elle-même (la raison se donne la loi) ou des procédures d'élaboration des normes (constructivisme moral), ou bien en reconnaissant la validité universelle de certains principes (règle d'or).

## 7. La fondation procédurale de la morale

Dans la philosophie contemporaine, on retient souvent deux modèles du procéduralisme : la théorie de la justice comme équité de Rawls (procéduralisme monologique) et l'éthique de la discussion (procéduralisme dialogique) de Apel et de Habermas. Dans les deux cas, il s'agit de promouvoir l'effectivité de l'universel dans le champ pratique et de répondre au problème du défaut de rationalité qui paraît lui être consubstantiel – et aussi à la question du débat public des questions éthiques dans le monde moderne.

---

<sup>88</sup> Cf. Larmore, *op. cit.*

Chez Rawls, le problème est celui de la constitution d'une société juste, dans la tradition contractualiste du XVIII<sup>e</sup>. Il imagine une expérience de pensée où les individus qui doivent choisir les principes de la société dans laquelle ils s'apprêtent à vivre sont placés sous « un voile d'ignorance » qui les met par principe dans une situation d'équité. C'est cette contrainte qui vaut à cette théorie de la justice la caractérisation de procéduralisme (les principes de justice sont issus d'une simple procédure de délibération) et de procédure monologique (parce que le voile d'ignorance maintient chaque sujet dans la solitude de son calcul sur les principes : il choisit pour lui mais non à partir de lui, donc son intérêt personnel est universel). Ainsi parce que tous les individus sont ignorants de la place qui sera effectivement la leur dans la société à venir, ils peuvent choisir de manière strictement universelle les principes de justice, c'est-à-dire sans faire intervenir leurs intérêts particuliers. Ils sont en situation de pouvoir pratiquer l'équivalent de l'universalisation de la maxime de l'action qui définit chez Kant le constructivisme moral : la contrainte de l'ignorance libère la capacité de la raison à être purement pratique. Comme l'écrit Rawls :

« Nous devons imaginer que ceux qui s'engagent dans la coopération sociale choisissent ensemble, par un seul acte collectif, les principes qui doivent fixer les droits et les devoirs de base et déterminer la répartition des avantages (...) Le choix que des êtres rationnels feraient, dans cette situation hypothétique d'égalité de liberté, détermine les principes de la justice ».

Or, selon Rawls, dans une pareille situation, les agents rejettent les principes de l'utilitarisme et, au contraire, choisiront les principes de la théorie de la justice (les principes de la théorie de Rawls mais qui ne font que fonder de manière rationnelle les valeurs de la démocratie libérale). Pour Rawls en effet, la *liberté* est la valeur morale première et c'est pourquoi on ne saurait identifier la justice avec la maximisation du bien (bonheur) — la prémisse est donc kantienne : c'est bien la capacité morale qui constitue la dignité de l'homme (parce qu'elle accomplit sa nature raisonnable) et non pas son penchant au bonheur qui lui ne réalise que sa nature sensible. Paradoxalement, en faisant du bien l'origine de la justice (la justice est la maximisation du bien), l'utilitarisme ne peut rendre raison de la pluralité des conceptions du bien parmi les hommes. L'utilité agrège ces conceptions différentes dans un calcul général qui néglige ou traite de manière indifférente les différences entre les personnes et leurs préférences propres, et cet aveuglement risque de conduire à des conséquences immorales. Rawls donc se place dans une situation (tout à fait abstraite) pré-constitutionnelle dans laquelle des individus construisent une société sans savoir par avance quelle place y occupera chacun : chacun pense à soi dans la future société sans pouvoir identifier cette place à un intérêt défini. Ces individus sont supposés rationnels (doués d'une rationalité instrumentale) : ils tendent à maximiser les biens principaux, autrement dit on ne présuppose pas chez eux une tendance morale pour la justice, l'exercice d'une volonté bonne. Or, théoriquement dans une telle situation, ils suivront deux principes, 1) le principe d'égalité et 2) le principe de différence : 1) « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu des libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres ». Autrement dit, chacun a droit à la liberté maximale compatible avec la liberté des autres : égalité du droit

aux mêmes libertés fondamentales. 2) Les inégalités sociales ne peuvent être justifiées que dans deux cas : 2a) si elles sont liées à des fonctions auxquelles chacun peut prétendre, à des charges ouvertes à tous et 2b) si on peut penser avec raison qu'elles se révéleront avantageuses à chacun. Ainsi les partenaires choisissent le principe de différence en faisant chacun le raisonnement pour lui-même : il rejette le principe utilitariste de la distribution des biens qui peut faire que, dans l'arrangement social obéissant à la maximisation de l'utile, j'occupe précisément la position de celui qui n'a rien et qui est privé de liberté et choisit en maximisant les gains minimum (règle dite du *maximin*), le principe de différence qui assure la répartition pour l'avantage réciproque de tous – et qui est donc préférable à tout autre principe de répartition (que celui qui a moins ait encore plus que dans n'importe quelle situation possible où les libertés et les chances seraient égales). Autrement dit, il est rationnel dans une situation de choix, et en l'absence de la possibilité de calculer les probabilités, de choisir en fonction du pire, c'est-à-dire la solution dont le plus mauvais résultat est supérieur à tous les autres plus mauvais résultats des autres solutions. La règle du *maximin* est « celle que choisirait une personne pour planifier une société dans laquelle son ennemi lui assignerait sa place » (C. Audard). Le principe de différence ne laisse pas jouer au hasard les contingences naturelles et sociales qui règlent habituellement la distribution des pouvoirs, des responsabilités, des avantages sociaux : il favorise donc le respect mutuel des personnes et le respect d'elles-mêmes. Il est prescrit par la règle morale qui impose aux hommes de se traiter les uns les autres, non seulement comme moyens, mais toujours en même temps comme fins. Rawls écrit ainsi : « Dans la structure sociale, cela veut dire renoncer aux avantages qui ne contribuent pas aux attentes de tous. Au contraire traiter des personnes comme des moyens veut dire qu'on est prêt à imposer à ceux qui sont défavorisés des perspectives de vie encore plus limitées au nom des attentes plus élevées des autres ».

Ainsi, la justice suppose la priorité de 1) sur 2) : autrement dit le principe fondamental d'une société juste est le principe moral moderne de l'égalité de liberté pour toutes les personnes. La recherche de l'égalité dans la distribution des biens et l'acceptation d'une certaine inégalité ne sont pas acceptables (raisonnables) si le premier principe est remis en cause. Le premier principe constitue en quelque sorte l'impératif catégorique de la démocratie formelle. Ensuite au sein du principe 2) on ne doit pas restreindre l'égalité des chances au profit de l'amélioration des conditions de vie de chacun 2b). Donc on a 1)>2) avec (2a>2b) — autrement dit 2a>2b montre comment le principe d'égalité (1) se prolonge dans le principe de différence (2).

Ainsi c'est le principe de justice en tant qu'égalité de liberté qui préserve la pluralité des conceptions du bien : le droit fondamental de la personne humaine est respecté et c'est à l'abri de ce droit que tous les individus peuvent librement poursuivre leur conception du bien. La priorité du juste sur le bien garantit la pluralité des conceptions subjectives du bien. La théorie de la justice comme équité (les principes de justice issus de la procédure équitable) fonde nos convictions alors que, dans l'utilitarisme, elles relevaient de l'illusion socialement utile. Autrement dit, la liberté n'est pas un bien, mais en tant que droit lié à la dignité de la personne, elle est le principe de tout bien qui ne peut faire l'objet d'aucune transaction, d'aucun calcul du bien utile. Rawls (avec Nozick ou Dworkin) a une conception déontologique de la

règle morale et reconnaît aux individus des droits contre le conséquentialisme utilitariste qui juge la bonté d'une action en fonction des satisfactions qu'elle apporte aux individus : dans ces conditions, rien n'empêche qu'une absence de liberté et que la pauvreté de certains satisfasse plus la société prise comme un tout qu'une situation où cette privation de liberté serait exclue. Sans doute la conception téléologique du juste est séduisante : « le bien y est défini indépendamment du juste et ensuite le juste est défini comme ce qui maximise le bien »<sup>89</sup>. L'utilitarisme est alors la théorie la plus aboutie du téléologisme : « les théories téléologiques exercent une attraction profonde sur l'intuition puisqu'elles semblent incarner l'idée de rationalité. Il est naturel de définir la rationalité par la maximisation et, en morale, par la maximisation du bien ». Mais aussi naturelle que soit cette tendance, aussi spontanée que soit l'identification de la morale avec la recherche du bien et du bien avec l'utile, qui plaide en faveur de l'utilitarisme, il s'avère que cette forme de téléologisme ne correspond pas à notre intuition de la justice puisqu'elle ne reconnaît pas le droit de la personne comme valable intrinsèquement. Par ailleurs, les régimes démocratiques modernes sont foncièrement pluralistes quant aux conceptions du bien, et les théories téléologiques sont précisément impuissantes à fonder sur une telle diversité un accord réfléchi sur les principes de justice. Au contraire, la théorie de la justice en tant qu'équité (Rawls) fonde les règles de justice à partir d'une mise entre parenthèses des conceptions du bien : le juste est défini indépendamment du bien par l'exigence rationnelle d'universalisation de la maxime du choix. Les individus ne s'entendent pas sur une conception du bien mais sur la forme acceptable de répartition des moyens qui permet à chacun de poursuivre son bien. C'est l'accord juste sur les principes qui les constituent comme principes de justice : les règles de justice ne sont que ce qui est défini par un accord équitable entre les sujets. L'idée de procédure donne ainsi une autre conception de la rationalité pratique : la rationalité des valeurs n'est pas réductible à la rationalité instrumentale à laquelle souscrit l'utilitarisme.

C'est précisément cette différence de régime de rationalité qui concentre toute la réflexion d'Habermas, autre représentant majeur de l'éthique procédurale — mais en critiquant le « monologisme » du procéduralisme de la théorie de la justice de Rawls. Une raison pratique est-elle possible ? La raison peut-elle définir universellement le bien moral ? L'homme peut-il par la raison connaître ce qui vaut objectivement comme bien et comme mal ?

K. O. Apel et J. Habermas reprennent le problème du fondement des normes et montrent que celui-ci n'est pas dissociable de la question générale du rationalisme et de la fondation de la raison elle-même. Le préjugé sur le caractère non rationnel du jugement de valeur et de la morale est la conséquence d'un aveuglement sur la rationalité elle-même. La séparation des faits et des valeurs procède finalement d'un oubli ou d'un recouvrement de la raison impliquée dans le langage. La raison est peut-être plus originellement communicationnelle (*logos*) que calculante (*ratio*). Il faut rouvrir la raison au langage, considérer que la raison est contenue dans le langage, dans l'effort d'exprimer les raisons des croyances, des actions, en recherchant l'adhésion d'autrui. Autrement dit, il s'agit de reconduire la raison à son registre « communicationnel » et réapprendre de lui la possibilité d'une rationalité non-réifiante :

---

<sup>89</sup> Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1971, p. 50.

« Il y a deux registres sur lesquels l'analyse de la rationalité peut s'appliquer (...). C'est tantôt la manipulation instrumentale et tantôt l'entente communicationnelle qui apparaît comme le *télos* interne de la rationalité »<sup>90</sup>.

Et c'est précisément en suivant les réquisits de la rationalité communicationnelle, dès lors opposable à la réduction moderniste de la raison à la science, à l'exclusion de la sphère des normes, que l'on peut justifier rationnellement les énoncés moraux — ce que fait l'éthique de la discussion. La morale ne se ramène pas fatalement au décisionisme (en dernière instance la valeur d'une norme repose sur la décision en sa faveur en dehors de toute raison ou sans qu'un arbitrage rationnel soit possible) si l'on sait reconnaître dans le langage la condition première de la raison. « La raison est assise dans le langage » écrit Habermas (*Vernunft sitzt in der Sprache*) : tout acte de langage vise idéalement l'entente, la compréhension. La raison est présupposée dans l'usage communicationnel du langage. C'est précisément cette reconstruction de la raison à partir du langage, la fondation ou la justification de la raison à partir des présuppositions de l'argumentation (Apel) ou des conditions d'usage efficace des signes (Habermas) qui caractérise le projet philosophique de l'éthique de la discussion.

Comme l'écrit Yves Cusset,

« l'éthique de la discussion s'aligne ... sur une logique plus générale de l'argumentation, qui exige que nos prétentions à la validité, pour être rationnellement fondées, puissent recevoir l'assentiment d'une communauté idéalement illimitée de discussion. La discussion est la procédure de validation argumentative de nos motivations et convictions pratiques »<sup>91</sup>.

Sans doute ne passons-nous pas notre temps à discuter et procédons à des choix pratiques sans les soumettre à l'épreuve de la discussion. La discussion est le cadre normatif de l'action qui peut normalement s'en passer. Par ailleurs, toute discussion n'est pas d'emblée éthique. Il ne faut pas réduire l'éthique de la discussion à l'éloge du débat en confondant discussion et négociation : celle-ci s'en tient à la recherche d'un compromis, c'est-à-dire à la compatibilité des intérêts particuliers concurrentiels, là où celle-là est la recherche d'un accord positif sur le meilleur argument, idéalement universel et constituant un accord effectivement commun. La discussion ne devient éthique qu'en tant que principe procédural pour construire un point de vue impartial et un critère d'universalité des choix pratiques. Par-là, on voit à quel point l'éthique de la discussion reprend le projet initié par Kant. La question morale ne peut être là aussi que celle de la forme que doivent revêtir les maximes de nos actions pour constituer un usage légitime de la raison pratique. Seules les maximes universalisables peuvent être dites morales. Ainsi "moral" n'est pas un prédicat de l'action même ou de la personne (ce n'est pas directement l'action ou la personne qui sont morales) mais le propre seulement de la maxime dont la forme est universalisable. Il s'agit bien chez Kant d'une éthique déontologique qui ne s'intéresse pas à la teneur des valeurs morales mais qui s'attache à la connaissance objective de la validité universelle des prescriptions du devoir : c'est ainsi une éthique du juste (de la priorité du juste) et non une éthique du bien (de la vie bonne).

<sup>90</sup> Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987, I, p. 27.

<sup>91</sup> *L'espoir de la discussion*, Michalon, 2001, p. 60.

Or, l'éthique de la discussion reprend la problématique kantienne de l'universalité pratique et appartient à « la grande famille des éthiques contemporaines ... qui s'efforcent d'établir les formes procédurales minimales et, si possible transculturelles, de la justice contre les tentatives aristotéliennes de définir ou simplement décrire les valeurs substantielles de la "vie bonne" dans les contextes culturels particuliers de notre existence moderne »<sup>92</sup>.

Mais elle entend aussi dépasser la difficulté de la morale kantienne, liée au cadre de la philosophie de la conscience où elle inscrit l'exigence d'universalité. L'impératif catégorique qui exige de pouvoir universaliser la maxime de l'action ou, ce qui revient au même, de toujours traiter en soi-même et en autrui l'humanité en tant que fin en soi (et non pas seulement comme un moyen) est un ordre que la conscience subjective s'adresse solitairement à elle-même et dont le respect dépend de la seule volonté. Il appartient à chacun de s'élever au plan universel de la raison pure pratique elle-même, *in foro inferno*, pour produire les conditions d'une évaluation impartiale de ses propres maximes. Le sujet doit s'arracher au-dessus des mobiles sensibles et des motifs egocentriques qui le déterminent pathologiquement. Cet effort est au-dessus des forces de la volonté, de telle sorte qu'une volonté morale ne peut ou ne pourrait être qu'une volonté sainte si elle était ainsi disposée qu'elle ne pourrait jamais entrer en contradiction avec la loi rationnelle du devoir et n'aurait jamais à lutter contre ses penchants. Aussi « la sainteté de la volonté est une Idée pratique qui doit servir de type ; s'en approcher indéfiniment est la seule chose qui convienne à tous les êtres finis et doués de raison »<sup>93</sup>. Et l'effort est encore plus surhumain et irréalisable que le propre d'une volonté faible est de se mentir à soi-même en se cachant la réalité des intérêts égoïstes : la conscience se trompe en confondant l'action faite par devoir (morale) et l'action faite conformément au devoir, sous l'emprise d'un amour-propre indéracinable. Dans ces conditions, l'exigence morale contenue dans le devoir ne pourrait être réalisable que dans le règne des fins, c'est-à-dire dans le monde idéal où aucune intention ne pourrait être suspectée de perversité. En attendant ce règne, il faut s'en remettre au sens commun et postuler que la volonté est libre (la liberté de la volonté est la condition de possibilité de la raison pratique elle-même), à espérer l'immortalité de l'âme pour que la volonté puisse réaliser à l'infini la loi du devoir et l'existence d'un Dieu juste pour assurer la synthèse entre la vertu et le bonheur. La morale du pur devoir conduit ainsi à une religion morale qui ne le fonde pas mais constitue le cadre qui le rend pensable.

Or « l'éthique de la discussion laïcise définitivement la morale kantienne, elle ne compte plus sur un principe religieux d'espérance, mais prétend tout simplement rendre la raison pratique effectivement praticable dans le monde empirique, et ne pas chercher ailleurs que dans l'intelligence morale commune les conditions réalisables de l'universalisation de nos maximes »<sup>94</sup>. Mais pour ce faire, il faut sortir du cadre de la philosophie de la conscience qui rend l'effort d'universalisation quasiment impossible, pour le rendre praticable à partir des présuppositions de ce monde-ci. Autrement dit, il faut rompre

---

<sup>92</sup> Cusset, *id.*, p. 63.

<sup>93</sup> Kant, Critique de la raison pratique, p. 33.

<sup>94</sup> Cusset, *id.*, p. 65.

avec le modèle monologique de la raison (qui est encore celui de Rawls), c'est-à-dire traduire le principe kantien d'universalisation par un principe de discussion.

Ainsi pour Habermas deux principes sont complémentaires pour définir le fondement de l'exigence morale : le « principe D » (de discussion) et le « principe U » (d'universalisation). Le principe D établit une procédure de formation impartiale de la volonté, de fait accessible à la volonté humaine et conforme aux structures de base des sociétés modernes. Il s'agit de soumettre toute validation des normes morales à cette forme d'intersubjectivité supérieure, procédurale que constitue la discussion : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique »<sup>95</sup>. Cela signifie que le principe d'universalité (qui est le vrai principe moral) énoncé ainsi : « Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptées par toutes les personnes concernées »<sup>96</sup> — ne peut être compris d'un point de vue monologique par un individu qui, solitairement, se demande si telle norme mérite d'être suivie :

« il ne suffit pas qu'un individu se demande, en y réfléchissant à deux fois s'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation "réelle" à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive ; c'est ensuite seulement que les participants peuvent savoir qu'ils sont parvenus en commun à une certaine conviction »<sup>97</sup>.

On voit ici comment le principe d'universalisation qui ajoute au principe de discussion l'acceptabilité intersubjective des conséquences prévisibles à partir de l'observation de la norme validée par la discussion, intègre une dimension conséquentialiste qui excède l'héritage kantien d'origine : on peut même distinguer, dans le principe d'universalisation, d'une part l'exigence conséquentialiste (prendre en considération tous les intérêts de toutes les personnes concernées par l'application de la norme) et, d'autre part, l'exigence dialogale (prendre en compte le jugement de toutes les personnes sur l'acceptabilité des conséquences de la norme).

Cela revient à proposer un critère des normes qui se tient à égale distance entre l'objectivité du critère logique (scientifique) et la subjectivité de la volonté (monologisme). Ce critère ne peut être posé une fois pour toutes, mais doit toujours être conquis à partir de la pratique effective de la discussion, notamment contre les formes passives du consentement, contre les accords factuels sédimentés dans le corps social.

Peut-être faut-il admettre que la morale n'est pas sans fondement, et que l'éthique procédurale sur le modèle de l'éthique de la discussion permet de démentir le préjugé en faveur de son irrationalité constitutive. Mais si les valeurs n'obéissent pas à l'arbitraire des coutumes, de l'imagination ou des

---

<sup>95</sup> Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1993, p. 87.

<sup>96</sup> *Id.*, p. 86-87.

<sup>97</sup> *Id.*, p. 88.

mœurs, cette rationalité n'est pas encore ou toujours la mienne. Ou plus exactement, la morale ne peut-elle s'actualiser que dans le contexte externe de la discussion publique ? Ici deux objections peuvent être formulées.

Sans doute toute discussion n'est-elle pas par elle-même éthique, comme le reconnaît Habermas : mais l'éthique de la discussion ne dessine-t-elle pas des conditions idéales à la discussion pratique ? Son principe ou sa limite semble être qu'il ne faut pas discuter contre celui qui nie les principes (de la discussion) (*contra negantem principia non est disputandum*<sup>98</sup>). Mais la morale disparaît-elle avec la suppression des conditions de libre acceptation du principe D ? Le problème (philosophique) de la validation des normes (auquel se mesure l'éthique de la discussion) n'annule pas (et ne se substitue pas aux) intuitions et questions morales quotidiennes : les normes sont déjà là, dans le monde vécu et il faut bien distinguer leur existence et leur justification. Mais on ne peut pas non plus exagérer la distinction entre existence (morale) et justification (éthique philosophique) des normes, dans la mesure où « la valeur sociale d'une norme est fonction du fait que celle-ci est acceptée dans le cercle de ceux à qui elle s'adresse »<sup>99</sup> : l'existence d'une norme appelle sa justification et le fait qu'elle existe socialement montre qu'elle a reçu une reconnaissance et un début de justification. L'éthique de la discussion (pas plus que la "morale" kantienne) ne produit le contenu de la morale, mais elle procure le critère (principe U) qui permet de distinguer si une norme est valide — et remplit à ce titre, même au niveau réflexif, une fonction sociale.

Mais il n'en demeure pas moins que la situation ou l'exigence morale est encore nécessaire là où la discussion n'est plus possible : elle est même d'autant plus nécessaire quand la violence a réduit au silence la raison et le dialogue. Autrement dit, le problème de la morale n'est-il pas précisément qu'elle concerne radicalement le sujet ou l'individu *in foro interno* ? Là où la discussion est rendue impossible ou défaite avec la communauté intersubjective, il m'appartient encore et m'incombe toujours de choisir ce que je dois faire. Au fond, ce que surmonte dans la procédure discursive l'éthique de la discussion, c'est la radicalité du choix donné dans sa solitude. Au-delà (ou en deçà) de la question (métaéthique) du fondement de l'agir moral, il y a la question existentielle de l'action morale elle-même. Comme le reconnaît K. O. Apel : il est impossible « de démontrer à un homme la "volonté bonne" au moyen d'arguments, c'est-à-dire de le contraindre de manière, pour ainsi dire, définitive à transposer l'idée cognitive présente dans le devoir moral en une décision volontaire d'agir »<sup>100</sup>. Autrement dit, l'éthique de la discussion ne semble pas pouvoir apporter une réponse valable à la question : "pourquoi être moral ?" — du moins au sens existentiel et pratique et non au sens "métaéthique".

## 8. Éthique de la responsabilité vs éthique de la conviction

Peut-être tout choix éthique particulier est-il suspendu ultimement au choix général entre deux types d'éthique : éthique de la responsabilité

---

<sup>98</sup> Cf. Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison*.

<sup>99</sup> Habermas, *Morale et communication*, p. 83.

<sup>100</sup> K. O. Apel, *Discussion et responsabilité*, Cerf, 1996, p. 117.

ou/contre éthique de la conviction. Du moins c'est souvent autour de cette opposition que le débat éthique se réfléchit aujourd'hui. Pourtant la distinction est récente. On la doit au sociologue M. Weber qui la formule dans deux conférences prononcées en 1919 à Munich : « La science en tant que vocation et profession » ; « La politique en tant que vocation et profession »<sup>101</sup>. Mais que recouvre cette distinction entre l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la conviction et est-elle encore pertinente notamment à l'époque des *NBIC* ?

L'éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) relève de la rationalité téléologique. Elle est rationnelle par rapport à une fin. C'est la fin, posée ou pleinement reconnue par l'agent, et la poursuite de cette fin qui constituent ici le critère de rationalité. Poser ou reconnaître une fin déterminée et se servir de cette fin pour normer l'action.

L'éthique de la responsabilité satisfait une de nos intuitions morales les plus importantes. La morale porte sur l'action ; or il est incohérent de mettre entre parenthèses les conséquences pour évaluer l'action. Il ne s'agit pas d'être moral mais bien d'agir moralement. Or l'action ne peut être morale si l'agent se désintéresse des conséquences de son action pour lui-même et pour autrui. Autrement dit, une conduite éthique est une conduite responsable, c'est-à-dire soucieuse des conséquences de l'action. Plus précisément encore, l'éthique de la responsabilité accorde la priorité aux moyens dans l'évaluation morale de l'action, et selon une perspective double : (a) elle vise principalement l'efficacité des moyens. La fin justifie les moyens et les moyens doivent être les plus opératoires, les plus efficaces possibles pour atteindre la fin posée par l'agent ou reconnue par lui comme légitime. Aussi arrive-t-il parfois à M. Weber de parler d' « éthique du succès » (*Erfolgsethik*) ou d' « éthique de l'adaptation au possible ». L'éthique de la responsabilité contente tous ceux qui ne veulent pas sacrifier la moralité à l'efficacité et inversement. Elle encourage le pragmatisme, le réajustement permanent en fonction des circonstances, le sens du compromis. Mais elle peut aussi bien donner lieu à ce qu'on peut considérer comme une contrefaçon de l'éthique : l'opportunisme qui sélectionne toujours le plus immédiatement accessible, toujours prêt à renoncer à une fin meilleure en soi au profit d'une fin plus immédiate et/ou plus facilement atteignable (augmenter une part de profit) par rapport à une fin plus incertaine (une plus juste répartition des ressources) ; (b) elle est attentive aux conséquences des moyens mis en œuvre par l'action. Être responsable c'est bien assumer les conséquences de son action jusqu'au bout, du moins dans les limites de la connaissance que l'agent peut en avoir. Toute action peut avoir pour effet une conséquence contre-productive, soit qu'elle empêche d'atteindre la fin visée par l'action, soit qu'elle nuise à d'autres finalités ou à d'autres valeurs jugées également importantes. Une conduite éthique est une conduite rationnelle : une conduite rationnelle est une conduite qui se donne les moyens de sa fin : une conduite qui se donne les moyens de sa fin est responsable, si elle est soucieuse des conséquences de l'action.

C'est souvent par cette attention aux conséquences qu'on définit exclusivement l'éthique de la responsabilité. De fait elle décide de deux autres

---

<sup>101</sup> Cf. *Le savant et le politique*, 10/18. Nous suivons ici l'article de Gilbert Hottois : « Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction », *Laval théologique et philosophique*, 52, 2, juin 1996, 489-498.

caractéristiques qui la définissent. D'une part l'éthique de la responsabilité est "extravertie" — entendons par là qu'elle s'inquiète des conséquences concrètes sur les autres. L'éthique de la responsabilité étant une éthique de l'action, et plus précisément des conséquences de l'action privilégie non pas le rapport interne de l'agent à son intention mais bien le rapport externe de son action sur les autres agents. D'autre part l'éthique de la responsabilité a une composante "cognitivist" accusée. Si la valeur morale de l'action dépend de ses conséquences, il est essentiel à l'agent de pouvoir les prévoir. A nouveau, l'éthique de la responsabilité satisfait une autre intuition morale précise : veiller à ne pas séparer l'éthique de la connaissance qui prévaut par ailleurs dans toutes les dimensions de la vie. Mieux on connaît, plus on est capable d'anticiper les conséquences d'une action, plus la conduite est responsable et morale. Savoir pour prévoir, prévoir pour bien agir.

Au contraire, l'éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*) relève de la rationalité axiologique. Entendons par là qu'elle se soucie exclusivement de ne pas trahir une valeur, de ne pas transgresser une norme. Si je suis convaincu que la vérité est une valeur suprême alors je dois toujours dire la vérité ; si ma conviction est que la bonté doit l'emporter en toute circonstance, je dois m'interdire absolument de recourir à la force et à la violence...

L'éthique de la conviction satisfait ainsi une exigence essentielle de la morale, ignorée par l'éthique de la responsabilité : la morale relève de l'intention subjective et concerne prioritairement le rapport entre l'agent moral et la valeur. Elle tire de là sa propre rationalité. Celle-ci ne procède pas de l'efficacité des moyens, de la préoccupation des conséquences, mais du maintien de sa parfaite cohérence avec une conviction, quels que soient le lieu, le temps ou le contexte. On ne peut pas non plus dénoncer son irréalisme (maintenir une valeur quoiqu'il advienne : *Fiat justitia pereat mundus...*) parce que, pour elle, la réalité n'est pas le monde des faits (empirique, phénoménal, variable), mais le monde des valeurs intangibles qu'il faut honorer inconditionnellement. Ainsi l'éthique de la conviction (qui épouse facilement le profil d'une éthique religieuse) place au-dessus de soi des valeurs et peut exiger de l'agent le sacrifice de sa personne. Weber parle à ce propos d'un « idéalisme conséquent » : la valeur idéale implique un respect total de la valeur jusqu'à l'abnégation de soi. Autant l'éthique de la responsabilité est une éthique de l'action, autant l'éthique de la conviction est une éthique centrée sur l'agent. L'agent n'a pas à se soucier des conséquences de son action si son intention est pure, s'il agit formellement dans le respect de sa conviction. Il ne se sent responsable que de l'intention, c'est-à-dire de la qualité de sa volonté — tout le reste relevant du hasard, de la Providence, de tout ce qui ne dépend pas de lui. Aussi Weber parle-t-il d'« éthique absolue » pour traduire le respect total d'une valeur suprême qui marginalise tout ce qui lui est extérieur.

Le drame de cette éthique, c'est évidemment que des conséquences néfastes pour soi et/ou pour autrui, potentiellement immorales, voire des conséquences catastrophiques peuvent résulter de cette résolution infaillible. Aussi Weber met-il en relation éthique de la conviction et millénarisme. En effet, l'homme de l'éthique de la conviction ne supporte pas « l'irrationalité éthique du monde ». Aussi peut-il être conduit à préférer vouer le monde à la dévastation, au chaos, à la violence extrême, en espérant que par cette faillite générale la vérité de sa conviction sera reconnue et triomphera du mal.

L'homme de l'éthique de la conviction peut vouloir la catastrophe pour purifier le monde en le rendant conforme à ses principes moraux.

Que penser de cette opposition weberienne entre les deux types éthiques ? Que vaut-elle aujourd'hui notamment face aux problèmes éthiques liés aux *NBIC* ? Une éthique responsable relève-t-elle de l'éthique de la responsabilité ?

On précisera d'abord que les profils éthiques de la responsabilité et de la conviction sont volontairement (méthodologiquement) épurés par le fondateur allemand de la sociologie. Ce sont des types éthiques idéaux (idéaux-types) qui manifestent deux tendances, deux polarités, deux sens possibles de l'action morale. On peut agir et concevoir son action dans le sens soit de la responsabilité, soit de la conviction. Ensuite, leur caractère antinomique exprime sans doute le tragique du choix moral et de la condition humaine. Ou bien l'individu s'en tient à la valeur de sa conviction et « s'en remet pour le reste à Dieu ou à la chance » comme l'écrit Hottois, ou bien il se met en position d'assumer les effets de son action, même indirects et médiats, et cherche à adapter celle-ci en permanence aux circonstances. En réalité si la contradiction est indépassable théoriquement, elle est pratiquement surmontée dans la vie. De fait, nul ne choisit toujours et définitivement l'une ou l'autre éthique. La facticité de la condition humaine soumet plutôt l'individu à la nécessité récurrente du choix de l'éthique. Les choix éthiques selon les cas procèdent soit de la responsabilité, soit de la conviction.

Ensuite, selon M. Weber et paradoxalement pour nous, l'éthique de la science relève non pas de l'éthique de la responsabilité mais de l'éthique de la conviction. En effet, il sépare rigoureusement l'ordre de l'action (politique) et l'ordre de la science. Autant l'action doit être éthiquement responsable, autant la science doit servir scrupuleusement la valeur de la vérité. La science n'est pas destinée à changer le monde (action) mais à connaître la vérité — vérité qui, dans cette perspective, est révélée plus qu'inventée par elle. Si une part de responsabilité incombe au savant, elle consiste d'abord à construire une théorie qui rende compte fidèlement de la réalité et ensuite à communiquer publiquement sans aucune distorsion cette théorie. Autrement dit, pour reprendre les concepts de G. Hottois<sup>102</sup>, la conception weberienne de la science est classique :

« elle est logothéorique, ce qui signifie : la science s'identifie à un ensemble d'énoncés (*logos*) qui donnent à voir (*theoria*) la réalité. L'idéal de vérité est celui d'un cliché de plus en plus précis et fidèle d'un réel essentiellement stable. L'éthique de la science — la conviction, l'espoir propres à l'idéal du savoir — invite l'humanité à se reposer dans la contemplation de l'image du savoir achevé et de gagner ainsi une sorte d'homéostasie finale »<sup>103</sup>.

La science est essentiellement une activité théorique et sa valeur suprême est la vérité. Autrement dit, la conception weberienne de la science correspond aux prémisses individualistes de l'éthique de la conviction. Mais la valeur de vérité est une valeur universellement valable et partageable, de sorte que contrairement au conflit, à la « guerre des dieux » comme dit M.

---

<sup>102</sup> Cf. *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Vrin, 2005

<sup>103</sup> *Art. cit.*, p. 494.

Weber qui peut opposer les individus au nom de leurs convictions, l'éthique de la science est universaliste et pacifiste. Donc l'opposition entre éthique de la responsabilité et éthique de la conviction repose chez M. Weber sur tout un ensemble de présupposés — comme la distinction entre l'action et la connaissance ou entre la science (vérité) et la technique (science appliquée). Mais en sommes-nous toujours là ? La science contemporaine est-elle encore d'essence "logo-théorique" et la technique n'est-elle qu'une science appliquée ?

Weber pouvait encore penser que la vérité était une valeur surpassant toutes les valeurs religieuses particulières, de sorte que sous la conduite de la science, par la promotion de la valeur universelle de la vérité, l'humanité espérait surmonter ses divisions — à charge pour la technique d'organiser (appliquer) matériellement (socialement) ce progrès de la science. Mais notre monde est symboliquement irréductiblement pluriel — et l'on conteste même désormais l'illusion du projet universaliste de la science et de la vérité. Ensuite et surtout ce monde qui est le nôtre est technoscientifique. A la place de la science (théorie) et de la technique (science appliquée), il y a ce qu'on nomme désormais d'un sigle : la *RDTS* (*Research & Development Science & Technology*) et plus simplement : *R & D*. Autrement dit, l'éthique de la science est de moins en moins une éthique de la conviction (attachée au respect de la valeur de vérité). La recherche est en vue du développement économique qui finance la science. La science en se transformant comme puissance d'action sur l'homme, sur la vie, l'environnement multiplie les conséquences et les risques. Autrement dit, « la science, devenue technoscience, est passée de l'éthique de la conviction à l'éthique de la responsabilité »<sup>104</sup>.

Et c'est bien là la source de tous les embarras. Car si l'avenir de l'histoire tient désormais à dynamique de la *RDTS*, comment exercer un choix éthique quand la technoscience agit sur l'homme et la nature sans qu'on puisse prévoir les conséquences de cette action ? Et si la science se fait purement instrumentale, l'intérêt de l'humanité peut facilement être subordonné à des visées particulières et immédiates de profit, de pouvoir, de plaisir et ainsi tout simplement privatisé. Peut-être une nouvelle démocratie doit-elle s'inventer où chacun doit assumer une forme de responsabilité appropriée : pour le savant, maintenir l'exigence de vérité, et l'ensemble des qualités morales que la théorie moderne de la science lui avait associées<sup>105</sup>,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>105</sup> Cf. Cl Bernard, *Introduction à la méthode de la médecine expérimentale* ou l'article célèbre de Merton, « The Normative Structure of Science » (1942) qui s'attache à dégager l'éthos propre de la science moderne, c'est-à-dire les normes proprement scientifiques qui structurent la science en tant qu'activité sociale :

1/ l'universalisme : les critères d'évaluation des travaux scientifiques sont intersubjectifs (la vérité scientifique ne dépend pas des circonstances ou des personnes – d'où la désignation de rapporteurs (referees) pour examiner une recherche, un article, un dossier de candidature pour un poste de recherche, d'enseignement) ;

2/ le communalisme : tout ce que la science produit (découverte, résultat d'expérience...) est un bien collectif – ce qui limite le droit de propriété : une loi ou une théorie appartient non à celui qui l'énonce mais à la collectivité scientifique — et potentiellement à toute l'humanité ;

3/ le désintéressement : le savant est entièrement acquis à la recherche de la vérité, en faisant abstraction des intérêts liés à sa vie personnelle — et cette intégrité, qui exclut en prin-

parce qu'il n'est pas éthique de mettre la *RDTS* au service d'une volonté de puissance aveugle ; pour le politique, penser la technoscience et donc acquérir la culture techno-scientifique qui conditionne l'intelligence de l'évolution du monde ; pour la société civile, s'emparer du débat sur les mutations des NBIC vers quoi la technoscience converge vertigineusement.

## 9. Rationalisme et pluralisme éthique

Une fondation de la morale est-elle donc possible ? Le relativisme éthique est-il insurmontable ? On se demandait en commençant quels sont l'actualité de la morale et le sens de la philosophie morale aujourd'hui. Essayons donc de répondre, pour terminer, à ces questions, à partir de notre présent. Quelle morale dans notre monde démocratique ?

Au titre de ce qui est certain, on peut dire d'abord qu'il est illusoire de croire qu'on puisse se passer de morale, pas plus demain qu'aujourd'hui et qu'hier. La morale est au cœur de la vie humaine. Elle signe la spécificité de la vie humaine, quelle que soit la manière de la concevoir : désirer bien vivre et non pas seulement vivre, viser un accomplissement, évaluer l'action, la normer.

Ensuite, il y a plusieurs manières de justifier théoriquement nos intuitions éthiques à partir de la distinction fondamentale entre éthique du juste (obligations impartiales envers tous les hommes, indépendamment de nos intérêts ou de nos désirs personnels, en privilégiant soit la règle de maximisation du bonheur pour le plus grand nombre, soit la règle qui interdit absolument de porter atteinte à la liberté et à la dignité d'autrui) et éthique du bien (obligations partiales par lesquelles on a des raisons d'estimer qu'une chose est un bien).

Il est également assuré que notre vie morale est contrastée et puise à diverses sources éthiques en fonction des obligations contradictoires auxquelles son agent peut être confronté. Autrement dit, la vie morale est nécessairement une vie tragique (choix, dilemmes), et d'autant plus que la religion, dans les sociétés modernes démocratiques, ne peut plus compenser le vide moral laissé par la perte de référence au salut. C'est aussi cette inévitance éthique à laquelle la modernité soumet les individus qui peut expliquer l'adhésion des individus à un système idéologique ou religieux qui simplifie la vie morale (défendu/permis).

Enfin, le monde présent et futur est et sera plus éthique et non pas moins sous les effets des évolutions technologiques et écologiques. Tout ce qui jusqu'à présent relevait de la nature ou du hasard est remis au pouvoir et donc au choix des hommes (*from chance to choice*). Dans ce contexte, l'éthique se charge de définir l'humain ou de définir les limites de ce qui est humain, du sens de l'humain. C'est un changement de paradigme : la morale consistait à définir, à partir de la finitude constitutive et indépassable de l'humanité, comment les hommes doivent agir individuellement et collecti-

---

cipe le mensonge, la tricherie et finalement l'émergence de pseudo-sciences, résulte du caractère public et vérifiable des travaux scientifiques ;

4/ le scepticisme organisé, afin de ne pas admettre immédiatement, sans critique, les résultats, et de valider les recherches comme des connaissances objectives.

vement. Désormais les hommes sont responsables de l'avenir et de la forme de l'humanité possible.

Si l'on combine ces éléments, on peut en déduire qu'il faut désormais renoncer à tout monisme éthique. Le pluralisme éthique s'impose désormais comme l'horizon de nos choix, qu'on se propose, pour terminer, d'illustrer sous trois rapports : (1) Principes moraux de la démocratie et multiculturalisme. (2) L'hétérogénéité des principes normatifs. (3) Pluralisme des principes en éthique appliquée.

#### (1) Principes moraux de la démocratie et multiculturalisme

On le sait l'autonomie de la politique est marquée par son indépendance par rapport à la morale commune. Machiavel en a fait la théorie dans *Le Prince* : l'Etat advient avec la raison d'Etat. Or l'intérêt supérieur de l'Etat pour tous exige parfois le sacrifice des principes éthiques communs. Le pouvoir se déploie en dehors de la sphère morale : le prince visera seulement à se maintenir au pouvoir, ce qui doit le dissuader d'être un homme de bien et, au contraire, l'encourager à apprendre à « ne pas être bon », à savoir ruser et mentir (*Le Prince*, ch. XV) — ce qui n'implique pas, pour autant, l'immoralité de la personne privée du prince.

Mais la politique n'est pas immoraliste pour autant. Si la politique est jugée immorale, c'est parce qu'on l'identifie à l'éthique de la conviction. Mais l'éthique de la conviction n'est pas toute l'éthique. On dira alors qu'il y a une éthique politique, qui est l'éthique de la responsabilité — même si l'action politique peut obéir aussi à l'éthique de la conviction. Pourquoi un gouvernement peut-il légiférer sur les “fake news” ? Parce que cela fausse le jeu démocratique (responsabilité), mais aussi parce que la politique, idéalement au moins, ne peut séparer la vérité et la liberté (conviction). Mais parfois le conflit des deux éthiques est indépassable, et dans ce cas, la politique choisit l'éthique de la responsabilité, parce que la politique est du côté de l'action et non de celui de la pureté de l'intention ou du respect inconditionnel de la loi et qu'elle a en charge la conduite et le destin d'un peuple. Pour ainsi dire, l'éthique politique place la morale sous l'autorité de l'action dans son effectivité (contingence, urgence, conséquence). La politique, c'est en quelque sorte l'éthique qui assume le monde, la nécessité pour la morale de changer le monde, à l'opposé de la conscience morale qui refuse de renoncer à la transcendance de ses principes en s'engageant dans une action particulière nécessairement imparfaite<sup>106</sup>. L'éthique de la responsabilité est éthique pour une raison puissante : elle sait que le mal peut résulter du bien, et inversement. Cette considération n'est pas simplement un trait malheureux de notre monde : c'est un savoir empirique et ce savoir implique d'en faire la base de nos décisions.

---

<sup>106</sup> Cf. la « belle âme » chez Hegel : « La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à former sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. » (*Phénoménologie de l'esprit*). Ou quand elle agit, l'universel abstrait du principe est dévastateur : la seule manière pour l'universel d'entrer dans le particulier c'est de le nier abstraitement sous la forme de la violence extrême (terreur). La pureté, donc l'inaction, ou l'action destructrice.

Mais la démocratie a modifié le rapport entre la morale et la politique. D'abord il y a un *éthos* démocratique. La démocratie n'est pas seulement un type de régime, c'est aussi une manière de vivre, ou un ensemble de dispositions acquises au cours du temps. On peut considérer que le pluralisme et la tolérance font partie de cet *éthos* démocratique. Ensuite les prémisses de la démocratie sont morales. Elle repose sur la reconnaissance de la liberté et de l'égalité attachées aux individus comme droits fondamentaux. C'est pourquoi dans l'expérience de pensée de Rawls, les partenaires sociaux choisissent comme premier principe de justice le principe des droits-libertés. Autrement dit, l'éthique de la démocratie est une éthique du juste ou de la priorité du juste sur le bien : est moral ce qui est juste, et ce qui est juste c'est de respecter inconditionnellement l'égalité des personnes. Selon les mêmes valeurs, il est admis que l'Etat doit demeurer neutre ou que ses décisions doivent faire appel à des raisons morales impartiales (soit de type déontologique, soit de type conséquentialiste) : nul n'accepterait qu'un chef d'Etat impose à toute la population la langue ou la religion de son groupe d'origine.

Mais aujourd'hui les sociétés démocratiques sont de fait (de plus en plus) multiculturelles. Or chaque communauté possède sa conception du bien dont elle peut exiger la reconnaissance publique — dans le multiculturalisme le droit va au groupe et non plus à l'individu comme dans le modèle libéral de la démocratie. L'influence du multiculturalisme sur la « citoyenneté indifférenciée »<sup>107</sup> remet en cause le principe d'égalité du libéralisme en imposant un droit à la différence et une politique de la reconnaissance des identités particulières<sup>108</sup>. La voie multiculturaliste est-elle une remise en cause de la citoyenneté et de la démocratie ou la condition d'un exercice plus ouvert et même plus profond de la citoyenneté, c'est-à-dire d'un progrès souhaitable de la démocratie ? Dans tous les cas, le multiculturalisme peut remettre en cause la priorité du juste sur le bien, et faire peser au sein de la démocratie le risque d'une guerre civile des conceptions du bien. D'autre part, si dans le champ politique, les conflits moraux sont limités, soit parce que l'éthique de la responsabilité y est dominante, soit parce qu'en démocratie l'éthique du juste est prévalente, ils sont en revanche inévitables dans et pour la vie privée de chacun. Si c'est le cas, faut-il se rendre au relativisme ou peut-on concevoir des règles pour arbitrer ces conflits ?

## (2) L'hétérogénéité des principes normatifs

On peut donc distinguer en morale trois sortes de principes pratiques : (a) le principe de partialité (éthique des vertus) ; (b) le principe conséquentialiste ; (c) le principe déontologique. (a) sous-tend les obligations particulières en vertu d'un désir ou d'un intérêt : ainsi des obligations envers nos proches, nos amis ou envers des engagements plus abstraits (les obligations de l'artiste à l'égard de son art) ; (b) et (c) sont des principes universalistes impliquant des obligations catégoriques. L'agent doit agir de telle sorte qu'il produise la plus grande somme de biens pour ceux qui sont affectés par cette

---

<sup>107</sup> Cf. C. Audard, « L'américanisation du droit », *Archives de Philosophie du droit*, 45, 2001.

<sup>108</sup> Cf. Charles Taylor, « La politique de reconnaissance », *Multiculturalisme — Démocratie et multiculturalisme*, Champs, 2009.

action ou de telle sorte qu'il ne fasse jamais certaines choses à autrui, quel que soit son intérêt propre.

Le devoir d'amitié n'est pas un devoir catégorique comme le devoir de tenir sa promesse. Pour autant, nous n'avons aucune raison définitive de croire que ce n'est pas un devoir moral et que donc, il ne faudrait jamais le satisfaire en priorité par rapport aux deux autres types. De même, il semble que ces trois principes sont trois exigences morales indépendantes. Les trois principes satisfont nos intuitions morales sous trois aspects : accomplir sa vie, augmenter le bien ou diminuer le mal dans le monde, ne pas nuire à autrui. Or ces trois exigences peuvent se révéler inconciliables, ce qui laisse supposer que les conflits « résultent de l'hétérogénéité de la morale elle-même »<sup>109</sup>. Soit le dilemme : un criminel menace de tuer dix personnes si on n'en tue pas une. Du point de vue déontologique, puisqu'il ne faut pas tuer, il est préférable de n'en tuer aucune que d'en tuer une. Pour le conséquentialiste, il serait préférable de n'en tuer aucune mais le pis-aller c'est d'en tuer seulement une, et le pire que dix soient tuées. On voit bien comment les principes vont dans des directions opposées : ce qui est préférable déontologiquement est le pire du point de vue conséquentialiste. Le raisonnement est radicalement opposé dans les deux cas. Du point de vue déontologique, le fait que l'accomplissement du devoir (ne pas tuer) entraîne des conséquences désastreuses n'est pas de la responsabilité de l'agent : c'est imputable à quelqu'un d'autre (le criminel) mais pas à lui. Donc la considération des conséquences ne doit pas entrer en ligne de compte dans sa décision : il n'est responsable que de sa fidélité au devoir. La raison déontologique est relative à l'agent. Ainsi du critère d'universalisation kantien (centré sur l'agent) : pour savoir si une action est morale je dois me demander *ce qui s'en suivrait si* tout autre agissait selon la maxime de mon action — alors que le conséquentialiste se demande ce qui résultera de ce que tous feront à la suite (comme conséquence) de ce que je ferais.

Pour autant, il n'est pas impossible de poser des règles empiriques pour arbitrer entre les principes. Par exemple, la faiblesse du conséquentialisme (de l'utilitarisme) vient de l'indétermination de la notion de bien, qui fragilise l'idée d'un calcul de la somme des biens. Si pour remédier à ce défaut, on distingue avec Larmore quatre choses qui méritent d'être appelées "bonnes" : (a) éviter la douleur physique, (b) satisfaire les besoins premiers, (c) satisfaire les préférences à court terme, (d) satisfaire les préférences à long terme (projets, engagements), on peut admettre qu'il est raisonnable de ne pas sacrifier systématiquement le devoir d'amitié au principe conséquentialiste, mais seulement pour (a) et (b), parce que ce sont des biens urgents et objectifs. Ou encore, les raisons conséquentialistes ne sont plus fortes que les raisons déontologiques que si le mal encouru est, d'une part, plus grave que l'accomplissement de mon devoir (dix tués/infraction au devoir) et, d'autre part, suffisamment certain (évaluer l'intention réelle du criminel).

### (3) Pluralisme des principes en éthique appliquée

L'éthique est appelée à envahir l'espace social pour autant que la vie individuelle, de la naissance à la mort, est susceptible d'être technologisée,

---

<sup>109</sup> Larmore, *op. cit.*, p. 117.

que la vie de l'humanité même est gravement menacée dans sa possibilité future. Autrement dit, l'éthique appliquée prendra toujours plus d'ampleur.

Mais il s'agit là d'une crise de croissance de la morale : croissance, parce que les questions éthiques sont omniprésentes, mais crise parce que les certitudes morales sont plus que jamais remises en cause. Ainsi de la bioéthique qui renouvelle l'éthique en ouvrant un espace de rationalité pratique qui ne s'autorise ni d'un fondement substantiel (éthique du commandement divin), ni du critère formel (déontologisme), ni du succès pragmatique (utilitarisme). Elle s'invente elle-même au contact des problèmes et des contextes où elle intervient, en descendant dans le détail des relations sociales (comme une micro-éthique), associant les compétences et les personnes (patient, famille, équipe médicale...). Elle prend en charge des questions émergentes sous la pression des possibilités technoscientifiques sur la procréation, la génétique, le clonage, la thérapie cellulaire, les greffes ou l'euthanasie. Et dans un monde démocratique (individualisme) marqué par le multiculturalisme (« les problèmes bioéthiques sont posés dans des sociétés elles-mêmes complexes : individualistes, multiculturelles, composés de groupes d'intérêts divers »<sup>110</sup>), la bioéthique est un laboratoire qui tente d'articuler *ad intra*, les sciences dures et les sciences humaines (philosophie, sociologie, droit) et, *ad extra*, la science, la politique et les citoyens. La bioéthique est bien le front (mobile) où les normes de la société (démocratique) sont questionnées par les défis de la technoscience. Voici la « courte définition » qu'on peut en donner : « la bioéthique couvre un ensemble de recherches, de discours et de pratiques généralement pluridisciplinaires et pluralistes, ayant pour objet de clarifier et, si possible, de résoudre des questions à portée éthique suscitées par la R&D biomédicale et technologique au sein de sociétés caractérisées à des degrés divers comme étant individualistes, multiculturelles et évolutives » (*ibid.*, p. 22). Elle est donc placée sous le signe du pluralisme :

(a) diversité d'objets : de la forêt amazonienne aux cellules souches embryonnaires, ce qui regroupe au moins trois ensembles : « du côté de la nature : espèces et écosystèmes détruits, menacés, perturbés ; biodiversité ; expérimentation sur les animaux... ; au plan des personnes : médecine de convenance, procréation médicalement assistée, expérimentation humaine... ; au plan social (et politique, juridique, économique) : politique de la santé... brevetabilité du vivant... »<sup>111</sup> ;

(b) pluralité d'approches et de disciplines (pluridisciplinarité), ce qui la conduit à une sorte de fractionnement (déontologie et éthique médicales centrées sur la relation patient/médecin ; éco-éthique ou éthique environnementale ; biodroit, etc. ;

(c) pluralisme des principes. Les principes autour desquels la bioéthique se cherche et se construit sont connus sous l'anglicisme de « *principisme* » (ou « *principalisme* ») formulé par Beauchamp, Chidress et Ross : le principe d'autonomie (PA), le principe de bienfaisance (PB), le principe de non-malfaisance (PNM), le principe de justice (PJ). Le PA fonde la règle du consentement libre et informé qui s'appuie philosophiquement sur la morale kantienne du respect de la personne et la défense chez Stuart Mill de la liberté individuelle et est présenté comme moralement neutre, n'impliquant aucune conception particulière ou substantielle du bien. Le PB réintroduit,

<sup>110</sup> G. Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Vrin, 2004 p. 21.

<sup>111</sup> *Id.*, p. 16.

mais en étant subordonné au PA, la visée du bien et prend la forme d'une règle comme : "Fais à autrui ce qu'il veut qu'on lui fasse". Le PNM rappelle l'éthique médicale depuis la tradition hippocratique : « *primum non nocere* » ("avant tout ne pas nuire"). Le PJ appartient à la philosophie sociale et politique (justice distributive), ayant en vue la régulation de la distribution et de l'allocation des moyens et des ressources, en nombre insuffisant pour satisfaire toutes les demandes (liste d'attente pour une greffe, pour l'accès à une nouvelle thérapie, et même répartition des budgets de la politique de la santé).

Mais la liste des principes s'allonge encore : principe de dignité, de sacralité de la vie, de scientificité ("ce qui n'est pas scientifique n'est pas éthique"), de proportionnalité (avantages/coûts), de précaution, etc. La bioéthique puise aussi à d'autres doctrines, parfois anciennes : le prudentialisme du néo-aristotélisme (la *praxis* médicale, le soin sont irréductibles aux protocoles du savoir scientifique), la casuistique qui a une portée didactique dans la pratique clinique et correspond à la conception anglosaxonne du droit (*common law*) ; l'éthique narrative (prendre en compte l'expérience et la perception des différents acteurs d'une situation, restituer la maladie, le handicap dans le récit d'une vie) ; l'utilitarisme qui, basé sur la quantification et le calcul d'éléments empiriques (moyens, résultats, conséquences) conduit à la notion de *Quality-Adjusted Life Years* (QALY : « année de vie pondérée par la qualité ») et à une sorte d'écométrie médicale (pour les options thérapeutiques, les gestionnaires locaux ou politiques de la santé) ; droits de l'homme comme modèle de consensus — même si la référence à la philosophie des Droits de l'homme qui a porté la foi dans le progrès est devenue plus ambivalente et souvent conflictuelle (l'affirmation de la dignité de l'individu conduit à conférer aux corps et à ses parties un statut d'indisponibilité pour l'individu, ce qui limite la liberté individuelle au nom de la mercantilisation du corps humain).

Ainsi, malgré le principalisme, on observe en bioéthique une surabondance de principes (autonomie, bienfaisance, justice ...). Celle-ci est sans doute « symptomatique de la crise des repères normatifs stables et communs »<sup>112</sup>. Mais « cette multiplication des principes bioéthiques est désolante seulement pour celui qui rêve d'un monde simple et immobile. [Il est préférable d'y lire la chance d'un enrichissement de la conscience morale en situation de choix] »<sup>113</sup>. Autrement dit, la technoscience restitue le choix éthique dans sa dimension problématique : le choix moral procède d'un jugement qui, pour être rationnel, est irréductible à une simple déduction logique. En éthique, le conflit des principes est de principe. Le deuxième enseignement, de la bioéthique c'est que l'éthique à l'époque contemporaine est soumise à la complexité du monde technoscientifique. La bioéthique traduit par son pluralisme méthodologique (pluridisciplinarité) et axiologique la complexité de la civilisation technoscientifique qui est processuelle et évolutive. Comme l'écrit encore Hottois :

« La complexité qu'il s'agit de comprendre et de gérer n'est pas simplement structurelle et synchronique ; elle est processuelle et diachronique.

---

<sup>112</sup> G. Hottois, *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, p. 93.

<sup>113</sup> *Id.*, p. 94.

Les sociétés modernes sont évolutives ; un moteur de leur dynamisme est la R&D technoscientifique qui ne cesse de découvrir-inventer des produits et des systèmes susceptibles d'affecter en profondeur les mœurs, les rapports de l'individu à soi-même, à l'autre, au groupe, bref l'identité personnelle et le tissu socio-politique. Nous avons évoqué l'impact psycho-social de la contraception et de la procréation médicalement assistée ; songeons, dans un tout autre registre, au développement de l'internet ou encore à toutes les démarches de recherche, de conception, d'expérimentation et de développement, d'invention et de contrôle assistées par ordinateur. Un autre moteur est le désir qui, à l'abri du pluralisme, de l'individualisme et du marché, s'exprime de plus en plus librement et diversement, à l'infini. Pour une fraction de l'humanité dans les sociétés avancées, la réalité — ce qui est le plus intensément réel dans un monde devenu processuel et évolutif — se concentre là où le futur s'invente et à partir d'où il diffuse dans la société. L'articulation de la société globale à ce flux continu d'artifices nouveaux est difficile. C'est d'abord un problème d'égalité et de justice, criant surtout à propos des relations entre pays développés et pays en voie de développement qui n'ont pas accès aux dernières découvertes et inventions, au plan non des désirs artificieux mais des besoins et de la survie, tels les nouveaux médicaments pour lutter contre le sida ou la malaria.

Mais c'est aussi un problème de rythme, très sensible au sein même des sociétés développées. Le retard de la morale, du droit, des institutions par rapport à la R&D biomédicale est patent. Le temps nécessaire pour négocier et formuler de nouvelles normes, compte tenu de la multitude hétérogène des intéressés, est tel que lorsqu'elles sont enfin publiées, les nouvelles normes sont déjà dépassées par la R&D. Et la durée indispensable à l'assimilation symbolique, culturelle, proprement morale (évolution des mœurs, des habitudes, des représentations et des valeurs de base) des innovations par la masse des citoyens est encore bien plus longue que le temps nécessaire aux experts qui travaillent à l'élaboration de nouvelles normes. (...)

L'humanité a toujours été en évolution et elle est un produit de l'évolution naturelle et historique. Mais trois aspects sont nouveaux : le rythme, la profondeur et la conscience. Par profondeur, nous entendons que les changements concernent les structures les plus stables, les moins disponibles, traditionnellement comprises comme immuables : par exemple les modalités de la reproduction humaine, l'identité et la séparation des espèces et des règnes. Par conscience, nous voulons dire que l'évolution – le changement – est de plus en plus l'effet délibéré et décidé de l'action humaine, de l'action de quelques-uns qui sont, évidemment, très loin de pouvoir anticiper toutes les conséquences de l'action entreprise. Cette situation milite en faveur de la prudence (d'où l'importance du principe de précaution), qui postule idéalement une décélération, quelquefois consacrée par des moratoires. Une décélération ne devrait pas conduire à la stagnation, ou à la récession. Or, c'est peut-être bien là que le bât blesse : la difficulté du "développement" durable, *indéfiniment* durable, car, de plus en plus, nous prenons conscience de ne plus être dans une temporalité de type eschatologique ou utopiste qui anticipait la fin des temps ou de l'histoire (apocalypse ou avènement de la cité idéale) dans un avenir peu éloigné.

La gestion d'un monde processuel et évolutif réclame non le simple remplacement de structures anciennes stables (axiologie, droit, conception du monde, organisation institutionnelle) par des structures nouvelles également stables. Elle exige la capacité d'accompagner et d'assimiler l'évolution permanente : elle implique dès lors des règles et des institutions procédurales, aux conclusions révisables, sensibles au changement empirique des contenus et des contextes. La gestion de la complexité synchronique et diachronique de

sociétés technoscientifiques et multiculturelles, ouvertes, évolutives, n'est ni concevable ni opérable sur la base de règles fondamentalistes et essentialistes, caractéristiques des sociétés closes et immobiles. Celles-ci ont une conception métaphysique ou onto-théologique de la réalité, incompatible avec l'idée que le plus réel est « là où le futur s'invente ». Au sein d'une civilisation globale, technoscientifique et multiculturelle, les fondamentalismes ne sont guère acceptables que comme des croyances individuelles ou de communautés.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le développement de nouvelles institutions telles que les comités de (bio)éthique »<sup>114</sup>.

Donc il est certes bien mal venu de proclamer la fin de la morale. Nous sommes condamnés à être éthiques pour savoir quels humains nous voulons être. Et à ces questions, il n'y a pas de réponses toutes faites, pas de fondation en dernière instance. Mais il n'y a pas non plus un relativisme absolu. Nous ne sommes pas privés de toute possibilité de justifier nos choix moraux. Donc la morale n'échappe pas au champ de la raison. Mais il ne semble pas qu'on puisse ramener la philosophie morale à une « épistémologie fondamentaliste » selon l'expression de Larmore<sup>115</sup>. La justification rationnelle se fait à partir du contexte pratique qui, désormais, ajoute à la contingence de l'action, l'*ethos* démocratique, la complexité processuelle du monde, le pluralisme des principes. Voilà à l'aune de quoi il faut se poser se reposer, en philosophie, la question de la morale...

#### **Bibliographie : ouvrages cités**

- Apel, *Discussion et responsabilité*, Cerf, 1996  
Aristote, *Ethique à Nicomaque*  
Audard, « L'américanisation du droit », *Archives de Philosophie du droit*, 45, 2001  
Baudart, *La philosophie et sa morale*, Vrin, 2004  
Blondel, *La morale*, GF, 2017  
Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, l'Eclat, 1993  
Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994  
Canto-Sperber, *Esprit*, mai, 2000  
Canto-Sperber et Ruwen Ogien, *La philosophie morale*, 2006  
Comte-Sponville, « Philosophie éthique et morale », in *La Philosophie*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005  
Cournarie, « La religion dans l'homme », *Philopsis*, 2015  
Cusset, *L'espoir de la discussion*, Michalon, 2001  
Deleuze, *La philosophie pratique de Spinoza*, Minuit, 1981  
Descartes, *Discours de la méthode*  
Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Gallimard, 2007  
Epicure, *Maximes fondamentales*  
Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Poche, 1995  
Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985  
Gauchet, *Le nouveau monde*, Gallimard, 2017  
Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*  
Kant, *Critique de la raison pratique*

<sup>114</sup> G. Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, p. 27-30.

<sup>115</sup> *Op. cit.*, p. 119.

- Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987  
Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1993  
Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio, 1995  
Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*  
Hegel, *Principes de la philosophie du droit*  
Hottois, « Ethique de la responsabilité et éthique de la conviction », *Laval théologique et philosophique*, 1996  
Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Vrin, 2004  
Hottois, *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Vrin, 2005  
Jaffro, « Ethique et morale », *Notions de philosophie*, Folio, 1995  
Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993  
Lemaire, « Métaéthique », *L'Encyclopédie philosophique*, 2016  
Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955  
Merton, « The Normative Structure of Science », 1942  
Moore, *Principia ethica*, PUF, 1998  
Nietzsche, *Humain, trop humain I*  
Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, Folio, 2007  
Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1993  
Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990  
Ricœur, « Ethique et morale », *Lectures 1*, Seuil, 1991  
Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994  
Rousseau, *Emile*  
Valéry, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1957-1960  
Spinoza, *Ethique*  
Stocker, « The schizophrenia of modern ethical theories », *Journal of Philosophy*, 1967  
Taylor, *Multiculturalisme — Démocratie et multiculturalisme*, Champs, 2009  
Weber, *Le savant et le politique*, 10/18, 1963  
Weil, *Philosophie morale*, Vrin, 1961  
Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Gallimard, 1990