

La morale **Fonder la morale ?**

Jérôme Porée

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.

Selon le poète, « la rose est sans pourquoi : elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Il semble cependant qu'il en aille autrement des actions humaines. Il arrive ainsi qu'ayant agi d'une certaine manière, nous nous demandions si nous avons bien ou mal agi. Il arrive aussi que, croyant avoir bien agi, nous nous demandions si nous sommes « fondés » à le croire : nous cherchons alors à justifier notre croyance. Nous pouvons, pour cela, nous contenter d'invoquer nos sentiments ou notre situation du moment ; mais nous pouvons aussi nous mettre en quête d'une raison propre à convaincre quiconque que nous devons agir ainsi. Si cette quête aboutissait, alors le jugement que nous portons sur notre conduite serait universel et nécessaire ; et il en irait de même, plus généralement, du sens de ces mots : « bien » et « mal ».

Mais cette quête peut-elle aboutir ? Beaucoup accompagneraient aujourd'hui la question d'un haussement d'épaule. Le fondement de la morale ne repose-t-il pas dans le grand cimetière où sont enterrées tant d'illusions philosophiques ? On devrait dire alors :

la philosophie comme science de la morale : ce rêve est brisé¹. C'est à une vérité morale, en effet, que prétend celui qui veut ainsi fonder ses croyances relatives au bien et au mal. La recherche d'un fondement de la morale peut être comparée alors à celle de la pierre philosophale : elle vise à changer en propositions certaines les maximes incertaines qui servent de règles à nos actions. Or Descartes lui-même avait, dans le *Discours de la méthode*, ajourné ce projet, et fait naître chez ses lecteurs le soupçon qu'il n'était de morale que relative et provisoire. C'est pour l'avoir oublié que Schopenhauer s'attire – à l'instar de Kant, que pourtant il critique – l'ironie de Nietzsche. On le voit en particulier dans la *Généalogie de la morale*. L'entreprise généalogique, telle que la conçoit Nietzsche, s'oppose en effet à une entreprise fondationnelle qui se développe presque sans interruption de Platon à Schopenhauer, en passant par saint Thomas, Rousseau, Kant et quelques autres. Elle oblige à parler d'un *pathos* du fondement, qui apparaît ainsi rien moins que rationnel et trahit un besoin de sécurité que cette généalogie tient pour la marque d'une volonté faible, voire d'une volonté malade, bref, dans tous les cas, d'une volonté profondément amoralisée !

Mais le rassemblement de philosophes aussi différents que ceux qui viennent d'être nommés fait surgir une ambiguïté au sein même de l'idée de fondement. Il appelle donc une question préalable : *qu'est-ce que fonder la morale ?* Ce terme signifie-t-il la même chose pour Platon et pour saint Thomas, pour saint Thomas et pour Kant, pour Kant et pour Schopenhauer ? Ne peut-il être dissocié d'ailleurs de la métaphysique dogmatique dont il paraît d'abord être le symptôme ? (1)

Cette première question entraîne immédiatement une autre : *pourquoi fonder la morale ?* Il faut, pour bien entendre celle-ci, garder à l'esprit le but de l'entreprise généalogique, qui est d'établir la pensée « par-delà le bien et le mal ». Ne peut-on craindre en effet, ce but étant donné, que la destruction du fondement de la morale, en quelque sens qu'on l'entende, n'entraîne celle de la morale elle-même ? *Craindre*, oui, car que peut signifier pratiquement, si l'on veut y voir plus qu'une posture intellectuelle ou une forme cultivée de dandysme, cet anti-moralisme de principe ? (2)

Mais si l'anti-fondationnalisme, dans son excès, est un anti-moralisme et si la morale exige, dans ses formes pré-philosophiques déjà, d'être fondée, une troisième et dernière question se pose : *comment fonder la morale ?* Il est remarquable que la philosophie, après Nietzsche, n'ait pas entièrement renoncé à y répondre. (3)

¹ Pour paraphraser librement une formule fameuse de Husserl.

1. Qu'est-ce que fonder la morale ?

Il n'est pas facile de s'entendre sur ce que signifie fonder la morale. S'agit-il, comme on l'a dit, de justifier rationnellement nos croyances relatives au bien et au mal ? Cette définition peut correspondre cependant à trois positions philosophiques très différentes, voire opposées : pour la *première*, il s'agit de donner à l'ensemble de nos croyances relatives au bien et au mal une justification universelle et nécessaire ; pour la *deuxième*, il s'agit de donner à ces croyances une justification relative aux circonstances, mais dotée néanmoins d'une certaine objectivité et d'une certaine généralité² ; pour la *troisième* enfin, ces croyances exprimant seulement des préférences subjectives d'ordre privé, elles enveloppent en quelque sorte leur propre justification ; il est donc « rationnel » de les laisser à elles-mêmes et de ne pas même chercher à les discuter ou à les soumettre à une norme qui leur serait extérieure³. Cette troisième position paraît impliquer plutôt, certes, qu'il est vain de chercher à fonder la morale. Mais elle n'est pas formellement en contradiction avec la définition que l'on vient de donner du fondement. C'est la preuve que cette définition est insuffisante.

Elle l'est d'autant plus que l'on ne trouve rien de tel, dans certaines entreprises de fondation, qu'une justification *rationnelle* de nos croyances ou de nos conduites. Le fondement de la morale est ainsi, pour Schopenhauer, une donnée immédiate de la conscience ; c'est un *sentiment* qu'à l'instar de Rousseau il tient pour naturel et sur lequel il fait reposer toutes nos évaluations et toutes nos prescriptions relatives au bien et au mal. Nos devoirs mêmes s'en « déduisent » et n'auraient sans lui aucune réalité. Ce sentiment est la pitié.

Une ambiguïté apparaît ainsi à l'intérieur de la notion de fondement, le même mot désignant tantôt ce qui justifie *en droit*, tantôt ce qui soutient *en fait* nos évaluations morales. Les différentes conceptions du fondement de la morale privilégient l'un ou l'autre sens. Les unes, que l'on pourrait appeler logico-formelles, font du fondement un *principe* ; les autres, que l'on pourrait appeler empirico-matérielles, voient dans le fondement un *mobile*.

² Une justification qui permet de dire pourquoi d'autres, dans les mêmes circonstances, auraient *probablement* fait la même chose, et ce avec *l'accord du plus grand nombre*.

³ Personne n'étant celui qui agit ni ne se trouvant placé dans les mêmes circonstances, celui-ci est seul habilité à savoir ce qu'il doit faire : il n'existe aucun moyen de juger objectivement sa conduite.

Schopenhauer adopte, quant à lui, cette dernière conception ; il distingue donc la notion de *fondement* de celle de *principe*. Car sur le principe, prétend-il, tout le monde s'entend ; c'est une proposition qui a été admise, à quelques variantes près, par tous ceux, philosophes ou non, qui s'occupent de morale : « Ne lèse pas ton prochain ; fais-lui plutôt tout le bien que tu pourras ». Ce qu'il faut chercher, c'est plutôt ce qui les a conduits à admettre cette proposition et qui n'est autre que ce qui permet à celle-ci d'agir sur la volonté⁴. Le fondement ne sera pas, dans cette perspective, une *proposition primitive*, mais un « *phénomène primitif* »⁵. Ce sera non, autrement dit, une loi formelle mais une « *contrainte réelle* »⁶. Telle est donc la pitié, même si la plupart des règles et des préceptes moraux ne s'y rapportent que d'une manière implicite et indirecte⁷.

Cette distinction, entre fondement et principe, a été reprise en des sens un peu différents par François Jullien⁸ et Marcel Conche⁹. Soit la proposition en laquelle se résume la morale kantienne : « Agis toujours comme si tu pouvais vouloir que la maxime de ta volonté devienne une loi universelle » : elle ne constitue nullement, selon Conche, le véritable fondement ; car elle ne donne pas elle-même une raison d'agir conformément à ce qu'elle prescrit. Cette raison se confond, selon lui, avec celle qui a amené les hommes à former des sociétés, et que l'on peut appeler la défense des faibles. Il en veut à preuve qu'une société sans faibles serait une société sans enfants et se condamnerait à périr. La vie morale ne fait qu'un alors avec la vie sociale et elle trouve en celle-ci sa raison d'être. François Jullien se réfère, lui, à Mencius et à la pensée chinoise. Il n'est pas un homme, selon Mencius, qui, voyant un enfant sur le point de tomber dans un puits, ne soit pris d'une violente frayeur et ne se précipite pour le sauver – et cela non « pour s'attirer l'éloge de ses voisins ou de ses amis » mais pour le seul sentiment qu'il éprouve et que l'on peut appeler sentiment de l'insupportable. Ce sentiment précède toute réflexion et tout calcul ; il est le véritable fondement de la morale. Il est donc à la fois la raison d'être de la norme et la raison d'agir conformément à ce qu'elle prescrit.

⁴ *Le Fondement de la morale*, Paris, Flammarion, 1925, p. 76-78.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ Ainsi ceux qui concernent la justice, que Schopenhauer prétend faire dériver de la pitié, à laquelle la première semble bien pourtant être étrangère. Il lui suffit, pour cela, d'admettre l'existence d'une « justice naturelle », c'est-à-dire antérieure à toute législation positive : une justice dont l'idée naît dans l'entendement à l'occasion des *préjudices causés à autrui*. Car ces préjudices n'inspirent pas seulement la pitié, ils engendrent encore la règle selon laquelle *nul ne doit subir d'injustice*, d'où dérive à son tour la règle selon laquelle *nul ne doit commettre d'injustice*.

⁸ *Fonder la morale*, Paris, Grasset, 1995.

⁹ *Le Fondement de la morale*, Paris, Mègare, 1982.

On ne peut pas ne pas ajouter, à ces deux noms, celui de Hans Jonas, l'auteur du *Principe responsabilité*¹⁰, qui jette les bases, dans cet ouvrage, de l'écologie politique, et critique lui aussi le formalisme de l'éthique kantienne, qui reste à ses yeux une « éthique de conviction » ou, ce qui revient au même, une éthique de l'intention, dans laquelle la volonté doit d'abord s'accorder avec elle-même. Il lui oppose, précisément, une « éthique de responsabilité »¹¹, qui lui paraît rendue nécessaire par l'évolution des sciences et des techniques, qui place pour la première fois l'humanité devant une alternative dont les termes ne sont pas la vertu et le vice, la justice et l'injustice, la dignité et l'indignité, mais l'être et le non-être. La disparition de l'homme en tant qu'espèce vivante est devenue en effet depuis peu une possibilité réelle. Or la contradiction qu'il faut éviter dans cette situation nouvelle ne concerne pas le rapport intérieur de la volonté avec elle-même, mais le rapport extérieur de la volonté avec les conditions de la vie sur terre. Un nouvel impératif s'impose ainsi à l'homme, qui regarde les conséquences ou, comme on peut dire aussi, les effets de son action, et qui s'énonce ainsi : « Agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence de la vie sur terre »¹². Certes, en ajoutant : « d'une vie authentiquement humaine », Jonas dit autre chose, qui ne concerne pas tant la survie que la dignité. Mais l'intérêt de la première formulation, même si elle apparaît, pour cette raison, insuffisante, est qu'elle inclut dans la morale une obligation que l'on peut regarder comme une obligation première : l'obligation à l'égard des générations futures. Jonas présente cette obligation comme une obligation « élémentaire » et « non réciproque » : « élémentaire » car elle entre dans la constitution de toutes les autres ; « non réciproque » puisque ce que nous devons aux générations futures, ces générations ne nous le doivent pas¹³, même s'il est vrai que nous nous acquittons peut-être ainsi d'une dette à l'égard des générations précédentes. Or il existe, écrit Jonas, « un cas de responsabilité ou d'obligation élémentaire non réciproque qui est reconnue et pratiquée spontanément et qui n'a donc pas besoin d'être déduite à partir d'un principe » : la responsabilité ou l'obligation « à l'égard des enfants qu'on a engendrés » et qui périraient sans l'attention et les soins que nous leur prodiguons. Là se trouve « l'archétype de tout agir responsable »¹⁴ et la preuve du lien qui unit originellement la responsabilité et la vulnérabilité. Certes,

¹⁰ H. Jonas, *Le principe responsabilité* (1979), trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1992.

¹¹ La distinction entre « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité », on le sait, vient de M. Weber dans *Le savant et le politique*.

¹² H. Jonas, *op. cit.*, p. 30.

¹³ C'est une limite opposée à la domination du modèle contractualiste en philosophie morale – une domination qui implique elle-même la confusion du droit et de la morale.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

l'obligation à l'égard des enfants n'est pas la même chose que l'obligation à l'égard des générations futures, mais elles ont l'une et l'autre pour fondement un *mobile* concret et non un *principe* abstrait.

Mais, si la notion de fondement doit être distinguée de celle de *principe*, se confond-elle pour autant avec celle de *mobile* ? D'un côté, certes, le fondement manque de *force* ; mais de l'autre il manque de *forme*¹⁵. On pourra se demander plus loin si le principal mérite de Kant, quoiqu'en dise Schopenhauer, n'est pas d'avoir conçu le fondement comme l'unité des deux. Le plan de l'Analytique de la *Critique de la raison pratique* en témoigne : après avoir déduit *a priori* le principe de la moralité¹⁶, Kant se demande comment ce principe peut devenir lui-même un mobile¹⁷. Il s'efforce de montrer, autrement dit, comment la raison peut produire elle-même un sentiment. Il n'est pas sûr, certes, qu'il y parvienne. Mais la plupart des tentatives contemporaines de fondation de la morale ne s'inspirent pas par hasard, même si c'est pour s'en démarquer, de celle de Kant.

Ces tentatives toutefois ne sont-elles pas vaines ? C'est le soupçon que fait naître une autre distinction : celle qu'introduit Nietzsche entre la notion de *fondement* et celle d'*origine*. Cette distinction, à vrai dire, n'est pas l'invention de Nietzsche : elle remonte à Polybe¹⁸ et à Lucrèce¹⁹. Ce dernier montre ainsi que la découverte du feu est le point de départ de la civilisation, et il explique la naissance des valeurs morales par le souci commun des adultes de protéger leurs foyers²⁰. C'est la même idée qui sous-tend d'abord le projet nietzschéen d'une généalogie de la morale²¹. Ce qu'il faut connaître, selon Nietzsche, ce sont « les conditions et les milieux » qui ont favorisé le développement des valeurs morales. Mais il *remplace*, lui, la recherche du fondement par celle de l'origine. Et il entend montrer, ce faisant, qu'il n'y a, derrière les phénomènes moraux, rien de moral. Il en est ainsi, selon lui, de la pitié, dont le vrai ressort est l'égoïsme, ou de la justice, dont le vrai ressort est la cruauté²². Et il en va ainsi plus généralement de tout ce qui peut servir de principe ou de mobile à nos évaluations morales. S'il est vain de vouloir fonder

¹⁵ On ne voit pas, autrement dit, comment « déduire » d'un tel fondement des propositions articulées et susceptibles ainsi de servir de règles à nos conduites.

¹⁶ *Op. cit.*, chapitre 1.

¹⁷ *Ibid.*, chapitre 3.

¹⁸ *Histoire*, VI, 2, 6.

¹⁹ *De la nature*.

²⁰ Cité par M. Conche, qui évoque aussi le Catéchisme positiviste d'Auguste Comte, pour qui la source de la moralité est dans la famille et plus précisément dans l'amour de l'enfant pour la mère qui devient plus tard celui de l'amour de l'homme pour l'épouse et du père pour la fille.

²¹ Dont on trouve aussi une présentation abrégée dans la Vème partie de *Par-delà le bien et le mal*.

²² Il en veut à preuve le plaisir pris aux châtiments publics.

la morale, c'est donc que cette volonté est sans objet. « Bien » et « mal » expriment les *forces* qui s'affrontent au cœur de la vie et qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises. La vérité sur ces valeurs, une fois découverte, devrait donc nous inciter à les répudier comme autant de déguisements d'une nature foncièrement amoralité. Elle devrait nous inciter à reconnaître, sous ce que nous appelons la « volonté morale », la volonté de puissance. Encore faut-il avoir le courage de regarder cette vérité en face. C'est ce courage que nous n'avons pas. Il est l'apanage de celui que Nietzsche appelle le « surhomme ». A ses yeux, Socrate est mort, non d'avoir aimé le bien, mais de n'avoir pas aimé la vie. Et que dire de Jésus ? Son sacrifice apparent est un suicide réel, et son message d'amour, un bulletin de mauvaise santé ! Plus qu'un autre, il incarne le ressentiment contre la vie. Il est celui qui, en promettant le Ciel, a fait triompher sur terre les forces « réactives », c'est-à-dire les forces qui retournent contre elle-même la tendance originelle de la vie à la puissance²³.

L'anti-fondationnalisme de Nietzsche ne peut donc pas être séparé, encore une fois, de son anti-moralisme. Le motif généalogique n'entraîne pas seulement la dissolution de la question du fondement, il fait apparaître encore la morale tout entière comme une illusion²⁴. Mais si, à cette illusion, le surhomme seul échappe, n'est-elle pas nécessaire à l'homme simplement homme ? Et, si elle l'est, alors n'est-il pas nécessaire aussi de prendre au sérieux, en dépit des ambiguïtés et des obstacles, l'effort fait par les philosophes pour donner à cet homme l'assurance de bien juger et de bien faire ?

2. Pourquoi fonder la morale ?

1) Ce n'est pas seulement Nietzsche, il est vrai, qui pourrait nous dissuader de chercher à gagner cette assurance. L'émotivisme, le décisionnisme et l'existentialisme, de trois manières différentes, nous y invitent.

On peut appeler *émotivisme* la thèse selon laquelle, nos évaluations morales exprimant seulement des préférences subjectives d'ordre privé, il n'existe pas de norme sus-

²³ Même approche chez un autre maître du soupçon : Freud. La pathologie du devoir prend alors la place réservée par Kant à la pathologie du désir. Cf. surtout la deuxième topique freudienne, dans laquelle le « surmoi », conçu comme l'intériorisation des interdits sociaux – eux-mêmes au service de la pulsion de vie –, fait douter de l'existence d'une sphère autonome de la moralité.

²⁴ Cf. sur tout ceci, outre la *Généalogie de la morale*, *Par-delà le bien et le mal*, § 186, et *Le gai savoir*, § 335.

ceptible de décider de leur vérité ou de leur fausseté. Dès lors, comme on l'a dit plus haut, la seule manière rationnelle de justifier nos croyances relatives au bien et au mal, c'est de supposer que chacune enveloppe sa propre justification – que chacune, autrement dit, n'a de sens que pour l'individu actuellement engagé dans une situation singulière. Cette thèse affirme donc en réalité l'impossibilité de toute justification rationnelle de nos croyances relatives au bien et au mal. Elle récusé par avance toute autorité qui, de l'extérieur, demanderait raison à quelqu'un de sa conduite. La question : « Pourquoi as-tu fait cela ? » n'appelle dans ce cas qu'une réponse : « parce que je l'ai fait » ; et elle signifie : nul autre n'était moi ; nul autre n'était à ma place ; nul autre n'avait mes sentiments. Nous n'avons pas de mal à trouver à l'émotivisme un air familier : aujourd'hui, comme le remarque Mac Intyre, les hommes pensent, parlent et agissent comme si l'émotivisme était vrai²⁵. Cette vérité n'est pas, cependant, celle de la morale. Elle est plutôt celle d'une attitude foncièrement amoral. Quel est, en effet, le but de la morale, sinon d'accorder les jugements et les conduites d'hommes différents et différemment situés dans la société, dans l'histoire et dans la culture ? Cet amoralisme paresseux est tout ce qui reste, dans nos sociétés, de l'anti-moralisme exigeant du surhomme.

Le *décisionnisme* échappe sans doute à cette paresse ; mais il récusé lui aussi dans son principe tout effort de justification rationnelle de nos conduites. Dans *Ou bien... ou bien*, Kierkegaard, usant de divers pseudonymes, met ainsi son lecteur devant un choix fondamental : le choix entre deux attitudes qu'il appelle respectivement « éthique » et « esthétique ». Dans la seconde, l'individu se laisse emporter par sa passion ; dans la première, au contraire, il prend en compte la différence du bien et du mal ; il doit donc faire siennes, si c'est son choix, les valeurs et les normes établies. Mais ce choix lui-même est injustifiable. Il n'existe aucune raison de préférer une attitude à qu'une autre. Le héros de la vertu ne peut en rendre compte qu'à lui-même²⁶. Et il en va de même de celui que Kierkegaard appelle, dans *Crainte et tremblement*, le « chevalier de la foi ». Le choix n'est plus alors entre l'éthique et l'esthétique, mais entre l'éthique et la religion – le choix de la religion entraînant, comme le montre le sacrifice d'Isaac, la « suspension de l'éthique »²⁷. Mais de ce choix non plus, il n'y a rien à dire. Le silence seul répondrait à ceux qui voudraient en demander raison à Abraham.

²⁵ Mac Intyre, *Après la vertu* (1981), trad. L. Bury, Paris, PUF, 1997, p. 24.

²⁶ Pour ce qui est du moins du choix de se conduire moralement ; car, ce choix fait, il doit se plier aux conceptions communes de la vertu et du vice.

²⁷ Cf. notamment, sur cette suspension, *Crainte et tremblement*.

Il en est ainsi précisément de la liberté telle que la conçoit l'*existentialisme*. C'est l'un des motifs pour lesquels Sartre n'a jamais donné la morale annoncée à la fin de *L'Être et le néant*. On peut distinguer en effet entre deux conceptions de la liberté : selon l'une, être libre est agir selon la meilleure raison ; selon l'autre, être libre est agir sans raison. En adoptant cette deuxième conception, l'existentialisme se présente donc, à l'instar de l'émotivisme et du décisionnisme, comme un anti-fondationnalisme²⁸.

Selon Mac Intyre, ce dernier peut tirer facilement argument de l'échec des tentatives modernes de fondation de la morale. Sa thèse est que cet échec était inévitable, étant donné leur formalisme et leur abstraction. Dans le monde antique, la justification des actions humaines était liée à la définition des vertus, qui découlait elle-même de la structure sociale et des traditions héritées. Aussi la question du fondement de la morale, telle que l'ont formulée notamment les philosophes des Lumières, ne se posait-elle tout simplement pas. Mais l'homme moderne manque de ces ressources : il est né « après la vertu ». Ainsi, de deux choses l'une : ou bien il s'abandonne à ses émotions ; ou bien il s'y refuse mais il lui faut user alors, pour justifier ses conduites, de fictions rationnelles. L'« impératif catégorique » kantien est l'une d'entre elles²⁹.

2) Mac Intyre fait cependant comme si les justifications de nos conduites étaient seulement des inventions de philosophes, détachées, comme telles, de toute réalité. Or *ces justifications font partie déjà de la vie pré-philosophique* ; elles ont leur place dans l'expérience quotidienne. En témoignent nos essais en matière d'éducation morale : quand nous voulons faire accepter une règle, ou expliquer une interdiction à un enfant, nous lui proposons, par exemple, de se mettre à la place de l'autre, ou d'imaginer ce qui se passerait si tout le monde en faisait autant. Kant lui-même se défend, dans sa déduction du principe de la moralité, d'inventer de toutes pièces quelque chose dont nul avant lui n'aurait eu l'idée. Son entreprise fondationnelle a le sens non d'une invention mais d'une découverte. Aussi part-il, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de la « connaissance morale commune », et s'efforce-t-il d'en dégager progressivement le noyau rationnel. Il s'agit pour lui d'explicitier et de porter à la pleine clarté conceptuelle ce dont chacun a implicitement et obscurément conscience. Les vérités morales ne sont

²⁸ On peut opposer sans doute, à la manière d'E. Weil dans *La logique de la philosophie*, le choix de la raison et celui de la violence. Mais le choix de la raison est lui-même sans raison.

²⁹ Hegel, avant Mac Intyre, n'avait-il pas déjà opposé la « moralité abstraite » – c'est-à-dire la moralité réduite à un tel impératif – et la « moralité concrète », c'est-à-dire la moralité substantiellement liée au développement d'une communauté historique ? Nous reviendrons sur cette opposition un peu plus loin.

pas autres par conséquent pour l'intelligence philosophique, que ce qu'elles sont pour l'« entendement le plus ordinaire ». Elles ne nous apprennent rien de plus que ce que nous savions déjà. La recherche du fondement ne peut pas être assimilée en ce sens à celle de la pierre philosophale³⁰.

On peut se demander alors à quelle exigence répond une telle recherche. C'est d'abord, comme on vient de le dire, une exigence de *clarté*. C'est ensuite une exigence de *cohérence*. La connaissance morale commune, bien qu'elle enveloppe ces deux exigences, est incapable de les satisfaire. Le désordre de nos croyances ou de nos jugements relatifs au bien et au mal en témoigne. Schopenhauer prétend que le principe de la moralité est suffisamment clair à tous, et que tous d'ailleurs s'accordent sur son contenu. Mais, si c'était le cas, on n'aurait pas besoin de fonder ce principe et d'en fournir des justifications complémentaires. La recherche d'un fondement s'impose en l'absence d'un consensus sur le sens des prédicats moraux. Elle est ce qui doit permettre à la morale de rejoindre son but. C'est le moment de rappeler que Descartes ne formule les maximes d'une morale provisoire³¹ qu'en attendant de pouvoir « ajuster celle-ci au niveau de la raison ». Cette attente toutefois restera déçue ; et c'est à Kant qu'il reviendra de réaliser ce que Descartes n'avait fait que projeter.

3) On peut donc rappeler brièvement : a) les raisons que donne Kant pour justifier son entreprise de fondation de la morale ; b) son choix d'une méthode rationnelle, seule appropriée selon lui à son objet.

Ce choix distingue sa propre stratégie fondationnelle de pensées qui donnent la première place au sentiment ou à la coutume, et qu'il tient pour intrinsèquement contradictoires. Imaginons en effet, comme le veut l'empirisme, qu'une chose ne soit bonne que parce que je la désire ou parce qu'elle est reçue comme telle par les gens de ma tribu : alors elle n'aurait qu'une valeur subjective ou relative. C'est là l'erreur de l'empirisme. La morale manque alors de la nécessité et de l'universalité dont elle a besoin pour atteindre son but : elle ne permet pas à tous les hommes de s'entendre sur ce qui vaut et sur ce qui ne vaut pas. Il faut donc, pour juger ces valeurs, les soumettre à une *norme* indépendante de l'expérience. Or cette norme, où la trouver, sinon dans la raison, puisque celle-ci, comme l'avait dit Descartes, est « une et identique en tous les hommes ». Les

³⁰ Elle suppose qu'après la vertu, il y ait encore de la vertu.

³¹ Maximes frappées alors d'un double indice de relativité et d'incertitude.

hommes, sans doute, sont des êtres à la fois sensibles et raisonnables ; mais si, comme être sensibles, ils obéissent à leurs inclinations individuelles, ils peuvent aussi vouloir, comme être raisonnables, se conformer à une loi universelle. C'est là leur devoir. Ou plutôt c'est là le critère d'après lequel ils doivent estimer quels sont leurs devoirs. Puis-je vouloir que tout le monde en fasse autant ? Par cette question, je mets à l'épreuve mon désir et je me donne le moyen de savoir quelles sont, parmi mes maximes, celles qui peuvent effectivement prétendre à la moralité.

Mais ce rationalisme est un formalisme : s'il nous permet d'en tester la moralité, il ne détermine en rien le contenu de nos devoirs. C'est ici que trouve place la distinction que fait Hegel entre la « moralité abstraite » (*Moralität*) et la « moralité concrète » (*Sittlichkeit*), c'est-à-dire la moralité comprise comme la substance d'une communauté historique, c'est-à-dire encore la moralité des *mœurs*. Cette opposition elle-même, cependant, suppose la critique de ce qu'il appelle justement, dans la Logique de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, « fondement formel ». Il nomme ainsi, d'une façon générale, la tautologie qui consiste à poser comme fondement de quelque chose... ce quelque chose. « Il n'y a rien [alors] dans le fondement qui ne soit dans le fondé, de même que rien dans le fondé qui ne soit dans le fondement ». Songeons au médecin de Molière, qui, à la question de savoir pourquoi l'opium fait dormir, répond que c'est parce qu'il a une vertu dormitive. Il en est de même selon Hegel, dans la philosophie kantienne, de la loi morale et de l'action qu'elle est censée avoir sur la volonté.

On peut se demander, plus simplement, si Kant n'a pas érigé à tort en *fondement* de la moralité ce qui n'en est que le *critère*³² : l'universalité, considérée précisément dans sa forme, telle qu'elle paraît dans l'énoncé initial de l'impératif catégorique, rappelé déjà plus haut : « Agis toujours comme si tu pouvais vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ». Le prix à payer pour ce formalisme, c'est en effet la complète séparation, en l'homme, de la raison et de la sensibilité. Ainsi se trouve menacée l'*unité du fondement* : à la fois principe et mobile. Car comment une loi et, qui plus est, la simple forme d'une loi de la raison, aurait-elle le pouvoir de mobiliser une volonté naturellement adonnée à ses inclinations égoïstes ?

C'est ce problème, certes, que vise à résoudre, dans la deuxième *Critique*, le chapitre consacré au « mobile pratique ». Ce chapitre marque l'entrée en scène d'un sentiment unique en son genre, et le seul d'ailleurs qui ait une signification authentiquement

³² Sur cette critique, cf. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

morale : le sentiment du respect, compris précisément comme respect pour la loi elle-même. Mais ce sentiment est en soi une énigme. Il est non la solution mais l'énoncé du problème. Car il s'agit précisément de savoir comment nous pouvons, comme êtres sensibles, devenir capables d'un tel respect pour la loi. De l'aveu même de Kant, c'est un fait qu'« on ne peut expliquer plus avant » et qu'il appelle, pour le distinguer des faits empiriques, « fait de la raison ». On peut penser que sur ce problème achoppe l'entreprise kantienne de fondation de la morale.

La question ainsi reste posée : comment fonder la morale ? Elle explique les efforts faits, après Kant, pour poursuivre son entreprise.

3. Comment fonder la morale ?

Nous évoquerons rapidement pour le montrer deux tentatives très différentes. Elles prennent acte l'une et l'autre de la critique kantienne de l'empirisme, mais en tirent des conséquences opposées. Ce sont la pragmatique transcendantale de K.O. Apel³³ et la phénoménologie des valeurs de Max Scheler³⁴.

1) Remarquons d'abord, à propos d'Apel, qu'il donne une nouvelle raison de fonder la morale et, qui plus est, une morale universelle, distincte des us et des coutumes des groupes sociaux particuliers, c'est-à-dire de ce que Hegel nomme *Sittlichkeit* : c'est la menace que font peser aujourd'hui sur l'humanité entière les avancées de la technoscience, qu'il s'agisse des armes de destruction massive, de la pollution industrielle ou des biotechnologies. Apel part justement de ce qui apparaît à ses yeux comme un paradoxe : d'une part, jamais le besoin d'une morale universelle n'a été aussi pressant ; d'autre part, jamais la fondation d'une telle morale n'a paru aussi désespérée. C'est le même constat que fait Jonas au seuil de son éthique de la responsabilité³⁵ : « La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau [...], avec des conséquences

³³ Cf. notamment *Transformation de la philosophie* (1973), trad. C. Bouchindhomme, T. Simonelli et D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2007, et, d'abord plus facile, *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain, Peeters, 2001.

³⁴ Cf. notamment *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

³⁵ *Le principe responsabilité* paraît en 1979, six ans après *Transformation de la philosophie*, le maître livre d'Apel.

tellement inédites, que le cadre antérieur de l'éthique ne peut plus les contenir » ; ce qui est en jeu désormais est « rien de moins que la biosphère entière de la planète » et c'est là aussi « l'objet nouveau de la responsabilité humaine » – responsabilité radicale puisqu'il y va, en même temps que de la vie de la planète, de la « survie » de l'homme lui-même. De là ce que Jonas présente comme une « heuristique de la peur » – la peur qui n'est pas, en l'occurrence, mauvaise conseillère puisqu'elle « invite à agir » et, qui plus est, à agir de manière responsable, c'est-à-dire de manière à préserver les conditions de la survie. Mais que signifierait la survie d'un homme qui ne serait ni libre ni heureux, bref, qui aurait perdu tous les attributs du sujet moral tel que le conçoit l'éthique traditionnelle ? On n'échappe pas, dans cette perspective, à la question : qu'est-ce qu'une vie digne d'être vécue ? Or la dignité suppose la liberté. C'est la leçon de Kant³⁶, que, pour sa part, n'oublie pas Apel. Aussi reconnaît-il dans sa philosophie morale deux « fins substantielles » : la *survie* et l'*émancipation*. Si nous revenons, d'ailleurs, à ce que Jonas tient pour l'archétype de la responsabilité : la responsabilité pour l'enfant nouveau né, nous pouvons nous demander quel est exactement l'objet de notre responsabilité. La vie, sans doute, mais aussi l'éducation. Or l'éducation est, fondamentalement, éducation à la liberté. Elle vise donc précisément à ménager, pour cet enfant et pour tous les enfants à venir, les conditions d'un agir responsable. Jonas ne l'ignore pas mais il n'en tire pas toutes les conséquences. C'est ce que fait au contraire Apel dans le cadre de son *éthique de la discussion*, où l'homme est compris certes comme un *vivant*, mais comme un vivant *parlant* – tous les problèmes de la vie se présentant à lui comme des problèmes qu'il lui appartient de résoudre par la parole et avant tout par cette parole partagée qu'est la discussion. L'agir responsable, tel qu'il l'entend, est ce que Habermas conçoit, dans une perspective voisine, comme un « agir communicationnel »³⁷.

Selon Apel, en effet, notre aptitude à nous conduire moralement dépend de notre aptitude à communiquer dans un langage. Sa thèse est que certaines conditions normatives appartiennent *a priori* à la structure même de la signification. La critique de la raison prend ainsi la forme, chez lui, d'une « critique du sens ». Et le « fait de la raison » auquel reconduit finalement la fondation kantienne de la morale est compris lui-même, non comme un fait de conscience, mais comme un fait de langage. Ainsi, d'un côté, Apel prend acte du « tournant linguistique » de la philosophie dans la deuxième moitié du

³⁶ Après avoir été celle de Pic de la Mirandole (cf. *De la dignité de l'homme*) et de l'humanisme.

³⁷ Pour reprendre le titre du livre d'Habermas, un proche d'Apel et son égal dans la promotion de l'éthique de la discussion.

XXème siècle, mais, de l'autre, il défend les exigences de fondation et d'universalité attachées traditionnellement au *logos* philosophique, contre les variantes contemporaines du relativisme et du scepticisme issues précisément d'un tel tournant. Au centre de sa tentative se trouve l'idée d'un « *a priori* de la communication », compris plus spécifiquement comme « *a priori* de l'argumentation » car c'est sous cette forme, avant tout, que la communication honore sa prétention à la rationalité. Il s'agit pour lui de déduire des présuppositions de l'argumentation humaine des normes pratiques universalisables. Nous nous conformons en effet, lorsque nous argumentons, à certaines règles que l'on peut dire constitutives, que nous partageons avec tous les partenaires de la discussion. Il en est ainsi, par exemple, de la règle d'alternance qui gouverne le jeu de la question et de la réponse³⁸. Ces règles sont indépendantes de la langue et du contexte. Elles restent, d'ailleurs, le plus souvent implicites. C'est en quoi ce sont des « *présuppositions* ». Mais elles n'en sont pas moins reconnues et comprises par tous ceux qui participent à une argumentation, et contribuent ainsi à rendre celle-ci possible. C'est en quoi ce sont des « *présuppositions transcendantales* ». Ainsi quiconque prend part à une argumentation doit avoir reconnu d'avance : (a) la nécessité de justifier sa pensée ; (b) la possibilité de parvenir par ce moyen à un accord intersubjectif universalisable. Il doit, en outre, (c) avoir contracté tacitement un engagement à la sincérité, sans lequel la nécessité de justifier sa pensée dans la perspective d'un accord intersubjectif universalisable serait elle-même vide de sens. Ajoutons que la discussion, ainsi comprise, est orientée vers l'entente. Elle ne serait pas possible si elle n'était que la guerre continuée par d'autres moyens.

Cette thèse appellerait bien des remarques. On se demandera seulement : a) s'il est possible de déduire des présuppositions de l'argumentation humaine, telles qu'elles viennent d'être définies, d'authentiques normes morales ; b) dans quelle mesure ces présuppositions sont reconnues par ceux qui participent à une discussion ; c) si elles le sont, quel est leur pouvoir pratique, comment, autrement dit, elles peuvent mobiliser la volonté en leur faveur³⁹. On retrouve ici l'énigme kantienne du respect – énigme augmentée dans la pragmatique transcendantale car le *sentiment* n'y trouve aucune place. L'absence du sentiment n'y est pas plus problématique cependant que celle des *valeurs*. Car, de même qu'un argument ne peut produire un sentiment, la discussion ne peut engendrer les valeurs sur lesquelles il s'agit de s'entendre. Ce sont donc deux questions que l'on peut

³⁸ Et qui invite les interlocuteurs à se céder la parole à tour de rôle.

³⁹ C'est-à-dire, dans ses discussions réelles, à être sincère, à viser l'entente, à créer les conditions d'un accord intersubjectif universalisable, etc.

adresser pour finir à l'entreprise fondationnelle de K.O. Apel : a) comment l'*a priori* de l'argumentation peut-il produire pratiquement les effets qu'en attend la théorie ? b) des valeurs ne doivent-elles pas, pour que la discussion puisse commencer, être déjà données au sentiment, au premier rang desquelles la valeur de la personne puisque c'est son émanation qui est en jeu finalement dans cette perspective ?

2) C'est à ces questions que répond, d'une certaine façon, la phénoménologie des valeurs de Max Scheler. Scheler rend en effet au sentiment toute sa place à l'intérieur de ce que l'on peut appeler alors à bon droit la *vie morale*, et il lui attribue le pouvoir de manifester les valeurs. Comment peut-il le faire sans retomber dans le subjectivisme des morales dites du sentiment ? Comment donc peut-il le faire sans renoncer à offrir à la morale, comme il le prétend, un « fondement rigoureux »⁴⁰ ? C'est toute la question. On voit, en effet, le paradoxe de l'entreprise de Scheler, qui veut à la fois redonner au sentiment la place qui était la sienne dans les doctrines empiristes, et assumer les exigences d'objectivité et d'universalité qui font la force du rationalisme. Il faut pour cela, selon lui, inverser le rapport entre valeur et norme. Ce que Kant avait fait dans le cadre d'une éthique de la norme au prix d'une indifférence méthodique aux valeurs et aux sentiments qui les manifestent, Scheler le fait dans le cadre d'une éthique des valeurs comprises elles-mêmes comme le fondement des normes. Comment, cependant, les valeurs données au sentiment peuvent-elles jouer ce rôle fondateur⁴¹ ?

C'est ici que prennent leur importance les références de Scheler à Pascal et à Husserl. Scheler retient de Pascal l'idée d'une logique du cœur⁴². Il reconnaît à sa suite le pouvoir cognitif de l'affect. Il croit donc lui aussi que le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. La grande découverte de Pascal, à ses yeux, est qu'il existe des objets qui restent inaccessibles à la raison et que nous ne pouvons connaître que par sentiment. A l'égard de tels objets, c'est non le sentiment mais la raison qui est aveugle, « aussi aveugle que l'ouïe en face des couleurs ». Ces objets, ce sont précisément les valeurs. Du bien et du mal, comme du beau et du laid, nous n'aurions même pas l'idée sans le sentiment. Il n'est donc pas vrai que celui-ci se réduise à un état interne d'ordre privé. Il est encore moins vrai que l'on ne doive lui associer que des idées obscures et confuses. Le

⁴⁰ *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 11.

⁴¹ Comment, autrement dit, peuvent-elles prétendre à l'universalité et à la nécessité que la pragmatique transcendante attribuait aux normes impliquées dans la discussion rationnelle ?

⁴² Cf. notamment *Pensées*, § 282 dans l'éd. Brunschvicg. C'est le cœur, selon Pascal, qui fournit à la raison ses premiers principes : espace, temps, nombre, etc.

« cœur » désigne ainsi un pouvoir de révélation original ; et ce qu'il révèle, il le révèle avec une entière évidence. D'où la distinction capitale que fait Scheler entre « état affectif » (*Gefühl*) et « perception affective » (*Fühlen*). Mais cette distinction ne peut être comprise qu'à partir d'une autre référence : la référence à la phénoménologie husserlienne. Le modèle de la perception affective, c'est en effet l'intuition des essences telle que la conçoit Husserl⁴³. En parlant d'« intuition axiologique », Scheler avoue d'ailleurs cette filiation. Les valeurs morales sont données de manière évidente à cette intuition comme le sont selon Husserl les généralités formelles et matérielles. Scheler défend donc un réalisme des valeurs qui le rapproche davantage de Platon que de Spinoza. Pour lui, une chose n'est pas bonne parce que je la désire ; je la désire, au contraire, parce qu'elle est bonne. Ainsi se trouve dépassée l'opposition de l'empirisme et du rationalisme. Mais ainsi surtout se trouve justifiée l'idée d'une *hiérarchie des valeurs* au sommet de laquelle se trouve *la valeur de la personne*, qui est présupposée, peut-on penser, dans toutes nos discussions pratiques, comme elle l'est chez Kant par la loi qui commande de traiter l'humanité en soi-même comme en tout autre « toujours à la fois comme une fin et jamais simplement comme un moyen »⁴⁴. Cette valeur est révélée à l'amour, qui occupe donc chez Scheler la place que Kant réserve au respect et qui a pour lui une double fonction : d'une part, il ouvre le champ axiologique dans sa totalité ; d'autre part, il fonde la perception des valeurs les plus élevées, en l'occurrence les valeurs de personnes, qui présentent ainsi un caractère absolu. Toutes les normes morales supposent ces valeurs et se fondent sur elles. En irait-il autrement qu'elles n'auraient plus rien de moral, comme c'est le cas d'ailleurs de la plupart des normes établies.

On peut cependant se demander pourquoi, si les valeurs sont données dans une intuition évidente, nous ne nous accordons pas spontanément sur leur contenu ni sur le rang qu'elles occupent dans l'ordre axiologique. Est-ce que nous ne savons pas voir ? Mais comment, alors, retrouver la vue ? Et comment s'entendre sur ce que l'on voit ? La phénoménologie schelérienne des valeurs semble s'offrir ici aux objections que soulève tout intuitionnisme.

⁴³ Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie I* (1913), trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

⁴⁴ Deuxième formule dérivée de l'impératif moral et moment où, selon les termes mêmes de Kant, la forme vide de la loi, telle que l'implique l'énoncé de la formule matricielle de l'impératif, trouve une « matière » – une matière humaine, en l'espèce, puisqu'il s'agit de la pluralité des personnes se reconnaissant mutuellement comme des fins. Mais on ne voit pas d'où vient, chez Kant, cette idée de la personne comme « fin en soi » ni par conséquent celle d'un « règne des fins ».

Faut-il alors s'abandonner de nouveau à la perplexité et renoncer à fonder la morale ?

a) On peut répondre d'abord à cette interrogation qu'il n'est peut-être pas impossible d'articuler le phénomène de la valeur et le discours de la norme⁴⁵. Certes, la relation qui les unit est une relation circulaire ; car si, d'un côté, la discussion suppose le sentiment des valeurs, de l'autre, le sentiment des valeurs demande à être clarifié par la discussion. Mais rien n'empêche de penser qu'il s'agit d'un cercle vertueux, dans lequel il s'agit seulement d'entrer comme il convient. Rien n'empêche donc de voir dans l'approfondissement de cette relation, entre le phénomène de la valeur et le discours de la norme, la tâche même devant laquelle se trouve placée aujourd'hui la philosophie morale, si elle veut assumer la question du fondement, comprise comme celle de la justification ultime de nos conduites⁴⁶.

b) On peut penser ensuite qu'une telle interrogation, d'une certaine manière, vient trop tard. Car cette exigence de justification de nos conduites, bien qu'elle trouve une expression privilégiée dans la philosophie, appartient déjà, comme on l'a vu, aux formes élémentaires de la vie morale – tellement que l'on pourrait définir l'amoralisme comme le refus des justifications. C'est ce que suggère l'épisode rapporté par Primo Lévi dans le récit de son séjour à Auschwitz : « Un jour, poussé par la soif, j'avise un beau glaçon sur l'appui extérieur d'une fenêtre. J'ouvre, et je n'ai pas plus tôt détaché le glaçon qu'un grand gaillard qui faisait les cent pas au dehors vient à moi et me l'arrache brutalement. « *Warum ?* » – pourquoi ? – demandé-je dans mon allemand hésitant. « *Hier ist kein warum !* » – ici il n'y a pas de pourquoi ! –, me répond-il en me repoussant rudement. »⁴⁷

Si donc la philosophie n'a pas encore répondu de manière entièrement satisfaisante à la question du fondement de la morale, elle ne peut pourtant renoncer à la question elle-même.

⁴⁵ Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre étude, « Le phénomène de la valeur, le discours de la norme et la communauté des hommes », dans G. Mahéo et E. Housset, *Max Scheler, éthique et phénoménologie*, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 91-111.

⁴⁶ On a sans doute besoin pour cela de la médiation d'un langage autre que le langage argumentatif et propre à contribuer lui-même à notre perception des valeurs ou, mieux, à notre sensibilisation aux valeurs : le langage dans sa forme poético-littéraire.

⁴⁷ P. Lévi, *Si c'est un homme*, trad. M. Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1987.