

les essais
Stock

QUESTIONS D'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE

Sous la direction de
Ludivine Thiaw-Po-Une

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[Préface Le champ de l'éthique par Axel Kahn](#)

[Présentation générale par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[PREMIÈRE PARTIE ÉLÉMENTS](#)

[1](#)

[Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[PREMIÈRE SECTION Figures](#)

[Liminaire par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Aristote ou l'éthique de la vertu par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[L'épicurisme et l'idée de sagesse par Pierre-Henri Tavoillot](#)

[Spinoza et l'idée d'une éthique matérialiste par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Hume et l'empirisme moral par Jean-Cassien Billier](#)

[Kant et les kantismes par Alain Renaut](#)

[John Stuart Mill entre utilitarisme et libéralisme par Pierre Zelenko](#)

[Nietzsche et l'idée de généalogie par Marc de Launay](#)

[Henry Sidgwick et les méthodes de l'éthique par Lukas K. Sosoe](#)

[Ludwig Wittgenstein et l'éthique par Melika Ouelbani](#)

[Heidegger et la déconstruction de l'éthique par Geoffroy Lauvau](#)

[Michel Foucault et l'esthétique de l'existence par Édouard Delruelle](#)

[L'éthique politique de John Rawls par Daniel Weinstock](#)

SECONDE SECTION Postures

[Liminaire par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Le cohérentisme par Bernard Baertschi](#)

[Le communautarisme par Janie Pélabay](#)

[Le contextualisme par Christine Tappolet](#)

[Le conventionnalisme critique par Alain Boyer](#)

[L'éthique de la discussion par Alain Renaut](#)

[Le fondationnalisme par Arnaud Desjardin](#)

[L'intuitionnisme par Lukas K. Sosoe](#)

[Le libéralisme moral par Jean-Cassien Billier](#)

[Éthique et phénoménologie par Robert Legros](#)

[Le pragmatisme par Martin Blanchard](#)

[Le réalisme moral par Ruwen Ogien](#)

[L'utilitarisme par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

DEUXIÈME PARTIE DOMAINES

1

[Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Bioéthique et éthique médicale](#)

[OUVERTURE Le passé, le présent et l'avenir de l'éthique médicale par Yvette Lajeunesse](#)

[DOSSIER La bioéthique, discipline ou pratique ? par Hubert Doucet](#)

[Éthique du corps et de la sexualité](#)

[OUVERTURE Éthique du corps et de la sexualité par Michela Marzano](#)

[DOSSIER Éthique de la dignité humaine ou éthique libérale ? par Jean-Cassien Billier](#)

[Éthique féminine](#)

[OUVERTURE Autonomie et sollicitude par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[DOSSIER La discussion féministe de l'éthique par Matthieu Lahure](#)

[Éthique de la famille](#)

[OUVERTURE La famille par Alain Renaut](#)

[DOSSIER Enjeux et horizons d'une éthique de la famille par Cyril Selzner](#)

[Ethique professionnelle](#)

[Professionnalisme avec ou sans profession par Georges A. Legault](#)

[Ethique économique et sociale](#)

[OUVERTURE Pour une approche élargie de la justice sociale par Christian Arnsperger](#)

[DOSSIER L'économie face aux intuitions de justice par Sandrine Blanc](#)

[Ethique internationale \(ou des relations internationales\)](#)

[OUVERTURE La justice globale par Daniel Weinstock](#)

[DOSSIER Approches normatives des relations internationales par Ryoa Chung](#)

[Ethique de la science et des techniques](#)

[OUVERTURE De la science à l'éthique et retour par Jean-Michel Besnier](#)

[DOSSIER Les technosciences face à l'éthique par Philippe Descamps](#)

[Ethique de l'environnement](#)

[OUVERTURE Naturalisme, humanisme, technicisme par Alain Renaut](#)

[DOSSIER Enjeux et thèmes de l'éthique de l'environnement par Marie-Hélène Parizeau](#)

[TROISIÈME PARTIE DÉBATS](#)

[1](#)

[Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[PREMIÈRE SECTION Débats d'éthique fondamentale](#)

[Liminaire par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Cognitivism ou relativisme : la question de la vérité morale](#)

[Relativisme, vérité et justice par Alain Boyer](#)

[Le relativisme moral par Jean-Cassien Billier](#)

[COMPLÉMENTS Rorty et Popper par Romain Lucazeau](#)

[Éthique de la conviction, éthique de la responsabilité : la question des conséquences](#)

[La responsabilité entre éthique et religion Discussion avec Paul Ricœur par Denis Müller](#)

[COMPLÉMENTS La question des conséquences par Arnaud Desjardin](#)

[Éthique du devoir ou éthique de la vertu : la question du bonheur](#)

[Devoir et autonomie par Alain Renaut](#)

[La question du bonheur par Michela Marzano](#)

[COMPLÉMENTS Choisir entre Kant et Épicure ? par Hedwig Marzolf](#)

[Les paradigmes de l'éthique](#)

[Nature, sujet, intersubjectivité par Laurent de Briey](#)

[COMPLÉMENTS Les paradigmes de l'éthique à rebours – De l'intersubjectivité à la nature par Stéphane Leyens](#)

[Éthique procédurale de la discussion et éthique formelle des principes](#)

[Habermas face à Kant par Jean-Marc Ferry](#)

[SECONDE SECTION Débats d'éthique appliquée](#)

[Liminaire par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Interdire le clonage ?](#)

[L'autonomie du clone ? par Mark Hunyadi](#)

[Naturaliser le droit ? par Philippe Descamps](#)

[COMPLÉMENTS Problèmes éthiques, problèmes politiques du clonage par Geoffroy Lauvau](#)

[Pour ou contre l'euthanasie ?](#)

[Les questions de l'euthanasie par Yvette Lajeunesse](#)

[Faut-il une loi sur l'euthanasie ? par Joël Ceccaldi](#)

[COMPLÉMENTS Le cas Sue Rodriguez – assistance au suicide et euthanasie par Ludivine Thiaw-Po-Une](#)

[Protéger ou transformer la nature ?](#)

Crise de l'environnement, crise de la modernité par Marie-Hélène Parizeau

COMPLÉMENTS Fondements et figures du débat sur l'environnement par Xavier Landes

Autoriser ou interdire la pornographie ?

Raisonner sur la pornographie par Ruwen Ogien

COMPLÉMENTS La pornographie entre droits et morale par Matthieu Lahure

Éduquer sans autorité ?

Permanence et épuisement de l'autorité par Daniel Tanguay

Un âge post-autoritaire de l'éducation par Alain Renaut

COMPLÉMENTS L'éducation et la logique démocratique par Janie Pélabay

Les auteurs

DANS LA MÊME COLLECTION

© Éditions Stock, 2006
978-2-234-06744-8

DU MÊME AUTEUR

La Philosophie, *en collab. avec Alain Renaut, Jean-Cassien Billier et Patrick Savidan, Odile Jacob, 2005*

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Les essais

Collection dirigée par François Azouvi

Préface

Le champ de l'éthique

par Axel Kahn

Le monde contemporain est un grand consommateur du mot « éthique » mais répugne à utiliser celui de morale. La diversité des sens donnés à « éthique » impose de définir ce dont on parle lorsque l'on traite des règles éthiques, en particulier dans le domaine de la médecine et des sciences biologiques et médicales.

D'un point de vue étymologique, il n'existe pas de différence entre éthique et morale qui renvoient tous deux à la notion du bien et du mal. Éthique provient des mots grecs *ethikos* et *ethos*, qui font référence aux mœurs. De même, morale provient du latin *morales*, les mœurs. Très tôt, dans le latin impérial, le terme éthique (*ethika*) a été utilisé dans le sens de la science de la morale. La philosophie morale grecque est donc de l'éthique, et les textes d'*Aristote* sont en ce domaine les mieux connus : *Éthique à Nicomaque*, *Éthique à Eudème*, etc.

Aristote traite d'une morale de l'action, réflexion sur les conditions de la vie bonne visant le bonheur et l'épanouissement, c'est-à-dire le Souverain Bien tel que défini grâce à l'usage de la raison et poursuivi par le moyen du désir. Ce sont ces références à la morale aristotélicienne qui rendent compte de l'usage le plus commun, quoique discutable, du mot éthique, celui d'une discipline dont le but est de déterminer les conduites correctes dans le contexte d'activités particulières ou d'exercices professionnels. Cela renvoie aux bonnes pratiques propres à une profession, à une confrérie, à une association, objets de règles déontologiques dédiées. En fait, les questionnements les plus caractéristiques de la démarche éthique sont ceux qui ne trouvent de réponse ni dans des codes de déontologie, ni dans la pratique jurisprudentielle ni, *a fortiori*, dans la loi. Cette dernière observation n'interdit bien sûr pas de remettre en cause les principes moraux fondant des dispositions déontologiques ou légales.

On peut identifier dans la pensée éthique reposant sur ses origines aristotéliciennes deux courants d'inspiration, qui s'individualiseront nettement aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles : celui d'une morale de l'action mue par le moteur du désir, et la référence à la raison qui, en accord avec la pensée de *Platon*, permet

de parvenir à la connaissance de ce qui est bien. La vision de la morale comme moyen d'accéder au bonheur grâce à la stimulation du désir se retrouve dans la tradition de la morale empirique et sceptique de David *Hume*. Complétée par la philosophie utilitariste en Angleterre et pragmatique aux États-Unis, cette tradition fonde pour l'essentiel la pensée éthique dans les pays anglo-saxons.

En revanche, l'identification du Bien à ce que la raison est conduite à connaître, dans le lignage du platonisme, constitue l'une des racines de la morale rationaliste, illustrée surtout par Emmanuel *Kant*. L'éthique consiste, pour le philosophe de Königsberg, en la libre acceptation d'un devoir que la raison présente à la volonté comme nécessaire et qui s'exprime sous la forme de l'impératif catégorique *a priori*, irréductible à l'expérience et aux contingences. L'impératif kantien s'articule autour du respect de l'humanité en chacun, élément constitutif de la notion de droits de l'homme.

Pour André Comte-Sponville, l'usage du mot éthique renvoie aujourd'hui à la pensée empirique et utilitariste, alors que le terme de morale se réfère plutôt à la loi intérieure, essentielle ou révélée. La morale impose, l'éthique propose.

C'est en tant que membre durant douze ans du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) pour les sciences de la vie et de la santé, président d'instances nationales et européennes en charge de ces questions, qu'il m'a été proposé de rédiger la préface de cet ouvrage monumental consacré aux *Questions d'éthique contemporaine*. L'éthique au cœur des débats du CCNE et d'autres instances auxquelles j'ai participé a une structure hybride, entre celle des deux courants de pensée schématisés plus haut. Dans la tradition aristotélicienne, leur objet est une morale de l'action, visant à la résolution des incertitudes et des tensions posées par l'application à l'homme et à son environnement de techniques dérivées de connaissances nouvelles. Les situations analysées ne s'étant auparavant jamais manifestées, la solution ne peut en effet être trouvée dans des règles professionnelles, juridiques ou législatives préétablies.

En revanche, la référence principale à laquelle se réfère la légitimité des actions est, au moins en France et en Allemagne, kantienne : c'est le respect de la dignité de l'homme, un accent plus important étant mis sur son autonomie et ses intérêts dans les pays dont la référence morale dominante est la philosophie utilitariste. En un sens, la bioéthique, éthique des sciences biologiques et médicales, se confond avec le respect des droits de l'homme confronté aux innovations dans le domaine de la médecine et des sciences de la vie. Les débats sur l'universalité ou la diversité légitime des droits reconnus à l'homme selon les

époques et les lieux, l'influence des références culturelles et religieuses, sont constituants des réflexions éthiques.

La forme du débat éthique est souvent celle de la résolution d'une tension entre deux rationalités morales, l'une et l'autre légitimes au regard de critères acceptables, mais aboutissant pourtant à des conclusions opposées.

C'est ainsi que se présente, par exemple, la controverse sur l'utilisation thérapeutique du clonage humain : d'une part, les progrès thérapeutiques que l'on peut en attendre, s'ils sont crédibles, constitueraient une marque de solidarité envers toutes les personnes souffrant aujourd'hui d'affections dont le traitement reste insuffisant. Cependant, la mise au point d'une technique nécessaire aussi au clonage d'enfant (clonage reproductif), utilisant des quantités considérables d'ovules et produisant des embryons humains potentiels en tant que matériel de recherche, soulève à l'évidence des questions d'ordre moral qu'il est légitime d'aborder.

De même, les conflits sont fréquents entre les analyses en appelant au respect de la sphère individuelle, et celles qui se réfèrent à des valeurs collectives considérées comme structurantes pour la société.

En tant que morale de l'action, la délibération éthique va s'efforcer de hiérarchiser, dans le contexte étudié, les rationalités morales aux inférences divergentes. Ainsi, la solution d'une tension éthique équivaut souvent à la proposition d'un choix, le meilleur ou le moins mauvais. Le danger de l'exercice est évidemment celui de se satisfaire d'un relativisme moral généralisé faisant de l'éthique, selon l'expression de la sociologue Nadine Fresco, le jardin d'acclimatation des entreprises encore inacceptables mais appelées à être mises en œuvre.

Le chemin entre le conservatisme frileux renvoyant à un monde qui n'existe plus, et la procédure de légitimation morale et sociale des innovations technoscientifiques qui sont prometteuses sur le plan économique, est étroit. Cependant, c'est celui de l'éthique.

Notre société est riche de la diversité de ses traditions et de ses références philosophiques, religieuses et, par conséquent, morales. Les références étant multiples, est-il possible de s'accorder sur les valeurs fondant l'action bonne ?

De cette première interrogation découle naturellement un questionnement sur la nature des instances éthiques. Constituent-elles des assemblées d'experts, des comités de sages, ainsi qu'on les désigne très souvent ? Pour qu'il en soit ainsi, il

faudrait que les problèmes éthiques puissent tous être résolus grâce à l'application experte d'une procédure rationnelle fondée sur des données objectives ou admises par tous. Or il n'en est rien.

Mettre le souci de l'Autre, du respect de sa liberté, de ses intérêts, et plus généralement de ses droits, au centre de la démarche éthique semble pouvoir constituer une règle universelle admise indépendamment de la référence religieuse, philosophique ou culturelle : personne ne peut ignorer que s'il est lui-même, disposant des capacités qui l'instituent en tant qu'homme, c'est grâce à son commerce intellectuel avec autrui auquel il est, en retour et de façon symétrique, indispensable. L'un et l'autre apparaissent de la sorte également justifiés à revendiquer des droits et une considération équivalents. Appliquer ce principe à la diversité des situations ne va, cependant, pas de soi.

D'une part, et certains le regrettent, le Bien auquel tente de se référer un comité d'éthique n'apparaît pas réductible au Vrai ; d'autre part, nous l'avons vu, l'interprétation des valeurs auxquelles se réfère la société pour définir le Bien restent diverses.

Ce n'est pas là abdiquer toute ambition de parvenir à un consensus minimum sur certaines normes éthiques, telles le respect de l'autonomie (s'exprimant, en particulier, par les règles de consentement) et la fidélité à des principes de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice. La référence à de tels principes est très généralement admise mais ne saurait constituer un viatique permettant de surmonter toutes les tensions éthiques.

Un comité d'éthique fixant la norme s'arrogerait tout à la fois le pouvoir de dire le Vrai – il n'en a pas toujours la compétence – et de préciser le Bien. Or, dans une société multiréférentielle telle que la nôtre, il n'existe guère d'autres moyens que la démocratie pour décider, *in fine*, de l'action bonne ou, plus exactement, jugée telle par le peuple. Le débat au sein d'un comité dépourvu de toute légitimité démocratique ne saurait donc y pourvoir.

Cependant, la délibération de ces questions par une société insuffisamment informée constitue une autre impasse. C'est à ce niveau que se situe le plus utilement le rôle des comités. Par les compétences assemblées, la diversité des parcours et des options personnelles de leurs membres, leur disponibilité et l'expérience acquise dans le traitement de ces questions, les instances éthiques constituent sans doute l'un des moyens privilégiés d'informer un débat qu'il ne leur revient certes pas de confisquer.

À ce titre, les avis rendus ne devraient jamais être considérés comme des

normes édictées, mais comme des exemples de conclusions possibles de débats menés au sein de groupes reproduisant, en une certaine mesure, la diversité de nos sociétés. Plus même que par les avis rendus, la contribution des comités d'éthique vaut par le développement de l'argumentaire les justifiant et par le compte rendu de la démarche collective y ayant abouti.

Dès lors, quelle devrait être la forme privilégiée sous laquelle sont communiqués les travaux de comités d'éthique ? Faut-il, de façon systématique, que ceux-ci rendent compte d'un dissensus originel et institutionnalisé, en redéclinant les racines à l'occasion des différentes situations analysées ? ou bien convient-il de parvenir par principe à un avis consensuel ou majoritaire, défini comme la contribution normative spécifique du comité ?

En fait, il me semble que ces deux conceptions du travail des instances éthiques sont critiquables en ce que la première apparaît artificielle et que la seconde dénature le rôle des comités dont il convient qu'ils restent consultatifs. Si la pratique de l'éthique doit en effet être vue comme une morale de l'action permettant de surmonter des tensions tout en explicitant les valeurs fondant la décision, il apparaît qu'une démarche qui s'arrêterait par principe au rappel des origines de la tension éthique, c'est-à-dire des logiques morales inconciliables, manquerait singulièrement d'ambition. La pratique inverse tendrait, quant à elle, à transformer les comités d'éthique en producteurs de normes morales dépourvus de légitimité démocratique.

Il apparaît ainsi plus naturel de s'en remettre à la réalité d'une dynamique de la délibération. Quels que soient les présupposés de départ, il est très fréquent que celle-ci aboutisse, par la vertu de ses mécanismes internes, à un consensus ressenti par chacun non pas comme le plus petit dénominateur commun de l'exigence morale, mais comme un succès porté à l'actif d'une possible sagesse collective. Celle-ci n'engage certes que les membres de cette collectivité ; elle n'en constitue pas moins la meilleure contribution que l'on puisse apporter à une société qui aura, dans sa diversité, à se saisir de la question traitée pour y apporter une réponse informée.

L'analyse des lignes de partage entre les comités d'éthique et au sein de chacun d'entre eux, telles qu'elles se sont, en particulier, manifestées en France depuis vingt ans, témoigne d'ailleurs de ce qu'elles ne recourent que rarement les références spirituelles et philosophiques dont se réclament les membres du comité.

Le partage se fait le plus souvent en fonction de la sensibilité de chacun

confronté à deux types de questions : la dignité de la personne, concept que nul ne remet totalement en cause, constitue-t-elle un concept opérationnel pour la résolution des tensions éthiques ? les critères moraux fondant la réflexion éthique ne sont-ils que relatifs à un niveau donné d'évolution des connaissances et des techniques, ou bien reposent-ils sur des valeurs irréductibles à la science ?

Autour du premier débat se joue l'équilibre entre une casuistique éthique généralisée et la référence à des valeurs universelles, formant le corpus des droits de l'homme. Reste alors à en définir – et c'est là que porte la critique de cette démarche – les paramètres d'application générale. Dans la filiation des courants de la philosophie morale basés sur le désir ou sur le devoir que j'ai déjà évoqués, se distinguent aujourd'hui deux conceptions des droits ; l'une les fonde sur l'intérêt et l'autre sur la dignité.

L'intérêt de tout être sensible est d'accéder au bien-être et d'éviter la douleur, et cela vaut pour l'animal autant que pour l'homme. De ce fait, la reconnaissance des droits de l'un comme de l'autre est légitime. Les intérêts humains dépassent cependant l'évitement de la douleur et le droit au plaisir ; ils comportent une dimension économique dont la prise en compte devient essentielle dans la doctrine libérale depuis au moins Mandeville et *Adam Smith* au XVIII^e siècle.

L'intérêt qu'il s'agit d'optimiser et les épreuves que l'on s'efforce de minimiser – plaisirs, richesses, douleurs – sont quantifiables. La solution d'un dilemme éthique prend, selon cette approche, la forme d'un bilan, entre les effets bénéfiques (positifs) et maléfiques (négatifs) d'une action. Si la somme algébrique de ces composants est positive, l'action sera considérée comme désirable d'un point de vue moral.

À l'inverse, la dignité est définie par son caractère essentiel : elle est un attribut de l'humanité des personnes, ne peut être objet de commerce (il s'agit d'une valeur qui n'a pas de prix), d'amplification ou de réduction. Un être humain n'est pas à moitié digne, ou deux fois plus digne. Il est digne du fait même de son humanité.

La tendance actuelle au renforcement de la pensée « utilitariste », celle reposant sur le droit de chacun à la prise en compte de ses intérêts, n'est pas seulement une conséquence évidente et inéluctable de la mondialisation libérale, elle procède aussi de sa congruence aisée à l'homme réel, à ses situations concrètes, à ses doutes et à ses désirs.

La référence à cette statue du commandeur que constitue le concept kantien de

dignité et de loi morale au sein de tout homme, fanal éclairant la voie du devoir, s'avère certes moins « pratique » pour résoudre les tensions éthiques soulevées par l'évolution des sciences et des techniques. Pourtant, nombreux sont les exemples témoignant de ce que le recours exclusif à l'éthique de l'intérêt sans considération des principes d'humanité et de dignité ne prémunit nullement d'une évolution vers l'inhumanité. Identifier une voie éthique légitime n'est donc possible qu'en pleine connaissance des référentiels multiples, en particulier philosophiques, vis-à-vis desquels elle se situe. L'éthique est culture, ou n'est pas.

Quant au problème des relations entre l'évolution technoscientifique et les conceptions morales, il est naturellement relié à la question précédente puisque des valeurs considérées comme universelles auront tendance à relever d'un corpus de pensée distinct de celui de la rationalité scientifique.

Durant trois siècles, l'optimisme progressiste a dominé la perception sociale de l'avenir. Le Progrès était cette marche de l'humanité d'un pas ferme et sûr sur la route de la vérité, du bonheur et de la vertu, pour paraphraser *Condorcet*. Constituants déterminants du Progrès, la science et la technique se voyaient ainsi investies d'une valeur morale *a priori* positive, puisqu'elles étaient les moteurs de l'accroissement du bonheur et de la vertu des hommes.

Bien sûr, à cette vision un peu idyllique s'est toujours opposée une approche plus réservée, parfois franchement négative du Progrès, dont on trouve les précurseurs dans l'Antiquité grecque : ainsi *Platon* oppose-t-il son maître *Socrate*, tenant d'une identité profonde entre le Vrai et le Bien, au sophiste *Protagoras*, professant qu'il s'agit là de valeurs irréductibles l'une à l'autre. Rabelais reprendra cette idée dans sa célébrissime formule « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

Le sentiment vis-à-vis de la valeur morale de la science reste aujourd'hui, jusqu'au sein des comités d'éthique, une ligne de fracture entre les gnostiques et les agnostiques du Progrès. Pour les premiers, la qualité scientifique d'une innovation doit être portée au crédit de sa probable valeur morale, ce qui induit, pour le moins, un *a priori* favorable quant à la légitimité de son application à l'homme ou à ce qui a de la valeur pour lui. Pour les seconds, dans le lignage de *Protagoras* et de Rabelais, la recherche du Vrai par une démarche scientifique est un droit, voire un devoir mais n'a ni la capacité, ni la finalité de déterminer ce que doit être l'action humaine.

Bien souvent, ce clivage est implicite, voire largement inconscient, ce qui

complique d'autant la conduite d'un débat que l'on trouve au cœur de la majorité des controverses éthiques modernes. Réintégrer cet aspect de la discussion dans le cadre des interrogations multimillénaires sur la nature et l'indépendance des valeurs, c'est-à-dire faire preuve de culture, s'avère là encore être la condition d'une démarche éthique consciente.

L'ambiguïté fondatrice du terme « valeur » vient de ce qu'il s'applique aux valeurs immatérielles aussi bien qu'économiques et marchandes. Les premières incluent l'ensemble de ce qui vaut la peine qu'on s'y intéresse mais n'a pas de prix. Les secondes sont d'ordre économique : il s'agit de la valeur du travail, de la valeur d'usage, de la valeur ajoutée, de la valeur d'échange et de leurs contreparties monétaires. Toutes ces valeurs sont précisément quantifiables et peuvent s'exprimer sous la forme d'un prix dont la fixation dépend des différents paramètres économiques et des mécanismes du marché.

Un être autonome ou une collectivité, selon des procédures qui leur sont propres, vont se fonder sur ces différentes catégories et ordres de valeurs afin de déterminer le champ du légitime, du souhaitable et du désirable.

En définitive, le dilemme à résoudre se pose en ces termes : si ce que l'on propose est probablement vrai, réalisable et raisonnablement sûr, si c'est là le moyen de développer un marché et d'accumuler des richesses, pour autant est-ce bien ? Est-ce légitime ? Est-ce souhaitable ?

L'avenir du ^{xxi}e siècle me semble dépendre en grande partie de la pertinence, persistante ou dépassée, d'une telle interrogation, et des procédures mises en œuvre pour la résoudre. Plusieurs périls menacent ici.

Les premiers sont liés à la confusion des catégories de valeurs, à l'établissement d'une hiérarchie entre elles, voire à la réduction des valeurs immatérielles, d'ordre moral et esthétique, à leurs dimensions économiques et techniques.

L'évolution des pratiques en matière de propriété intellectuelle sur les gènes illustre bien cette tendance. Les gènes sont des entités naturelles codant les propriétés biologiques des êtres vivants. Grâce aux progrès du génie génétique, on a appris à les connaître. Les biologistes séquençant l'ADN, support moléculaire des gènes, accèdent à cette connaissance et peuvent sans doute l'utiliser pour réaliser des inventions sur lesquelles ils revendiqueront une propriété intellectuelle. Quant aux gènes eux-mêmes, ils n'ont à l'évidence pas été inventés par les chercheurs qui en ont déterminé les caractéristiques.

Cependant, les biotechnologies modernes reposant sur la connaissance des gènes font espérer un marché dont on prévoit qu'il pourrait atteindre les quatre à cinq cent milliards d'euros dans les décennies qui viennent. Il semble donc rentable d'assimiler la connaissance des gènes à des objets virtuels brevetables. Cela est donc fait et près d'un million de séquences génétiques d'origines diverses, humaines et non humaines, font l'objet de demandes de brevet dont quelques milliers ont déjà été accordés. Dès lors, l'idée s'impose insidieusement qu'une telle stratégie, d'un intérêt économique tel qu'elle en acquiert une consistance de réalité, ne peut être franchement mauvaise...

Le marché des médicaments constitue un autre exemple des conséquences possibles de la domination des valeurs du marché sur toute autre. Le succès de l'économie marchande, créatrice de biens et de prospérité, exige une adaptation réciproque de l'offre et de la demande solvable. L'économie de la santé n'échappe pas à ces critères. Il en résulte que l'essentiel des efforts de recherche est concentré vers la satisfaction des désirs et des besoins de santé des populations riches, alors que ceux de centaines de millions de malades habitant les pays les plus pauvres restent en large déshérence. Dans le domaine de la santé, comme d'ailleurs dans celui de l'alimentation, le respect des valeurs morales de justice et de solidarité qui incite à satisfaire les besoins des personnes indépendamment de leur état de fortune, est inaccessible si on en reste à la prééminence de la valeur économique sur toute autre.

Les questions éthiques et les débats sur les valeurs prennent au total, dans la société moderne mondialisée, une importance qui dépasse le monde académique de la philosophie morale pour s'imposer aux processus politiques et atteindre même le domaine des stratégies industrielles et commerciales. Pourtant les discussions demeurent handicapées par l'absence fréquente de références explicites aux fondements de la réflexion éthique, qu'il s'agisse de ses principes, de sa légitimité ou des procédures types de résolution des controverses et des conflits.

L'ouvrage coordonné par Ludivine Thiaw-Po-Una se fixe comme objectif de contribuer à éclairer la réflexion sur les problèmes contemporains posant des dilemmes moraux : quelles sont les racines des approches possibles de certains des grands défis éthiques de ce début du XXI^e siècle ?

L'objectif des auteurs n'est jamais d'imposer une vision normative et de donner des « recettes », de « vendre » des préceptes. Il est de donner à tous ceux appelés à s'affronter à ces situations les références et les moyens d'identifier les questions

en jeu, d'élaborer une méthode pour y répondre et, finalement, d'être capable d'explicitier eux-mêmes ce qui leur apparaît constituer, dans les circonstances étudiées, la voie juste, l'action bonne, et les valeurs qui les fondent.

Présentation générale

par Ludivine Thiaw-Po-Une

L'ouvrage collectif dont j'ai pris l'initiative et que je présente aujourd'hui n'entend constituer ni un nouveau dictionnaire d'éthique : il en existait d'excellents (Höffe, 1993, *Canto-Sperber*, 1996), n'appelant nulle remise en chantier de ce type de projets, ni une histoire générale ou sectorielle de l'éthique (Cousin, 1829, Warnock, 1967, *Rawls*, 2000). Plus problématisante que ne saurait l'être, par définition, l'entreprise d'un dictionnaire, moins narrative ou simplement descriptive que ne l'est une investigation prioritairement historique, notre démarche – la mienne, mais aussi celle de l'équipe qui, j'y reviendrai, a bien voulu travailler avec moi – aura consisté à prendre acte de deux données peu contestables :

- d'une part, l'extraordinaire efflorescence connue par l'éthique, dans toute sa généralité, depuis quelques dizaines d'années ;
- d'autre part, constituant la manifestation la plus sensible de cette efflorescence, l'extrême diversification contemporaine des éthiques.

Une approche informée et raisonnée de cette diversification par quoi se signale de la façon la plus certaine le développement contemporain de la philosophie morale : tel a été au fond, en même temps que la première motivation, l'objectif fondamental d'un ouvrage dont la réalisation nous est apparue exiger de ce fait une ouverture aux domaines parfois très éloignés les uns des autres auxquels les éthiques s'attachent aujourd'hui. Ainsi s'est-il agi à la fois de fournir un état des lieux de cette diversification et de procurer les instruments permettant de s'y orienter, en vue de rendre intelligible ce mouvement même par quoi la philosophie morale en est venue à s'accomplir aujourd'hui sous la forme d'une pluralité d'éthiques sectorielles.

Cet ouvrage entend proposer, concernant l'éthique contemporaine, ce qui vient d'être désigné comme une sorte d'état des lieux. Avant que d'indiquer selon quelle démarche j'ai, pour ce faire, choisi de procéder, il convient d'explicitier tout d'abord ce qui se trouve ciblé par cette expression même d'« éthique contemporaine ». Je laisse de côté pour l'instant (j'y reviendrai dans l'avant-propos de la première partie) toute explicitation et toute justification du terme

même d'« éthique », préféré ici, pour aborder un ensemble de questions portant sur les valeurs, les choix de valeurs ou les discours sur les valeurs, à ceux de « morale » ou de « philosophie morale ». J'ai bien davantage souhaité, dans cette présentation générale, dégager en premier lieu ce qui m'a semblé à la fois requérir et permettre une approche privilégiant, quel que puisse être souvent, on le verra, l'ancrage beaucoup plus ancien de ces questions, leur développement « contemporain ». On ne saurait mieux y parvenir, m'a-t-il semblé, qu'en remontant à cet égard des données ou des phénomènes les plus visibles jusqu'à ce qui en constitue les soubassements les plus profonds ou les raisons d'être les plus radicales.

L'explosion des années 1970

Au compte des phénomènes ou des données les plus immédiatement constatables, force est d'enregistrer comme « contemporain », sur l'espace d'une génération à peine, un bouleversement du statut même, professionnellement et socialement parlant, de l'éthique. L'éthique suppose des éthiciens, qui sont en général, du moins originellement, des philosophes. Or, de toute évidence, la transformation récente du personnage même de l'éthicien illustre ici des déplacements dans le statut de l'éthique. Difficile en effet de ne pas observer qu'à travers le développement exponentiel des questions d'éthique les philosophes qui se sont investis dans ces questions ont vu leur rôle social et la perception sociale de ce rôle considérablement réaménagés. Comme jamais, les sociétés contemporaines font appel à eux, à partir des entreprises, des hôpitaux, des administrations, des instances politiques ou, plus largement, de tous les lieux où s'élabore sur une foule de sujets ce qu'on désigne comme l'opinion. Un appel qui, lancé pour résoudre une grande variété de dilemmes moraux, dépasse de loin tout ce qu'avaient pu connaître les philosophes dans les quelques époques où leur était déjà conférée une forme de visibilité sociale, celle des Lumières ou celle des cités antiques. Par la médiation de l'éthique, les philosophes ont accédé, notamment en Amérique du Nord, selon un mouvement dont tout indique qu'il est destiné à s'élargir, à ce que certains n'ont pas hésité à désigner comme une sorte de vedettariat, caractérisé par le rôle qu'ils jouent dans l'existence d'un grand nombre d'individus et d'organismes institutionnels, entrepreneuriaux ou sociétaux. Qu'il s'agisse de prendre position sur une législation destinée à réguler l'usage de technologies permettant de déterminer les caractéristiques génétiques d'enfants à naître, de faciliter la décision d'une fédération sportive sur l'usage de

produits dopants ou de conseiller une entreprise sur les mesures appelées par les conséquences écologiques de ses activités, les instances concernées s'attachent la coopération d'éthiciens chargés de guider leurs réflexions ou d'évaluer le suivi de leurs choix.

Ainsi le terme même d'éthicien a-t-il connu durant ces dernières décennies un changement de sens qui témoigne d'un changement de statut. Naguère encore, un « éthicien » était un professeur d'éthique ou, disait-on plutôt, de philosophie morale : il intervenait, en général dans un cadre universitaire, pour contribuer à la formation d'étudiants en philosophie et pour faire progresser la recherche philosophique sur des questions aussi radicales que celles de la distinction entre le Bien et le Mal, de la liberté et de la responsabilité des agents moraux ou des fins morales à poursuivre, entre bonheur et devoir, par les personnes individuelles ou collectives. Ces questions, on le verra, n'ont assurément et heureusement pas disparu. Elles continuent, avec beaucoup d'autres du même type, de faire partie des questions d'éthique contemporaine. Pour autant, les « éthiciens » sont aussi, désormais, sortis des universités pour remplir de plus en plus souvent des fonctions d'expertise et de conseil destinées à assister une foule d'organisations, à élaborer des stratégies, aussi bien à court terme, dans l'urgence d'une situation de prise de décision, qu'à long terme, pour élaborer une politique. Dérivée de l'espace universitaire, où elle reste ancrée et même s'ancre à nouveau avec plus de solidité que jadis sous la forme de centres de recherche spécialisés, l'éthique constitue sans doute aujourd'hui, en tout cas dans le champ des sciences humaines et sociales, la discipline qui se trouve la mieux à même d'offrir ses services à une clientèle qui déborde largement le champ académique. Au reste n'est-il pas rare que, parmi cette clientèle, on trouve l'université elle-même : non plus toutefois comme terrain où l'éthique trouve son premier ancrage professionnel, mais aussi comme partenaire ou comme mandataire dans une demande d'expertise éthique appliquée à son propre fonctionnement, par exemple dans la gestion de ses personnels ou dans les relations entre ses personnels et ses étudiants.

L'histoire de ces mutations contemporaines de l'éthique, qui demeurent certes loin, en France, d'avoir porté encore toutes leurs conséquences pour la discipline, mais sont néanmoins largement amorcées, a souvent été racontée, et n'a pas besoin d'être évoquée ici au-delà du rappel de quelques points de repère sur lesquels s'accordent les principaux récits. Sinon la naissance, du moins l'expansion de ce qu'il faut bien appeler le marché de l'expertise éthique doit au moins autant à l'esprit d'entreprise de quelques universitaires spécialistes du

domaine qu'à des circonstances peu prévisibles. La plus mentionnée en général est celle de l'affaire du Watergate dans les États-Unis du début des années 1970. Elle a entraîné non seulement une nouvelle demande en matière d'éthique mais aussi, pour satisfaire à cette demande issue en l'occurrence des législateurs, une nouvelle pratique de l'éthique, plus soucieuse d'élaborer des principes déontologiques à même de jouer un rôle directeur dans le domaine politique, puis dans d'autres espaces de l'activité sociale. La dimension pratique de l'éthique s'en est ainsi trouvée fortement privilégiée, y compris dans les universités, où apparurent des groupes d'éthiciens résolus à se consacrer à ce type de questions moins théoriques, plus applicatives et déontologiques. Le Kennedy Institute, créé à la Georgetown University en 1972, est fréquemment identifié comme le meilleur symbole de ce virage vers l'élaboration d'un cadrage éthique susceptible de convenir à l'évaluation de toute la diversité des comportements. L'essor de la bioéthique, celui de l'éthique de l'environnement ou de l'éthique des affaires ont constitué ensuite autant de balises sur le parcours ainsi lancé. Au-delà des préoccupations publiques pour les risques de corruption illustrés au plus haut niveau par le scandale du Watergate, la multiplication des technologies du vivant en a été l'un des principaux ressorts. Ont aussi joué un rôle les transformations de l'économie mondiale, à commencer par son devenir proprement « mondial », c'est-à-dire par sa mondialisation. Ne serait-ce que par intérêt bien compris et par souci de leur propre image, de plus en plus nombreux sont aujourd'hui les groupes économiques qui ne peuvent plus seulement se soucier d'offrir des conditions de travail décentes à leurs collaborateurs dans le cadre de la législation en vigueur dans leurs propres pays. Ils éprouvent aussi le besoin ou la nécessité, à la faveur de la délocalisation d'une partie croissante de leurs activités, de s'engager à respecter les droits de la personne dans les divers pays où ils implantent des unités de production, et cela, au-delà même de l'état des législations en vigueur dans ces pays. Interrogation de type clairement éthique qui, sous la forme de l'éthique de l'économie ou de l'éthique des affaires, mobilise là encore beaucoup d'éthiciens éloignés fortement de leur base professionnelle de départ. Ils se trouvent ainsi pris dans une logique d'évolution dont il importe de saisir comment elle a pu venir s'inscrire à la fois dans la trajectoire globale des sociétés contemporaines, ainsi que, de l'intérieur, dans la trajectoire même de l'éthique contemporaine.

L'éthique dans la dynamique des sociétés contemporaines

On ne saurait en effet sans de regrettables simplifications appauvrissant la compréhension de ces mutations contemporaines de ce qu'on appelait autrefois la philosophie morale, et celle des questionnements éthiques qui correspondent à ces mutations, les rabattre exclusivement ou, du moins, directement sur des circonstances aussi particulières et contextualisées que celles que nous avons jusqu'ici rappelées. Ces circonstances, qu'il ne faut certes pas minimiser, ont incontestablement joué un rôle de déclencheur, puis d'accélérateur dans le mouvement initié au sein des sociétés nord-américaines, mais il est au mouvement lui-même des racines sociales moins ponctuelles, moins locales aussi, qui expliquent son élargissement progressif au-delà de son contexte de naissance.

Une hypothèse a guidé notre tentative pour rendre compte de ce mouvement. Le développement de questions d'éthique de plus en plus diverses, s'appliquant à des domaines le plus souvent fort spécialisés, est venu complexifier encore, durant ces dernières décennies, une dimension constitutive des sociétés démocratiques, dont témoignaient déjà, à leur façon, les philosophies morales des siècles derniers. Désignons-les, au moins provisoirement, comme des éthiques fondamentales, à la différence de ces questionnements plus applicatifs qui sont devenus si marqués dans les éthiques contemporaines : jusqu'ici, les philosophies morales avaient consisté prioritairement à tenter de fonder les principes ultimes de l'éthique plutôt qu'à réfléchir en termes d'application de ces principes à des champs d'interrogation particuliers.

C'est devenu une banalité que de le rappeler, mais cette banalité n'en est pas moins vraie : le pluralisme des systèmes est constitutif de sociétés ouvertes où les comportements individuels et collectifs ne sont plus dictés ou organisés par la tradition. Bien en amont des sociétés modernes, il existait certes de fait, comme en témoignent les sagesses antiques et comme on pourra le mesurer au début de la première partie de cet ouvrage, une diversité de façons de concevoir la « vie bonne ». Mais c'est dans leur principe même que les sociétés démocratico-libérales modernes ont libéré la possibilité d'une pluralité de conceptions du bien. Dans leur principe même, c'est-à-dire dans le principe de sociétés qui ont fait à cet égard le choix explicite de la diversité, comme John Rawls n'a cessé de le souligner depuis cet événement majeur pour la philosophie morale contemporaine qu'a constitué en 1971 la publication de sa *Théorie de la justice*. Parce qu'à travers les guerres de religion, les sociétés modernes naissantes avaient expérimenté les conséquences dramatiques susceptibles d'être induites par une gestion réductrice de la pluralité des conceptions possibles du bien, elles

ont fait le choix d'inscrire en leur sein cette pluralité même et d'assumer, sous la forme d'un principe de tolérance, l'irréductible conflictualité de nos systèmes de valeurs. Les sociétés ouvertes, que caractérise le recul du fantasme d'une culture homogène, définie par une conception exclusive du bien moral, sont ainsi celles auxquelles est par définition inhérente une dimension de conflictualité sur les points de repère normatifs et notamment éthiques.

De ce point de vue, les éthiques fondamentales de la modernité ont déjà très largement exprimé à leur niveau cette dimension de conflictualité à travers des oppositions aussi vigoureuses et durables que celles qui confrontent une éthique de type kantien à une éthique utilitariste, ou encore, plus largement, les éthiques déontologiques et les éthiques conséquentialistes. Nous aurons l'occasion, dans la première partie de ce livre, de mesurer cette conflictualité des options éthiques fondamentales. D'autres conflits sur le terrain même des principes éthiques s'expriment aussi, nous les repérerons, à travers l'assaut lancé par *Nietzsche* contre les valeurs platonico-chrétiennes de la modernité, ou encore à la faveur de la tentative heideggérienne pour mettre en question le point de vue des valeurs comme tel, en le décrivant comme inhérent à un humanisme moderne qu'il s'agirait de dépasser. Tous débats sur les fondements ultimes de l'éthique dont la présence au cœur de la modernité a été spectaculairement soulignée par Max *Weber* au début du xx^e siècle, à travers l'une de ses problématiques restées célèbres : celle du « polythéisme des valeurs ». Cette thématique témoigne avec éclat, sur le terrain philosophique, de ce qui est, sur le terrain des sociétés elles-mêmes, constitutif d'un monde où le recul de la tradition a créé des conditions nouvelles faisant qu'il y a en droit comme en fait plusieurs conceptions du bien.

La dimension du pluralisme des valeurs n'était donc nullement nouvelle chez les Modernes, puisqu'elle était constitutive de la modernité même. Pour autant, ce pluralisme des valeurs s'est trouvé creusé encore, de façon peu contestable, avec le développement des dimensions applicatives de l'éthique. À partir des années 1970, et plus encore à partir de la fin des années 1980 et du début des années 1990, une partie du questionnement éthique s'est déplacée de la fondation des principes vers leur application, ou vers la recherche de principes susceptibles de répondre à des besoins d'application à des domaines nouveaux. Par elle-même, il faut d'ores et déjà le souligner, cette problématique de l'application n'était pas non plus nouvelle. Elle avait traversé par exemple, on y insistera ultérieurement, toute la philosophie pratique de *Kant*. En 1797 déjà, les deux versants de la *Métaphysique des mœurs* (la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la*

vertu) correspondent bien à deux moments qui, dans l'architecture de cette philosophie pratique, se consacrent à l'application de ce que la *Critique de la raison pratique* et la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ont dégagé à titre principal. Reste que, chez *Kant* ou ailleurs, l'application venait en quelque sorte après la fondation et comme un complément de l'éthique fondamentale.

Cette organisation de l'éthique s'est, de fait, sensiblement modifiée durant ces dernières décennies, en très grande partie à la faveur du développement des biotechnologies et, plus largement, de la recherche biomédicale. En faisant surgir pour les médecins ou pour les individus en général une multitude de possibilités nouvelles, ces mutations ont alors suscité des interrogations inédites requérant que des limites puissent être fixées dans ce qui devenait ainsi possible, séparant ce qui apparaissait éthiquement acceptable et éthiquement inenvisageable. Dans des secteurs comme ceux des greffes de visage, du clonage ou bien d'autres, où l'on verra ici même comment il fallait reposer la question du licite et de l'illicite, toute la difficulté a alors été de savoir si les interrogations ainsi suscitées remettaient simplement en scène des conflits de valeurs correspondant au pluralisme des systèmes de valeurs déjà thématiquement par les éthiques fondamentales : auquel cas il suffirait, pour résoudre les questions d'éthique appliquée, de conduire plus loin l'application des principes anciens sous sa forme classique. Devant l'ampleur des questionnements ainsi libérés, il était envisageable aussi de concevoir, à l'inverse, que la nouveauté et la diversité des situations éthiques créées par les bouleversements technoscientifiques imposaient d'élaborer de nouveaux principes, mieux à même d'intégrer la spécificité de situations qu'assurément les principes élaborés par les éthiques fondamentales n'avaient pas eu la possibilité de considérer.

Au-delà de cette alternative, que le présent livre tente d'éclairer, une des questions les plus redoutables soulevées par ces déplacements nous a paru susceptible d'ouvrir aussi largement que possible le dossier des transformations contemporaines de l'éthique. Dans quelle mesure en effet un renouvellement du questionnement éthique partant de la diversité des domaines concernés ne risque-t-il pas de faire perdre à l'éthique et à ses points de repère la consistance que les éthiques fondamentales avaient essayé de lui conférer ? Autrement dit : à faire le choix de partir de plus en plus souvent des valeurs reconnues et mobilisées par les individus débattant de problèmes éthiques induits dans des contextes particuliers, l'éthique ne s'expose-t-elle pas à radicaliser si fortement le pluralisme des valeurs inhérent aux sociétés individualistes que c'est la perspective même de concevoir des *vérités* morales qui en viendrait à s'effriter ?

Ce pourquoi les questions d'éthique contemporaine sont également, nous le constatons ainsi dès le départ, des questions qui mettent en jeu, autour des renouvellements de l'éthique, des débats aussi radicaux et aussi anciens que ceux qui portent sur le jugement moral, sur le type de validité auquel il peut prétendre, sur les fondations possibles ou impossibles de son objectivité, et sur les conceptions désormais envisageables de telles fondations. Bref, au moins à en juger d'après ce premier constat, l'orientation élective de l'éthique contemporaine vers des questions d'application dont le surgissement a largement contribué au renouveau de la philosophie morale n'a pas fait disparaître, tant s'en faut, d'autres orientations possibles du questionnement éthique. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, elle a même en un sens redonné à des interrogations anciennes, moins applicatives que fondamentales, une acuité et une importance qui, hors du cercle restreint des philosophes moraux de profession, n'apparaissent peut-être plus aussi nettement. Ce dont témoignent aujourd'hui les divisions de l'éthique, c'est-à-dire la façon dont les questions d'éthique se répartissent désormais en différentes branches ou en différentes rubriques, qui illustrent l'importance respective et l'articulation des différents types de questionnement pratiqués par les éthiciens contemporains.

Les divisions contemporaines de l'éthique

Les divisions les plus classiques de la philosophie morale dataient à vrai dire, jusqu'au siècle dernier, de la période kantienne. *Kant*, chez les Modernes, avait fixé l'une des représentations possibles de la philosophie morale en distinguant, je l'ai dit, la dimension fondatrice, qui correspond chez lui à la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785) et à la *Critique de la raison pratique* (1788), et la dimension applicative, qui s'accomplit dans son œuvre sous la forme de la *Métaphysique des mœurs* (1797) et plus particulièrement, pour ce qui est de l'« éthique », sous la forme de la *Doctrine de la vertu*. Le moment fondationniste vise à établir « le principe ultime de la moralité », il dégage, en énonçant l'impératif catégorique, le critère ultime permettant de discerner quelles fins ou quels objectifs susceptibles d'être visés par le sujet humain sont proprement moraux. Le moment qui correspond à la *Doctrine de la vertu* aborde la question de savoir comment ce critère ultime de la moralité – constitué par l'exigence d'universaliser la maxime de mon action – peut être appliqué aux situations morales. Dans ces situations interviennent, outre la volonté morale d'agir par devoir, les sollicitations des penchants ou des inclinations. L'application du

critère de la moralité permet alors de construire les fins concrètes que je dois me proposer de réaliser dans telle ou telle circonstance particulière. Cette structuration de l'éthique a bien sûr été discutée, contestée, transformée par les successeurs de *Kant* : reste que ces discussions, contestations et transformations ne sont intervenues que par référence à ce dédoublement kantien de la fondation et de l'application.

L'éthique contemporaine se présente formellement selon une autre organisation et fait intervenir d'autres principes de division. Elle se distribue en général, ne serait-ce que dans son enseignement (de façon moins systématique en France qu'en Amérique du Nord et dans la plupart des autres pays d'Europe), en méta-éthique, éthique normative et éthique appliquée. Si le domaine de l'éthique appliquée a déjà été évoqué ici dans ce qu'il a de spécifique, la distinction entre méta-éthique et éthique normative doit être cernée rapidement pour que nous puissions apercevoir ce qui se joue dans cet agencement aujourd'hui dominant.

L'éthique normative entend établir les actions ou du moins les types d'action qu'il est moralement bon ou moralement mauvais d'accomplir. D'une certaine manière, l'éthique appliquée se trouvait englobée par l'éthique normative. Elle aussi consiste en effet à déterminer ce qu'il faut faire dans tel ou tel type de situation éthique. Simplement, sa spécification s'est imposée, avec l'apparition, dans les années 1960, de l'expression même d'« éthique appliquée », à mesure que l'explosion des domaines de questionnement éthique faisait surgir des éthiciens d'un type nouveau. Des éthiciens se souciant, non pas d'établir dans toute leur généralité des normes morales de ce qui est moralement bon ou moralement mauvais, mais d'expertiser des situations morales particulières et de construire, dans tel ou tel secteur d'action, des schémas plus particulièrement défendables. Ainsi l'éthique appliquée ne s'est-elle scindée de l'éthique normative que relativement aux exigences de la spécialisation du travail des éthiciens contemporains : dans les deux cas, l'éthique, normative ou appliquée, se reconnaît pour mission de dire ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire.

Autrement radicale s'est voulue la distinction entre méta-éthique et éthique normative (cette dernière incluant en elle l'éthique appliquée comme éthique normative appliquée). Le terme même de méta-éthique est apparu de façon assez tardive, tous les historiens de l'éthique s'accordant pour situer cette création en 1949 (Ayer, 1949). Mais l'apparition du terme prenait acte de l'orientation nouvelle que la philosophie analytique, depuis G. E. Moore (*Principa Ethica*,

1902) et L. Wittgenstein, avait voulu donner à l'éthique : accentuer la rupture, déjà soulignée au XVIII^e siècle par Hume, entre les énoncés descriptifs portant sur les faits (et susceptibles d'avoir une valeur de vérité) et les énoncés prescriptifs portant sur les valeurs (exprimant davantage des émotions ou des sentiments moraux que des contenus potentiellement capables d'objectivité), abandonner l'éthique normative (car de quel droit le philosophe prétendrait-il légitimer ses propres convictions morales ?) et réduire pour l'essentiel l'éthique à une réflexion sur les énoncés moraux en les soumettant à des questionnements de type épistémologique (peut-on parler à leur sujet de quelconques « connaissances » ? en existe-t-il des formes de justification ? quels concepts les jugements moraux utilisent-ils ? est-il possible, une fois « analysés » en leurs concepts constitutifs, de perfectionner l'usage de ces concepts ? etc.). Dans cette optique, si marquée par la philosophie analytique que très souvent, aujourd'hui encore, « méta-éthique » et « éthique analytique » sont employés indifféremment, la perspective qui sembla s'imposer pendant quelques décennies fut que la philosophie n'avait au fond à aborder l'éthique que par les questions de méta-éthique, et abandonner l'éthique normative à la sphère des opinions ou à celle des convictions, notamment des convictions religieuses, dans leur aptitude à induire diverses conceptions prescriptives du bien. Bref, faire de la philosophie morale n'équivaut pas à moraliser : si éthique philosophique il doit y avoir, c'est sous la forme purement réflexive d'une méta-éthique n'avançant par elle-même aucun jugement moral (car les jugements moraux ne relèvent pas de la raison), mais décomposant (ou « analysant ») le fonctionnement des jugements moraux de façon à faire apparaître ce qui les suscite et à quoi ils donnent la forme d'un langage.

Depuis une trentaine d'années, cette montée en puissance de la méta-éthique s'est trouvée problématisée, et l'éthique normative a retrouvé une présence forte dans l'éthique contemporaine. Plusieurs raisons sont en général avancées pour expliquer, sinon ce renversement de tendances (le privilège accordé à la méta-éthique reste très fort chez les philosophes se réclamant de l'héritage analytique), du moins ce rééquilibrage.

D'une part, l'éthique analytique, entendue strictement, voire dogmatiquement nous verrons que tel n'est pas toujours le cas, laisse en suspens la question de savoir si, au-delà des critères de cohérence formelle, des énoncés moraux sont plus valides que d'autres : comment pourtant se borner à réfléchir sur la nature et le fonctionnement des énoncés moraux, en mettant entre parenthèses la question

de leur vérité possible, voire en récusant le sens même de cette question ? La perspective selon laquelle la question de l'objectivité des énoncés n'ont pas de sens en matière morale ouvre sur des apories classiques, qui sont celles du scepticisme et du relativisme : très puissant dans le troisième quart du xx^e siècle, le non-cognitivism éthique (c'est-à-dire la position selon laquelle les notions de connaissance morale, de vérité morale ou d'objectivité morale n'ont pas de sens) a ainsi cédé beaucoup de terrain, depuis les années 1970, face à de nouvelles formes de cognitivism pour l'élaboration desquelles des pensées contemporaines comme celles de *Rawls* ou de *Habermas* ont joué un rôle extrêmement important.

D'autre part, indépendamment de ce débat rigoureusement philosophique sur la question des vérités morales, les exigences issues du développement exponentiel de l'éthique appliquée ont ici pesé de tout leur poids. S'il est besoin aujourd'hui, et de plus en plus, d'éthiciens pour éclairer les choix éthiques dans une foule de secteurs d'où les questionnements nous arrivent de façon pressante et appellent des réponses, il paraît difficile pour le philosophe moral, quand il se trouve convié à manifester ses compétences, de camper sur l'Aventin de la méta-éthique et de ne pas assumer, fût-ce sous des formes applicatives, le défi de l'éthique normative. Ainsi les éthiciens contemporains se trouvent-ils partagés au fond entre deux tentations : d'un côté, se méfier, comme nous y incitent ceux qui privilégient le questionnement purement méta-éthique, des prétentions excessives d'un moralisme entendant établir ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; de l'autre, pour ne pas abandonner aux séductions du relativisme des domaines entiers d'action où se posent à nous des questions aussi redoutables que celles du clonage, de la défense de l'environnement, de l'euthanasie, de l'éthique du couple ou de la famille, assumer la charge de l'éthique normative, s'exprimer dans les débats ouverts sur ces divers terrains, tenter d'y introduire de la rationalité et de l'argumentation plutôt que de l'émotion et de l'idéologie.

Il serait hors de propos, dans le cadre de cette présentation générale, de prétendre trancher entre ces deux orientations, celle qui incline l'éthique contemporaine vers une forme de désinvestissement à l'égard de l'éthique normative, celle qui l'oriente vers une sorte d'abandon aux exigences socialement si fortes de l'éthique normative et de l'éthique appliquée. Les différentes options en présence dans cette discussion seront amplement représentées tout au long de cet ouvrage, qui a été conçu pour leur permettre, non de se confronter directement les unes aux autres, mais de procéder les unes et les autres à la

démonstration, dans tel ou tel champ d'investigation, de ce qui leur apparaît comme les meilleures raisons de se faire valoir. En sorte que ce puisse être au lecteur de se forger ici sa propre conviction. Du moins un point peut-il d'ores et déjà nous apparaître clairement, à travers l'évocation de ce rééquilibrage encore fragile et traversé d'interrogations : pas plus que l'éthique normative (générale ou appliquée) ne peut prétendre aujourd'hui établir comment agir de façon éthique sans, pour se préserver du dogmatisme moral, prendre en considération la réflexion que l'approche méta-éthique nous accoutume à cultiver sur les conditions d'énonciation et de fonctionnement de nos jugements moraux, pas davantage la méta-éthique ne peut évacuer, au profit d'une pure analyse formelle du discours moral, les questions éthiques de contenu qui nous viennent de la médecine, de l'économie, de la politique, de la recherche, bref de toute l'existence sociale individuelle et collective. L'éthique normative s'immunise contre ses prétentions parfois excessives, notamment à la faveur du développement de l'éthique appliquée, en les pondérant par les préoccupations moins spectaculaires, mais plus prudentes que fait valoir la méta-éthique. Symétriquement, contre les avantages pervers d'un minimalisme moral susceptible de ne constituer qu'un déguisement du relativisme, la méta-éthique gagne à prendre au sérieux les questions issues de l'éthique normative, y compris dans le traitement qu'en donnent les éthiques appliquées. Questions d'éthique contemporaine qui ne peuvent être contournées dès lors qu'elles se posent et qu'il nous faut bien postuler qu'il doit pouvoir leur être apporté des réponses meilleures que d'autres.

L'ouvrage que nous avons conçu et qui prend en charge les interrogations exprimées dans cette présentation générale réunit plus de cinquante collaborateurs se répartissant entre six nationalités, parmi lesquels des philosophes d'orientations de pensée et de recherche extrêmement diverses. Il s'organise en trois parties, la première et la troisième d'entre elles (désormais I et III) se subdivisant elles-mêmes en deux sections (désormais I-1, I-2 et III-1, III-2). La deuxième partie (II) obéit pour sa part à une autre organisation. La tripartition selon laquelle cet ouvrage se distribue n'est pas celle de la méta-éthique, de l'éthique normative et de l'éthique appliquée, dont nous venons

d'apercevoir en quoi, si elle nous semble devoir conserver aujourd'hui son importance, elle mérite aussi d'être réinvestie d'une manière qui donne lieu à moins de cloisonnements artificiels et dommageables pour l'interrogation éthique elle-même. Au demeurant, cette division de l'éthique en méta-éthique, éthique normative et éthique appliquée nous est apparue comme trop chargée par l'histoire de conflits entre des courants philosophiques déterminés (avant tout celui-ci : pour ou contre la philosophie analytique ?) pour nous permettre d'entrer aujourd'hui avec liberté et ouverture dans des questionnements irréductibles à des querelles d'écoles.

I. C'est en vue de fournir à la réflexion de quoi s'orienter dans ces interrogations que se trouvent convoquées dans la première partie de l'ouvrage (*Éléments*) les principales pensées de référence (*Figures*), dispersées dans l'histoire de la philosophie morale, que les éthiques contemporaines mobilisent expressément : les études qui leur sont consacrées sont ici orientées primordialement par la considération des « usages » contemporains de ces pensées (I-1).

De même en va-t-il pour la présentation des types de position ou de points de vue adoptés (*Postures*), dans tel ou tel secteur de l'éthique, pour aborder une question ou développer une problématique (I-2). Ces « postures » sont celles qui, dans tel ou tel débat contemporain, viennent nourrir une des options en présence – comme, par exemple, quand on aborde la question de la répartition d'un point de vue utilitariste, ou quand on pratique une démarche « fondationnaliste » ou « cohérentiste » pour résoudre des problèmes comme ceux posés par l'arrêt Perruche ou par la considération de ce que nous devons aux générations suivantes.

II. Une fois procurée au lecteur, par la première partie, une maîtrise documentée de ces divers éléments, l'ouvrage lui propose d'investir son attention dans une dizaine de grands domaines ou de grandes sphères de l'éthique contemporaine où se trouvent mis en œuvre aussi bien les types de position évoqués que les principes fournis par les pensées de référence analysées.

Dans cette partie (*Domaines*), la démarche retenue a consisté à faire présenter chaque domaine et les problématiques qui le traversent (éthique de l'économie, éthique de l'environnement, éthique de la famille, éthique médicale, etc.) par un spécialiste reconnu, invité à procéder à cette présentation tant pour sa maîtrise du champ que pour la façon dont il représente une manière spécifique de l'aborder. De façon à restituer le domaine concerné dans toute la diversité d'options

auxquelles il donne lieu, cette présentation (« ouverture ») se voit adjoindre un « dossier » qui fournit les informations nécessaires à l'appréhension du domaine et restitue, le cas échéant, d'autres options défendues par d'autres auteurs ou courants à propos du même domaine.

III. La troisième partie de l'ouvrage (*Débats*) met un terme au parcours par l'organisation, sous des formes différentes, de grands débats qui traversent l'éthique contemporaine, soit dans sa dimension fondamentale, relevant tantôt de la méta-éthique, tantôt de l'éthique normative (I-1), soit dans sa dimension applicative, relevant de l'éthique appliquée (I-2).

Cognitivism ou relativisme, éthique de la conviction ou éthique de la responsabilité, etc., d'un côté ; interdire le clonage ? quelle position défendre dans le débat sur l'euthanasie ? autoriser ou interdire la pornographie ? etc., de l'autre : dans tous ces cas, les contributions retenues comme représentatives du débat seront prolongées par un texte analytique et critique, qui n'aura aucunement pour fonction de rechercher une synthèse, mais visera plutôt à produire l'arrière-plan de la discussion, par insistance sur ses enjeux, mise en évidence de ses réquisits ou explicitation de sa logique.

À la faveur de cette organisation tripartite, qui donne droit à la fois à la demande d'instruments de compréhension ou de formation et au besoin d'une approche informée et pluraliste des secteurs d'intervention concernés et des discussions afférentes, ces *Questions d'éthique contemporaine* ambitionnent de constituer un outil de travail indispensable pour toute conscience désireuse de prendre la mesure des interrogations et des problématiques qui traversent la sphère morale.

Je ne saurais mettre un terme à cette présentation générale sans remercier chaleureusement l'ensemble des collaborateurs qui m'ont fait l'honneur ou l'amitié, parfois les deux, d'accepter les sollicitations que je leur adressais en vue d'associer leurs compétences et leurs talents à la construction de cet ouvrage. L'ampleur de l'entreprise, dont je sais gré aux éditions Stock, et plus particulièrement à François Azouvi, de ne pas en avoir été effarouchés, me prémunissait au fond, au-delà de mes convictions personnelles à cet égard, contre un risque : celui de ne pas donner suffisamment droit aux exigences du pluralisme. D'avoir à réunir plus de cinquante collaborateurs excluait déjà, par soi-même, toute tentation de s'abandonner à une pure logique « clanique » qui eût transformé la table des matières de ce volume en la nomenclature des membres d'un « réseau » intellectuel. De ce fait, les contributeurs de ces

Questions d'éthique contemporaine, que je ne remercierai jamais suffisamment pour leur accueil et pour leur disponibilité, ne pouvaient qu'exprimer, tant en éthique fondamentale qu'en éthique appliquée, une forte diversité d'options, jusques et y compris en matière de conception de l'éthique, très différentes les unes des autres. Ce pluralisme de fait s'est même transformé, dans la troisième partie de l'ouvrage (*Débats*), en un pluralisme de droit, je veux dire : un pluralisme compris dans la volonté de présenter une série de débats éthiques contemporains à travers des contributeurs illustrant des options fort distinctives, voire opposées. Pour toutes ces raisons, le lecteur ne devrait repérer dans ce livre nul phénomène d'école. Il se trouvera au contraire confronté à une pluralité des approches et des convictions éthiques si frappante qu'elle lui permettra de faire par lui-même l'expérience directe de la diversification contemporaine des éthiques.

Indications bibliographiques

Ayer A. J., « On the analysis of moral judgments », in *Oxford English Dictionary*, 1949, repris in Ayer, *Philosophical Essays*, Londres, Macmillan, 1954.

Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

Cousin V., *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

Höffe O. (dir.), *Petit Dictionnaire d'éthique* (1976), éd. française adaptée et augmentée par L. K. Sosoe, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

Rawls J., *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, 2000 (Harvard University Press), trad. par M. Saint-Upéry et B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2002.

Warnock G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1967.

PREMIÈRE PARTIE
ÉLÉMENTS

Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une

La première partie de cet ouvrage relève d'une approche par ce que nous désignons comme les principaux éléments constitutifs de l'éthique contemporaine. Éléments de l'éthique, donc, à entendre strictement comme tels, sans confusion avec ce que pourraient être des éléments d'éthique ou des éléments pour une éthique : il convient en effet d'éviter toute méprise sur ce que nous cherchons ainsi, non pas à construire ou à produire, mais à fournir. Plus précisément, deux malentendus possibles sur ce souci d'élémentariser, dans un premier temps, le questionnement éthique doivent être d'emblée écartés.

Ménager une approche par éléments, ce n'est pas, bien entendu, faire le choix de procéder par simplification drastique des objets abordés, qui s'y trouveraient réduits à leurs aspects les plus élémentaires. Ce qui caractérise l'élémentarité des contenus rassemblés par cette première partie, c'est qu'elle fournit un accès raisonné à ce qui constitue l'infrastructure théorique de l'éthique contemporaine, aussi bien quant aux grandes « figures » dont les éthiciens prennent en compte les apports que quant aux « postures » diversifiées (si l'on préfère : aux différentes orientations de pensée) que leurs options personnelles les conduisent à adopter dans le traitement de telle ou telle question. Nous avons essayé, en élaborant sous ses deux aspects (figures, postures) cette approche par éléments, de décomposer analytiquement le champ de l'éthique contemporaine en un certain nombre de grands « corpus », eux-mêmes contemporains ou non, et de grands « points de vue » sans la maîtrise desquels un accès suffisamment compréhensif aux domaines de l'éthique et aux débats qui les traversent serait à vrai dire impossible.

Une approche « analytique », donc, entendue non point au sens plus étroit de ce qu'on désigne par la philosophie analytique (qui correspond elle-même, nous le verrons, à un élément important de l'éthique contemporaine), mais au sens d'une décomposition générale du discours éthique destinée à faire apparaître les grands noms et les plus puissants courants qui s'y entrelacent. En conséquence de quoi un second malentendu, moins désobligeant, mais plus grave sur le fond des choses, peut aussi être écarté. Il ne s'agit en effet nullement d'élaborer ici ce que Jean Nabert en 1943 ou Marcel Jouhandeau en 1967 avaient appelé, en

donnant l'un et l'autre ce titre à l'un de leurs ouvrages, des « éléments pour une éthique », c'est-à-dire des points de départ pour une élaboration éthique plus vaste prenant de tels éléments pour des principes ou des fondements. Plus modestement, il nous est apparu indispensable, avant que de nous plonger dans les domaines ou dans les débats à travers lesquels s'illustre aujourd'hui l'inventivité éthique, d'identifier aussi bien les principales pensées de référence mobilisées par les éthiciens contemporains que les types de position les plus largement adoptés dans leur confrontation aux questions d'éthique auxquelles ils consacrent leurs efforts. Cette modestie méthodologique permettait au demeurant d'éviter ce qui eût fourni d'emblée à cet ouvrage une identité philosophique si déterminée, en matière de questionnement éthique, que l'affirmation du pluralisme des orientations rassemblées en lui en fût devenue purement rhétorique.

S'il s'était agi en effet, en allant de ces éléments aux domaines où se déploie l'éthique contemporaine et aux débats qui se développent en son sein, d'établir ou de fonder les bases sur lesquelles s'édifie le corps de l'éthique, nous aurions déjà opté, en concevant l'organisation même de ce livre, pour l'une seulement des conceptions possibles de la philosophie morale et, plus généralement, de la philosophie pratique : une conception qui est couramment désignée comme constructiviste, et qui est, de fait, tout autant susceptible de valoir (ou de ne pas valoir) dans le registre de la philosophie juridique et politique que dans celui de l'éthique. Auquel cas les interrogations que nous souhaiterions ouvrir ici le plus largement possible auraient en un sens déjà été tranchées, du moins dans l'une de leurs dimensions les plus importantes, qui consiste à déterminer sur quel mode, là où surgissent des questions de type normatif, nous avons à justifier notre choix de certaines normes ou de certaines valeurs. Or, l'objectif que nous nous sommes assigné en concevant le projet de ce livre et en nous efforçant de mettre au service de sa réalisation la plus grande diversité d'options possibles, y compris sur cette question du mode de justification des choix de valeurs, ne consistait de toute évidence nullement à mettre en scène, par la structuration de l'ouvrage, ce qui eût constitué en la matière, au sens propre, une sorte de « préjugé ».

Des éléments plutôt que des fondements de l'éthique

Une des plus radicales interrogations qui traversent en effet l'éthique contemporaine porte précisément sur le devenir de la démarche constructiviste,

qui consistait, sur tout un versant de la philosophie morale classique, à considérer qu'avant d'aborder les questions d'application, il fallait résoudre les questions de fondation. Bref : aller des fondements de l'éthique aux conséquences impliquées par ces fondements dans tel ou tel secteur de l'existence individuelle et collective où nous avons à justifier moralement nos choix d'agir ainsi plutôt qu'autrement. Dans cette optique constructiviste, qu'illustre en général l'éthique kantienne, l'édifice normatif se construit à partir de ses fondations ultimes, situées elles-mêmes dans un principe ou un fondement qui se trouvent supposés correspondre de la façon la plus parfaite au bien moral : en l'espèce, chez *Kant*, la « volonté bonne », comprise comme volonté d'agir par pure considération du devoir. Alain *Renaut* évoquera à partir de la figure de *Kant*, dans la section inaugurale de cette première partie, ce qui lui paraît pouvoir subsister aujourd'hui de cette option kantienne, caractéristique de ce que l'on appelle également le fondationnalisme. Mais il nous est apparu tout aussi indispensable d'intégrer à notre démarche une prise en compte de la façon dont le constructivisme moral s'est trouvé, notamment à l'époque contemporaine, fortement débattu, tout particulièrement dans sa dimension fondationnaliste. Au-delà même des figures classiques de *Hume* et de l'empirisme moral qu'évoquera Jean-Cassien Billier, seront ainsi mobilisées différentes déconstructions contemporaines de cette recherche d'un quelconque fondement de toute l'éthique : déconstructions de type nietzschéen, heideggérien ou encore analytique qu'explorent les contributions de Marc de Launay, de Geoffroy Lauvau ou Melika Ouelbani. Plus largement encore, c'est la posture même du fondationnalisme qui se trouvera évoquée dans ses renouvellements contemporains (à travers l'étude qu'Arnaud Desjardins consacre à *Karl-Otto Apel*) comme dans ses diverses contestations ou récusations, notamment par le contextualisme ou le cohérentisme : droit sera ainsi donné aux postures antifondationnalistes que décrivent et défendent Christine *Tappolet* ou Bernard Baertschi. Ajoutons enfin qu'accorder à la figure même de *Rawls*, dans laquelle il serait difficile de ne pas identifier l'une des plus importantes philosophies morales du dernier demi-siècle, la place qu'elle méritait, et que nous aide à lui assigner ici Daniel *Weinstock*, se fût tout aussi mal accommodé de l'adoption d'une démarche laissant penser à une construction du contenu de l'éthique à partir d'un ensemble limité d'éléments fondateurs : la tentative rawlsienne pour repenser de façon plus équilibrée les procédures de justification morale en eût été à l'avance comme déboutée.

Toutes ces raisons convergent pour faire apparaître – c'est du moins la

première fonction de cet avant-propos que de le mettre en avant – que les éléments d'éthique ici fournis au lecteur ne participent d'aucune adhésion préalable, mal dissimulée dans la démarche même de l'ouvrage, à une philosophie morale particulière. On s'en convaincra d'autant mieux en prêtant attention à ce que va suggérer une deuxième mise au point préliminaire : elle engage ce qui constitue, pour qui souhaite s'orienter dans la vaste sphère de l'éthique contemporaine, un élément d'information et de réflexion préalable à tous les autres éléments retenus – savoir une clarification du terme même d'éthique.

Éthique ou morale ?

On parle aujourd'hui de plus en plus volontiers d'éthique plutôt que de morale, au point que les chaires de philosophie morale tendent aujourd'hui notamment en Amérique du Nord, nous avons expliqué selon quelle logique dans notre présentation générale, à se distribuer en méta-éthique (quand il s'agit de réfléchir sur certaines questions épistémologiques et méthodologiques soulevées par les énoncés moraux) et en éthique normative (quand il s'agit d'avancer des évaluations morales) générale ou appliquée. Au point de départ de cet ouvrage, nous n'avons pas jugé pas utile de rechercher à établir une distinction rigoureuse entre éthique et morale. Nous avons simplement désigné par là, de manière globale, la sphère des valeurs et du discours sur les valeurs, en postulant que si une distinction devait s'établir entre les deux termes, nous aurions l'occasion de la voir à l'œuvre, chemin faisant, dans certaines des contributions que nous avons souhaité réunir ici, quitte à ce qu'il nous faille la thématiser à la fin de notre parcours.

En tout état de cause, il convient de souligner que ces usages distinctifs, quand ils existent, sont toujours conventionnels. Non qu'ils soient forcément arbitraires et inutiles, mais du moins procèdent-ils d'un choix opéré par tel ou tel éthicien, ou par tel ou tel courant de pensée. Ainsi sera-t-il assurément loisible à tel ou tel de nos collaborateurs de choisir d'introduire une distinction conceptuelle au sein de cette sphère des valeurs en réservant à telle dimension le terme d'éthique, à telle autre le terme de morale. Décision qui pourra, le cas échéant, se révéler utile, mais dont il faut simplement enregistrer, au point de départ de notre trajet, qu'elle procède toujours de convictions propres à celui qui la prend, que la distinction qui en résultera peut varier fortement selon ces convictions (ce

pourquoi nous n'avons pas souhaité proposer nous-même une telle distinction dans notre présentation générale), mais qu'elle n'est en tout cas pas prédéterminée par les deux termes eux-mêmes de morale et d'éthique.

Étymologiquement, il est de fait incontestable qu'« éthique » et « morale » renvoient au même objet : la sphère des mœurs et des façons de vivre. « Éthique » procède à ce renvoi à partir du grec *ethos* ou, au pluriel, *ethè*, « morale » à partir du latin *mos* ou, au pluriel, *mores*, et le second terme, celui de « morale », a pu ainsi, logiquement, être utilisé, dans la philosophie romaine, pour traduire le premier. *Aristote* n'a certes jamais employé exactement le terme d'« éthique » (*ethikè*), mais dans les *Seconds Analytiques* (Livre I, 33, 89 b 9) apparaît, sans doute pour la première fois, l'expression d'*ethikè theôria* utilisée en parallèle avec celle de *physikè theôria* pour désigner la science des mœurs par opposition à celle des phénomènes naturels, ou, si l'on préfère, à la physique. C'est dans le contexte de l'école stoïcienne, et parce qu'elle s'est trouvée à cheval sur les deux cultures, grecque et latine, que s'est opérée et qu'a été thématifiée la transcription dont nous héritons. Dans son traité *Du destin*, écrit en l'an 44 de notre ère, donc plus de trois siècles et demi après la mort d'*Aristote*, Cicéron explique en effet – c'est au demeurant par cette phrase que commence le texte qui nous a été conservé et que nous retraduisons le plus fidèlement possible : « ... parce que cette partie de la philosophie concerne les mœurs [*mores*], ce que les Grecs appellent *ethos*, nous l'appelons habituellement philosophie des mœurs [*philosophia de moribus*], mais il convient d'enrichir notre langue latine pour l'appeler philosophie morale [*moralem*]. »

À partir des actes de naissance ainsi exhumés des termes en présence, tout invite bien, par conséquent, à ne pas surcharger de sens une distinction nécessairement extérieure à l'esprit des langues dont proviennent les deux expressions – ce qui, répétons-le, n'exclut nullement pour autant que tel moraliste ou tel éthicien choisisse, pour des raisons qui lui sont propres, de spécialiser d'une manière qui lui appartient l'usage de l'un et de l'autre mot. Tout au plus peut-on considérer éventuellement, si l'on tient compte des usages aujourd'hui les plus fréquents, que le terme d'« éthique » désigne plutôt, désormais, la sphère des valeurs dans la perspective (au fond « méta-éthique » en un sens plus large que le sens technique évoqué dans notre présentation générale) où il s'agit, pour le sujet moral, de rendre compte de ses valeurs à autrui, ou de réfléchir avec autrui sur des valeurs communes et ce qu'elles impliquent. Auquel cas le terme de « morale » convient peut-être mieux quand la sphère des valeurs est envisagée dans la perspective où la conscience se rapporte

simplement elle-même à ses propres valeurs, par exemple dans l'expérience du devoir ou dans sa quête du bonheur. Reste que cette proposition elle-même ne saurait nullement être contraignante. Elle sert surtout à indiquer ici une piste de réflexion que nous pouvons garder présente à l'esprit dans les étapes ultérieures de cet ouvrage. Disons en effet (telle est la piste de réflexion que je me bornerai à esquisser) que l'ensemble de représentations et de valeurs que nous désignons, peu importe en l'occurrence notre choix, par le terme de « morale » ou par celui d'« éthique » ne peut que nous apparaître engager deux rapports dans lesquels toute conscience se trouve prise.

– La morale engage, d'une part, le rapport de la conscience à elle-même et à ses propres exigences : il n'est pas de vécu de la morale qui ne passe pour le sujet par l'expérience d'une confrontation avec soi-même, donc par une modalité de ce rapport à soi qui est constitutif de toute conscience (l'expérience de la responsabilité, du choix, du remords, etc.).

– D'autre part, il ne saurait y avoir d'expérience morale qu'à travers le rapport d'un sujet à autrui : c'est à la faveur de la présence d'autrui, ne serait-ce que de son regard, et à travers la prise en compte de cette présence, que la conscience se trouve renvoyée à ces obligations qu'elle éprouve en elle.

Entre le rapport à soi et le rapport à l'autre, nous apercevons donc que la morale crée ainsi dès l'abord un espace de questionnement où elle nous convoque d'emblée, et où elle convoque plus spécialement le philosophe : la conscience morale est-elle une figure du sujet où celui-ci peut s'apparaître à lui-même comme l'auteur ou le fondement des obligations qu'il se donne, ou invite-t-elle notre subjectivité à se construire plutôt à partir d'une ouverture à ce qu'elle n'est pas, en l'occurrence : à partir d'une ouverture à autrui et à l'appel qu'il lui adresse ? Est-ce le sujet qui est le fondement de la morale, ou la relation entre sujets, la relation intersubjective, voire l'appartenance à un ensemble de relations intersubjectives – ce qu'on appelle par exemple une communauté éthique, ou une communauté morale, se définissant par un certain nombre de valeurs partagées ? Question d'une grande ampleur, que, comme telle, nous laisserons de côté pour l'instant, mais dont nous aurons l'occasion de constater qu'elle est d'une importance non douteuse pour qui souhaite se repérer parmi les divers types de philosophies morales et parmi la diversité des réponses qu'elles apportent aujourd'hui aux questions d'éthique.

Pour espérer acquérir une compréhension de cette diversité, encore faut-il toutefois disposer d'une compréhension préalable de ce que la diversification

contemporaine des éthiques est venue démultiplier en développant à l'infini comme des variations sur un thème, sinon unique, du moins largement organisateur de l'ensemble : celui qui consiste à inscrire la plupart des interrogations éthiques contemporaines sur un fond commun. Un fond qui, là non plus, n'a rien à voir avec un fondement ou une fondation, mais correspond plutôt à ce sur quoi vient se détacher la diversité des figures ou des postures, et qui concerne la place prise dans les éthiques contemporaines par le thème de la finitude constitutive du sujet de l'éthique, ou, si l'on préfère, du sujet moral.

Éthique et finitude. *Descartes* ou *Sartre* ?

L'une des raisons pour lesquelles la démarche prétendant construire le contenu de l'éthique à partir d'un fondement premier tenu pour ferme et assuré se trouve aujourd'hui exposée, de la part des éthiciens, à beaucoup de méfiance et apparaît fragilisée tient précisément à la prédominance contemporaine de cette thématique de la finitude. Prédominance qui déborde de loin la sphère de l'éthique, et tient au fait qu'à bien des égards, « contre l'ambition attribuée à *Descartes* de rendre le sujet humain comme maître et possesseur de la nature, contre la prétention hégélienne à accéder au Savoir absolu, la pensée contemporaine s'origine [...] dans le geste d'une reconnaissance intrinsèquement antimétaphysique de la finitude radicale, indépassable, de notre savoir et de notre pouvoir à l'égard du réel » (Alain *Renaut*, 1989, p. 15).

Toute la modernité avait en effet été traversée par une conviction, même si elle s'était vue d'ores et déjà exposée à divers ébranlements : pour se faire valoir à bon droit et pour faire reconnaître leur légitimité, les choix humains doivent se fonder sur un savoir, et cette fondation est à l'horizon des progrès de notre connaissance. Conviction, où l'on identifie à nouveau l'option constructiviste, qui s'était déjà forgée à travers l'affirmation cartésienne selon laquelle il suffit de « bien juger » pour « bien faire », et à travers la manière dont la lettre-préface des *Principes de la philosophie* faisait de la morale la branche la plus élevée d'un arbre de la connaissance tenu significativement pour unique : image célèbre qui ouvrait sur perspective d'une fondation de l'éthique dans la production méthodique d'un savoir homogène et continu, conçu comme de racine métaphysique et comme porté par le tronc de la physique. Déjà l'égal de Dieu par l'infinité de sa liberté, le sujet cartésien, en dépit de la finité de son entendement, se conçoit ainsi comme à même de dépasser, dans le registre de la

connaissance, les bornes prescrites par la nature. Grâce à la méthode qui lui permet de conférer à toutes les sciences la certitude des règles d'arithmétique, il est à même de démultiplier ses pouvoirs de connaître, au point d'espérer, au terme du long processus d'acquisition de toutes les connaissances dont il peut s'instruire, atteindre à une maîtrise comparable de « toutes les vertus » et « autres biens qu'on puisse acquérir ».

Pour autant, on le sait, ce projet n'a pas été mené à son terme chez *Descartes* lui-même, et sa morale en est restée au stade de cette morale provisoire, ou de cette « morale par provision » : une morale que se borne à esquisser la troisième partie du *Discours de la méthode* en la désignant comme l'ensemble de maximes qu'il faut bien se donner « avant de commencer à rebâtir » à partir de ses fondations l'édifice du savoir – dont en principe une autre morale, mieux assurée sur ses bases, devrait constituer le couronnement. Bref, *Descartes* n'a pas mené jusqu'à son terme, en ce qui concerne la morale et en dépit des indications précieuses fournies dans la correspondance avec la princesse Élisabeth, la démarche fondationniste : ce pourquoi l'auteur des *Méditations* ne figure pas parmi les principales figures auxquelles fait le plus régulièrement référence aujourd'hui l'éthique. Rien n'indique toutefois que chez *Descartes* lui-même, ou chez les cartésiens, la façon dont le projet d'une morale fondée sur la certitude de nos savoirs demeura de fait inaccompli témoignât d'un quelconque doute sur la possibilité même de son accomplissement ou sur sa légitimité.

Il fallut en vérité attendre, pour que se fragilisât la conviction selon laquelle la morale couronnerait l'achèvement de l'édifice du savoir, que fût venu le temps de s'interroger sur les illusions que la raison pouvait se forger sur son propre pouvoir. Après *Kant* et sa propre déconstruction des errances de la raison à propos de l'idée d'âme ou de sujet, certaines des philosophies contemporaines les plus marquantes l'ont fortement souligné : ce n'est que sous l'emprise d'une illusion à beaucoup d'égards constitutive des valeurs de la modernité que l'homme a pu se croire aussi bien souverain de lui-même que de la nature et imaginer que sa raison était le plus sûr garant de cette souveraineté (*Heidegger*, 1929, *Foucault*, 1966). Une illusion démontée par les découvertes de l'inconscient psychique, social ou biologique, qui ont achevé de faire s'effondrer le projet d'une maîtrise entière de soi par le sujet humain. Une illusion révélée aussi, sur un tout autre terrain, par ce que nous ont appris les aberrations politiques du *xx^e* siècle, notamment celles des totalitarismes. Tant du côté de la phénoménologie, en particulier chez *Hannah Arendt*, qu'à travers la trajectoire de

l'école de Francfort s'apercevant des conséquences de ses premiers idéaux, le projet tragique d'une domination totale, exercée sur le champ social par un pouvoir entreprenant de s'en rendre « maître et possesseur », a pu être identifié comme la conséquence lointaine et dévoyée d'une prétention de la raison à « éclairer » entièrement le réel et à tirer avec certitude du savoir ainsi acquis l'indication de ce qu'il faut faire pour orienter l'histoire dans le sens de ce que l'on désigne comme le « progrès ». La mise en évidence des désastres inscrits dans la logique même de ce projet s'est logiquement accompagnée d'une conscience accrue de notre finitude, enregistrant la dissolution de tous les repères de la certitude et accordant que les fondements ultimes du savoir et de l'agir ne peuvent que demeurer indéterminés. À partir de quoi, en même temps que se préparait une crise du fondationnisme dont toute l'éthique contemporaine porte la marque, s'affirmait la nécessité de repenser l'éthique elle-même à partir de cette reconnaissance de la finitude.

De cette nécessité, les philosophies du siècle dernier ont cependant tiré, concernant l'avenir de l'éthique, des conséquences bien différentes, parfois même antagoniques. *Heidegger*, on aura l'occasion de le voir dans la contribution qui lui est consacrée, en a conclu pour sa part à l'implication de l'éthique elle-même, du moins quand elle se trouve conçue, chez les Modernes, comme une investigation sur les valeurs, dans la trajectoire même d'une « métaphysique de la subjectivité » vouée tout entière à accomplir le projet cartésien de maîtrise et de possession de la nature. En sorte qu'à la question que lui posait Jean Beaufret de savoir quels prolongements éthiques il était envisageable de donner à l'analytique de l'existence humaine proposée en 1927 par *Être et Temps*, *Heidegger* répondit dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946) par une catégorique fin de non-recevoir : si le point de vue éthique est celui qui « ne donne cours à ce qui est valorisé que comme objet de l'évaluation de l'homme », et si « toute valorisation est une subjectivation », l'éthique elle-même est solidaire de cet oubli de la finitude qui conduit le sujet moderne à se croire le souverain législateur de sa propre existence. De la méditation de ce par quoi nous sommes radicalement des êtres finis à la décision de penser désormais « contre l'éthique », la conséquence s'ensuivrait, aux yeux de *Heidegger*, de façon parfaitement incontournable.

Était-ce là cependant la seule façon d'intégrer une prise en compte de la radicalité de notre finitude à une réflexion sur le destin de l'éthique ? Rien n'est à vrai dire moins sûr, puisque pour sa part *Sartre*, au moment même où *Heidegger* condamnait ainsi le questionnement éthique, interprétait tout autrement la

conséquence et formulait pour lui-même le projet de développer une « éthique de la finitude ». Projet esquissé dès la conclusion de *L'Être et le Néant*, en 1943, et inscrit ensuite au cœur de la tentative constituée, en 1947-1948, par ses *Cahiers pour une morale*, qui formulent expressément l'objectif d'élaborer une morale décrivant comment le sujet humain doit « intérioriser sa finitude ». Projet dont la plus précise explicitation reste sans doute, du fait de l'abandon des *Cahiers*, le manuscrit de 1948, lui-même inachevé, *Vérité et existence*, où Sartre s'emploie à démontrer l'exact contraire de ce qui était apparu si évident à Heidegger : loin de retirer tout sens à l'éthique, la vision claire de notre finitude fournit à la réflexion morale son vrai point de départ. C'est dans l'exacte mesure où nous ne savons jamais quel destin le monde réserve à nos initiatives que nous sommes une pure liberté de choisir entre des possibles. Loin d'être annulées par la finitude, la liberté morale et la responsabilité qui l'accompagne n'ont véritablement de sens que pour un être qui ignore l'ordre du monde. Ce pourquoi, plutôt que de condamner l'éthique au nom de ses liens supposés avec les illusions du sujet sur lui-même, il importerait au contraire d'en reformuler la problématique dans les termes d'une conciliation recherchée entre les valeurs de l'autonomie (qui sont constitutives de l'idée même de responsabilité morale) et la reconnaissance de ce qu'a d'indépassable notre condition d'êtres finis.

Problématique assurément exaltante, où l'on peut au fond identifier la problématique même qui sous-tend les éthiques proprement contemporaines, définies comme celles qui prennent acte de l'échec des illusions démesurées du sujet moderne. Reste que, pas plus que Descartes n'a construit suffisamment loin son édifice du savoir pour y inclure la dimension morale, Sartre lui-même n'est pas parvenu à mener à bien ce projet, en grande partie antithétique, d'une éthique de la finitude : par quoi s'explique que, même s'il peut être tenu pour l'un de ceux qui ont le plus rigoureusement cerné les données contemporaines du questionnement moral, Sartre n'apparaisse que rarement parmi les grandes figures dont se réclame aujourd'hui l'éthique. Est-il possible, instruits de cet échec sartrien et de ce qui a pu le susciter (Renaut, 1993), de reprendre aujourd'hui les termes mêmes d'une telle problématique et de la séparer de ce qui, chez Sartre, l'a conduite à s'enliser ? Faut-il alors, comme le croient certains (Renaut, 1989), rechercher chez Kant lui-même les éléments d'une éthique de la finitude ? Ou bien faut-il plutôt trouver un autre enracinement à cette brisure du moi souverain, appelée par cette ouverture à autrui qui fait surgir la question de l'éthique comme celle de cet « autre homme » dont le visage nous inviterait à repenser l'humanisme, non plus en termes de « maîtrise », mais en termes de

« vulnérabilité » (*Lévinas, 1972*) ? Les pages que Robert Legros consacra, dans la seconde section de cette enquête sur les éléments de l'éthique, à examiner la posture constitutive de la phénoménologie devraient à cet égard nous aider à mieux appréhender la portée éthique de ces diverses réélaborations contemporaines d'un humanisme du sujet fini.

À moins que choisir de mettre ainsi au premier plan de nos questionnements éthiques l'affrontement entre un certain héritage du kantisme et celui d'une des figures possibles de la phénoménologie ne nous dissimule d'autres perspectives encore. À faire le pari d'enregistrer ici la pluralité des positions en matière de questionnements éthiques, force nous est bien de prendre acte que l'assomption de la finitude ne fournit aujourd'hui, malgré son importance et son insistance, que l'une des conditions de possibilité de l'interrogation éthique. Plus précisément : l'une des conditions requises par les éthiques qui, dans le renoncement aux illusions d'un achèvement de notre connaissance du réel, identifient tantôt le préalable indispensable de nos actuelles questions d'éthique, tantôt simplement le contexte indéniable à partir duquel il nous faut désormais les poser et, si possible, les résoudre. Pour autant, tout un secteur dans lequel les questions d'éthique se sont développées avec une vigueur particulière durant ces dernières décennies, celui de la bioéthique, se trouve placé, vis-à-vis de cette reconnaissance de la finitude de notre savoir, dans une situation autrement plus contrastée.

Enjeux éthiques de la biologie ?

Indépendamment de son débouché sur le terrain des biotechnologies, qui soulèvent elles-mêmes par leurs progrès une foule d'interrogations sur les limites de ce que nous devons faire en matière de maîtrise, voire de manipulation de la vie, le développement exponentiel qu'a connu la biologie durant le xx^e siècle ne peut que ressusciter certaines tentations de fonder la morale sur un savoir. Si « tout ce que nous sommes, et jusqu'à nos pensées les plus intimes, est, de près ou de loin, lié à l'évolution du vivant » (*Vincent, 1996*), pourquoi ne pas imaginer qu'au moins l'une partie du réglage des conduites interindividuelles, qui sont d'origine évolutive chez l'animal, le soient aussi chez l'homme ? Auquel cas pourquoi ne pas envisager que seul un degré de complexification de plus en plus poussée distingue les régulations qui permettent, dès les organismes les plus élémentaires, le jeu des différents constituants de la vie, et les « codes

d'éthique » qui, chez le vivant humain, rempliraient au fond la même fonction, mais sous la forme de règles infiniment plus riches ? Bref, en même temps qu'il réactive, à travers une interrogation spectaculaire et provocante sur les « fondements naturels de l'éthique » (*Changeux*, 1993), la démarche de type fondationniste, le progrès des connaissances, aussi bien concernant l'évolution des espèces que concernant la structure génétique de la vie, a redonné un crédit déconcertant à une conviction ancienne : celle selon laquelle ce qui nous apparaît comme des « valeurs » renvoie ultimement, en vérité, à des faits. Parce que rien ne saurait être inconnaissable, notamment pour tout ce qui touche à la définition des conditions sans lesquelles des vivants comme les humains n'auraient pu survivre et se développer, la visée hautement normative de l'éthique, dans sa prétention à se distinguer de ce qui relève purement et simplement, chez les autres espèces, de conduites adaptatives, devrait être revue à la baisse. Il s'agirait alors effectivement de réancrer ce que les philosophies morales énoncent en général sous la forme de devoirs dans le registre de « faits » ou de « données » que décrit la théorie de l'évolution ou qu'explore la génétique, et que rien ou presque rien ne nous interdit plus désormais de pouvoir connaître entièrement.

Il ne saurait être question de trancher ici un aussi vaste débat, celui des « enjeux éthiques de la génétique » (Kahn, 2000), qui engage tout à la fois des questions d'éthique appliquée et la conception même de l'éthique normative, tout en mobilisant des interrogations de type méta-éthique sur la distinction entre jugements de fait et jugements de valeur.

Certaines de ces interrogations seront affrontées dans notre deuxième partie, à partir du domaine de la bioéthique et de l'éthique médicale, ou dans notre troisième partie, à travers des débats d'éthique appliquée comme ceux qui engagent une réflexion sur le clonage ou sur l'euthanasie. Le lecteur aura ainsi pleinement l'occasion de se forger son propre jugement sur la question de savoir si les problèmes soulevés par les implications ou les exploitations « technologiques » des développements de notre savoir de la vie sont susceptibles d'être résolus par ce savoir lui-même ; ou si ce savoir ne nous laisse pas malgré tout démunis face à des demandes qui restent normatives et qui, en ce sens, témoignent d'un besoin d'éthique non pris en charge par les progrès du savoir.

Je n'ai pas jugé bon, en revanche, d'examiner pour elle-même, au-delà de ces remarques, la façon dont les transformations de la biologie contemporaine peuvent ouvrir, chez certains de ses représentants les plus éminents, sur la

conviction que les valeurs seraient au fond des faits comme les autres et, par là, sur une remise en cause de l'éthique normative elle-même dans sa distinction d'avec les disciplines purement descriptives. Outre qu'il s'agit là à vrai dire d'une mise en question de l'éthique comme telle, plutôt que, proprement, d'une question d'éthique, il m'a semblé plus éclairant de réinscrire dans ce qui lui donne sa teneur proprement philosophique cette perspective certes renouvelée par la biologie contemporaine, mais au fond classique, selon laquelle la morale ne serait qu'en apparence l'énoncé d'un idéal prescrit à travers des impératifs, mais trouverait en fait sa vérité dans la matière même du réel – en l'occurrence dans la matérialité des processus vitaux. Soutenir en effet que « la morale humaine est un produit de l'évolution », ou que « la morale, c'est-à-dire le sens du bien, du mal et de l'obligation, est en fait [...] un produit final de la sélection naturelle et de son action sur les mutations aléatoires » (Ruse, 1993), qu'est-ce d'autre que de rouvrir la « querelle du déterminisme » déjà nourrie par les diverses formes de matérialisme qui avaient entrepris, durant toute l'histoire de la philosophie, de réduire à une pure illusion l'idée d'une liberté conçue, selon la formule de *Sartre*, comme « ce par quoi les valeurs viennent au monde » ? En sorte que, si c'est une nouvelle version (biologisante) du matérialisme qui conduit à récuser, en même temps que l'idée de liberté, le projet même de l'éthique normative (Ferry et Vincent, 2000), c'est sans doute en présentant la structure de ce qui demeure la plus achevée des éthiques matérialistes, à savoir celle de *Spinoza*, qu'il devrait être le plus aisé de donner ici la place qu'elle mérite à la tentative apparemment paradoxale, aujourd'hui réactivée dans l'orbite de la biologie, d'une éthique non normative.

Indications bibliographiques

Changeux J.-P., Fondements naturels de l'éthique, Paris, Odile Jacob, 1993.

Ferry L. et Vincent J.-D., Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie, Paris, Odile Jacob, 2000.

Foucault M., Les Mots et les Choses, Paris, Gallimard, 1966.

Heidegger M., Kant et le problème de la métaphysique (1929), trad. par A. de Waelhens et R. Boehm, Paris, Gallimard, 1953.

Kahn A., « Les enjeux éthiques de la génétique », in *Qu'est-ce que la vie ?*, Y. Michaud (dir.), Université de tous les savoirs, t. I, Paris, Odile Jacob, 2000.

Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Renaut A., *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

Renaut A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

Ruse M., « Une défense de l'éthique évolutionniste », in J.-P. Changeux, *op. cit.*

Vincent J.-D., *La Chair et le Diable*, Paris, Odile Jacob, 1996.

PREMIÈRE SECTION

Figures

Liminaire

par Ludivine Thiaw-Po-Une

Toute entreprise du type de celle que nous entamons ici en repérant douze figures principales qui, d'*Aristote* à *Rawls*, fournissent aux éthiques contemporaines leurs plus fréquentes références doctrinales, s'expose au même genre de difficultés : pourquoi avoir retenu *Aristote* et non pas (aussi) *Platon*, *Épicure* plutôt que les stoïciens ou, à l'autre extrême du devenir de la philosophie morale, *John Rawls* plutôt que *Charles Taylor* ? De tels choix, ou d'autres encore, requièrent incontestablement d'être, sinon justifiés, du moins explicités.

Considérations de méthode

Certains choix ont relevé de considérations fort simples. Ainsi par exemple est-il apparu plus opportun d'inscrire le communautarisme parmi les postures représentatives de l'éthique contemporaine, plutôt que de faire état ici de la version spécifique qu'en donne un auteur comme *Charles Taylor*. C'est en effet par rapport à cette posture communautarienne que se situent, positivement ou négativement, beaucoup d'éthiciens contemporains, plutôt qu'ils ne débattent exclusivement avec l'œuvre de *Taylor* où cette posture trouve l'une de ses incarnations. La même observation vaudrait pour *Jürgen Habermas* ou *Karl-Otto Apel*, dont la contribution à l'éthique contemporaine est incontestable, mais que l'on a choisi de faire apparaître à travers les postures correspondant à ce qu'ils désignent tous deux comme une « éthique de la discussion » ; *Alain Renaut* montrera comment les deux penseurs l'exploitent de façon sensiblement différente. De même encore a-t-il semblé plus judicieux de retenir comme représentatif de l'apport de *Karl Popper*, dont l'œuvre n'est bien sûr pas centrée sur la philosophie morale, l'élaboration d'une posture particulière, importante pour l'éthique contemporaine, qu'*Alain Boyer* évoquera comme celle du

« conventionnalisme critique ». Avant de stigmatiser l'incomplétude de notre repérage, ou ce qu'aurait d'arbitraire tel ou tel choix, il conviendra donc de combiner l'approche par les « figures » et celle qui s'attache aux grandes « postures » de l'éthique : une bonne part des objections les plus tentantes s'en trouveront d'ores et déjà levées.

Pour la plupart des autres interrogations que pourrait soulever ce recensement de douze grandes figures particulièrement mobilisées par les éthiciens contemporains, on s'attachera surtout à ce qu'était en l'occurrence notre objectif : non point du tout proposer un abrégé raisonné de l'histoire de la philosophie morale, mais identifier ceux des philosophes moraux qui, antiques aussi bien que modernes, constituent des points de repère singulièrement présents dans certains des développements marquants de l'éthique actuelle. Chaque figure retenue trouve ainsi la raison de sa présence au sein de cette section bien moins dans l'éminence de sa contribution à l'histoire de la philosophie morale, ou dans la grandeur intrinsèque de la pensée qui s'y trouve attachée, que dans la façon dont elle est mobilisée avec une visibilité forte, comme un emblème ou comme un repoussoir, dans le traitement contemporain de telle ou telle question d'éthique : cette mobilisation, dans chacun des cas considérés, se laissera au demeurant vérifier dans le cours même de cet ouvrage. Ce qui ne signifie pas que d'autres figures n'auraient pu intervenir ici, comme elles interviendront dans les étapes suivantes de notre traversée de l'éthique contemporaine – ainsi qu'en témoigne l'index des noms parmi lesquels chacun peut aisément les retrouver. Du moins, dicté par les considérations qui viennent d'être évoquées, est-ce, tout bien pesé, sur la liste de ces douze noms que notre choix s'est ultimement arrêté : *Aristote, Épicure, Spinoza, Hume, Kant, Mill, Nietzsche, Sidgwick, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Rawls*. À des titres divers, *Descartes* et *Sartre* auraient pu tout aussi bien, à partir des mêmes considérations, apparaître parmi les études qui suivent ce liminaire : la place importante que leur a accordée l'avant-propos de cette première partie explique qu'ils soient en revanche absents ici.

Reste le cas, extrêmement spécifique, d'une immense figure : celle de *Hegel*, que je n'ai pas retenue dans le contenu de cette section, parce qu'il m'a semblé préférable de l'évoquer d'emblée, dans ces pages d'ouverture, comme une sorte de préalable. C'est en effet l'une des observations les plus déconcertantes auxquelles nous convie une prise en considération de certaines des philosophies les plus prestigieuses : plutôt que de consacrer une part de ses efforts à explorer les conditions de possibilité d'une éthique, il arrive que le philosophe estime ne parvenir à déployer pleinement ses questions les plus radicales qu'en se livrant

préalablement à une critique des illusions de la conscience morale. Nous avons déjà entrevu un tel geste en évoquant la récusation heideggerienne du point de vue éthique, et cette récusation continue d'exercer une influence si forte sur la pensée contemporaine que la figure de l'auteur d'*Être et Temps* ne pouvait être écartée de cette section. La relative discrétion des références à *Hegel* pratiquées par les éthiciens contemporains ne créait pas une obligation comparable : pour autant, il était indispensable d'évoquer ici, d'emblée, la figure de *Hegel* comme celle qui, à l'orée de la philosophie contemporaine, a sans nul doute légué à l'éthique le plus sérieux des avertissements dont il lui faut tenir compte pour ne pas s'égarer sur des voies périlleuses.

Une mise en garde hégélienne

Le geste hégélien est connu dans son principe essentiel : dans la « conscience morale » (*das moralische Bewusstsein*), qu'il nomme également la « bonne conscience » (*das Gewissen*), *Hegel* identifie un moment de ce devenir de la conscience que reconstitue en 1807 la *Phénoménologie de l'esprit* : un moment ou une configuration par laquelle doit certes passer toute conscience (et en ce sens *Hegel* rend hommage au point de vue éthique comme tel), mais une configuration qui doit aussi être dépassée en se trouvant resituée à sa vraie place, celle d'une simple étape vers des formes plus accomplies de la rationalité, dont le trajet s'achève bien au-delà de la conscience morale, dans le Savoir absolu. Aussi les pages si célèbres que *Hegel* consacre à la « vision morale du monde », à la fin de la section VI (« L'Esprit ») de son majestueux ouvrage, se donnent-elles pour tâche ultime de relativiser la justesse du point de vue éthique, en rapportant la visée de ce qui « doit être » à une représentation encore naïve du réel. Étonnante appréciation, il faut en convenir, pour nous qui assistons aujourd'hui à un prodigieux développement d'interrogations menées précisément d'un tel point de vue. Une appréciation qui, parce qu'elle semble prendre à rebours tout ce dont nous faisons état ici, requiert d'être affrontée préalablement à toute autre prise de position sur le statut de l'éthique ou sur les choix qu'elle doit faire.

Explicitons rapidement ce qu'il faut bien désigner comme la critique hégélienne de la « vision morale du monde ». À suivre cette critique, qui ne s'est élaborée que progressivement chez *Hegel* (Rivelaygue, 1990), la reconnaissance d'un quelconque « devoir-être » correspond au point de vue de la jeunesse : ce point de vue, qui est celui de la naïveté, procède en effet d'une forme d'ignorance

propre à un âge qui ne sait pas que le réel est par lui-même rationnel de toute éternité. Ne pas savoir que, malgré certes quelques apparences, la rationalité est toujours déjà inscrite au cœur de ce qui est, sous la forme des lois qui le structurent de façon immanente, c'est s'interdire de saisir comment par exemple, dans l'histoire tant collective qu'individuelle, « tout se déroule rationnellement ». En conséquence de cette naïveté, la conscience se laisse convaincre que la rationalité doit être introduite dans le réel de l'extérieur et qu'elle constitue donc la valeur à incarner dans le monde par l'action du sujet qui entend rendre celui-ci meilleur.

La naïveté peut être touchante, elle peut même désarmer celui qui la constate chez l'autre. Rien de tel, chez *Hegel*, à l'égard de la forme de naïveté qui est celle de la vision morale du monde : le type de rapport au réel qui oppose le devoir-être à l'être, ou l'idéal au réel, lui apparaît en effet virtuellement dangereux. Poser en effet que la volonté doit agir moralement équivaut à estimer que la volonté morale (celle qui veut agir par considération du devoir, c'est-à-dire de ce qui vaut universellement) et la volonté particulière (celle qui poursuit tel ou tel but) ne s'accordent pas spontanément, ou plus précisément que leur accord doit être produit par la conscience qui fait le choix de la moralité. Parce que la volonté particulière ne peut pas par elle-même viser des fins bonnes, susceptibles de valoir pour tout homme, la volonté universelle (celle du sujet moral) et la volonté particulière (celle de l'individu s'abandonnant à sa singularité) doivent être « réconciliées » par l'effort qui est constitutif de la moralité. Dans le cadre d'un tel effort, ces deux dimensions de notre volonté ne sauraient donc entretenir l'une avec l'autre que des rapports négatifs de domination et de soumission, où la sensibilité apparaît intrinsèquement comme ce qui n'est pas conforme au devoir et doit être forcé à s'ordonner à lui. Telle est la raison principale pour laquelle *Hegel* rapproche de façon saisissante, dans le trajet de la *Phénoménologie de l'esprit*, la « Terreur » et la « vision morale du monde » – cette dernière configuration de la conscience n'apparaissant même, non sans provocation, que dans une section plus vaste intitulée « la liberté absolue et la Terreur » (*Hegel*, 1807). Ce rapprochement audacieux invite en fait à considérer que les pensées du devoir-être induisent des politiques de contrainte pour lesquelles, les volontés particulières ne s'ordonnant pas d'elles-mêmes au Bien, c'est à une dictature de la vertu, du type de celle qu'avait menée Robespierre, de les y inciter par tous les moyens.

On ne saurait mesurer la radicalité de la discussion hégélienne de la vision morale du monde qu'en observant en outre qu'à suivre cette présentation le point

de vue éthique est au demeurant, indépendamment de ses conséquences, contradictoire dans sa teneur même. La volonté morale souhaite en effet, dans son principe, que le bien soit réalisé : pour autant, si cet objectif se trouverait pleinement atteint, ce qui fait le sens même de l'action morale, ainsi que sa valeur, se trouverait purement et simplement anéanti. Aussi *Hegel* fait-il ressortir avec subtilité qu'en définitive la volonté morale se veut plutôt elle-même, comme processus infini de réalisation du bien, qu'elle ne veut véritablement que le bien, comme résultat de ce processus, soit atteint. Puisque la valeur suprême se situe, pour la vision éthique du monde, dans la pure intention de faire le bien, et non pas dans le résultat atteint par l'action, la réalisation du bien supprimerait en fait toute intention morale, et elle s'accompagnerait donc d'une suppression de la valeur la plus haute. Contradiction qui, selon *Hegel*, conduit à recourir à cette fausse solution que fournit la notion d'un idéal réalisable seulement à l'infini – notion thématiquement expressément par *Kant*, mais qui serait en fait consubstantielle au point de vue éthique lui-même : c'est en effet la conscience morale comme telle qui ne peut que se convaincre que, puisqu'elle constitue par elle-même la valeur, elle doit « repousser à l'infini » l'achèvement de la moralité, dans la mesure où, si cet achèvement survenait jamais, la conscience morale se supprimerait elle-même. Solution qui, toutefois, ne constitue, nous avertit *Hegel*, qu'une apparence : pour que la vision morale du monde ne soit pas désespérée par ce rejet à l'infini de ce qu'elle vise, mais que cette visée la mobilise effectivement et constitue pour elle une « tâche absolue », il faudrait pouvoir considérer aussi que cette tâche n'est pas irréalisable, comme l'exprime le fameux « tu dois, donc tu peux » de *Kant* : comment vouloir en effet le devoir, comment également m'appeler à faire mon devoir si ce que je dois faire ne correspond à aucune possibilité effective ?

Ainsi, prise dans les contradictions d'une tâche qui doit rester toujours une tâche et qui doit pourtant pouvoir être remplie, la vision morale du monde se vouerait-elle, faute de pouvoir résoudre de telles contradictions, à « repousser l'atteinte du but » dans « les lointains obscurs de l'infinité ». Chez *Kant* ou ailleurs, les éthiques du devoir, que l'on désigne aujourd'hui volontiers comme des « éthiques déontologiques », sont-elles jamais parvenues à surmonter ce qu'il faut bien identifier comme leur plus impitoyable déconstruction ? Aussi bien dans cette première section, à travers l'étude consacrée par *Alain Renaut* à *Kant* et aux kantismes contemporains, que dans la troisième partie de notre ouvrage, quand *Michela Marzano* et *Alain Renaut* confronteront éthique de la vertu et éthique du devoir, nous aurons l'occasion de revenir sur une telle interrogation.

En tout état de cause, *Hegel* en a conclu pour sa part que le dépassement des contradictions qu'il tient pour inhérentes à la vision morale du monde exigeait de concevoir une réconciliation de la volonté morale avec le réel qui ne soit plus simplement renvoyée à l'infini. Bref, ce ne serait pas le monde réel qui, transformé et rendu meilleur par l'activité morale du sujet, aurait à se rapprocher de l'idéal pour finalement coïncider avec lui : ce que, tout au contraire, nous aurions à transformer ou à réformer, ce serait notre représentation de l'idéal moral, en comprenant que le réel, déjà parfait par soi-même, contient en lui l'idéal.

La critique hégélienne de la vision morale du monde ne saurait assurément être appréciée sans que soit pris en compte le coût philosophique qui est le sien. Si la vision morale du monde devait en effet être tenue pour « dépassée » au sens exigeant que *Hegel* donne à l'*Aufhebung*, il faudrait dégager de cette impressionnante déconstruction du point de vue éthique la nécessité d'accomplir le « passage » de la configuration délaissée à une forme plus accomplie de la conscience l'intégrant en elle d'une autre manière. Toute la question est alors de savoir ce qu'il peut en être de ce qui succéderait ainsi à la vision morale du monde. Plus précisément : s'agirait-il encore d'une perspective susceptible d'ouvrir sur une éthique ? Peut le laisser penser le fait que la destitution hégélienne de la conscience morale engageait en priorité ce qui ne correspond après tout qu'à l'une des représentations possibles de cette conscience : celle qui s'est trouvée thématifiée, autour de la notion de devoir, dans l'orbite du kantisme. Peut permettre d'en douter en revanche la manière dont, chez *Hegel* lui-même, cette destitution était adossée à la philosophie spéculative tout entière, c'est-à-dire à cette spéculation philosophique qui croit pouvoir se convaincre que « le réel est rationnel et que le rationnel est réel » : conviction assurément possible, puisque *Hegel* et, plus généralement, tout l'idéalisme allemand l'avaient assumée, mais dont il n'est pas certain qu'elle puisse servir de soubassement à des éthiques proprement contemporaines. Notamment n'est-il plus guère aisé d'accorder, « après Auschwitz » (*Adorno*, 1966), que le monde est de toute éternité comme il doit être, auquel cas estimer que l'idéal n'est pas de toute éternité inscrit au cœur même du réel témoignerait d'une volonté encore naïve plutôt que d'une forme de lucidité aiguisée par l'histoire du dernier siècle.

Pour autant, les objections adressées par *Hegel* à la vision morale du monde constituent, pour l'éthique contemporaine, une incitation forte à se défier d'elle-même, et à laisser aussi ouverte que possible la question de savoir si le point de vue éthique se trouve épuisé par le type d'explicitation qui en a été fourni par les

éthiques du devoir : raison supplémentaire, si nous en avons encore besoin, de placer toutes les démarches accomplies par le présent ouvrage sous l'emblème du pluralisme et de commencer par mobiliser, pour rendre sensible ce pluralisme, les grandes figures qui incarnent le plus clairement, au moins pour une part, la diversité intrinsèque de l'inspiration éthique.

Indications bibliographiques

Adorno Th. W., Dialectique négative (1966), trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1978, notamment p. 283 *sqq.* : « Après Auschwitz ».

Hegel G. W. F., Phénoménologie de l'esprit (1807), trad. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993 (p. 515 *sqq.* : « La liberté absolue et la Terreur »).

Rivelaygue J., *Leçons de métaphysique allemande*, t. I, deuxième section : « La genèse du système hégélien », Paris, Grasset, 1990.

Aristote ou l'éthique de la vertu par Ludivine Thiaw-Po-Une

Parmi les principaux paramètres en fonction desquels nous classons volontiers, aujourd'hui, les diverses éthiques, l'un des plus fréquemment utilisés est celui qui consiste à distinguer les morales déontologiques et les morales téléologiques. Distinction qui, parce qu'elle s'applique à un nombre non négligeable des approches de l'éthique évoquées dans la première partie de cet ouvrage et notamment à celle qui se réclame d'*Aristote*, requiert d'être dès l'abord cernée dans ses principales lignes de force.

Tandis que les approches déontologiques de la moralité mettent en avant la notion du devoir, les approches téléologiques privilégient pour leur part la fin de la moralité, c'est-à-dire le souverain bien : elles tiennent pour moralement justifié tout ce qui contribue à la réalisation de cette fin, le plus souvent identifiée au bonheur conçu comme le bien qu'il s'agit de maximiser. Une éthique déontologique, en tant qu'éthique du devoir, s'attache plus que tout à la définition de règles ou de procédures que le sujet moral doit respecter. Pour les défenseurs

de la conception déontologique, la moralité consiste purement et simplement dans le respect d'une norme qui vaut pour tous, sans acception des personnes : c'est la raison morale qui impose une norme formelle et universelle à la maxime par laquelle l'agent règle son action, et l'acte moral n'est donc qu'une occurrence particulière de cette norme universelle. Par distinction de cette éthique de la norme qu'est l'éthique déontologique, l'éthique téléologique se présente comme une éthique de la vertu, pour laquelle la moralité consiste à posséder des dispositions à bien faire : être moral, c'est donc ici être vertueux, la moralité ne se réduisant pas à l'occurrence d'une norme purement formelle et universelle, mais résidant dans la personne même qui agit, dans les qualités morales qui lui sont propres.

Cette distinction entre l'éthique déontologique (incluant l'éthique du devoir et l'éthique de la norme) et l'éthique téléologique (qui recouvre aussi bien l'éthique du bonheur que l'éthique de la vertu) peut certes être discutée sur tel ou tel de ses aspects et sur sa capacité à épuiser le champ des éthiques possibles : elle le sera au demeurant, dans notre troisième partie, par Michela Marzano et Alain *Renaut*. Elle est néanmoins fort commode pour appréhender quelques-uns des conflits les plus marquants par lesquels l'éthique se trouve durablement traversée. Ainsi est-il clair que, dans le cadre de la modernité, c'est la philosophie morale de *Kant*, Alain *Renaut* le rappellera dans cette section même, qui a assumé le plus pleinement la charge de fonder l'éthique du devoir. Chez les Modernes également, c'est incontestablement l'utilitarisme qui longtemps a correspondu le mieux, ainsi que je le soulignerai moi-même dans la prochaine section, à la posture générale d'une éthique téléologique, identifiant le souverain bien au bonheur compris en l'occurrence comme la somme de toutes les satisfactions ou de tous les plaisirs possibles. Encore faut-il observer que la distinction entre éthiques téléologiques et éthiques déontologiques n'est cependant pas aussi figée que pourraient le laisser penser les références emblématiques qu'elle mobilise.

Tout un courant de l'éthique contemporaine estime en effet que la version utilitariste de l'approche téléologique souffre d'accorder de la valeur (et même d'y voir la valeur suprême) à une entité qui risque d'apparaître, à tort ou à raison, aussi subjective que le bonheur identifié à la maximisation du plaisir et à la réalisation des préférences. À l'encontre de quoi s'est amorcée, notamment depuis le début des années 1950, une démarche qui caractérise au mieux, parmi les éthiques téléologiques, celles qui revendiquent le plus fortement de s'identifier comme des éthiques de la vertu (*Anscombe*, 1958) : identifier des activités ou des états plus objectifs permettant de figurer un souverain bien (une

fin de l'action morale) dont la valeur soit plus intrinsèque que ne saurait l'être la réalisation maximale du plaisir, dépende moins de l'appréciation de l'individu et permette de ce fait de cerner également de façon plus objective les vertus en quoi consiste la moralité de l'agent. C'est alors le plus souvent sous la forme d'un néoaristotélisme que le projet de l'éthique de la vertu tend à s'accomplir : bref, parce que l'éthique contemporaine de la vertu s'est finalement développée en réaction aux deux plus fortes éthiques normatives de la modernité, le déontologisme certes (le kantisme), mais aussi, parmi les éthiques téléologiques elles-mêmes, l'utilitarisme, elle tend à réactiver une approche fort ancienne de la philosophie morale pour laquelle « l'éthique est la science qui doit permettre aux hommes de comprendre comment ils passent » de « l'homme tel qu'il est » à « l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait sa nature essentielle » (*MacIntyre*, 1981). Approche pour la définition de laquelle ce serait l'éthique d'*Aristote* qui, bien qu'elle identifie elle-même le bonheur comme constituant le souverain bien, mériterait, précisément parce qu'elle s'efforce de fournir les moyens d'une appréhension objective du bonheur, le plus d'être revisitée.

Une « sagesse du monde »

De fait, *Aristote* soutient qu'avec le bonheur nous tenons sans doute le seul but dont nous pouvons être certains que tous les hommes le poursuivent : sur le nom du « bien suprême », écrit-il au début de son *Éthique à Nicomaque* (I, 2), « la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux ». Thèse qu'il ne sera assurément pas le seul à soutenir, puisque chez les Modernes, indépendamment de la tradition utilitariste, *Pascal* fera lui aussi sienne cette conviction dans l'une des plus célèbres de ses *Pensées* (éd. Lafuma, 148) : « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions des hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre. »

Fort caractéristique des morales antiques (puisque *Platon* déjà s'était demandé dans l'*Euthydème* : « N'est-il pas vrai que, nous autres hommes, nous désirons tous être heureux ? »), la conception du bonheur comme constituant le souverain

bien y trouvait cependant une configuration très spécifique, excluant en principe toute subjectivisation véritable de la fin ainsi assignée à la moralité. Dans le cadre de la philosophie ancienne, la morale du bonheur correspond en effet plus précisément à ce qu'on appelle aussi l'eudémonisme, selon un terme dérivant du grec *eudaimonia* qui signifiait le bonheur, mais qui désigne dans ce contexte une appréhension du bonheur dégagée de tout ancrage dans les appréciations individuelles. C'est cette spécificité qu'il faut avant tout cerner si nous voulons comprendre en quel sens les éthiques contemporaines de la vertu peuvent se référer à *Aristote* pour nourrir leur recherche d'une autre éthique téléologique que celle de l'utilitarisme.

Dans l'éthique d'*Aristote*, l'eudémonisme est au premier chef une conception de la vie morale qui considère que la vie heureuse et la vie moralement accomplie (la vie bonne) coïncident : la vertu (qui est la condition de la vie bonne) est ce qui procure le bonheur, en sorte que l'éthique du bonheur est bien, ici déjà, une éthique de la vertu comprise comme ce qui procure par soi-même le bonheur. Encore faut-il, pour cerner avec rigueur les ressources de l'éthique aristotélicienne, préciser en quel sens très particulier la vie bonne (la vie conforme au bien moral) et la bonne vie, au sens de la vie qui rend le plus heureux en procurant les plus grands plaisirs, ne seraient pas ici scindées l'une de l'autre. D'un point de vue aristotélicien et néoaristotélicien, une telle scission n'apparaîtrait en fait qu'au prix d'une double erreur, qui correspond au rigorisme ou à l'ascétisme : une première erreur porte sur ce qu'il doit en être de la vie bonne, et consiste à imaginer qu'elle doit nécessairement s'abstenir de toute forme de bonheur ; une seconde erreur concerne la vie heureuse elle-même, et réside dans la conviction que l'atteinte de tous les plaisirs implique l'immoralité. À quoi *Aristote* opposerait une autre appréhension du bonheur, permettant de fonder réellement une éthique sur la désignation du bonheur comme souverain bien.

Du point de vue même d'une telle fondation de l'éthique du bonheur, c'est l'ouverture de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1) qui dit le mieux, en peu de mots, l'essentiel : « Le bien est ce vers quoi tout être tend, à ce qu'il semble », où il faut être particulièrement attentif à l'ancrage de la poursuite du bien dans ce qui se présente comme une logique ou comme une dynamique de l'être en général. La problématique morale, en adoptant un tel principe, se trouve ainsi inscrite dans un cadre qui déborde largement la sphère de l'humain pour apparaître comme de registre ontologique et cosmologique. C'est parce que, du point de vue ontologique (c'est-à-dire du point de vue de la conception même de l'être en

général), tout ce qui est (les vivants comme les non-vivants, les vivants humains comme ceux des autres espèces) tend vers l'accomplissement (la mise en acte) de ce qu'il est d'ores et déjà en puissance, que l'on peut estimer que tout être tend vers son bien : le bien vers lequel il tend correspond alors à cette actualisation de toutes ses potentialités qui coïncide, pour un être donné, avec sa perfection, nous pourrions dire aussi : sa destination, ce à quoi il est destiné ou assigné au sein de l'ordre d'un monde (là réside la dimension cosmologique du principe de l'éthique) où chacun a, en vertu de sa nature, sa place au sein de la hiérarchie des êtres. La causalité finale, telle qu'elle explique une dimension du réel par la considération de la fin (ou du *telos*) qui correspond à l'être concerné, se trouve ainsi au principe de la détermination, pour chaque être, de son bien : le bien et la causalité finale coïncident même pleinement. En conséquence, si l'on appelle « bonheur », pour chaque être humain, la réalisation de sa fin naturelle (parce qu'à travers cette réalisation, il s'accomplit pleinement et, actualisant tout ce qui se trouve en puissance dans sa nature, atteint son point de perfection), ce principe ontologique selon lequel chaque être tend vers son bien conduit directement jusqu'au principe même de l'éthique : tout être humain tend vers son bien, qui est le bonheur comme accomplissement de ses potentialités propres et qui coïncide pour lui avec sa plus grande perfection.

La valorisation éthique du bonheur s'enracine ainsi dans un fondement ontoc cosmologique qui n'est autre que le réel lui-même et l'ordre qui le structure : par quoi, quand elle prend la forme que lui avait conférée *Aristote*, une éthique du bonheur peut soustraire la fin de la moralité au risque de relativisation que cette démarche peut induire en revanche quand elle s'accomplit dans un cadre où le bonheur est conçu à partir des satisfactions éprouvées par l'individu.

Bref, dès l'indication de son principe, l'éthique du bonheur manifeste quel lien étroit, du moins sous la forme que lui donnaient *Aristote* et, plus généralement, le monde antique, elle entretenait avec des présupposés extra-éthiques : une conception de l'être en général, une conception du monde. Bien loin que l'univers soit ici, comme il l'est devenu pour nous avec la découverte que le monde est infini et ne présente en lui-même aucune organisation finalisée, neutre à l'égard de quelconques principes éthiques, c'est au contraire en imitant la nature, plus précisément en calquant leurs actions sur ce qui se dégage de l'observation de l'ordre finalisé de la nature, que les Anciens pensaient pouvoir à la fois saisir et faire le bien. La formule de Chrysippe, l'un des plus éminents philosophes stoïciens, n'oriente en ce sens nullement la pensée, au III^e siècle

avant notre ère, dans un sens différent de ce qu'avait indiqué *Aristote* un siècle auparavant : « Il n'y a pas d'autre moyen, écrit Chrysippe dans un des fragments qui nous sont parvenus de son œuvre, ou de moyen plus approprié pour parvenir à la définition des choses bonnes ou mauvaises, à la vertu et au bonheur, que de partir de la nature commune et du gouvernement du monde. »

Où l'on comprend alors sans peine pourquoi, dans l'optique d'une telle fondation ontologique et cosmologique de l'éthique, le bonheur peut à ce point apparaître comme la valeur-clé de tout l'édifice moral : comment le bonheur ne serait-il pas conçu ici, en effet, comme une fin parfaite ou absolue, selon l'expression même d'*Aristote*, « toujours désirable en soi-même » et non pas seulement (à la différence des autres fins que nous pouvons nous proposer) « en vue d'une autre chose » (*Éthique à Nicomaque*, I, 5), puisque le bonheur est ainsi supposé réaliser la perfection même de notre être ? Toutes les autres fins peuvent bien être relatives (à ce que nous sommes en train de faire, à tel ou tel projet auquel momentanément nous accordons de l'importance et à l'aboutissement duquel telle ou telle fin peut servir de moyen). Le bonheur, lui, ne sert en revanche à rien, il ne contribue à rien d'autre que lui-même, en ceci qu'il est précisément notre fin même : « Tout ce que nous choisissons est choisi en vue d'une autre chose, à l'exception du bonheur, qui est une fin en soi » (X, 6). Accomplissant tout ce en vue de quoi nous sommes ce que nous sommes, fin absolue et non pas relative, le bonheur est ici une fin en soi, mieux : la seule fin en soi, en tant que, « chose la plus désirable de toutes » (I, 5), il apaise les autres désirs qui nous tourmentent et qui cessent quand nous comprenons qu'il nous faut simplement être heureux – ce qui ne signifie rien d'autre que ceci : prendre pour fin le bonheur lui-même comme accomplissement de notre nature la plus profonde, telle qu'elle nous est assignée par la place qui nous revient au sein de la hiérarchie cosmique des êtres. Pour une telle « sagesse du monde » (Brague, 1996), le bonheur n'est pas un idéal que nous désirerions à l'infini sans jamais pouvoir le cerner de façon objective, parce qu'il nous échapperait toujours au fur et à mesure que changent nos désirs : il constitue bien au contraire, au plus profond du réel, ce que nous atteignons et qui apaise tous nos désirs quand nous savons (et la vertu n'est alors rien d'autre que la mise en œuvre de ce savoir) être pleinement (en acte) ce que nous sommes toujours déjà, du fait de notre nature, potentiellement. En conséquence, pour une telle sagesse où les fins de l'homme sont inscrites dans l'ordre naturel, l'exigence éthique n'induit aucun conflit entre la vertu et la nature : constat qui invite alors à rechercher chez *Aristote* une tout autre éthique que celle qui consistera si souvent chez les Modernes, et au

premier chef chez *Kant*, à concevoir celle-ci en termes d'arrachement à la nature.

La vertu comme excellence

Conçue de façon aristotélicienne, la vertu s'entend au plus près du sens étymologique du terme qui la désigne. La vertu se dit en grec : *arétè*, qui dérive du superlatif : *aristos*, le meilleur, l'excellent. De fait, comprise dans le contexte de cette « sagesse du monde », la vertu, loin de requérir un arrachement à la nature, se conçoit bien davantage pour chacun comme l'excellence dans la réalisation de la nature qui est la sienne. Le vertueux est ici, simplement, le meilleur dans son genre, celui qui accomplit le plus pleinement le type d'être qu'il est, comme le meilleur joueur de flûte, selon une comparaison proposée par *Aristote* lui-même, est celui qui fait preuve du plus de talent, celui qui excelle le plus (celui qui est donc, au sens de l'*arétè*, le plus « vertueux ») dans l'accomplissement des dons naturels que la nature lui avait accordés et qu'il accomplit le plus pleinement en tirant de cet accomplissement le plus grand bonheur.

De cette structuration de la morale par la conception même du monde, il résulte notamment qu'en principe, pour une telle éthique de la vertu, le bonheur n'est nullement inaccessible : dans un univers harmonieusement hiérarchisé comme l'est le *cosmos* grec, chaque être possède sa place, fût-elle, pour certains, plus misérable que pour d'autres, et à cette place, qui correspond à sa nature, il lui appartient d'être « vertueux », c'est-à-dire d'exceller dans l'actualisation de ses potentialités, se procurant ainsi le bonheur qui lui revient. Au-delà d'une telle considération, qui permet d'assigner à chacun le mode de vie heureuse qui lui est accessible, *Aristote* invite néanmoins à hiérarchiser les vies heureuses elles-mêmes, les bonheurs eux-mêmes, en désignant, au livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, la vie contemplative ou « théorétique », celle qui précisément se consacre à découvrir l'ordre du monde, comme la mieux à même de conduire au « parfait bonheur » et en récusant qu'une « vie de ce genre » soit « trop élevée pour la condition humaine ». À ce niveau de vertu, c'est-à-dire d'« excellence », l'être humain s'approche, par la sagesse qu'il acquiert du monde, d'une vie quasi divine qui lui fait entrevoir ce que pourrait être l'immortalité : le plus parfait bonheur s'apparente ainsi, pour ceux dont la nature est de vivre « selon l'intellect », à ce que, dans un vocabulaire qui n'est plus celui d'*Aristote*, mais que l'on trouverait notamment chez *Spinoza*, on pourrait appeler la béatitude

même, où plus aucun désir ne vient traverser la conscience d'un quelconque manque.

Ainsi l'éthique du bonheur, en tout cas dans sa version aristotélicienne, se boucle-t-elle sur la mise en lumière que tous les bonheurs sont vrais et accessibles, mais que le premier bonheur est le bonheur des sages, parce que le sage, en son autarcie, est au fond le meilleur des meilleurs, le plus vertueux des vertueux : celui qui n'a plus besoin de se projeter vers un avenir soumis à de quelconques aléas, ni de se replier vers l'imagination d'un passé perdu, mais accède à la vérité, donc à l'éternité, dans le présent même, dans l'instant même de sa contemplation. Accédant à la vérité, le sage accomplit ainsi, par-delà tous les désirs particuliers que conçoivent selon leur nature les divers êtres humains, ce que tout être humain, parce qu'il a pour nature d'être un animal possédant les plus hautes facultés de connaissance, désire atteindre : le savoir – comme *Aristote* (ou ceux qui ont, après sa mort, organisé son œuvre) a tenu à l'affirmer significativement dès la première phrase de sa *Métaphysique* : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ». Non sans préciser aussitôt que toute réalisation de ce désir produit du plaisir et, de ce fait, non sans suggérer que le plus parfait accomplissement de ce désir, c'est-à-dire l'accès au plus pur savoir, coïncide aussi, en même temps qu'avec l'excellence (la vertu) suprême, avec le plus grand bonheur.

Rien ne nous contraint donc à concevoir un tel bonheur comme inaccessible, puisqu'il s'inscrit à l'horizon même de notre désir naturel de savoir. De même, chacun à son rang, tous les autres bonheurs, qui correspondent à l'accomplissement de telle ou telle nature distinctive (si l'on préfère : à un « naturel » particulier), sont eux aussi accessibles dès lors que, dans le registre de cette nature ou de ce « naturel », nous atteignons l'excellence : accès à la vertu qui, par lui-même, ne dépend pour l'essentiel que du choix raisonné que nous faisons de nous-mêmes. Ainsi le bonheur ne saurait donc être conçu, dans un cadre aristotélicien, comme un simple idéal : il constitue bien davantage une dimension intrinsèque de la vie humaine recherchant, selon sa logique la plus immanente, son accomplissement. Optimisme foncier qui n'exclut pas toutefois un sens de la complexité des existences. La perfection du bonheur atteint par une vie ne s'apprécie pleinement en effet, souligne *Aristote*, qu'au moment où cette vie s'est accomplie jusqu'à son dernier jour, puisque, nous le savons bien, « une hirondelle ne fait pas le printemps, pas plus qu'un seul beau jour » (*Éthique à Nicomaque*, I, 7) : le bonheur, comme la vertu qui en est la condition, ne se juge donc qu'au soir d'une vie, quand plus rien de ce par quoi la personne concernée

avait réalisé l'excellence qui lui est propre ne peut se défaire. Il faut ajouter encore, au compte de la façon dont la morale de la vertu sait ici ne pas verser dans une sorte d'utopisme éthique, que si le bonheur correspond fondamentalement à l'excellence dans un genre, il a aussi besoin, convient *Aristote*, de tout un « cortège » de biens du corps (comme par exemple la santé) et de biens matériels (des ressources suffisantes, une réputation honorable) : bref, « on n'est pas en effet complètement heureux si l'on a un aspect disgracieux, si l'on est d'une basse extraction, ou si l'on vit seul et sans enfants » (I, 9). Ainsi y a-t-il des circonstances, au sens large, qui ne dépendent pas de l'individu lui-même et dont la prise en considération pondère l'appréciation des conditions de réalisation du bonheur, puisque, convient *Aristote*, ce serait « parler pour ne rien dire » que de cultiver l'art du paradoxe au point d'estimer que « le sage est heureux jusque dans les tortures ».

Pour autant, même compte tenu de ce qu'il faut bien désigner comme des « circonstances de la vertu », *Aristote* considère que le sage peut « tirer parti des circonstances pour agir toujours avec le plus de noblesse possible, pareil en cela à un bon général qui utilise à la guerre les forces dont il dispose de la façon la plus efficace, ou à un bon cordonnier qui, du cuir qu'on lui a confié, fait les meilleures chaussures possibles » (I, 11). L'introduction de cette question des circonstances de la vertu dans la détermination des conditions de la recherche du bonheur n'empêche donc pas l'eudémonisme aristotélicien de considérer qu'une telle recherche peut pleinement aboutir et qu'elle constitue en tout état de cause l'exigence la plus déterminante de la conscience morale.

La figure d'*Aristote*, telle qu'elle vient d'être évoquée comme ayant fait du programme de la vie heureuse l'objectif même de la conscience morale et comme ayant identifié une éthique de la vertu comme la version de la philosophie morale qui prend en charge ce programme, correspond assurément à l'usage le plus fréquemment pratiqué de l'aristotélisme dans l'éthique contemporaine. À partir du tracé de ce portrait d'*Aristote* en éthicien de la vertu, deux discussions de style bien différents peuvent à vrai dire être menées, entre lesquelles il ne m'appartient pas de trancher ici, mais qu'il m'apparaît indispensable d'évoquer pour laisser le lecteur se forger sa propre conviction.

À l'éthique récente de la vertu, celle dont, dans la seconde moitié du xx^e siècle, les travaux d'Elizabeth Anscombe ou de Philippa Foot ont constitué les « manifestes », on peut objecter qu'elle s'est référée à un *Aristote* qui serait plus « un artefact de la pensée contemporaine » que « l'*Aristote* philosophe du iv^e siècle avant l'ère chrétienne » (Canto-Sperber, 2001, p. 486 *sqq.*). Dans ce cas, on s'attachera à souligner tout ce que, dans l'éthique d'*Aristote*, la lecture sélective menée par les éthiciens de la vertu laisse de côté, et l'on cherchera chez *Aristote*, par exemple, un autre paradigme de la philosophie morale, « centrée sur l'agent et ses multiples déterminations (les émotions, les formes de satisfaction et les choix de vie) ». Selon la même logique, on insistera chez *Aristote* sur « l'absence d'une conception universaliste de la morale », clairement liée au principe selon lequel le souverain bien poursuivi par chacun réside dans l'accomplissement de sa nature, telle qu'elle se différencie de celle d'autres agents orientant autrement leur vie. Démarche pleinement concevable, mais qui, pour fournir une bonne « raison » de « revenir à l'Antiquité » en général et à *Aristote* en particulier (*ibid.*), doit, ou bien faire la preuve qu'un tel intérêt pour l'agent moral et les composantes psychologiques de ses choix a disparu des éthiques ultérieures, ou bien convaincre que ce serait précisément d'une philosophie morale échappant à toute forme d'universalisme que nous aurions le plus besoin aujourd'hui.

Une autre discussion des usages contemporains d'*Aristote* qui vont chercher dans sa version de l'approche téléologique de la moralité les principes d'une éthique de la vertu consiste à souligner que cette démarche est fortement animée par le projet de mettre en cause l'héritage des Lumières et, plus globalement, de la modernité. Tel est clairement le cas chez un néoaristotélicien aussi éminent qu'*Alasdair MacIntyre*. Si l'on s'est en effet convaincu que l'invention moderne d'un individu émancipé des traditions, autonome et souverain, a provoqué la naissance catastrophique d'une culture ne permettant plus de justifier la moralité d'un jugement ou d'un acte, on insistera alors d'autant plus sur la façon dont, chez *Aristote*, le jugement de valeur équivalait d'une certaine manière à un jugement de fait : dire qu'une action est bonne, c'était ici établir ce que, dans une situation toujours particulière, choisirait de faire le vertueux en se conformant, au terme d'une délibération, à la fin objective qui se trouvait lui être assignée par sa nature dans l'organisation générale de l'univers. Au contraire, notre émancipation à l'égard de la puissance divine et des modes téléologiques de pensée nous laisserait démunis pour échapper aux « disputes toujours sans issue » que suscitent aujourd'hui, dans une société libérale et individualiste, les

questions d'éthique. Encore faudrait-il dans ce cas, pour que nous puissions vraiment ressourcer notre perception du choix moral à ce que nous apprend la théorie aristotélicienne du raisonnement pratique, établir là aussi une sorte de preuve : celle en vertu de laquelle il apparaîtrait possible de conserver quelque chose de cette théorie et de continuer à l'exploiter positivement (autrement que comme une référence critique à l'endroit de nos propres théorisations) en l'absence de l'ontologie et de la cosmologie finalistes qui l'avaient accompagnée. Rien n'assure intégralement que ce soit exclu, mais rien ne garantit non plus que ce soit possible.

Indications bibliographiques

Aristote, Éthique à Nicomaque, trad. par J. Tricot, 8^e édition, Paris, Vrin, 1994.

Anscombe E., « Modern Moral Philosophy » (1958), repris in *Collected Philosophical Papers*, t. III : *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981.

Brague R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

Brague R., *La Sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999 (rééd. Livre de Poche, 2002).

Canto-Sperber M. (éd.), *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

Canto-Sperber M., *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 1997.

Foot P., *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978.

MacIntyre A., *Après la vertu : étude de théorie morale* (1981), trad. par L. Bury, Paris, PUF, 1997.

L'épicurisme et l'idée de sagesse par Pierre-Henri Tavoillot

« Ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid », telle est la formule du bonheur selon *Épicure*. On est bien loin de l'image courante de l'épicurien confondu, au mieux, avec le bon vivant, au pire, avec le débauché. L'épicurisme

est beaucoup plus qu'une simple gastronomie de la vie. À la source de ce malentendu : le singulier destin de cette doctrine, admirée et pratiquée avec ferveur par des communautés entières durant l'Antiquité ; puis accusée de tous les maux et de tous les vices par ses adversaires stoïciens ou chrétiens ; redécouverte enfin par les contemporains comme une anticipation géniale de la science et du matérialisme modernes, de l'éthique individualiste et des grandes critiques de la superstition. Méfions-nous pourtant des calomnies autant que des anachronismes, et relisons cette philosophie à partir de son interrogation fondamentale : comment vivre, sans trop la gâcher, notre vie de simple mortel ?

C'est en 306 avant Jésus-Christ qu'*Épicure* (vers 341-270 avant Jésus-Christ) fonde à Athènes, sur un petit terrain qu'il venait d'acheter, l'école dite du « Jardin ». Né dans l'île de Samos où son père, colon athénien, était maître d'école, il avait suivi dans sa jeunesse, en autodidacte, les enseignements de maîtres platonicien, aristotélien, et surtout de Nausiphane, disciple fameux de Démocrite. Après plusieurs années de voyage, au cours desquelles il élabore son système, il vient s'installer à Athènes. C'est là qu'il crée l'école du Jardin qu'il ne quittera plus, accompagné de ses disciples et amis qui, depuis des années, l'entourent et le suivent. *Épicure* meurt à l'âge de soixante et onze ans, après de terribles souffrances qui n'entament ni sa sérénité ni l'attention qu'il porte à ses amis. Durant sa vie et après sa mort, il est vénéré comme un dieu. « Vis comme si *Épicure* te voyait », telle est une des règles de l'école. De son œuvre immense – on parle de plus de trois cents volumes – il ne reste que quelques textes. Grâce à Diogène Laërce (III^e siècle après Jésus-Christ), qui les a transcrites, on dispose de trois magnifiques lettres (à *Hérodote*, à Pythoclès, à Ménécée) qui constituent un résumé de son système. Des recueils de maximes et sentences ont aussi été conservés, dont l'un fut découvert en 1888 dans un manuscrit du Vatican. Enfin, en 1952, furent découverts dans les ruines d'une villa détruite par l'éruption du Vésuve, les restes d'une bibliothèque épicurienne.

Très rapidement, l'école fondée par *Épicure* obtient un succès qui l'installe durablement (près de trois siècles !) au rang de l'« Académie » de *Platon*, du « Lycée » d'*Aristote* et du « Portique » des Stoïciens, fondé quelques années plus tard (en 301). Parmi ces écoles, le Jardin se distingue toutefois : plus que d'un centre de recherche et de transmission du savoir, il s'agit d'une véritable communauté fraternelle de vie. Pas de frais d'inscription ou de scolarité : de riches mécènes pourvoient aux besoins ; pas de sélection : les hommes y côtoient les femmes (ce qui fera naturellement jaser), les adultes ne sont pas séparés des

enfants, pas plus que les esclaves des hommes libres.

Dans ces temps troublés qui suivent la mort d'Alexandre, les cités grecques, et notamment Athènes, sont affaiblies par des conflits qui les dépassent. C'est donc le cercle d'amis, et non plus la cité, qui va fournir le cadre de réflexion sur la vie réussie. *Épicure* ira jusqu'à recommander de « vivre caché », sans s'occuper des affaires publiques, sauf à y être contraint par des menaces sur la paix et la sécurité.

Au sein de cette petite communauté, la parole d'*Épicure* est considérée comme la vérité même. « C'est toi, ô père, s'écriera Lucrèce, l'inventeur de la vérité. » Cette foi absolue dans la parole du maître, que l'on retrouvera plus tard dans le christianisme, distingue là encore l'épicurisme des autres écoles de l'Antiquité, sans cesse traversées par des débats et divisées par des polémiques.

Après la mort d'*Épicure*, la doctrine essaima dans tout le bassin de la Méditerranée. Des écoles se créent un peu partout, à Antioche, à Alexandrie, et surtout à Rome, où, deux siècles plus tard, l'épicurisme donnera lieu à une des plus belles œuvres de langue latine, le *De rerum natura* (*De la nature*) de Lucrèce (vers 98-55 avant Jésus-Christ). Ce dernier fut le principal disciple romain connu d'*Épicure*. On sait très peu de chose de sa vie et le peu qu'on connaît nous vient d'auteurs plutôt malveillants. Il serait né vers 98 avant Jésus-Christ dans une famille de l'ancienne noblesse romaine, la *gens Lucretia*, où il reçoit une éducation soignée. Selon saint Jérôme (vers 340-420), Lucrèce se serait suicidé après avoir bu un philtre d'amour qui l'aurait rendu fou. C'est dans les quelques intervalles de sa folie qu'il aurait rédigé son poème philosophique à la gloire d'*Épicure*, *De la nature*. On a de bonnes raisons de douter de ce témoignage, exemple parmi d'autres de la longue série de calomnies antiépicuriennes. Quel est le cœur de cette doctrine ?

Une théorie pour le plaisir

Au départ, il y a une définition très simple du bonheur : être heureux, c'est voir la réalité du monde coïncider avec nos désirs les plus profonds. Or, il faut bien en convenir, nous ne pouvons guère espérer changer le monde, mais nous pouvons en revanche plus aisément modifier notre vision du monde et changer la nature de nos désirs. C'est cette double conversion, théorique et pratique, qu'entend proposer l'épicurisme.

Le but de la théorie n'est pas « scientifique ». Lorsque *Épicure* disserte sur la

vérité (canonique) ou sur le monde (physique), ce n'est pas par pure curiosité intellectuelle, mais afin d'ôter de notre esprit les illusions et les angoisses qui nous empêchent d'être heureux. Or, des deux craintes qui, selon *Épicure*, minent toute notre existence, celle des dieux et celle de la mort, aucune n'est fondée. Nous voyons dans les dieux des puissances tutélaires à la fois garantes de l'ordre du monde (du cosmos) et responsables des désordres qui le traversent ; nous voyons dans la mort une sorte de punition divine ou la forme d'un néant absolu. Rien n'est plus faux et voici pourquoi.

D'abord, première thèse : il n'y a pas d'ordre du monde. Le monde n'est ni bon ni mauvais ; il est le fruit du hasard et non de la seule nécessité. *Épicure* reprend ici la doctrine de Démocrite (vers 460-370 avant Jésus-Christ). C'est à Abdère, colonie grecque de la côte Thrace, que Leucippe, le maître de Démocrite, avait fondé l'école dite de l'« atomisme » antique. Démocrite, qui lui succède, passera son maître en renommée. Il fut un très grand voyageur, ce qui facilita sans doute la diffusion de sa pensée, et un savant célèbre pour l'ampleur inégalée de ses connaissances. Pour Démocrite, le réel est fait d'atomes (en grec, « insécable ») et de vide. La sensation ne nous livre qu'une connaissance très partielle de cette réalité matérielle : « Le monde est un théâtre, la vie une comédie : tu entres, tu vois, tu sors », dira Démocrite. La légende veut que, sentant sa mort venir et pour éviter qu'elle ne gâche les réjouissances d'une fête religieuse, il se serait maintenu en vie grâce à l'odeur du miel et de petits pains sortant du four. Manière d'illustrer la thèse selon laquelle la mort n'est qu'un état passager entre deux configurations d'atomes.

C'est en tout cas contre la plupart des grandes philosophies antiques, qui fondaient leur éthique sur une cosmologie, que s'était édifiée la thèse de Démocrite, reprise par *Épicure*. L'idée d'un commencement et *a fortiori* d'une création du monde lui semble absurde, car « de rien, rien ne peut naître ». Il faut plutôt envisager les choses ainsi : une pluie d'atomes s'écoule, depuis la nuit des temps. Un beau jour, l'un d'entre eux « choisit » de dévier très légèrement sa course (*clinamen*). Les chocs alors commencent et des agrégats se forment, dont notre monde est le résultat improbable. Cet univers, aux origines fragiles, rien n'interdit d'en envisager la fin soudaine : « Une seule journée... et la masse qui s'était soutenue pendant de nombreuses années s'effondrera, et avec elle l'édifice du monde » (Lucrèce, V, 95-96). Devant le spectacle sublime de cette fragilité, on peut s'effrayer (« on est bien peu de chose ! »), mais on peut tout autant, et à meilleur droit, se réjouir : le fait même de notre existence, si peu nécessaire, si inutile et si incertaine, est une extraordinaire réussite et une chance fabuleuse.

Jouir du simple plaisir d'exister : telle sera la première maxime du sage.

Ensuite, deuxième thèse essentielle : les dieux ne sont pas les gouverneurs du monde. L'argument qui est ici avancé sera à la source de toutes les grandes critiques philosophiques de la religion, c'est dire son importance. Il consiste à montrer que les religions sont... impies, et qu'elles ont au fond une bien piètre conception des dieux qu'elles prétendent vénérer. En effet, si les dieux sont des êtres supérieurs, omnipotents et omniscients, quel besoin auraient-ils de se mêler aux mesquineries et aux petitesse humaines ? Quelle satisfaction les immortels pourraient-ils tirer du pouvoir d'effrayer, de dominer ou même de créer de simples mortels ? En vérité, dit *Épicure*, la religion se trompe sur les dieux. Sans mettre en doute leur existence (qu'il envisage comme totalement séparée de celle des hommes), il en fait une sorte d'idéal de la vie humaine. La vie des dieux consiste à jouir de leur propre perfection, à savourer le pur plaisir d'exister, sans besoin, sans trouble, dans la plus douce des sociétés d'amis. Devenir comme un dieu : tel sera l'idéal du sage.

Enfin, dernière thèse-clé : la mort n'est pas à craindre. L'enfer et le néant : tels sont les deux motifs qui nous font redouter la mort. À cette vision véhiculée par la mythologie en général et par Homère en particulier, *Épicure* oppose deux séries d'arguments. Le premier, psychologique, vise à montrer l'absurdité de cette peur : tant que je suis là, la mort n'est pas encore ; et quand la mort est là, je ne suis plus. Donc la mort n'est rien pour moi. Mais plus profondément, la mort n'est pas à craindre, car, dans le flux éternel des atomes indestructibles, rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme. Si le sage parvient, en renonçant à lui-même, à la conscience intime de cet état des choses, s'il parvient à fusionner avec cette vision d'un monde éternel, il accédera à la béatitude des dieux. Devenir aussi immortel que le monde : tel sera le but du sage.

Une éthique du plaisir bien entendu

Une fois débarrassée de cette illusion et de ces craintes vaines, la philosophie épicurienne nous invite à transformer notre vie. Une très belle métaphore, qui traverse toute la philosophie grecque jusqu'à Plotin, exprime le sens profond de cette conversion éthique. Le sage, nous disent les Grecs, doit « sculpter sa propre statue ». Or, pour les Anciens, la sculpture est un art qui enlève, par opposition à la peinture, qui est un art qui ajoute : la statue préexiste dans le bloc de marbre brut et il suffit d'enlever le superflu pour la faire apparaître. Prendre le superflu

pour l'essentiel, le superficiel pour le profond : voilà la cause des malheurs de notre vie et des troubles de notre âme. Croire, par exemple, comme *Platon* ou les stoïciens, que nos vies sont orientées par l'amour du Bien est illusoire : en réalité, dit *Épicure*, l'individu n'est mû que par la recherche de son plaisir et de son intérêt. C'est pourquoi il faut « choisir les vertus à cause du plaisir et non pour elles-mêmes ». Encore faut-il savoir ce qu'est le véritable plaisir. Et la plupart du temps, l'homme l'ignore. Recherchant le plaisir, il se rend, par sa propre faute (par ignorance ou par faiblesse), incapable de l'atteindre, soit parce qu'il vise des plaisirs hors de sa portée, soit parce qu'il ne peut se satisfaire de ce qu'il a, soit parce qu'il en gâche la jouissance par la crainte incessante de sa perte éventuelle. Quel est donc le vrai plaisir ?

Hiérarchiser nos désirs

La réponse épicurienne n'a rien à voir avec l'hédonisme. Les deux écoles se sont même vigoureusement combattues. L'école de l'hédonisme s'était établie au iv^e siècle avant Jésus-Christ à Cyrène (d'où l'appellation d'école cyrénaïque) dans l'actuelle Libye. Elle fut fondée par Aristippe (vers 435-350 avant Jésus-Christ). Celui-ci, après avoir suivi l'enseignement de *Socrate* à Athènes, s'en éloigne en professant que la sagesse consiste à jouir de notre bonheur présent et que la seule vertu vient du plaisir : c'est le fameux *carpe diem*, « profite de l'instant », que reprendra Horace. Seule une perversion (comme la religion ou... la philosophie) peut nous faire renoncer à cet idéal naturel. « Il y a, enseigne Aristippe, deux états de l'âme : la douleur et le plaisir. Le plaisir est un mouvement doux et agréable, la douleur un mouvement violent et pénible. »

Seul point commun peut-être avec les hédonistes : *Épicure* conçoit lui aussi le plaisir comme celui de la chair, « du ventre » ; c'est à lui que se ramènent toujours les biens spirituels et les valeurs dites supérieures. Mais contre les hédonistes, qui lui reprochèrent d'aspirer au bonheur du cadavre, *Épicure* définit le plaisir comme étant « en repos », c'est-à-dire comme absence de douleur. Cette conception est la seule, dit-il, qui nous permette de sortir de la spirale absurde dans laquelle nous sommes, la plupart du temps, enfermés : souffrir pour jouir d'un plaisir éphémère, qui s'épuise dans une nouvelle frustration, qui engage alors un autre désir, puis, derechef, une souffrance... et ce à l'infini. Cueillir le plaisir du moment n'est donc pas épicurien. Le salut ne se gagne pas dans une succession de petits instants de bonheur ; il faut assurer, pour la vie

« tout entière », le maximum de plaisir et le minimum de douleur. Par quoi, l'épicurisme annonce l'intuition fondamentale de l'utilitarisme.

C'est pour rompre avec l'enfer « consumériste » qu'*Épicure* propose, dans sa *Lettre à Ménécée*, une typologie des désirs. Il y a d'abord les désirs naturels et nécessaires, qui relèvent des besoins élémentaires, vitaux (boire ou manger) : ceux-ci peuvent être assouvis sans limite, car ils sont naturellement limités. Il y a ensuite les désirs naturels et non nécessaires (comme ceux de la gastronomie, de l'art ou de la sexualité) : ceux-ci ne suppriment pas une souffrance, mais visent à des variations dans le plaisir. Le sage doit, avec prudence, les limiter pour ne pas s'y perdre. Viennent enfin les « désirs vides », qui ne sont ni naturels ni nécessaires (par exemple les appétits de richesse, de gloire ou d'immortalité), dont le sage doit absolument se départir. Pour parvenir à cette discipline des désirs, qui ne doit jamais devenir une triste ascèse puisque la joie de vivre est la condition et le but de l'éthique, *Épicure* nous invite à une série de travaux pratiques.

Les trois vertus du sage : sérénité, maîtrise, amitié

Le premier niveau consiste à mémoriser et à répéter les sentences du maître, tel le célèbre « quadruple remède », qui résume la doctrine épicurienne : « Les dieux ne sont pas à craindre, la mort n'est pas à redouter, le bien facile à acquérir, le mal facile à supporter. »

En s'imprégnant par la récitation du sens profond de cette idée, l'élève philosophe peut espérer atteindre la tranquillité de l'âme (l'ataraxie).

Le second niveau vise à se guérir de la quête absurde du superflu. L'apprentissage doit changer progressivement sa façon de vivre : une nourriture simple, des vêtements sans luxe, le refus des honneurs et des charges publiques... mais sans pour autant bouleverser la société. L'épicurien n'est pas un révolutionnaire : il respectera la justice de son pays, parce qu'elle est une des conditions de sa sérénité. Ainsi il accédera à la maîtrise de soi et à l'indépendance (l'*autarkeia*).

Mais ces deux qualités, ataraxie et autarcie, ne sauraient être conquises dans la solitude. Elles ont besoin pour s'épanouir d'un troisième terme : le cadre harmonieux et paisible de l'amitié (*philia*). Car, s'il n'y a pas d'harmonie dans l'univers, raison de plus pour en créer une chez les hommes ! L'amitié est un « cosmos humain » beaucoup plus que l'amour, qui risque constamment de plonger le sage dans l'illusion, le trouble et l'isolement.

Bref, conclut la *Lettre à Ménécée* : « Tous ces enseignements, médite-les donc jour et nuit et à part toi et aussi avec un compagnon semblable à toi. Ainsi tu n'éprouveras de trouble ni en songe ni dans la veille, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans des biens immortels. »

Être sage, c'est se rendre immortel... autant qu'il est possible

Magnifique promesse, mais qui pose une redoutable question : l'épicurisme n'est-il pas tout entier construit sur ce désir d'immortalité, dont *Épicure* dénonçait l'inanité quelques lignes plus haut ? C'est sans doute ici que l'on touche le mieux la profondeur et l'actualité de l'épicurisme. Il nous rappelle le sens profond de l'interrogation philosophique : comment vivre le mieux possible sa vie de mortel ? Comment ne pas rater cette chance unique ? Ce que les philosophes grecs formulaient de cette manière : « Comment se rendre immortel, autant qu'il est possible ? » (*Aristote, Éthique à Nicomaque, X, 7, 1777 b 30*). Les philosophes grecs repéraient généralement pour l'homme trois voies d'accès à l'immortalité.

1. La procréation, tout d'abord, par laquelle l'individu assure la pérennité d'un nom et d'une mémoire dans une lignée ou dans l'espèce : c'est l'immortalité la plus fruste, car elle ne prend pas en compte l'individualité, mais seulement le groupe.

2. La renommée et la gloire, ensuite, par lesquelles l'homme espère voir ses actes et ses paroles gravés dans le marbre de l'histoire : immortalité plus noble, mais bien fugace néanmoins, qui consiste à survivre dans la mémoire... de mortels.

3. La philosophie, enfin, par laquelle la connaissance juste de l'univers permet de fusionner avec lui et d'adhérer à l'éternité de la nature elle-même : c'est ce dernier genre d'immortalité que doit viser le sage.

La philosophie d'*Épicure* a connu une postérité discrète, voire secrète – ses

disciples furent qualifiés de pourceaux – mais d'une remarquable continuité. Le philosophe français Pierre Gassendi (1592-1655), adversaire de *Descartes* et maître de Molière, fut un des premiers à en reprendre et à en assumer l'héritage. Parmi la postérité plus ou moins directe, on peut citer Baruch *Spinoza* (1632-1677), dont la réputation fut longtemps tout aussi sulfureuse que celle d'*Épicure* ; *John Stuart Mill* (1806-1873), qui dans son ouvrage *De l'utilitarisme* (1863) se réclame du maître du Jardin, et Karl *Marx* (1818-1883), qui consacra sa thèse de doctorat à la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (1841).

Aujourd'hui, ni l'espoir d'un au-delà, ni la promesse d'un avenir radieux, qui garantiraient le sens de nos vies individuelles, ne sont sortis indemnes de notre modernité désenchantée. L'affaiblissement de la religion et l'épuisement de l'utopie ont réactualisé du même coup les grandes réponses antiques. Dans ce contexte, l'avantage de l'épicurisme est double : fondé sur une critique de la superstition, il n'est pas lié à la spiritualité traditionnelle ; précurseur du matérialisme, il est compatible avec l'esprit scientifique contemporain. Aussi, la portée de son message éthique n'est-elle ni contaminée par une théorie dépassée ni affaiblie par un dogme trop rigide. On a pu l'apparenter au bouddhisme, qui lui aussi vise la réduction des désirs et l'extinction de la souffrance dans un monde sans ordre où nulle consolation n'est à attendre. On leur a d'ailleurs fait les mêmes objections : si pour éviter le malheur, il faut abolir en nous tout ce qui est « humain, trop humain », n'est-ce pas, au final, une forme de renoncement à l'humanité que produit cette « diététique » du bonheur ? Reste que cette sagesse aussi élégante qu'exigeante a le mérite de nous aider à relever les défis lancés par notre monde sans boussole, ne serait-ce qu'en nous aidant à nous réconcilier un peu avec lui.

Indications bibliographiques

Épicure, Épicure. Lettres et maximes, présentation de Marcel Conche, Paris, PUF, 1987.

Lucrèce, *De la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1921, rééd. 1964.

Brague R., *La Sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999 (rééd. Livre de Poche, 2002).

Conche M., *Lucrece*, éd. De Mégare, 1998 (rééd. Saint-Laurent, Québec, Fides, 2003).

Guyau J.-M., *La morale d'Épicure* (1878), rééd. Encre Marine, 2002.

Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Salem J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1994.

Spinoza et l'idée d'une éthique matérialiste par Ludivine Thiaw-Po-Une

Les progrès de la neurologie et les développements de la psychologie cognitive incitent aujourd'hui les scientifiques de ces secteurs à redécouvrir, avec des impressions parfois contrastées, ce que les grands philosophes classiques avaient avancé avant eux sur les domaines dont ils se sont désormais emparés. C'est le cas notamment de *Descartes* et de *Spinoza*, dont il arrive que l'on soutienne que le premier a eu tort sur les relations entre le corps et l'esprit, tandis que le second a eu raison (Damasio, 1994, 2003). Au-delà de ce qu'elles peuvent avoir de sommaire, ces appréciations témoignent d'un retour interrogatif sur des thèmes aussi anciens que ceux de cette séparation entre le corps et l'esprit en vertu de laquelle l'esprit était supposé dépourvu de tout support biologique. De fait, *Descartes* avait à sa manière érigé cette différence en principe ontologique : une substance pour le corps, une autre pour l'esprit. *Spinoza*, son contemporain, s'est élevé directement contre cette conviction, en soutenant que l'esprit et le corps ont une racine commune. Position téméraire en raison des enjeux éthiques et religieux de ce qui se trouvait ainsi avancé et qui, du fait même de sa témérité, fut âprement combattu, donnant au spinozisme la réputation sulfureuse qui fut longtemps la sienne et assurant par là même la perdurance du dualisme (Vernière, 1954, Tavoillot, 1995).

Si, avec le recul, ces thèses constitutives du spinozisme, dont les retentissements éthiques sont profonds, méritent d'être revisitées, du moins faut-il, si leur réévaluation ne doit pas être aussi sommaire que leur ancienne condamnation, les replacer dans l'architecture philosophique qui leur donnait sens.

Cette architecture, chez *Spinoza*, était celle d'un ouvrage qui, même si le contenu débordait de loin le champ de la philosophie morale, se présentait

significativement comme une *Éthique* (Spinoza, 1677), indiquant clairement par là que la portée de ce qu'avait tenté Spinoza résidait ultimement à ses propres yeux dans la recherche du « premier et unique fondement de la vertu ou de la droite conduite de la vie ». Achèvement en 1675, publiée de façon posthume et anonyme (sous les simples initiales du nom de son auteur) en 1677, l'*Éthique* reste d'abord un immense livre de philosophie spéculative, qui, pour contribuer à la philosophie morale, n'hésite pas à traiter de la vérité ultime des choses.

Le désir et le réel

Sans nul doute est-ce avec Spinoza que, puisqu'il définit l'être humain, non par la raison, mais, comme tout vivant, par le désir, la philosophie s'est avancée le plus loin sur la voie d'une reconnaissance de la positivité du désir, au point d'y voir l'essence même de l'homme. Pour mesurer la radicalité en même temps que la signification première de cette thèse, il convient toutefois d'observer que sa teneur n'est pas simplement anthropologique : ce que Spinoza nomme désir, à savoir l'effort (*conatus*) de tout être fini en vue de persévérer dans son être, se trouve en effet inscrit par lui dans une réflexion sur l'essence même de la réalité, qu'il pense intégralement sur le modèle du vivant. C'est donc dans cette vaste représentation de la vie que la notion de désir (*appetitus*), de ce fait très élargie, trouve sa place. En ce sens, si c'est cette conception du réel dans son ensemble qui donne ici son sens à la théorie du désir, et non l'inverse, on ne saurait aborder comme il convient l'éthique de Spinoza sans partir des choix dans lesquels elle se trouve enracinée en matière d'ontologie.

Parmi ces choix, il en est un dont le retentissement sur le questionnement éthique, voire sur la signification même d'un tel questionnement, est immédiat. Il touche au problème, apparemment aride, des relations entre le possible et le réel. Qu'est-ce en effet qu'un possible ? La réponse la plus courante est purement logique et procède de la conviction, aussi ancienne que la logique d'*Aristote*, selon laquelle le contradictoire ne saurait exister : le possible, entendu comme ce qui pourrait exister, est donc ce qui n'est pas contradictoire. Telle n'est pourtant pas la définition spinoziste, qui consiste bien plutôt à soutenir que le possible est une tendance à exister : si tout être se caractérise en effet par le désir, par l'*appetitus*, c'est-à-dire par une tendance à développer ses potentialités et à persévérer ainsi dans ce qui le constitue, une telle tendance doit déjà être inscrite dans le possible, redéfini comme ce qui a une puissance à exister. En vertu de

quoi Spinoza soutient cette thèse, décisive pour toute son entreprise, selon laquelle la distinction entre le possible et le réel n'a pas de sens : tout ce qui est possible doit être tenu pour réel, et ce qui ne se réalise pas est en fait impossible. Une telle réduction du possible au réel est fondée chez Spinoza sur sa définition même du possible comme tendance à exister : dans la mesure où tout possible est en Dieu (puisque si tel n'était pas le cas, Dieu ne serait pas infini), il entrerait en contradiction avec la toute-puissance et avec la perfection de Dieu qu'une quelconque tendance à exister n'en vienne pas à se réaliser. Bref, l'idée d'un possible non réalisé ayant ici aussi peu de sens que n'en a la perspective d'une limitation en Dieu, tous les possibles existent : « Dans la nature, il n'existe rien de contingent : au contraire toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à agir d'une façon donnée » (*Éthique*, I, théorème 29).

Cette démonstration, dont la portée ontologique n'est pas douteuse (l'exclusion de possibles qui n'existeraient pas impliquant que le réel ne peut être autre que ce qu'il est, donc qu'il est nécessaire), décide aussi en un sens de la teneur proprement éthique du spinozisme. Une teneur éthique qui se dévoile d'emblée comme très particulière, voire comme paradoxale : que peut-il en être, de fait, du projet même d'édifier une éthique si nulle distance ne se conçoit entre le réel et le possible ? Pour qui tient que l'espace de l'éthique ne s'ouvre qu'à la faveur de la distinction entre ce qui est et ce qui doit être, *Spinoza* se donne d'emblée un cadre ontologique extrêmement défavorable à l'élaboration d'une authentique « vision morale du monde ». Nous en étions toutefois convenus dès les pages qui constituent le liminaire de cette section : ce que vise *Hegel* dans sa propre critique de la « vision morale du monde » n'atteint qu'un type de conception de l'éthique, celui qui se structure, emblématiquement chez *Kant*, autour de la notion de devoir ou de devoir-être. Rien n'interdit donc de rechercher chez *Spinoza* un autre type de conception de l'éthique, adossé à d'autres notions cardinales que celles qui exigent la distinction du possible et du réel. En ce sens, l'un des principaux intérêts qui s'attachent, dans un ouvrage comme celui-ci, à l'évocation de la figure de *Spinoza* pourrait consister à dégager les conditions de possibilité ou d'impossibilité d'une éthique non kantienne – en entendant par là, non que le spinozisme aurait à l'avance désamorcé l'argumentaire qui sous-tend la philosophie morale de *Kant*, mais au contraire, rétrospectivement, que si la pensée contemporaine estime parfois avoir quelques bonnes raisons de tenter d'arracher l'éthique aux éventuelles difficultés d'une éthique du devoir, c'est chez *Spinoza* qu'elle risque de trouver, pour ce faire, quelques ressources exploitables.

Comprendre ce qu'il pourrait en être de telles ressources suppose toutefois d'avoir cerné avec suffisamment de rigueur de quelle manière sa réduction du possible au réel situe *Spinoza* par rapport à l'une des traditions éthiques à laquelle il s'est vu le plus souvent intégrer. Légitime ou non, cette intégration du spinozisme à la tradition matérialiste lui a valu une large part des critiques dont il a fait l'objet dès la fin du xvii^e siècle.

Spinoza et le matérialisme

Très tôt formulée, l'objection de matérialisme est couramment utilisée par Bayle dans l'article « Spinoza » de son *Dictionnaire historique et critique* de 1697 : si « tout ce qui existe, existe en Dieu » (*Éthique*, I, 15), il n'y a pas de différence entre Dieu et l'étendue. Fortement teinté d'antisémitisme, le *Traité des trois imposteurs*, l'un des manuscrits clandestins les plus répandus au xviii^e siècle et imprimé pour la première fois en 1719 sous le titre *L'Esprit de Spinoza*, n'hésitait pas à franchir expressément le pas et à attribuer à l'*Éthique* la thèse de la matérialité de Dieu : « Si tout est en Dieu, tout découle nécessairement de son essence et il faut qu'il soit tel que ce qu'il contient, puisqu'il est incompréhensible que des êtres tous matériels soient maintenus et contenus dans un être qui ne le soit point. » L'accusation de matérialisme gêne certes moins aujourd'hui, au point que certains de ceux qui se déclarent ouvertement spinozistes le sont souvent, j'y reviendrai, pour la parenté qu'ils reconnaissent entre Spinoza et l'esprit du matérialisme. Reste qu'il faut, pour identifier la démarche de l'*Éthique*, se demander dans quelle mesure elle peut être désignée comme relevant d'une forme de matérialisme.

La structure du matérialisme est connue : si la vie de l'esprit est produite et déterminée par la matière, les œuvres de l'esprit, y compris les valeurs de tous ordres, n'ont pas par elles-mêmes de signification ni de vérité : ce sont tout au plus des « reflets » ou des « symptômes » d'états de chose matériels qui les soutiennent entièrement et s'expriment en eux. Le mode de relation à la faveur duquel la matérialité est supposée conditionner l'ordre de l'esprit peut bien être complexe. Il n'en demeure pas moins qu'en dernière instance, comme disait le matérialisme historique, l'infrastructure matérielle décide de tout ce qui caractérise par exemple une formation sociale, y compris dans ses dimensions intellectuelles et spirituelles. Là réside même le point de clivage entre les matérialistes et leurs adversaires : il n'y a pas, pour les premiers, d'autonomie

véritable du monde de l'esprit par rapport à la matérialité.

En raison de l'éclipse momentanée qu'a subie le matérialisme historique à l'occasion de la crise du marxisme, les formes contemporaines les plus en vue du matérialisme ont déplacé le lieu privilégié de la matérialité vers les pulsions inconscientes, ou vers le codage génétique inscrit en tout vivant. Ont-elles pour autant modifié la structure du matérialisme ? Rien n'est moins évident, puisque la biologie actuelle comme la psychanalyse ont conservé les deux traits fondamentaux de tout matérialisme.

– Le réductionnisme : réduite à un simple cas particulier, la spécificité de l'humain se trouve ainsi dissoute dans l'économie globale, soit du fonctionnement de l'appareil psychique (la dynamique du refoulement et du retour de refoulé), soit des processus neuronaux et du codage génétique.

– Le déterminisme : les idées dont nous nous croyons les auteurs, les valeurs que nous pensons choisir librement, sont en fait les produits de la trajectoire de notre espèce aussi bien que de celle de notre individualité ; dans les deux cas, ces idées ou ces valeurs s'imposent selon des mécanismes de formation où la volonté est une pure illusion.

À quoi peut bien servir, dans ce nouveau contexte, la référence spinoziste pour nourrir les figures contemporaines du matérialisme ? Deux points sont ici à considérer : par rapport au premier trait fondamental du matérialisme, il faut convenir que *Spinoza*, malgré son monisme, ne peut être dit en toute rigueur, on va le voir, matérialiste ; en revanche, sa critique intrinsèquement déterministe de la conception cartésienne du libre arbitre constitue une référence obligée pour toute éthique contemporaine se voulant matérialiste.

Le problème du dualisme

Descartes avait légué à ceux qui se réclameraient de lui un problème délicat : si le corps est matériel et l'esprit immatériel, comment peuvent-ils agir l'un sur l'autre ? Un principe simple régissait en effet le dualisme : celui de l'incommensurabilité, en vertu duquel deux substances dépourvues de tout attribut commun ne sauraient agir l'une sur l'autre. La matière étant étendue et l'esprit sans extension, toute influence de l'un sur l'autre devrait être inconcevable. Mais si la perspective d'une action de l'esprit sur la matière ou de la matière sur l'esprit doit être tenue pour absurde, il s'ensuit immédiatement, sauf à introduire une hypothèse supplémentaire, de graves conséquences, ne

serait-ce que sur le plan éthique : l'idée même de morale ne suppose-t-elle pas en effet que les résolutions de l'esprit puissent régler les impulsions du corps ?

Ce problème a été désigné, très vite, comme celui de l'interaction ou de la communication des substances. La philosophie postcartésienne s'est essayée, par exemple chez Malebranche ou chez *Leibniz*, à des solutions qui correspondent en fait à des prises de position vis-à-vis du dualisme de la matière et de l'esprit.

La solution retenue par *Spinoza* consiste à relativiser le dualisme en faisant du corps et de l'âme la même réalité sous deux aspects. Solution qui correspond à ce qu'on appelle souvent, de façon malencontreuse, le parallélisme. Elle consiste à poser qu'il existe une seule substance, qui est Dieu, dont la pensée et l'étendue (l'esprit et la matière) sont seulement des « attributs » ou, si l'on préfère, des expressions distinctes : Dieu s'y exprime comme dans des langues différentes.

Maladroite, la désignation de « parallélisme » laisse imaginer que, pour *Spinoza*, se produiraient à partir de Dieu deux séries de phénomènes, les uns matériels et les autres spirituels, qui s'ensuivraient de l'être divin. Or le Dieu spinoziste n'est en fait nullement conçu comme ce dont procéderaient de telles séries de phénomènes, au sens où il serait extérieur à ces séries. Il n'est autre que la nature elle-même dans son infinité, telle qu'elle s'exprime en une infinité d'attributs. Parmi ces attributs divins dont nous devons postuler qu'ils sont en nombre infini (faute de quoi nous limiterions à nouveau Dieu), nous en connaissons deux et deux seulement : la pensée et l'étendue. Perspective moniste, donc, que celle de *Spinoza*, puisqu'il n'y a qu'une substance, mais non pas matérialiste, puisque la matière n'est qu'un attribut de la substance, qui est tout aussi bien pensée. En toute rigueur, le matérialisme correspondrait donc à « un spinozisme radicalisé, pour lequel l'attribut pensée ne serait qu'un mode de l'attribut étendue – ou pour lequel la substance, pour mieux dire, serait la matière elle-même » (Comte-Sponville, 1998). Dans la mesure cependant où les phénomènes corporels et les phénomènes spirituels ne sont que deux expressions différentes de la même et unique réalité (Dieu), il est compréhensible que ce qui intervient dans l'un des deux ordres puisse correspondre à ce qui intervient dans l'autre.

Il suffit alors, pour mieux comprendre ce qu'a tenté *Spinoza*, de prolonger l'analogie des attributs de Dieu avec des langues. Quand un Allemand et un Français traduisent tous deux, chacun dans sa langue, un même texte écrit dans une troisième langue, il s'introduit en principe entre les deux textes, si les traductions sont correctes, des relations de correspondance : chacun des deux

exprime ce que l'autre exprime, ils s'expriment donc réciproquement, sans relation de causalité de l'un sur l'autre. Le Dieu de *Spinoza* est en ce sens un excellent interprète, qui s'exprime dans l'ordre de l'étendue aussi parfaitement que dans celui de la pensée.

En tant que l'âme et le corps constituent seulement deux aspects ou deux versions d'une même réalité, ils peuvent donc être conçus comme entretenant une relation d'entre-expression : ce qui surgit dans la pensée et ce qui surgit dans le corps exprimant l'un et l'autre la même substance, ils s'expriment aussi l'un l'autre. Le projet même d'une éthique est ainsi apparu à *Spinoza* conserver sa signification : en agissant sur lui-même, l'esprit produit en effet quelque chose à quoi autre chose de comparable correspond du côté du corps.

La solution spinoziste n'échappait toutefois aux apories du dualisme qu'au prix d'un choix, en matière de représentation du réel, susceptible de déconcerter ceux qui situent la dignité propre de l'humain dans une quelconque prééminence de l'esprit sur la matière. *Spinoza* n'est certes pas matérialiste. Mais il tend à situer du moins l'esprit à égalité avec la matière, puisque tous les deux reçoivent le même statut : celui d'attributs de l'unique substance divine. Un tel monisme n'accordait-il pas beaucoup, malgré tout, à l'option matérialiste, comme en témoigne la manière dont nombre de philosophes se déclarant aujourd'hui matérialistes se réfèrent volontiers à *Spinoza* comme à l'un de ceux qui leur a fourni une part de leur inspiration ? Référence philologiquement abusive, mais néanmoins logique, qui permet de comprendre pourquoi, en cette fin du xvii^e siècle où *Spinoza* réfléchissait sur les rapports entre la matière et l'esprit, la solution qu'il proposait n'a pas dispensé d'autres philosophes de rechercher des solutions différentes mieux immunisées contre le matérialisme. D'autant que la façon très subtile dont il avait résolu pour sa part le problème du dualisme ouvrait sur un second problème, qui engageait plus directement encore, sinon la possibilité même d'une éthique, du moins sa représentation.

Le problème du libre arbitre

Comprise en termes de libre arbitre, tant chez *Descartes* que chez *Kant*, la liberté apparaît comme un pouvoir de choix, ou, si l'on préfère, comme un pouvoir de commencer par soi-même une action, c'est-à-dire d'en être véritablement l'auteur. Bref : ma capacité d'agir, dans telle ou telle action que j'entreprends d'accomplir, n'est pas conditionnée par autre chose que ma volonté

libre.

En quoi cette notion du libre arbitre peut-elle donner lieu à un problème autour duquel divers types de philosophies se sont affrontées et continuent de le faire ? À vrai dire, le problème naît dès que l'on s'interroge sur la réalité de cette notion métaphysique de la liberté : le libre arbitre est-il vraiment le propre de l'homme, ce qui le distingue essentiellement des animaux inférieurs et lui permet de s'élever jusqu'à la sphère des valeurs ? Ou bien, tout au contraire, une telle liberté n'est-elle pas une illusion ? Dans cette seconde hypothèse, il nous faudrait alors, soit renoncer à faire de la liberté une dimension de la condition humaine, soit penser tout autrement la liberté de l'être humain.

Ce problème de la liberté ouvre donc, on l'aperçoit dès qu'on en explicite la signification, sur des enjeux multiples, dont l'un concerne la possibilité même de l'éthique. À quoi bon en effet, semble-t-il, juger un comportement comme immoral (ou d'ailleurs comme moral) si l'être humain n'inclut pas, dans la définition même de son humanité, une dimension de liberté conçue en termes de responsabilité – ce qui paraît requérir que son pouvoir ultime de décision échappe à toute forme de détermination ?

Une autre conception de la liberté est cependant envisageable, qui correspond à celle que Spinoza nous invite à substituer à l'idée du libre arbitre. Être libre, ce serait au fond élargir son esprit, toujours égocentrique et borné, jusqu'à englober la totalité du réel. Cette optique n'est pas entièrement nouvelle : elle évoque, par exemple, la distinction stoïcienne entre « les choses qui dépendent de nous » et « celles qui n'en dépendent pas », d'où il résultait que c'est dans la sagesse que réside, en même temps que le bonheur, la vraie liberté. Ne se soucier que de ce qui dépend de nous (« jugement de valeur, impulsion à agir, désir, aversion ») et renoncer à maîtriser par notre volonté les choses qui ne dépendent pas d'elle (« le corps, nos possessions, les opinions que les autres ont de nous, les magistratures »), c'est en effet, expliquait le *Manuel d'Épictète*, nous libérer d'un grand nombre d'inquiétudes irraisonnées. Pourquoi, notamment, craindre la mort puisque, dans la plupart des cas, elle ne dépend pas de nous ? De même, bien souvent, pour la maladie, la pauvreté, la douleur ou la laideur, qui ne nous accablent qu'à proportion de la façon dont nous imaginons que nous aurions pu les éviter.

Dans cette tradition issue du stoïcisme, nous avons donc bien affaire à une conception de la liberté qui ne l'identifie nullement à un pouvoir de choisir entre des possibles. Pour les stoïciens déjà, la liberté consistait exclusivement dans un

travail sur soi dont le résultat ultime doit être de nous libérer de tout ce qui nous empêche de vivre dans la sérénité. Ainsi la vraie liberté ne se définirait-elle nullement comme un pouvoir d'appliquer notre volonté au monde comme de l'extérieur, pour le changer à notre guise : la liberté consiste bien plutôt à comprendre le monde, et à se libérer de l'illusion qu'il n'est pas comme il devrait être. Se libérer d'une telle illusion conduit alors à accepter et à aimer le monde tel qu'il est et ne peut qu'être : c'est par ce biais que le thème du destin (*fatum*), un destin qu'il faut non pas redouter, mais aimer (*amor fati*), a pu s'intégrer dans le cadre d'une semblable sagesse. C'est par ce biais aussi que, malgré la très grande distance chronologique qui les sépare, des stoïciens comme *Épictète* ou Marc Aurèle annonçaient déjà la pensée de *Spinoza*.

Ainsi conçue, la liberté n'est en effet rien d'autre, selon la formule la plus célèbre de *Spinoza*, que « l'intelligence de la nécessité », la compréhension et l'acceptation sereine du cours du monde. Elle n'est pas ce libre arbitre de la volonté que *Spinoza* dénonce comme une illusion engendrée par le plus bas degré de connaissance : à la faveur du progrès de notre connaissance vers ses degrés ou, comme dit *Spinoza*, ses « genres » les plus élevés, elle est un travail de libération. Non pas donc une donnée intangible inhérente à l'espèce humaine, mais bien plutôt le résultat ultime d'un processus par lequel le sage, en comprenant ce qui dépend de lui et ce qui échappe à tout projet de maîtrise, se libère peu à peu de l'illusion qu'il serait à notre charge de refaire le monde.

Ainsi le moment spinoziste fait-il apparaître que, chez les Modernes eux-mêmes, la diversité des éthiques peut s'ordonner, indépendamment d'autres paramètres, autour de la diversité des conceptions de la liberté. Longtemps tenue pour dangereuse notamment parce qu'elle était supposée mettre en péril les vérités de la morale et de la religion (en ruinant l'idée d'âme), l'option incarnée par *Spinoza* se trouve désormais en grande partie « dédramatisée ». Plusieurs découvertes que nous évoquons en commençant y ont contribué. L'éthique spinoziste s'apparente, à travers le thème de la béatitude du sage coïncidant avec la nécessité du monde, à une éthique du bonheur. À son crédit le plus propre sans doute faut-il placer aujourd'hui une réflexion sur le sens profond de ce bonheur. Parce que la poursuite inlassable de la multiplicité de ce que nous tenons pour

des conditions de la vie heureuse nous fait manquer le vrai bonheur (celui de l'intellection de la nécessité), il nous faut comprendre que l'abolition de l'espérance placée dans les bonheurs terrestres, la désillusion, voire le désespoir à l'égard de tels bonheurs seraient les conditions indispensables de la seule félicité envisageable : celle qui, pour conduire jusqu'à l'amour de Dieu, passe par un renoncement à ce que nous semblait devoir être jusqu'ici la vie heureuse (Comte-Sponville, 1984, 1988). Pas de vrai bonheur, donc, sans faire d'abord le deuil de ce que nous tenions pour le bonheur : à sa manière, certes très différente, la psychanalyse ne nous dit pas autre chose, en nous invitant à d'abord renoncer à nos fantasmes d'un bonheur perdu pour construire, tant que faire se peut, une vie débarrassée des inhibitions et des angoisses qui accompagnent le vécu de ces fantasmes. À sa manière aussi, *Nietzsche*, en nous demandant de ne plus juger la vie au nom de la fiction du libre arbitre, mais de l'accepter telle qu'elle est, et de nous réconcilier avec elle, ne dit pas non plus fondamentalement autre chose : libérés de notre liberté, il nous faudrait pratiquer cet « amour du destin » qui consiste à « apprendre toujours davantage à voir le beau dans la nécessité des choses ». Singulier retour vers la sagesse des stoïciens, au compte desquels *Nietzsche* se compte parfois (*Par-delà bien et mal*, § 227). Singulier retour aussi vers le spinozisme, sous la forme de la primauté ainsi réaffirmée de l'intelligence de la nécessité sur le libre arbitre de la volonté. Ce pourquoi, dans sa correspondance (lettre à Overbeck du 30 juillet 1881), *Nietzsche* va jusqu'à mettre *Spinoza*, pour qui « il n'y a dans l'esprit aucune volonté absolue ou libre » (*Éthique*, II, proposition 48), au nombre de ceux dont « le sang coule dans (ses) veines » et dont il se pense comme l'héritier intellectuel.

Ainsi la déconstruction de l'illusion de la liberté comprise comme libre arbitre ouvre-t-elle souvent, dans la pensée contemporaine, sur un déplacement au sein de l'expérience de la liberté. *Descartes* proposait en effet de situer l'expérience de ce qui est libre dans l'expérience de ce qui est volontaire et correspond à un choix. Pour certaines composantes de la pensée contemporaine qui font volontiers référence à *Spinoza* (Deleuze, 1970, 1981), il s'agirait bien davantage de concevoir la liberté comme un processus infini de libération ou d'émancipation, voire de désaliénation, vis-à-vis d'illusions qui nous masqueraient le réel, y compris celle du libre arbitre. Peut-on cependant conclure purement et simplement à la constatation qu'il ne reste rien de ces grandioses constructions qu'ont été les philosophies modernes du libre arbitre et qu'elles nous sont devenues éthiquement inutiles ? Ce serait là faire un peu vite l'impasse

sur ce que les philosophies de la liberté, comprise comme autonomie de la volonté, ont à répondre à celles qui se sont efforcées de les ruiner.

Indications bibliographiques

Spinoza B. de, *Éthique* (1677), trad. par B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988.

Comte-Sponville A., *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, deux tomes, 1984, 1988.

Comte-Sponville A. et Ferry L., *La Sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998.

Damasio A. R., *L'Erreur de Descartes* (1994), trad. par M. Blanc, Paris, Odile Jacob, 1995.

Damasio A. R., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (2003), trad. par J.-L. Fidel, Paris, Odile Jacob, 2005.

Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1970.

Deleuze G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

Tavoillot P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

Vernière P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

Hume et l'empirisme moral par Jean-Cassien Billier

La façon la plus simple d'appréhender l'empirisme moral de *Hume* (1711-1776) est sans doute de le faire tout d'abord négativement en l'opposant au rationalisme moral, autrement dit aux doctrines qui font de la raison le fondement de la moralité. L'argument principal de *Hume* est fondé sur l'analyse de la motivation morale : qu'est-ce qui nous pousse à faire ce qui nous semble être le bien ? La réponse de *Hume*, qui engage une mise en cause du rationalisme en morale, consiste à soutenir que seuls nos désirs, nos sentiments ou nos passions peuvent constituer des motivations. Ce qui caractérise en effet un

jugement comme moral semble bien être qu'il contient une motivation à agir, ou du moins qu'il affecte notre volonté.

La critique du rationalisme moral

Si nous sommes affectés d'une façon particulière, c'est qu'il doit bien exister en nous un « sens moral ». Porter un jugement moral, c'est juger par approbation ou par blâme. Ce que Hume nous enjoint d'accepter, c'est que dans ce jugement la raison n'a point de part. Ce qui caractérise le jugement moral par lequel nous apprécions les actions d'autrui ou les nôtres, c'est en effet l'immédiateté. Le sens moral est ce qui nous fait percevoir immédiatement une qualité de l'objet perçu comme support d'approbation ou de blâme, sans être pour autant assimilable à la recherche du plaisir (ou à l'évitement du déplaisir). Ce qui le caractérise est d'être une impression de réflexion, de nature affective, dans laquelle nous ressentons du plaisir ou du déplaisir (puisque notre perception morale d'un objet ou d'une situation a immédiatement quelque chose de sensible), mais sans être assimilable à la recherche du plaisir. Une telle recherche supposerait déjà une représentation intellectuelle de ce qui est le bien : elle serait médiate, et non immédiate. Or notre vie morale repose sur une base plus purement sensible : ce que nous jugeons vertueux a un caractère aimable à nos yeux, et suscite une impression de plaisir ; ce que nous jugeons non vertueux suscite en nous un sentiment d'aversion, c'est-à-dire de déplaisir.

C'est ce trait de l'analyse humienne qui la caractérise comme empiriste. Tout le problème est alors que si tout objet suscite en nous plaisir ou déplaisir, il ne suscite pas pour autant approbation ou blâme. Il faut donc introduire une distinction cruciale entre plaisir et déplaisir en général et plaisir et déplaisir proprement moraux, fondée sur la reconnaissance du fait que nombre de choses qui suscitent en nous plaisir et déplaisir nous sont moralement indifférentes. Quel est donc le trait spécifique qui définit le plaisir comme moral ?

Hume répond que c'est l'absence de référence à notre intérêt particulier. L'expérience apprend en effet que nous pouvons approuver moralement (en exprimant un plaisir) quelque chose qui va à l'encontre de nos intérêts : le spectacle du courage de notre ennemi, qui contrarie notre intérêt, peut susciter en nous un plaisir prenant la forme d'une approbation. La satisfaction morale, qui est sensible, diffère donc de la satisfaction sensible en général.

L'empirisme moral est ainsi à la recherche de la genèse et non du fondement

de la moralité : il dépiste en nous un sentiment d'une nature particulière, mais qui n'est finalement qu'une variété de sentiment esthétique par lequel nous approuvons ou blâmons indépendamment de notre intérêt. La méthode empiriste aboutit en fait à un résultat aussi paradoxal que raffiné : contre tout scepticisme absolu, elle découvre une réalité du bien et du mal inscrite dans une forme de perception des actions et des faits ; mais contre tout rationalisme, elle affirme que cette découverte de la cause de notre aptitude morale n'est en rien une façon d'en rendre raison. Le scepticisme moral de *Hume* est donc tout à la fois réel et mesuré.

Les distinctions morales n'ont certes rien en commun avec les distinctions issues de notre raison, produites *a priori* ou à partir d'inférences causales. La raison est impuissante dans le domaine moral : les jugements de vérité ne peuvent dire le bien et le mal, et ne contiennent aucune motivation à agir. Cette impuissance doit cependant être nuancée. Incapable à elle seule de motiver notre conduite, la raison peut avoir un impact indirect sur la moralité en informant notre esprit d'un état de fait susceptible d'éveiller une passion, en corrigeant les croyances fausses et en identifiant les moyens efficaces en vue d'accomplir des fins. Précisions qui n'annulent pas pour autant la dichotomie posée par *Hume* entre la raison et la morale, recouvrant celle de la raison et des passions.

Contre le rationalisme moral, *Hume* fait valoir qu'il n'y a pas de sens à affirmer que le bien et le mal ou le juste et l'injuste sont des réalités immuables inscrites dans des relations que notre raison pourrait découvrir. L'immoralité n'est pas une erreur, et le bien et le mal ne coïncident en rien avec le vrai et le faux. L'abstraction rationaliste repose sur deux erreurs que dépiste la méthode empiriste : d'une part, elle se trompe en pensant que notre approbation morale peut être ramenée à la considération rationnelle des actions ou des faits, ce que révèle le primat absolu de la décision prise immédiatement en nous par le sentiment moral ; d'autre part, elle est incapable de nous montrer ce que pourrait être la connexion entre les relations d'idées que découvrirait la raison et comment celle-ci influencerait notre volonté.

La reconstruction empiriste de la morale

De cette déconstruction des ambitions de fondation rationaliste de la morale va émerger une nouvelle appréhension des vertus et de la justice. Que se passe-t-il lorsque nous louons une action comme vertueuse ?

Nous ne pouvons le faire au nom d'une connaissance préalable de ce qu'est la vertu, puisque la conscience morale ne relève que du sentiment. Nous ne pouvons pas davantage le faire en référence à une loi morale, puisque la représentation de celle-ci découle de l'approbation ou du blâme, logiquement premiers dans cette généalogie empiriste de la moralité. C'est donc du côté de l'objet de notre approbation ou de notre blâme qu'il faut nous tourner. Admettons que nous estimions la valeur morale d'une action. Cette action est en elle-même indifférente : c'est en fait le motif de cette action qui nous importe moralement. Lorsque nous blâmons le fait qu'un père néglige ses enfants, nous réprouvons dans ce comportement l'absence de l'affection naturelle d'un père. Ce motif n'est pas une raison de la moralité, mais simplement une cause. Le système de ces causes naturelles conduit à celui à des vertus, que l'on va classer selon deux critères : elles se rapportent à autrui ou à nous-mêmes, sont découvertes avec réflexion, lorsqu'elles relèvent de l'utilité, ou sans réflexion, lorsqu'elles relèvent du simple agrément. Il en résulte quatre types de vertus, liées à l'utilité publique, relatives à l'utilité privée, immédiatement agréables à nous-mêmes, immédiatement agréables à autrui. Par exemple, si la bienveillance et la justice plaisent à tous, c'est, dirions-nous dans le langage de l'éthique contemporaine, par conséquentialisme : nous savons qu'elles ont des conséquences utiles pour tous. Mais pourquoi l'utilité, à son tour, nous plaît-elle ?

La réponse de *Hume* est subtile : elle occupe, par anticipation, une position intermédiaire entre l'utilitarisme moral qui se contenterait d'affirmer que les hommes recherchent naturellement ce qui leur est utile, et le kantisme, qui affirme que la moralité réside exclusivement dans une « bonne volonté » démontrant l'aptitude de la sensibilité humaine à être investie par la raison.

Ce que soutient *Hume*, c'est en fait que l'utilité publique ne nous plaît ni parce qu'elle ne serait qu'une norme conventionnelle fixée par notre éducation, ni parce que cette attirance serait le résultat d'un calcul nous permettant de conclure que servir le bien public est la meilleure stratégie pour assurer la réussite de nos propres intérêts. L'aspect conventionnel de la première hypothèse et calculatoire de la seconde ne sont pas compatibles avec l'immédiateté et la naturalité de l'approbation morale. Optimiste, *Hume* considère qu'une telle approbation ne fait qu'exprimer un sentiment naturel et spontané de bonne volonté (*good-will*) envers le bien commun. Étonnante doctrine que l'on doit donc se garder d'assimiler aux théories égoïstes de l'utilité : cette dernière est loin d'être toujours morale aux yeux de *Hume*, et elle ne l'est que lorsqu'elle est désintéressée en visant le bien commun. Ce rejet du conséquentialisme utilitariste, l'interdiction

de réduire l'évaluation morale d'un acte à celle de ses conséquences et l'insistance humienne sur le caractère intentionnaliste de la morale préfigurent certes la bonne volonté kantienne, sans pour autant, il s'en faut de beaucoup, se confondre avec elle.

Sens moral et bonne volonté sont ici des évidences pratiques : l'empirisme de *Hume* ne fait que les enregistrer comme des faits, sans jamais prétendre que nous pourrions en fournir une connaissance et une justification spéculatives. Mais ces évidences pratiques ont un statut particulier, en raison même de la méthode empiriste qui interdit d'en faire des évidences universelles saisies par la raison, et encore moins des signes métaphysiques d'une quelconque présence divine en l'homme. *Hume* considère qu'elles sont présentes identiquement chez tous du simple fait de l'appartenance à l'humanité, mais que cette présence est en quelque manière voilée, puisque jamais, ajoute-t-il, nous n'en avons une intuition claire et assurée. Il faut comprendre que la moralité, en tant que sens moral et bonne volonté, est présente dans les passions, comme immergée en elles. Ainsi se comprend la fameuse notion de *sympathie*, centrale dans la morale de *Hume*. Comment, en effet, rendre compte de notre capacité d'être moralement affectés par autrui ? *Hume* estime que les êtres humains ont une tendance naturelle et spontanée à éprouver de la sympathie pour leurs semblables. Cette sympathie repose sur un mécanisme de transfert de sensation, l'imagination nous amenant à associer nos expériences internes du plaisir et du déplaisir aux expériences d'autrui. En d'autres termes, notre sens moral fait de nous des spectateurs sympathiques des actions humaines, capables d'éprouver les joies et les peines qui affectent autrui. La sympathie est également un principe destiné à rendre raison des passions d'amour et de haine, qui sont des passions indirectes, parce qu'indirectement causées par le plaisir ou la douleur, et désintéressées, parce qu'elles ont un objet différent du moi. Si le sens moral n'était qu'amour ou haine, il serait dilué dans la pure affectivité. Il faut donc penser qu'il y a quelque chose de moral dans l'amour et la haine, mais qui doit les dépasser. Bref, il faut parvenir à penser que la sympathie émerge de ces passions indirectes, ce qu'elle fait lorsque nous parvenons à nous libérer du carcan de nos préférences.

L'affaire est, il est vrai, aussi cruciale que complexe : *Hume* ne nie pas que la sympathie est le plus souvent proportionnelle à la proximité et que l'intensité de nos émotions en la matière varie selon la force des liens affectifs tissés dans le temps, ou selon la distance temporelle ou spatiale qui nous sépare d'autrui. Mais si la sympathie est aussi fluctuante que l'amour et la haine, comment peut-elle être le support de notre rapport moral à autrui ? *Hume* maintient que la

sympathie demeure toujours, en tant que telle, présente chez tous les êtres humains, distincte de l'amour et de la haine. Simplement, elle admet des degrés : à l'instar du sens esthétique, le sens moral, qui est lui aussi un goût, se développe en se cultivant, ce qui doit permettre une extension de la sympathie au-delà des affects liés à la proximité et par-delà les intérêts personnels. La sympathie étendue vise en fait l'impartialité, et le mouvement de la morale est celui d'un dépassement de la particularité des sentiments. *Hume* finira par proposer de faire de la *bienveillance* le principe du sens moral, puisque celle-ci est immédiatement générale. Il n'en demeure pas moins que la philosophie humienne doit parvenir à nous convaincre qu'il existe une manière plausible d'articuler partialité et impartialité. Il ne fait pas de doute que *Hume* souhaitait que l'être humain fût capable de dépasser sa partialité et de s'élever vers un point de vue supérieur ouvrant la voie à une morale universelle. Il faut, pour réaliser un tel programme, que la sympathie dépasse le stade des passions intenses et se transforme en sentiment calme. La sympathie n'est pas immédiatement la bienveillance : cette dernière est, idéalement, générale ou même universelle, là où la sympathie est imparfaitement morale pour au moins deux raisons.

La plus évidente est la partialité. La seconde apparaît dans le portrait psychologique que *Hume* dresse de nos comportements de sympathie. Lorsque nous sympathisons avec une personne malade, qui se sent humiliée par les ravages de la maladie, nous n'éprouvons pas nous-mêmes un sentiment d'humiliation, et nous n'éprouvons pas forcément le désir de faire quelque chose pour la reconforter. La sympathie est d'abord un sentiment qui ressemble à une contagion que nous éprouvons passivement, voire à une infection de notre sensibilité par la présence d'autrui. Elle n'est donc pas l'amour immédiat de l'autre, moins encore l'amour de l'humanité, sentiment dont *Hume* soutient qu'il n'a aucune existence. Elle est simplement une mise en résonance de notre sensibilité et de celle d'autrui, comme les cordes d'un instrument de musique entrent en vibration sous l'effet des sons produits par un autre. C'est le point de vue du « spectateur judicieux » qui doit corriger ces travers de la sympathie. Il lui faut parvenir à fixer un point de vue moral ferme, et non fluctuant, impartial, et non partial, actif, et non passif. Un certain nombre de conditions paraissent alors requises, sous lesquelles un point de vue général en morale sera susceptible d'entraîner le consensus de nos jugements : il faut par exemple que ce point de vue admette au moins un sentiment commun à tous les êtres humains, puisqu'aucune évaluation morale ne saurait être faite par la seule raison ; il faut également que le sentiment mis en jeu par le point de vue du spectateur judicieux

soit tel que toutes les personnes qui adoptent ce point de vue soient amenées à émettre le même jugement sur un fait ou une action, etc. (Rawls, 2000).

La théorie humienne de la vertu

Dans les concepts de sens moral, de sympathie et de bienveillance transparait une élévation vers le désintéret et la généralité, voire l'universalité, qui permet d'identifier la vertu. *Hume* dresse un véritable catalogue des vertus, en organisant celui-ci selon deux distinctions.

La première se lit entre les vertus naturelles et les vertus artificielles. Les vertus naturelles sont proches des inclinations, des dispositions, voire du caractère : elles désignent le naturel vertueux. Les vertus artificielles, elles, renvoient aux règles d'existence collective posées par les hommes. Elles n'ont pas pour motif immédiat le sens du bien général qui doit accompagner le sentiment proprement moral. Si l'on songe toutefois que ces règles conventionnelles sont une réponse aux attachements naturels des hommes, on conçoit que la distinction de ces deux catégories de vertus n'est pas une véritable opposition : il n'y aura pas à proprement parler deux types de devoirs, mais bien plutôt deux manières de vivre un unique mode d'obligations naturelles.

Une seconde distinction intervient entre les vertus utiles et les vertus agréables, chacune de ces deux catégories étant subdivisible selon la personne qui tire profit de la vertu : son possesseur ou autrui. L'utile concerne les effets possibles, l'agréable les effets immédiats.

Par-delà ces distinctions, un fond commun montre qu'il n'y a jamais de réelle différence de nature entre les vertus, mais une distinction de degré, de mode ou de destination. Ce qui est fondamentalement vertueux sert l'agrément des hommes, mais seules les vertus qui sont utiles à autrui sont au service du bonheur de l'humanité. Cette conviction conduira *Bentham*, le premier grand théoricien de l'utilitarisme, à souligner l'influence de *Hume* sur sa doctrine. Pour autant, *Hume* ne pense jamais que la poursuite égoïste de l'intérêt personnel peut donner par addition avec toutes ses semblables le plus grand bonheur pour le plus grand nombre : c'est Shaftesbury, non *Hume*, qui forgera la notion d'« arithmétique morale ».

Demeure enfin la question de la justice. La raison y joue un rôle moins modeste. La justice n'est pas un sentiment moral naturel et spontané. Fruit d'une réflexion rationnelle éclairée, elle est avant tout l'expression des conventions

élaborées par les hommes. L'importance accordée ici à la raison s'explique aisément. La justice ne peut avoir pour origine, dans la perspective humienne, que l'égoïsme de chaque individu poursuivant son propre intérêt. Cette tendance naturelle à l'égoïsme est corrigée par la tendance tout aussi naturelle à travailler au bien de nos proches et par la capacité morale d'étendre notre sympathie de façon générale. Mais la justice n'est pas affaire de sympathie : c'est un calcul d'intérêt développé par la raison qui permet de saisir que les règles de justice sont utiles à tous. En matière de justice, *Hume* adopte donc une position conséquentialiste, celle-là même qu'il refuse en morale : la justice n'est qu'une vertu artificielle.

L'héritage non-cognitivistique de l'empirisme moral de *Hume*

Parmi les perspectives dans lesquelles *Hume* demeure une référence centrale pour l'éthique contemporaine, la plus évidente est celle qui dénie à la raison toute capacité d'élucidation ultime en matière de morale. Cette option « non-cognitivistique », qui fait valoir le primat des émotions, prend la forme de différentes variétés d'émotivisme. Vivifiée au début du xx^e siècle par les travaux du philosophe anglais *Ayer* (*Language, Truth and Logic*, 1936), elle est également présente chez *Wittgenstein* (*Lectures on Ethics*, 1965) et dans de nombreux travaux sur l'importance des émotions pour notre vie morale.

Si l'on accentue l'élément non-cognitivistique, on peut rapporter ce que l'on appelle l'« anti-théorie » en philosophie morale à des racines humiennes (John Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 1977, *Hume's Moral Theory*, 1980, Simon Blackburn, *Ruling Passions*, 1998). Il s'agit alors d'approfondir les thèses de *Hume* (Michael Smith, *The Moral Problem*, 1994) pour dresser une analyse « méta-éthique » complète de nos concepts moraux en soutenant notamment que les propriétés morales ne sont que des « projections » de nos désirs ou de nos préférences (« projectivisme » moral).

L'« éthique de la sollicitude », qui soutient que la sollicitude serait le cœur de la morale et l'apanage du féminin alors que sens de la justice serait le propre du masculin, s'inscrit elle aussi lointainement dans la filiation humienne en mettant en avant, contre la rationalisation morale, une faculté sensible et psychologique. De façon plus générale, les travaux portant sur la psychologie morale (Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, 1991) héritent du geste humien. L'un des grands débats qui ont traversé la philosophie morale de la seconde moitié du

xx^e siècle, celui qui porte sur la question de savoir si l'on peut ou non naturaliser l'éthique, s'éloigne en revanche de la lettre humienne.

On pourrait pourtant s'attendre à ce que le modèle de *Hume*, qui fait reposer la morale sur une forme de naturalisme psychologique, aboutisse à une naturalisation de la morale. En réalité, le problème conduit à distinguer trois formes de naturalisation de la morale.

La première, anthropologique, revient à dire que tout ce que nous pensons et faisons reste dans les étroites limites de nos capacités naturelles. Pour *Hume*, on l'a souligné, les propriétés morales sont inscrites dans notre nature, ce qui leur permet d'être universelles, puisque nous avons tous la même nature psychologique, et de posséder une utilité sociale, parce que la vie sociale découle, par-delà les différences conventionnelles, des mêmes principes naturels. Le naturalisme humien est donc foncièrement anthropologique.

Une autre façon de naturaliser la morale, cette fois ontologique, consiste à remplacer une propriété normative telle que « être injuste » ou « être immoral » par une propriété factuelle telle que « causer des souffrances inutiles ». La célèbre « loi de *Hume* », sur l'héritage de laquelle nous allons revenir, et qui stipule que l'on ne peut jamais passer de l'être au devoir-être, rend impossible une telle naturalisation ontologique des propriétés normatives.

Quant à la troisième forme de naturalisation de la morale, de nature épistémique, elle aligne la justification des jugements moraux sur celle des jugements de connaissance. Or, chez *Hume*, la thématique du « sens moral », foncièrement non spéculatif, exclut de reproduire dans l'explication morale le modèle de l'explication scientifique.

Le débat contemporain sur la « loi de *Hume* »

Un deuxième héritage de *Hume* prend pour point d'ancrage l'interdiction de faire dériver le devoir-être de l'être, ce que les Anglo-saxons nomment la « *Is-Ought Question* » (W. D. Hudson, éd., *The Is-Ought Question*, 1969). L'affirmation humienne de la dichotomie des faits et des valeurs reposait sur un argument logique. Dire que « les femmes sont moins payées que les hommes » ne permet jamais de passer à la proposition : « Les femmes doivent être payées moins que les hommes. » De multiples arguments ont été échangés pour défendre ou remettre en cause cette « loi de *Hume* ». Deux traits sont notables

dans ce débat.

D'une part, une fois n'est pas coutume, il faut souligner la proximité des kantien et des humien pour opposer fait et valeur. *Kant* propose cependant une interprétation forte de la dichotomie en affirmant l'irréductibilité absolue des jugements moraux, dont la provenance unique serait la raison universelle. *Hume* suggérerait pour sa part une interprétation faible : le devoir-être repose sur des sentiments et des passions, jamais sur la raison.

D'autre part, la vivacité des thèses qui tentent de destituer la dichotomie de l'être et du devoir-être constitue une sorte d'hommage permanent, quoique indirect, à la pensée de *Hume*. Beaucoup de ces théories doivent en effet batailler ferme pour nous convaincre qu'elles parviennent à réfuter la loi de *Hume*. Il est au reste possible que *Hume* n'ait pas visé exactement les problèmes qui sont abordés aujourd'hui autour de sa fameuse dichotomie, et qu'il ait entendu démontrer surtout que la distinction entre la vertu et le vice n'est pas perçue par la raison (Bernard *Williams*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, trad. fr., *L'Éthique et les limites de la philosophie*, 1990).

La question de la motivation morale

Une troisième grande perspective humienne présente dans l'éthique contemporaine, la plus importante, tient à la façon dont *Hume* est considéré comme le fondateur de l'« internalisme moral » (Bernard *Williams*, « Internal and External Reasons », in *Moral Luck*, 1981 ; trad. fr., *La Fortune morale*, 1994). L'internalisme moral soutient deux thèses.

La première affirme que seules des raisons internes à un agent, qui le poussent à accomplir telle ou telle action, sont des raisons. En d'autres termes, l'agent répond à une raison interne lorsqu'il croit que son action va satisfaire en lui une ou plusieurs motivations. Par opposition, l'externalisme moral soutient qu'une raison morale est externe en ceci que lorsque l'agent accomplit telle ou telle action au nom de cette raison, il ne satisfait aucune de ses propres motivations. La philosophie morale de *Kant* et celle des kantien contemporain (Christine *Korsgaard*, « Skepticism about Practical Reason », *Journal of Philosophy*, 83, 1986, repris in *Michael Smith* (dir.), *Meta-Ethics*, Dartmouth Publishing Company, 1995) est anti-humienne, puisqu'elle affirme que le raisonnement pratique rationnel suffit à motiver un agent, quelles que soient ses motivations personnelles antérieures au raisonnement.

La seconde thèse internaliste consiste à estimer, dans la droite ligne de *Hume*, que les jugements moraux sont intimement liés à une motivation qui pousse celui qui les porte à agir en accord avec eux. Une grande partie du débat posthumien contemporain en philosophie morale s'est cristallisée autour de cette seconde thèse. Un trilemme dégage efficacement les termes de ce débat (*Michael Smith, The Moral Problem, 1994*). Il serait impossible de soutenir ensemble les trois propositions suivantes : 1) les jugements moraux ont une prétention justifiée à l'objectivité, comme les croyances ; 2) lorsqu'un agent moral dit que telle ou telle action est juste, il est motivé à accomplir cette action ; 3) un agent moral est motivé à accomplir une action s'il possède un désir qui va dans ce sens, ce désir pouvant s'appuyer sur des croyances, mais demeurant en tant que tel strictement distinct de celles-ci. Il apparaît que seules les deux dernières propositions peuvent être rattachées sans difficulté à la philosophie morale de *Hume*. Les trois propositions du trilemme de *Smith* pointeraient en fait des impossibilités philosophiques : soit l'on prétend, contre *Hume*, que les jugements moraux ont une prétention justifiée à l'objectivité, mais l'on doit alors renoncer à penser que ces jugements comportent une motivation interne à agir et faire l'hypothèse d'une motivation externe ; soit l'on soutient que les jugements moraux sont motivants de façon interne, mais l'on doit en ce cas renoncer à leur objectivité ; soit l'on affirme enfin que l'objectivité et la motivation peuvent cohabiter dans les jugements moraux, mais il faut dès lors nier ou affaiblir l'opposition entre les croyances et les désirs.

Une grande partie des débats qui s'organisent dans l'éthique contemporaine autour de ce trilemme correspondent en fait à autant de tentatives pour s'émanciper du verdict de *Hume*. Outre les positions externalistes classiques, on pourrait mentionner par exemple une solution dite « réaliste » comme celle de *John McDowell (Mind, Value and Reality, 1998)*. Elle consiste en fait à combattre l'internalisme humien en affirmant qu'un agent ne saisit pas rationnellement les raisons morales de ses actions, mais perçoit les fins morales que lui propose son éducation et est immédiatement motivé moralement à agir en conformité avec ces fins. La solution que *Michael Smith* a apportée à son propre trilemme mène en tout cas aux portes d'une théorie non humienne de la motivation morale. *Smith* pense que l'objectivité des jugements moraux peut être rapportée aux croyances d'un être entièrement rationnel. Lorsque nous tentons de savoir ce qu'il est juste de faire dans telle ou telle situation, il nous faudrait songer à ce dont nous croyons qu'un être rationnel aurait le désir. Autrement dit, lorsque nous attribuons une valeur morale à quelque chose, cet acte ne serait ni

une croyance, comme le pensent les rationalistes, ni un désir, comme sont tentés de le penser les humiens classiques, mais une croyance qui porte sur les désirs hypothétiques d'un être rationnel.

Sans entrer plus avant dans le détail de ce type de solution, on notera seulement, comme un motif de réflexion, que la philosophie morale néohumienne contemporaine s'évade ainsi assez loin de l'empirisme moral défini il y a plus de deux siècles.

Indications bibliographiques

Hume D., Enquête sur les principes de la morale, trad. par P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Hume D., La Morale. Traité de la nature humaine, livre III, trad. par P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.

Cléro J.-P., *La Philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.

Mackie J., *Hume's Moral Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Rawls J., *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* (2000), trad. par M. Saint-Upéry et B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2002.

Kant et les kantismes par Alain Renaut

Pour caractériser la place du kantisme dans le trajet moderne et contemporain du questionnement éthique, deux constatations préalables paraissent s'imposer.

D'une part, la référence au kantisme demeure présente, de façon accentuée, dans la philosophie contemporaine, où des auteurs comme *Apel*, *Habermas*, *Rawls*, *Dworkin* et bien d'autres entretiennent une relation étroite au criticisme : une relation plus particulièrement insistante du côté de la philosophie pratique et notamment de l'éthique.

D'autre part, cette présence du kantisme s'exprime à travers une grande diversité de positions, entretenant entre elles des relations de plus ou moins

grande distance, voire de conflit. Dans son débat de 1995-1996 avec *Rawls*, *Habermas*, évoquant ses désaccords avec l'auteur de la *Théorie de la justice*, en parlait comme d'une « querelle de famille » (*Habermas, Rawls, 1997*). On pourrait généraliser la formule, en soulignant que le débat entre les kantismes contemporains est parfois aussi vif aujourd'hui, en éthique, que peuvent l'être les « querelles de famille » : des querelles d'autant plus vives qu'elles correspondent à des points de clivage difficiles à objectiver, mais perçus comme d'autant plus importants qu'ils mettent en jeu un héritage commun et ce qu'il devrait en être de sa gestion. Cette observation me paraît imposer de cerner cette composante « familiale » dans les débats contemporains sur l'héritage du kantisme, c'est-à-dire de clarifier et peut-être de résorber cette distance dans la proximité – avec tous les risques qu'il peut y avoir à se mêler des querelles de famille, surtout quand on fait soi-même, comme c'est mon cas, partie de la famille concernée.

Avant toutefois de tenter de cerner ces conflits qui traversent aujourd'hui la « famille » kantienne, encore faut-il comprendre ce qu'enregistre ma première constatation : si le kantisme reste une philosophie contemporaine, pourquoi le kantisme contemporain se développe-t-il surtout dans le registre de la philosophie pratique et, plus spécialement, de l'éthique ? Est-ce là une inflexion nouvelle donnée à un *corpus* qui s'était structuré à partir de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire à partir d'une interrogation sur les pouvoirs de la *raison* en général, ou bien cette accentuation éthique du kantisme contemporain correspond-elle à une gestion fidèle à l'esprit de ce dont elle se présente comme l'héritage ? On ne saurait entreprendre de répondre à ces questions sans rappeler tout d'abord ce qu'a été la principale spécificité du kantisme de *Kant*.

Une philosophie postmétaphysique

Le kantisme correspond à mes yeux à la première grande *déconstruction* des illusions de la *raison* spéculative – plus précisément : à la première *déconstruction* à s'être accomplie après la mise en place du premier grand système philosophique moderne, c'est-à-dire après *Leibniz*. Avec *Leibniz* d'ores et déjà, la rationalité philosophique peut virtuellement tout englober en elle et tout soumettre à sa logique, qui est celle du principe de *raison* : de l'affirmation leibnizienne que « rien n'est sans *raison* » à la proclamation hégélienne que la philosophie s'achève comme savoir absolu de l'identité entre réel et rationnel, il n'y avait en ce sens qu'un pas, même s'il s'agissait d'un pas gigantesque par

lequel, dans le cadre de l'*idéalisme* allemand, la métaphysique moderne a trouvé son achèvement. Or, par rapport au trajet conduisant la spéculation de Leibniz à Hegel, le *criticisme* aura constitué une exception.

D'une part, le *criticisme* court-circuite l'ambition du système, ou du savoir absolu. On se rappelle ici la formule des *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783) : « La totalité des conditions de possibilité de l'expérience n'est pas elle-même une expérience. » Un cran d'arrêt se trouvait ainsi mis à la totalisation des phénomènes sous la forme d'une *connaissance* (correspondant à une expérience possible) : bref, le discours visant la totalisation du divers à partir d'un principe inconditionné entrainé dans le registre de l'illusion et donnait ainsi prise à cette première *déconstruction* grandiose des illusions de la métaphysique que pratique, dans la *Critique de la raison pure* (1781, 1787), la Dialectique transcendantale.

D'autre part, si le *criticisme* constitue une exception dans la dynamique de la métaphysique moderne, c'est dans la mesure où, contre les illusions de la métaphysique, le kantisme a fait resurgir la radicalité de la *finitude* : parce que la totalisation ne s'achève jamais, il y a toujours pour nous, en raison de la radicalité de notre *finitude*, un écart ou une différence entre le réel et le rationnel. Une différence ontologique, si l'on veut, que nous éprouvons en ceci qu'il n'y a pour nous des objets que parce qu'une expérience nous est donnée : nous ne produisons pas les objets, mais nous les construisons à partir d'un moment de réceptivité, qui correspond à l'intuition et marque une distance non résorbable entre nos concepts et l'*objectivité* (puisque l'objet est construit par les synthèses catégoriales à partir d'une donation sensible).

Par tous ces aspects, le kantisme s'identifie comme une philosophie postmétaphysique, fort proche à cet égard des principales options qui caractérisent aujourd'hui la plupart des philosophies. Que le kantisme soit ainsi structuré comme une philosophie contemporaine aide déjà à comprendre qu'il continue de figurer parmi les possibles de la philosophie.

Reste que cette donnée structurelle n'explique pas encore qu'il apparaisse, non seulement possible, mais, à beaucoup d'entre nous, nécessaire de faire référence aujourd'hui à cette philosophie après *Nietzsche*, *Husserl*, *Wittgenstein* ou *Heidegger*, c'est-à-dire après bien d'autres philosophies postmétaphysiques. Cette présence maintenue de la référence kantienne oblige à considérer qu'il se trouvait dans la *déconstruction* kantienne une ressource réflexive moins disponible dans les autres philosophies postmétaphysiques. Perspective qui

requiert de cibler cette fois l'originalité du kantisme parmi celles-ci.

Cette originalité tient à la manière dont le kantisme, s'il constitue la première critique aussi élaborée des illusions de la *raison* spéculative, reste sur le terrain de la rationalité et fait le pari de conférer un statut positif à la *raison* après sa critique. C'est là ce qui distingue à tout jamais le kantisme des *déconstructions* nietzschéo-heideggériennes de la métaphysique : ne conduisant nullement à conclure, comme *Heidegger*, que « la *raison* est l'ennemi le plus acharné de la pensée », la critique kantienne de la spéculation transforme les Idées de la *raison* (pourtant foyers de l'illusion métaphysique) en idéaux régulateurs de la rationalité postmétaphysique. La *raison*, ici, n'est pas cet ennemi vaincu dont on traque à l'infini les traces, mais les Idées, à commencer par celle de système, continuent d'animer et de dynamiser, comme horizons de sens, le travail scientifique de l'entendement. En ce sens, le moment kantien constitue un moment d'autocritique de la *raison*, conduisant moins à une destruction qu'à une transformation de la *raison* et, partant, de la philosophie. *Adorno* estimait que la question de la philosophie est devenue celle de savoir comment philosopher après Auschwitz : plus généralement, dirais-je, comment philosopher après les épisodes tragiques d'un siècle où les plus grandes catastrophes ont mêlé *raison* et déraison, en mettant la *raison* au service de l'irrationnel ? Après quoi nous ne pouvons pas souhaiter l'abandon du terrain de la rationalité, mais bien plutôt la reconfiguration d'une *raison* suffisamment revenue de ses illusions pour se prémunir elle-même contre ses propres délires. De ce point de vue, le kantisme, comme autocritique de la rationalité, correspond, mieux que d'autres critiques de la *raison* spéculative, à cette exigence proprement contemporaine, non pas d'un moment postrationaliste de la philosophie, mais d'un *rationalisme critique*.

Une autre originalité constitutive du *criticisme* nous conduit directement vers la philosophie pratique, et va donc me permettre de répondre à la première des deux questions que j'avais posées : pourquoi cette présence du kantisme s'affirme-t-elle plus particulièrement sur le terrain de la philosophie pratique, et notamment de l'éthique ? On ne saurait fournir à cette question une réponse consistante sans dégager ce par quoi le kantisme a fourni un concept transformé de la *vérité* ou de l'*objectivité*.

Transformation de l'*objectivité*

Faire ressortir cet apport particulier du kantisme et son importance pour

l'éthique requiert d'identifier le principal problème que la philosophie pratique doit aujourd'hui tenter de résoudre. De ce problème, la formulation la plus claire est sans doute celle-ci (*Habermas*, 1973) : existe-t-il et en quel sens des *vérités* d'ordre pratique ? Formulation qui correspond à la demande issue du devenir des sociétés démocratiques : une demande de normes ou de principes méta-individuels irréductibles à celui qui les pose et capables de figurer une dimension de *vérité* pratique ou, selon une terminologie plus kantienne, d'« *objectivité* pratique ». Demande compréhensible, mais difficile à satisfaire et devant la difficulté de laquelle les discours évaluatifs n'ont cessé, au moins depuis le milieu du XIX^e siècle, de reculer au profit des discours sur les faits. Sur ce qui est, sur le factuel, nous savons en effet que la revendication d'une *vérité* du discours a un sens – l'énoncé objectif sur les faits se laissant même désigner comme l'énoncé scientifique ; en revanche, sur ce qui doit être, sur les fins, autrement dit : sur les questions d'ordre pratique, existe-t-il le moindre énoncé qui puisse prétendre à la *vérité* au sens de l'*objectivité* ? Les énoncés éthiques notamment ne sont-ils pas l'expression de choix irréductiblement subjectifs, entre lesquels il ne saurait dès lors y avoir d'autres relations que celle du conflit (au sens de ce que *Max Weber* avait appelé la « guerre des dieux »), voire de la violence, pour imposer plutôt tels idéaux que d'autres ? Le sort de la philosophie morale se trouve de toute évidence lié à la réponse que l'on apportera à ces interrogations. Or, c'est précisément la prise en compte de telles interrogations qui explique quel privilège se trouve aujourd'hui accordé à la référence kantienne dans le champ de l'éthique.

Le problème majeur dont la découverte a signé l'acte de naissance de la philosophie critique est le problème de la *représentation*. Il est formulé par *Kant* dès 1772 dans sa fameuse lettre à *Markus Herz* : « Je me demandai en effet sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous *représentation* à l'objet. »

Question qui, pour l'essentiel, touche à la relation entre la chose en soi et l'objet de la *représentation* (que *Kant* appelle aussi le phénomène), donc aux conditions de possibilité de ce qu'on appelle la conscience d'objet. D'une part, peut-il y avoir accord ou adéquation entre le contenu de ma *représentation* (le phénomène) et l'en soi ? Il s'agit là de la formulation classique du problème de la *vérité*. D'autre part, comment, pour nous représenter cet accord, penser quelque chose de la chose en soi, alors que, dès que nous pensons quelque chose de l'en soi, il devient « pour nous », et que de ce fait ce que nous cherchions à concevoir

nous échappe déjà ? Ainsi le problème de la *vérité* ne se pose-t-il que parce que, plus fondamentalement, se pose le problème de l'en soi : puisque poser quelque chose, c'est se le représenter, *Kant* retrouvait ainsi un problème qu'avait soulevé déjà *Berkeley*, et dont il avait pour sa part déduit que l'en soi n'existe pas. Selon ce que *Kant* désigne et critique comme un *idéalisme* matériel, il n'existerait que le *sujet* et ses *représentations* (*esse est percipi vel percipere*). Pour sa part, *Kant* a condamné cette récusation de l'en soi, au motif qu'elle interdit de rendre compte du vécu même de la *représentation* par le *sujet*, qui « se rapporte à un objet » comme si l'on pouvait dire que « ces choses nous sont données » : au demeurant, si nous omettons cette dimension de passivité inhérente à notre vécu de la *représentation*, la structure de notre *connaissance* sera celle-là même de la *connaissance* divine, c'est-à-dire d'un être infini qui produit lui-même, activement, les objets qu'il se donne. Or, en raison de la passivité de la *représentation*, la *connaissance* humaine apparaît d'emblée structurée comme une *connaissance* finie : « Notre entendement n'est pas, par ses *représentations*, la cause de l'objet (à l'exception des fins bonnes, en morale) » – où la parenthèse touche au problème complexe de savoir s'il y a une *finitude* du sujet de l'éthique, qui, de fait, pose lui-même ses fins. J'y reviendrai.

En tout état de cause, la question de la *représentation*, qu'avait ainsi vu surgir *Kant* dès le début des années 1770, était singulièrement ardue. Les deux solutions les plus tentantes se trouvaient en effet par définition exclues : la solution idéaliste pure (celle de l'*idéalisme* matériel) parce qu'elle ne rend pas compte de la passivité de la *représentation* ; mais aussi la solution symétrique, la solution réaliste pure, qui ferait de la *représentation* le produit de la causalité de l'en soi sur mes facultés, sous la forme d'une théorie de l'affection. Solution exclue dès 1772 par *Kant*, qui souligne que ce qu'il s'agit de comprendre, c'est précisément comment est possible « une *représentation* qui se rapporte à un objet sans être d'aucune façon affectée par lui » : refus expéditif du *réalisme* qui s'explique par l'exigence que la récusation de l'*idéalisme* ne reconduise pas en amont de *Berkeley* et de son argumentation contre l'explication de la *représentation* par la position d'un en soi.

Si ni le *réalisme* ni l'*idéalisme* ne résolvent la question de la *représentation*, la démarche critique ne pourra donc consister qu'à proprement « révolutionner » les termes mêmes de la problématique de la conscience d'objet.

Kant maintient certes un certain usage, discuté par ses successeurs, de la notion de « chose en soi » : s'il n'y avait pas de chose en soi, « il s'ensuivrait

l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui se phénoménalise » (préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*). Sa solution du problème de la *représentation* consiste toutefois à y recourir aussi peu que possible. Le problème ne sera donc plus posé en termes de relation entre chose en soi et phénomène, mais à l'intérieur de la *représentation*, à partir d'un retour au *sujet* consistant à fonder l'*objectivité*, non plus en comparant la *représentation* et l'en soi, mais en distinguant dans la subjectivité les *représentations* purement subjectives (particulières) et les *représentations* objectives (universelles).

En ce sens, la méthode de résolution de la question critique consiste à reformuler ainsi la question de l'*objectivité* : qu'est-ce que le *sujet* peut tenir pour objectif en lui ? Avant *Kant*, le couple subjectif/objectif équivalait au couple interne/externe. À partir de *Kant* et en référence à lui, l'*objectivité* désigne ce qui vaut universellement, pour tout *sujet* : le couple subjectif/objectif équivaut désormais au couple pour moi/pour tous, ou encore particulier/universel. La question de l'*objectivité* devient dès lors intrinsèquement liée à la question de l'*intersubjectivité*.

En conséquence, pour ce qui est de l'*objectivité* théorique (celle des *connaissances* de la nature), la *Critique de la raison pure* s'efforce de montrer qu'il existe dans le *sujet* des lois ou des règles *a priori*, nécessaires et universelles : l'*objectivité* cognitive consiste alors dans la synthèse des *représentations* grâce à ces règles universelles (catégories et principes). Je n'y insiste pas davantage ici, afin de dégager surtout la portée de cette redéfinition de l'*objectivité* pour la philosophie morale.

Les vérités morales d'une conscience finie

Revenons à la question de savoir si nous pouvons, dans le domaine pratique, concevoir quelque chose comme des *vérités*, ou s'il faut abandonner le terrain, ici, au *relativisme*, au *décisionnisme* ou encore à ce qu'on appelle aujourd'hui le *contextualisme*. Quelle que soit la position que nous choisissons d'adopter face à une telle question, il est du moins clair, pour beaucoup d'entre nous (à l'exception des défenseurs d'une forme de *réalisme* moral), que la fondation de *vérités* pratiques est aujourd'hui devenue impossible sous la forme d'une référence à l'idée d'un Bien ou d'un Juste en soi auquel devrait correspondre une fin pour être bonne ou juste : cette définition de l'*objectivité* pratique comme adéquation

ou conformité à un Bien ou à un Juste en soi – qui tombe sous le coup des difficultés inhérentes à toute saisie de l'*objectivité* en termes de conformité à un en soi – mobilise des investissements métaphysiques si lourds qu'il peut sembler coûteux d'y consentir aujourd'hui. De ce point de vue, nous philosophons après l'effondrement moderne des fondations ontologiques ou cosmologiques de l'*objectivité* pratique, et toute la démarche de la philosophie morale ne peut que s'en trouver modifiée. Par là se comprend que la tentation du *décisionnisme*, ou du pur subjectivisme, puisse être forte dans la philosophie contemporaine : si aucune fin ne peut plus être tenue pour correspondant à un Bien ou à un Juste en soi, toute fin ne vaudrait que pour celui qui la pose.

Indépendamment des difficultés éthiques (celles du *relativisme*) auxquelles une telle conclusion exposerait, il existe une faille dans ce raisonnement séduisant : la conclusion ne s'en impose que dans l'exacte mesure où le seul concept de l'*objectivité* que l'on retient est celui de la correspondance à un en soi. Or, il est permis de penser qu'un tel concept de l'*objectivité* est fragilisé depuis *Kant*, et s'il est fragilisé dans l'ordre de la philosophie théorique, pourquoi ne le serait-il pas dans l'ordre de la philosophie morale ? Pourquoi ne pas reprendre là aussi l'établissement de l'*objectivité* à partir de cet autre concept de l'*objectivité* qui, disponible dans l'héritage de l'*idéalisme* critique, consiste à mesurer l'*objectivité* d'une *représentation* (y compris celle d'une fin) moins à sa conformité à un en soi qu'à sa capacité à valoir, non seulement pour moi, mais pour tous – si l'on préfère : à sa validité intersubjective, c'est-à-dire à son universalisation ou à sa communicabilité possibles ?

Cette démarche était présente chez *Kant* lui-même, notamment sous la forme de sa doctrine de l'impératif catégorique. Elle prescrit en effet de ne tenir pour bonnes que les fins dont la maxime d'après laquelle je les poursuis m'apparaît comme pouvant être adoptée universellement, par tous les autres *sujets* moraux. Que toute l'éthique kantienne du devoir repose sur une telle démarche éclaire ce fait assez singulier qu'en Allemagne, aux États-Unis et en France, on assiste aujourd'hui, sous les intitulés d'« éthique de la discussion », de « théorie de la justice » ou encore d'« humanisme postmétaphysique », à autant d'utilisations de la référence criticiste pour redonner sa légitimité à la notion d'*objectivité* pratique.

Pour autant, cette référence véhicule avec elle des interrogations complexes. Entre autres, celle qui touche à la question de savoir ce qui fait d'une éthique aussi clairement normative que l'éthique kantienne, dans sa prétention à énoncer

des *vérités* morales, cependant une éthique de la conscience finie. Dans la lettre fondatrice à Markus Herz, Kant envisageait en 1772, je l'avais noté au passage, que la dimension de passivité qui caractérise la conscience d'objet et témoigne de notre *finitude* ne concerne pas la position des fins bonnes par la conscience morale. D'une certaine façon, la réalisation de sa philosophie pratique, tant dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785) que dans la *Critique de la raison pratique* (1788), pourrait apparaître confirmer cette appréhension de la conscience morale comme constituant le lieu d'une étonnante « percée vers l'infini » (Cassirer, 1931) : qu'est-ce en effet qu'agir moralement, pour une éthique qui fait de l'autonomie de la volonté le fondement unique de la moralité, si ce n'est poser dans l'être un acte dont la maxime soit conforme à l'exigence d'universalisation prescrite par la *raison* pratique ? Auquel cas le *sujet* moral semble ne plus être ouverture, réceptivité, donc *finitude*, mais partager avec l'infini ou l'absolu la structure de l'autoposition. Comment alors, dans cette hypothèse, faire tenir ensemble l'affirmation de la radicalité de notre *finitude*, qui émerge de la première *Critique*, et cet arrachement à la condition d'un être fini qui serait, selon la deuxième *Critique*, constitutive de la subjectivité pratique ?

Ce problème du statut du *sujet* pratique a suscité de vastes débats, notamment entre Cassirer et Heidegger. Ce dernier (Heidegger, 1929) s'est attaché à défendre la perspective selon laquelle, dans la logique du kantisme, même le *sujet* pratique est par essence fini, en ce sens que, si la loi morale renvoie bien à une dimension de spontanéité de la *raison* (puisque la volonté morale est autonome et pose elle-même la loi), nous ne pouvons avoir conscience de cette loi comme loi morale que si nous la recevons à travers le sentiment du respect. J'ai expliqué ailleurs (Renaut, 1997) pourquoi, littéralement, cette manière d'identifier la teneur de la *finitude* pratique ne me paraît pas entièrement convaincante, mais aussi pourquoi, selon l'esprit, l'identification de la conscience morale kantienne comme une conscience finie me semble incontestable. Entre autres arguments, rien n'interdit d'identifier le *sujet* moral, tel que Kant le définit en termes d'autonomie de la volonté, à une exigence constituant davantage, pour l'être fini, un horizon de sens (en termes kantien : un « principe de la réflexion ») qu'une condition (au sens de la condition humaine). Même si Kant n'a lui-même jamais thématiqué cette solution, du moins n'est-il pas sans signification qu'il ait consacré toute la *Critique de la faculté de juger* (1790) à trouver ce qu'il appelle lui-même un « passage » entre ses deux premières *Critiques*. Or sa conception d'un tel « passage » a pris la forme d'une réélaboration du devenir des Idées (y compris celle de liberté) après la

déconstruction des illusions métaphysico-spéculatives auxquelles elles peuvent donner lieu : un devenir postmétaphysique des Idées qui les fait resurgir comme des « principes de la réflexion » servant de fils conducteurs au *sujet* fini pour se représenter tel ou tel domaine du réel, par exemple celui de l'éthique.

Ce débat sur le statut du *sujet* moral témoigne que la référence kantienne ne fournit pas à l'éthique contemporaine un ensemble de dogmes figés. Observation qui vaudrait tout autant pour bien d'autres aspects de ces disputes entre kantien que sont, non pas certes exclusivement, mais bien souvent les débats internes à l'éthique contemporaine.

La famille kantienne

Quelles sont aujourd'hui les principales options distinctives à partir desquelles l'héritage kantien donne lieu à des querelles de famille ? L'*idéalisme* critique forgé par *Kant* à partir de la question de la *représentation* et sous la forme d'une philosophie de la conscience se trouve plus particulièrement contesté par l'éthique de la discussion élaborée par *K.-O. Apel* et *J. Habermas*. Cette discussion reste « familiale » dans la mesure où, à bien des égards, l'éthique définie par *Apel* et *Habermas* consiste à reformuler l'exigence d'universalisation que *Kant* avait placée au cœur de son éthique : je précise, dans cet ouvrage même, cette filiation à travers la présentation que Ludivine Thiaw-Po-Una m'a demandé d'assurer de la posture correspondant à l'éthique de la discussion. Une telle filiation n'exclut pas pour autant une prise de distance, puisque l'éthique de la discussion dénonce l'éthique kantienne comme procédant selon un *paradigme* périmé, celui de la conscience ou de la subjectivité.

Habermas et *Apel* considèrent en effet que ce qu'a entrevu le criticisme à travers sa conception des impératifs moraux ne pouvait être pleinement mis en œuvre dans le cadre du kantisme de *Kant*. Le kantisme classique était en effet une philosophie de la conscience, axée sur le problème de la *représentation*, alors qu'il faudrait aujourd'hui prendre en compte les acquis du tournant linguistique de la pensée contemporaine et substituer au *paradigme* de la conscience celui de la *communication* dialogique médiatisée par le langage. Appréciation qui explique en grande partie, non seulement la fermeture persistante de l'éthique de la discussion au débat français sur une éventuelle figure postmétaphysique de la subjectivité, mais aussi la distance maintenue à l'égard d'une figure aussi forte que celle de *Rawls*, qui aurait elle-même trop peu

intégré les exigences du *paradigme* de la *communication*. Ainsi *Habermas* estime-t-il que la *Théorie de la justice* est restée formellement trop proche d'une démarche monologique de type kantien, partant de la subjectivité pour construire l'intersubjectivité : le procédé du « voile d'ignorance » exprimerait simplement la nécessaire élévation de chacun, par lui-même, jusqu'à l'universalité du *sujet* pratique. À l'encontre d'une telle philosophie de la conscience, il faudrait concevoir l'accès à des normes partagées à travers la « participation effective de chaque personne concernée à la discussion », et en conséquence axer la philosophie pratique sur la construction d'un modèle de démocratie caractérisé par l'invention de structures polycentriques de discussion argumentative.

Il échappe à la présente analyse de la figure kantienne d'établir le degré de pertinence d'une objection qui renvoie toute philosophie de la conscience ou du *sujet*, même débarrassée des illusions relatives à l'idée de subjectivité, dans le registre de ce qui serait aujourd'hui éthiquement périmé. La troisième partie de cet ouvrage, où Ludivine Thiaw-Po-Une a ménagé une place pour le débat sur les *paradigmes* contemporains de l'éthique, fournit l'occasion de faire apparaître quels peuvent être sur ce point les principaux arguments en présence. Du moins l'existence d'un débat aussi profond témoigne-t-elle que les héritiers du kantisme ont en commun d'avoir retenu de la philosophie critique ce qui en constitue l'esprit : le refus du dogmatisme.

Indications bibliographiques

Kant E., Critique de la raison pure (1781, 1784), trad. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997.

Kant E., Critique de la raison pratique (1787), trad. par L. Ferry et H. Wismann, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques de Kant*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.

Kant E., Critique de la faculté de juger (1790), trad. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1995.

Kant E., Métaphysique des mœurs, trad. par A. Renaut, t. I : *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), t. II : *Doctrine du droit, Doctrine de la vertu* (1797), Paris, GF-Flammarion, 1994.

Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973, deux tomes ; trad. partielle du t. II par R. Lellouche et I. Miitman, *L'Éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.

Cassirer E., « Remarques sur l'interprétation de *Kant* proposée par M. Heidegger » (*Kantstudien*, 1931), trad. in E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929), et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1973.

Habermas J., *Raison et légitimité* (1973), trad. par J. Lacoste, Paris, Payot, 1984.

Heidegger M., *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. par A. de Waelhens et R. Boehm, Paris, Gallimard, 1953.

Rawls J., *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* (2000), trad. par M. Saint-Upéry et B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2002.

Renaut A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

John Stuart Mill entre utilitarisme et libéralisme par Pierre Zelenko

John Stuart *Mill*, philosophe et économiste anglais de la seconde moitié du XIX^e siècle, est une grande figure de la pensée libérale britannique, qui se situe au confluent de l'esprit des Lumières anglo-écossaises du XVIII^e siècle et du courant utilitariste du début du XIX^e siècle. Dès lors, la philosophie de *Mill* repose sur deux fondements essentiels. D'une part, le fait que l'espace de liberté le plus large possible doit être laissé aux individus pour leur permettre d'agir et de se développer comme ils l'entendent. C'est l'héritage de la « tradition de l'ordre spontané » des Lumières anglo-écossaises. D'autre part, cette garantie de la liberté a pour but de permettre à chacun de rechercher son propre bonheur et de contribuer, de cette manière, à maximiser le bonheur de l'ensemble de la société. C'est là l'esprit utilitariste que *Mill* hérite de son père *James Mill*.

Au-delà de ces deux principes fondamentaux de liberté et d'utilité, qui constituent l'objet de son œuvre maîtresse *On Liberty* (1859) et afin de comprendre ce que représente l'éthique pour *Mill*, il est nécessaire de répondre aux trois questions suivantes : quelle maxime de vie chacun doit-il suivre afin de respecter au mieux la liberté d'autrui sans pour autant limiter la sienne ?, quels

objectifs chacun doit-il se fixer afin de se réaliser et de mener une vie utile pour la société ?, et que peuvent ou doivent faire le législateur et les gouvernants pour amener chacun à adopter un tel comportement ?

Trois notions fondamentales

Répondre à ces trois questions nécessite de se plonger dans trois notions fondamentales de la philosophie indissolublement morale et politique de *Mill* : le fait de soumettre ses actes à ce que l'on pourrait présenter (l'expression n'est pas millienne) comme une éternelle possibilité de « désignation et opprobre » (« *naming and shaming* ») ; la distinction entre les « *self-regarding actions* » et les « *other-regarding actions* » ; et l'impératif du « développement de soi » ou du « développement personnel » (« *self-development* ») pour chaque individu comme pour la société dans son ensemble.

L'expression « *naming and shaming* » est couramment utilisée aujourd'hui aux États-Unis et au Royaume-Uni pour désigner une campagne de dénonciation qui se déclenche contre une personne physique ou morale dont le comportement honteux a heurté la morale commune sans pour autant tomber sous le coup d'une condamnation en droit. Cette expression décrit au fond une sorte de mécanisme d'autorégulation sociale par le biais duquel tout acte public contraire à une certaine éthique sociale peut être condamné par la société, en particulier par l'intermédiaire des médias. Appliquée à l'éthique millienne, elle peut aider à en cerner une dimension essentielle, celle selon laquelle, pour *Mill*, chacun est responsable de ses actes devant une sorte de « tribunal de la société » qui le juge de façon implicite et permanente.

Fait partie, quant à elle, du lexique proprement millien, la distinction entre les « *self-regarding actions* », qui « ne concernent les intérêts d'aucune autre personne que soi », et les « *other-regarding actions* », qui peuvent porter préjudice aux autres ou leur bénéficiers. Cette expression est utilisée par *Mill* comme critère déterminant de la légitimité d'une contrainte exercée sur les comportements des individus par les règles de droit. Le législateur ou le pouvoir réglementaire ne sont en effet fondés à intervenir que pour empêcher et réprimer des actions qui peuvent directement causer du tort à autrui, ce que *Mill* appelle les « *other-regarding actions* ». Pour le reste, si les médias sont suffisamment libres et de bonne qualité, *Mill* estime que l'autorégulation du « *naming and shaming* » est suffisante pour les « *self-regarding actions* » commises dans la

sphère publique et ne causant pas directement de tort à autrui. Ainsi, les seules actions qui échappent à toute forme de contrainte et qui ne constituent pas des champs d'application pour l'éthique sont les « *self-regarding actions* » commises dans la sphère privée.

Au-delà de cet équilibre statique, chaque individu comme la société doivent chercher constamment à s'améliorer en trouvant et en développant leurs talents. C'est là l'impératif de ce que *Mill* nomme le « *self-development* », vers lequel chacun doit faire tendre ses efforts. Pour l'individu, il s'agit de faire fructifier ses talents et de s'efforcer sans cesse de s'améliorer pour être utile à la société dans son ensemble. Pour les gouvernants, il s'agit de supprimer toute entrave au développement des qualités les plus diverses et de réunir les conditions facilitant l'éclosion et l'essor des talents présents au sein de la société. La philosophie utilitariste, qui constitue le point de départ de la pensée millienne et dont le mot d'ordre est « la maximisation du plus grand bien-être du plus grand nombre », est présente dans cet impératif de « *self-development* ». Il constitue en effet pour *Mill* la condition du bonheur individuel de chacun et le moyen du cheminement vers le bien commun pour l'ensemble de la société.

De la sorte, pour *Mill*, un pouvoir éthique se doit de maintenir la plus grande liberté individuelle possible pour chaque citoyen et se borne à réprimer les comportements dangereux dans la sphère publique tout en laissant au « *naming and shaming* » social relayé par les médias le soin de condamner les comportements choquants. Il se doit également de créer les conditions nécessaires au développement du plus grand nombre de talents du plus grand nombre d'individus.

De même, l'individu éthique est celui qui intègre en lui-même la condamnation implicite que la société dans laquelle il vit pourrait rendre vis-à-vis de tel ou tel comportement répréhensible (« *naming and shaming* ») et qui cherche constamment à s'améliorer et à développer ses talents (« *self-development* »).

Éthique à l'usage des gouvernants, des législateurs et des juges

Compte tenu de ces grands principes de la philosophie de *Mill*, les règles éthiques que les gouvernants doivent garder à l'esprit sont de trois ordres : protéger la liberté des individus et ne la limiter qu'en cas d'atteinte grave et imminente à l'ordre public ; éviter de légiférer *a priori* et de façon contraignante

en tentant d'orienter les comportements des individus ; garantir à chacun la possibilité de développer ses talents quels qu'ils soient.

Une fois accepté le postulat selon lequel la liberté est le principe fondamental de la pensée millienne, la première question qui se pose à tout gouvernant est de déterminer comment garantir la plus grande liberté individuelle à chacun sans pour autant nuire à l'ordre public au sein de la société. Il s'agit donc de savoir jusqu'où va la liberté individuelle. Cette interrogation ramène à la séparation annoncée par *Mill* dès l'introduction de *On Liberty* entre les actions qui ne regardent que soi-même et celles qui ont un impact sur autrui.

Cette partition étant établie, il convient de savoir comment en garantir l'application ou plus exactement comment sanctionner un comportement inadéquat dans chacune des deux sphères ainsi définies. Il s'agit en fait du débat sur l'étendue et le type de contrôle à exercer sur les actions des individus. Il apparaît en effet, notamment à la lecture d'*Utilitarianism* (1861), que *Mill* prévoit de nombreux cas où un contrôle efficace doit être exercé par le pouvoir. Contrairement aux philosophes des Lumières anglo-écossaises, il pense en effet que l'ordre spontané doit être quelque peu encadré pour éviter de dériver vers l'anarchie. Il croit plus dans la fécondité scientifique et sociale de l'ordre spontané que dans ses vertus autorégulatrices supposées par *Hume*, *Ferguson*, *Smith* ou, plus proches de nous, par des libertariens comme *Nozick*.

Ainsi, tout gouvernant appelé à intervenir dans la régulation de la sphère publique doit se poser la question suivante : les contraintes en matière de liberté individuelle que j'impose sont-elles pleinement justifiées par des motifs sérieux de protection de l'ordre public ? Si la réponse à cette question est négative, un gouvernant doit, selon *Mill*, s'abstenir d'intervenir. La première règle éthique à usage des gouvernants est donc de s'interdire de restreindre la liberté individuelle sans justification valable.

Compte tenu de l'importance accordée par *Mill* à la liberté individuelle et de la fécondité heuristique qu'il attend de son exercice plein et entier, seules de graves et imminents dangers pour l'ordre public peuvent justifier l'intervention d'une force de contrainte et une restriction de liberté.

Le rôle attribué au droit dans la philosophie de *Mill* est fort différent de celui qui lui est conféré dans les pays de droit romain, comme la France, ou même dans les écrits d'auteurs utilitaristes anglais tels que *Bentham*. Le droit chez *Mill* est réactif et non proactif, il ne vise pas à changer la société *a priori* par des lois et des codes extrêmement précis mais à remédier à ses incidents de parcours sur

la voie de son développement. C'est donc tout à fait un droit de *common law*, fonctionnant par jurisprudences accumulées plus que par codification.

Le rôle du droit est de ce fait plus nuancé et donc plus riche. Son utilité première est de protéger la liberté de chacun. Ce premier droit fondamental s'accompagne d'un second : la sécurité. Un certain nombre de principes fondamentaux qui découlent de ces deux droits sont garantis par la loi et par l'État, sans que rien ne puisse être placé au-dessus. Ils se situent au sommet de la hiérarchie des normes milliennes.

Toutefois, à côté de ces normes impératives, existent un grand nombre de façons d'encadrer la communauté au sein de laquelle le principe de liberté demeure premier. Il est d'abord possible de distinguer des lois et des règles de droit dont la régularité d'application a permis la formalisation. Dans les autres cas, plus mouvants ou plus incertains, le « *naming and shaming* » veille et sanctionnera les écarts graves de comportement. Dans le premier cas, *Mill* parle de punition, dans le second, de peine.

Il existe en outre tout un corps de règles pratiques et de prudence que *Mill* nomme « *rules* », qui se placent au plus bas de cette hiérarchie des normes et qui ne sont en aucun cas contraignantes. Elles sont héritées du passé et *Mill* en recommande l'usage aux personnes avisées, mais elles n'existent qu'aussi longtemps que de meilleures n'ont pas été révélées. De là vient finalement une certaine utilité à ce que des originaux ou des non-conformistes ne les suivent pas à la lettre. Il s'agit d'ailleurs d'une constante dans la pensée millienne : c'est souvent des originaux et des non-conformistes que viennent les innovations qui s'avèrent *in fine* les plus fécondes pour la société dans son ensemble. Une des règles éthiques que doivent ainsi respecter les législateurs et les juges consiste donc à s'abstenir de toute condamnation *a priori* des comportements de tels non-conformistes, tant qu'ils ne menacent pas la sécurité ou la liberté d'autrui.

Mill définit donc un droit vivant et évolutif, muni d'une hiérarchie des normes qui lui confère une certaine souplesse en même temps qu'une facilité d'application. Parallèlement, le champ d'application du droit est à la fois assez large et assez restreint. Il est vaste parce que les règles de droit sont définies de façon suffisamment générale pour que de nombreuses actions entrent dans son champ d'application. Il est réduit parce qu'il existe une limite que *Mill* se refuse à franchir, sauf en cas d'atteinte à des droits fondamentaux ou dans des situations où le juste devoir de l'individu envers la communauté à laquelle il appartient l'exige. Cette ligne infranchissable est celle de la contrainte ou de la coercition *a*

priori, dont les vertus supposées ne sont en rien comparables à celles de la latitude d'action la plus large possible pour les individus. Il existe, de ce fait, un très grand nombre d'actes sur lesquels la loi et les règles de droit n'ont pas et ne doivent pas avoir de prise directe. C'est une règle éthique essentielle que doivent respecter le législateur et le juge.

À ce stade de l'analyse, une question intéressante mérite d'être soulevée. Dans les cas où, du point de vue des restrictions à la liberté ou à l'utilité, l'usage d'une sanction juridique ou du « *naming and shaming* » est neutre, quel est le meilleur moyen aux yeux de *Mill* ? La réponse est finalement relativement simple. Compte tenu du fait que la pression sociale est libre, fondée sur le bon vouloir des individus, et que la liberté est le principe premier de la philosophie de *Mill*, le meilleur mode de régulation est le « *naming and shaming* ».

Une sorte de « principe de subsidiarité » est ainsi à l'œuvre s'agissant des modalités permettant d'amener un individu à adopter un comportement éthique. Dans le meilleur des cas, les individus adoptent un comportement vertueux sans y être forcés de quelque manière que ce soit. Dans un monde parfait, tout se passerait de la sorte. Toutefois, force est de constater que ce n'est pas le cas. Le premier moyen d'amener un agent qui n'a pas adopté d'emblée un comportement vertueux, et qui nuit aux intérêts d'autrui, à changer de conduite est le « *naming and shaming* ». À ce stade, l'individu concerné est encore libre de s'exécuter ou pas, mais il sait qu'il sera soumis à l'opprobre populaire dans le cas où il s'obstine dans son méfait. Enfin, si rien ne se passe, la contrainte peut entrer en action et la personne est alors forcée d'obtempérer. Mais la contrainte juridique ne s'appliquera que dans les cas où les modes de régulation sociale non-juridiques, en particulier le « *naming and shaming* », s'avèrent insuffisants ou inadaptés.

La justification de cette application en cascade de la répression de certains comportements est que le « *naming and shaming* » est de l'ordre de la persuasion, de la discussion entre individus civilisés et non de la contrainte. Il porte plus de traces de socialisation que le droit, plus brutal, violent et impersonnel.

Il est également possible de percevoir dans la philosophie du droit de *Mill* un lien avec l'éthique individuelle et, en particulier, le « *self-development* ». En effet, un des rôles principaux du droit, pour ne pas dire la tâche primordiale, réside dans la préservation de la possibilité de « *self-development* » dont chaque membre de la société doit pouvoir jouir sans restrictions autres que celles qui sont absolument nécessaires compte tenu des imperfections de la vie en société.

Objectif à atteindre, le « *self-development* » peut aussi servir de norme de jugement pour définir des circonstances atténuantes ou aggravantes. Ainsi, une personne devra supporter une peine d'autant plus lourde que ses capacités de jugement et son niveau de développement seront élevés, et inversement.

L'éthique du législateur et du juge se résume donc à la nécessité de n'intervenir qu'à bon escient, *a posteriori* et non *a priori*, et seulement si les modes de régulations sociales s'avèrent insuffisants. Les seuls domaines dans lesquels une action positive et *ex ante* du droit peut s'avérer nécessaire sont les libertés fondamentales et le « *self-development* ».

Préserver et multiplier les possibilités de « *self-development* »

Mill ne condamne pas seulement des atteintes non justifiées à la liberté individuelle, mais aussi le fait de ne pas donner à chacun les moyens matériels et financiers d'utiliser cette large latitude d'action pour exercer ses talents. L'éthique du gouvernant consiste donc également à maintenir cette possibilité d'usage de la liberté, tout en l'orientant vers le développement individuel et donc le bonheur.

Le bonheur réside en effet, selon *Mill*, dans l'autonomie nécessaire à la recherche personnelle des ressorts de sa propre félicité. Intuitivement, le rôle de l'État dans ce domaine se profile dans la mesure où il revient aux pouvoirs publics de garantir l'autonomie de chacun en évitant les tentatives d'influence potentiellement liberticides et de faire en sorte que chacun soit formé et équipé pour s'élever au plus haut niveau d'autonomie possible compte tenu de ses qualités innées. *Mill* estime ainsi que le rôle de l'État en matière d'éducation et de formation est essentiel. L'enfance est un moment où *Mill* reconnaît la nécessité de contraindre à l'apprentissage, éventuellement contre le gré des intéressés, pour permettre ultérieurement leur autonomie et leur recherche individuelle du bonheur.

Dans ses *Considerations on Representative Government* (1862), *Mill* souligne que la première tâche de l'État est de veiller à ce que chaque citoyen ait les moyens de développer ses capacités et d'exprimer ses talents quels qu'ils soient.

Mill considère ainsi que le principal critère de jugement d'un gouvernement devrait être la qualité de son système d'éducation nationale. Au-delà du maintien de la sécurité et de la protection de la liberté individuelle, *Mill* souligne en effet que le rôle positif le plus essentiel de l'État, où son action volontariste et proactive est requise, est l'éducation et la formation. Toutefois, il s'agit plus d'une

obligation de moyen que de résultat. L'État, si objectif soit-il, ne doit pas obliger les citoyens à marcher dans un droit chemin. Il lui revient seulement de leur donner la possibilité d'un tel développement afin que leur évolution ne dépende que d'eux et ne soit pas limitée par un éventuel manque de moyens financiers ou par des difficultés d'accès à la culture. L'État ne doit donc pas dicter le chemin de développement à suivre, fût-il certain d'avoir trouvé le meilleur. Il doit seulement garantir la possibilité de tous les types de développement. Héritier de cette philosophie, le système éducatif anglais cherche précisément à valoriser toutes les formes de talents, non pas seulement intellectuels mais aussi artistiques ou sportifs, et engage les élèves à exprimer leurs centres d'intérêt afin de les aider à déterminer ce pour quoi ils sont le plus doués et le plus motivés.

Sur le plan de l'organisation, *Mill* estime que le service public de l'éducation nationale devrait être laissé à l'échelon le plus décentralisé dans la mesure où les conséquences d'un enseignement réussi ou raté y seront plus facilement et rapidement observables. Il est vrai que, contrairement à la France, où, depuis le Premier Empire, les programmes et la gestion ont été unifiés, cette idée a connu une postérité au Royaume-Uni qui se caractérise par une grande décentralisation du système éducatif, qui n'est pas piloté depuis un ministère mais laissé à la responsabilité des collectivités locales, non seulement sur le plan budgétaire, mais aussi pour ce qui est de la définition du contenu des programmes.

Une critique communément formulée à l'encontre de la théorie de l'éducation de *Mill* réside dans son caractère potentiellement élitiste. Si l'objectif est d'amener chacun selon ses qualités au plus haut niveau de développement et d'autonomie, n'existe-t-il pas un risque que cela conduise les éléments les plus valables de la société à être favorisés par un enseignement plus poussé, et qu'ils puissent à terme imposer leur vision morale aux membres de la société moins éduqués ?

Toutefois, une telle interprétation oublie que, dans la philosophie morale et politique de *Mill*, le principe de liberté est supérieur à celui d'utilité. Dès lors la liberté de se développer comme on l'entend à partir de la phase de « *self-development* » est plus essentielle que l'éventuel surcroît de bien-être pour la société dans son ensemble qui résulterait d'un développement orienté par les plus capables, ou tout au moins ceux qui seraient reconnus comme tels. En tout état de cause, il revient aux gouvernants éthiques de veiller à éviter une telle dérive.

Par ailleurs, une telle entreprise nierait le principe même de « *self-development* » qui part du présupposé que la valeur de chacun est toujours en

formation et en mouvement. Il n'est donc ni possible de l'orienter *a priori* ni pensable d'identifier une fois pour toutes les membres les plus valeureux de la communauté. Enfin, sur le chemin de la vérité et du progrès, nul ne peut jurer qu'un type de développement particulier est à favoriser plus qu'un autre. Tout « *self-development* », si particulier soit-il, peut y concourir en droit sinon en fait.

Le rôle de l'État pour fournir les moyens du « *self-development* » est donc très important au départ. L'État peut ainsi tout à fait contraindre les parents à mettre leurs enfants à l'école pour qu'ils y soient formés mais aussi pour qu'ils vivent leurs propres expériences individuelles et construisent leurs bases affectives et morales. Mais il ne doit en aucun cas dépasser ce cadre en orientant autoritairement les phases ultérieures.

Il apparaît en outre que, sans jamais l'affirmer clairement, *Mill* confie à l'État la responsabilité de garantir trois droits principaux, deux positifs et un négatif. Ce dernier est la protection contre les agressions extérieures, les deux autres sont des moyens de subsistance corrects et la garantie de l'accès au travail. Rappelons que dans la philosophie britannique, et plus généralement dans la culture du Royaume-Uni, le travail n'est pas une sorte de souffrance, héritière étymologique de l'instrument de torture latin *tripalium*, mais un moyen de rédemption et une source de développement personnel. Travail et œuvre (*Work*) sont ainsi homonymes en anglais. Aussi, lorsque *Mill* évoque les moyens les plus courants de « *self-development* », il parle souvent du travail, qui permet de mettre à l'épreuve les qualités intellectuelles et morales de chacun.

Au travers de ces efforts, dont l'État aura dégagé la possibilité, les individus seront libres de se dépasser et d'en ressentir du plaisir. Il ne s'agit pas tant de garantir ces droits positifs en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais d'en assurer les conditions pour chacun. C'est donc moins un droit au « *self-development* » qu'un droit à la liberté de « *self-development* ».

Pour cela, l'État doit garantir un certain principe d'égalité entre les membres de la société. Ce principe d'égalité, qu'il revient au gouvernant de promouvoir et de défendre, ne consiste pas à mettre tous les membres de la communauté sur un pied d'égalité en les amenant tous au même niveau de développement, mais à placer chacun dans les mêmes conditions de succès et d'épanouissement *a priori*. *Mill* reconnaît tout à fait qu'il existe des différences de talent dans la nature que rien ne peut corriger. Au surplus, cette variété est salvatrice pour le progrès de l'humanité. En revanche, il existe des différences de richesse et de conditions de vie que l'État peut en partie corriger pour permettre à chacun de développer ses

talents et d'être heureux. Même si quelqu'un ne doit jamais apporter d'utilité sociale ni même cultiver les quelques qualités nécessaires à son bonheur, l'État doit malgré tout lui donner les moyens de son « *self-development* ».

Sans doute la notion de liberté de développement personnel est-elle très importante chez tous les libéraux. Toutefois, elle a rarement été autant théorisée, systématisée et utilisée que chez *Mill*. Il existe dans la pensée millienne un véritable droit positif à la liberté de « *self-development* » qui peut amener l'État à intervenir de façon à donner à chacun les moyens d'exercer ce droit ou à limiter parfois fortement la liberté individuelle, même si cette dernière demeure la règle et la contrainte l'exception. Ce rôle des gouvernants dans la garantie des possibilités de développement est l'un des principaux critères éthiques à l'aune desquels l'action d'un gouvernement doit être jugée selon *Mill*.

Les règles éthiques à l'usage des individus

La question du « *naming and shaming* » joue, chez *Mill*, un rôle double dans l'éthique individuelle. D'abord, chacun doit intégrer en lui la possibilité toujours latente d'une critique menée par ses concitoyens concernant tel ou tel comportement dans la sphère publique. Ceci n'a pas vocation à contraindre ou inhiber, mais à faire en sorte que chacun se demande, avant de commettre telle ou telle action, s'il est prêt à en accepter les conséquences sociales en matière de « *naming and shaming* ». Ensuite, afin que ce mode de régulation sociale soit efficace, il est nécessaire que chaque citoyen participe au « *naming and shaming* ». De ce point de vue, l'éthique individuelle consiste à faire l'effort de se tenir informé et à réagir à tout événement révélant un comportement injuste, dangereux ou encore abject.

Ainsi, le premier effort que *Mill* requiert de tout citoyen est de s'astreindre à lire au moins un journal tous les jours. À cet égard, le rôle des médias est donc particulièrement important. La presse se doit d'être objective et de bonne qualité puisqu'elle sert de vecteur d'annonces qui peuvent soulever un « *naming and shaming* » auprès de l'ensemble de la société. Héritiers de cette tradition philosophique, les médias anglais ou américains jouent un rôle plus important en matière de « *naming and shaming* » que ceux d'autres pays. Il n'est pas étonnant qu'il soit souvent fait référence outre-Atlantique au « quatrième pouvoir » lorsqu'on parle de la presse ou des médias. Une campagne de « *naming and shaming* » savamment orchestrée peut ainsi s'accompagner d'effets désastreux

pour celui ou ceux qui en sont victimes, comme en témoignent des affaires telles que le Watergate, dont les conséquences sociales pour le président Nixon sont allées bien au-delà de sa spectaculaire démission.

Le rôle du « *naming and shaming* » et des médias dans la philosophie de *Mill* ne doit donc absolument pas être négligé ou sous-estimé. Dans *On Liberty*, *Mill* évoque même cette pression sociale comme un des principaux moyens pour conduire une société vers la vertu. Comme dans le cas de ses préceptes d'économie politique, *Mill* part du présupposé qu'un maximum de rapports entre individus doivent se régler sans intervention de l'État. Il est en cela un digne héritier de la tradition de l'ordre spontané.

Mill reconnaît toutefois que l'astreinte à une telle éthique individuelle est difficile car elle s'oppose aux tendances naturellement égoïstes de tout individu. Il explique en particulier que le bon exercice du « *naming and shaming* » requiert l'existence de « *superior natures* ». Ces dernières sont vertueuses de façon innée et adoptent des comportements exemplaires tant du point de vue individuel que social. Par ailleurs, les « *superior natures* » n'hésitent pas à s'engager dans la vie publique et dans la contestation des actes honteux et peu vertueux. Leur critique est d'autant plus crédible et a d'autant plus d'impact que leur vie est elle-même vierge de tout soupçon. Prenant comme modèles ces « *superior natures* », le citoyen éthique est donc celui qui parvient à surmonter ses tendances égoïstes pour atteindre un certain degré de compassion et de bénévolat, qui veut d'abord améliorer le comportement de ses semblables et qui ensuite prend le temps de le faire sans ménager sa peine.

Pour illustrer sa théorie, *Mill* prend l'exemple du vote. Il soutient que ce dernier ne devrait pas s'effectuer à bulletin secret. Chaque citoyen devrait assumer ses choix politiques en votant devant l'ensemble des membres de la communauté. Le but de cette manœuvre n'est pas de faire en sorte que la décision de chacun soit influencée par tel ou tel mais de préparer tout individu se rendant aux urnes à expliquer les raisons de son choix en raisonnant publiquement. La vertu de ce système serait, selon *Mill*, d'éviter l'arrivée au pouvoir de candidats honteux issus de votes exutoires d'électeurs désireux de se défouler, ou, pire encore, de nuire à la démocratie.

Toutefois, le « *naming and shaming* » ne s'exerce que sur les comportements éminemment condamnables. Il ne doit certainement pas s'étendre aux questions de goût. La plus grande diversité doit au contraire régner en la matière. *Mill* prend ainsi l'exemple des goûts culinaires. Il imagine une communauté où les

musulmans seraient majoritaires. Ces derniers n'auraient, selon lui, aucun droit à imposer à tous les membres, non-musulmans compris, de ne pas consommer de porc. Le fait qu'ils représentent la majorité ne leur donne aucune autorité pour imposer une telle sujétion. Le fait de manger du porc n'a rien d'objectivement immoral. Cette abstinence est limitée aux membres de la communauté musulmane. Pour les autres, il ne s'agit que d'une question de goût. Cet exemple, qui ne contient aucun aspect moral, montre une des limites implicites du « *naming and shaming* » qui ne s'étend pas et ne doit pas s'étendre aux questions de préférences individuelles ni aux décisions purement personnelles relevant de la vie privée.

Il existe en outre une déconnexion entre le comportement de la majorité et le comportement vertueux et éthique, qui peut n'être cultivé que par une minorité. Il convient à nouveau de noter que le « *naming and shaming* » n'est pas l'apanage de ceux qui crient le plus fort ou qui sont les plus nombreux. Au contraire, *Mill* relève que seule une minorité adopte le plus souvent un comportement vertueux et exemplaire. C'est également la raison pour laquelle la pression sociale définie par *Mill* doit être distinguée de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler l'opinion publique. Le « *naming and shaming* » revêt en effet un aspect éminemment moral. Il ne s'agit pas de la voix et des contestations de la majorité ou de ceux qui crient avec le plus de force. Cette méthode ne consiste pas à appeler chacun à hurler avec les loups pour se déchaîner sur un quelconque bouc émissaire dans l'anarchie et sans juste raison. Il ne s'agit pas non plus de laisser libre cours à la tyrannie de la majorité en lui donnant un nouveau moyen d'expression et, partant, de pression. En somme, la voix du « *naming and shaming* » n'est pas vraiment l'opinion publique telle qu'elle est définie aujourd'hui ou telle qu'elle peut être photographiée par des sondages sur des populations représentatives. Elle ressort au contraire de l'analyse des plus avisés et des mieux informés, de ceux qui sont à même de juger une situation de façon plus rationnelle que sentimentale, en ayant à l'esprit l'intérêt général et non un intérêt particulier. C'est la raison pour laquelle *Mill* attribue ce rôle à la presse, en priorité, eu égard à la bonne connaissance des sujets traités par les journalistes et l'approvisionnement régulier et rapide en informations qui constitue leur matière première.

En outre, *Mill* adopte une vision dynamique de ce mode de contrôle et lui confère un rôle didactique. Les citoyens devront en effet tirer les leçons d'éventuelles sanctions dont ils auront été victimes ou dont ils auront entendu parler, ce qui les amènera à opter pour un comportement vertueux. Le levier d'action du « *naming and shaming* » tient en effet plus à la menace permanente qu'il laisse planer sur chaque individu que sur ses effets *ex post*, une fois la campagne déclenchée. De surcroît, avec l'action progressive et croissante de la pression sociale, les domaines dans lesquels les individus ne peuvent plus oublier leurs devoirs moraux deviennent de plus en plus nombreux. Le mécanisme est en effet double. D'une part, la menace du « *naming and shaming* » oblige les citoyens à être plus attentifs aux conséquences de leurs actes. Si le but à atteindre peut être considéré comme moral, la méthode est, quant à elle, purement utilitaire. D'autre part, au fur et à mesure que les comportements vertueux deviennent majoritaires et sont considérés comme normaux, le domaine où le « *naming and shaming* » est susceptible d'être efficace et d'exercer une pression active s'élargit.

Pour autant, la liberté individuelle ne doit pas être réduite. L'état futur de la société que *Mill* appelle de ses vœux ne doit pas être perçu comme une communauté au sein de laquelle la liberté deviendrait inutile parce que chacun agirait de manière vertueuse. Il s'agit seulement de faire en sorte que chaque individu utilise sa liberté avec profit, à la fois personnel et social. La liberté et la vertu s'entretiennent l'une l'autre mais n'entrent pas en concurrence. Au contraire, seule une latitude d'action importante permet le déclenchement de la pression sociale et seul un nombre non négligeable de citoyens impliqués dans des débats publics, sages et cultivés assure un bon exercice du « *naming and shaming* ».

Progresser sans cesse

Si dans le cadre de l'exercice du « *naming and shaming* » *Mill* s'engage contre l'égoïsme, il est un autre défaut fort répandu qu'il s'attache également à dénoncer : la paresse. Un autre pilier de l'éthique individuelle réside en effet, selon *Mill*, dans le souci que chacun devrait avoir de s'améliorer sans cesse, de cultiver ses talents et de les développer pour en faire bénéficier l'ensemble de la société. Or, cet impératif du « *self-development* » nécessite également un effort sur soi, pour combattre ses tendances naturelles à la paresse et à l'oisiveté.

Comme nous l'avons vu, il revient à l'État de s'efforcer de fournir à chacun les

possibilités matérielles de développer ses talents, quels qu'ils soient. Toutefois, compte tenu notamment de la primauté du principe de liberté dans la philosophie millienne, l'État doit se borner au stade de la fourniture des moyens du développement mais ne peut aller jusqu'à forcer chacun par la contrainte à cultiver ses talents. L'impératif de « *self-development* » relève dès lors de l'éthique individuelle et de cet effort pour lutter contre la paresse.

Mill explique que de solides bases d'éducation générale sont avant tout nécessaires pour bénéficier ensuite de la possibilité de se développer de façon autonome. Dans cette première phase du développement, qui n'est pas encore le « *self-development* », les rôles de la famille et de l'État, dans le cadre de l'éducation nationale, sont particulièrement importants et une certaine contrainte sur les enfants peut être nécessaire. Puis, lorsque l'individu est suffisamment autonome pour passer à la phase de « *self-development* » proprement dite, il doit au contraire jouir de la plus grande autonomie.

Mill classe le développement individuel en trois catégories : le développement affectif, le développement intellectuel et le développement moral. Ce dernier est le plus difficile et le plus exigeant. C'est aussi celui où se manifesterait le plus l'éthique individuelle. Pour parvenir au meilleur stade de développement moral, *Mill* recommande de lire des grands philosophes grecs et de s'inspirer d'exemples historiques vertueux. Au-delà de cette acquisition livresque d'exemples éthiques, c'est surtout dans l'expérience individuelle, dans l'autoquestionnement sur le caractère plus ou moins moral de ses propres actions que se réalise le « *self-development* » moral. Enfin, plus qu'une exigence morale, le « *self-development* » est aussi, selon *Mill*, une condition du bonheur. En effet, un individu ne sera véritablement heureux que lorsqu'il aura réussi un « *self-development* » harmonieux, c'est-à-dire correspondant à ses talents, à ses choix et lui donnant le sentiment d'avoir une place et d'être utile à la société dans laquelle il vit. De ce point de vue, le niveau de talent individuel n'a rien à voir avec le degré de bonheur atteint. Tout se passe comme si ceux qui sont les mieux pourvus sont aussi ceux qui ont les exigences les plus importantes pour parvenir au bonheur. L'inégalité de répartition des talents n'a donc d'impact que sur l'utilité des personnes au sein de la société, et non sur leur degré de félicité individuelle. L'important tient à ce que, pour *Mill*, éthique individuelle et bonheur sont intimement liés, la félicité découlant à la fois de la victoire remportée sur sa propre tendance naturelle à la paresse ainsi que de l'impression d'avoir fait fructifier ses talents et de se sentir utile à la société dans laquelle on vit.

Ainsi, de même qu'il existe une analogie entre « *self-development* » et bonheur, le droit à la liberté de développement personnel est de même nature que le droit à la « recherche du bonheur » inscrit dans la Déclaration d'indépendance américaine. Dans les deux cas, il ne s'agit pas pour l'État de forcer les individus à se développer ou à être heureux, il s'agit simplement de garantir que rien n'entravera leur quête légitime de développement et de bonheur. Aussi éthique de l'État et éthique des individus se complètent-elles, l'éthique des gouvernants consistant à s'assurer que chaque citoyen pourra pratiquer en toute liberté l'éthique individuelle de réalisation de soi prônée par *Mill*.

Indications bibliographiques

Mill J. S., De la liberté, 1859.

Mill J. S., De l'utilitarisme, 1861.

Mill J. S., Considérations sur le gouvernement représentatif, 1862.

Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Cowling M., *The Philosophy of John Stuart Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

Berger F., *Happiness, Justice and Freedom : the Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Gray J., *Mill in Liberty : a Defense*, Londres, Routledge, 1983.

Himmelfarb G., *On Liberty and Liberalism : the case of John Stuart Mill*, New York, Knopf, 1974.

Ryan A., *The Philosophy of John Stuart Mill*, Londres, Macmillan, 1970.

Nietzsche et l'idée de généalogie
par Marc de Launay

L'ouvrage dont *Nietzsche* rédige l'avant-propos en juillet 1887 et qui paraîtra, à l'automne de la même année, sous le titre *Zur Genealogie der Moral*, soit *Contribution à la généalogie de la morale* (désormais *GM*), est d'emblée conçu dans le but de « compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* », publié un an auparavant : cela explique, en partie, que *Nietzsche* rompe avec le style aphoristique pour adopter celui de la « dissertation » et, qui plus est, celui de l'autointerprétation puisque la troisième partie est explicitement annoncée comme étant le commentaire d'un de ses aphorismes. Il s'agit donc à la fois d'un « ouvrage polémique », comme l'indique son sous-titre et d'une ouverture didactique à l'œuvre de son auteur.

Genèse et programme de la *généalogie*

Dès le début, *Nietzsche* nous donne quelques indications sur l'histoire même de la réflexion qui a débouché sur ce livre en utilisant des notions qui joueront également un rôle dans l'analyse généalogique : il a pour *provenance* (*Herkunft*) les premières considérations sur les préjugés moraux exposées dans *Humain, trop humain*, il s'attache à démêler quelle est l'émergence (*Entstehung*) de nos notions morales, et il a eu pour déclencheur l'ouvrage de Paul Rée, *L'Origine des sentiments moraux*, publié en 1877. Cette reconstitution est quelque peu discutable, dans la mesure où, pour l'essentiel, la perspective qui avait été celle d'*Humain, trop humain*, dix ans auparavant, pouvait faire encore appel au patronage de *Voltaire*, c'est-à-dire à celui d'une critique qui empruntait aux Lumières pour marquer nettement une prise de distance par rapport à Wagner ; elle signifiait également une rupture avec ce qui pouvait encore grever de romantisme la conception esthétique du pessimisme tragique. En outre, *Nietzsche* ne se montre ouvertement critique à l'endroit de Rée qu'après que le trio un temps formé par ce dernier, Lou Salomé et lui-même se fut défait, non sans laisser à *Nietzsche* un goût très amer. *Nietzsche* évoque aussi, à titre de dette plus lointaine, son « grand maître » *Schopenhauer* (« le seul avec qui m'expliquer sur ce sujet », Avant-propos, § 5), et la critique qu'il développa contre lui afin de résister à la tentation du nihilisme, séduction qui s'est emparée des philosophes modernes, puisque « jusqu'ici les philosophes étaient tombés d'accord sur la non-valeur de la pitié. Je ne cite que *Platon*, *Spinoza*, *La Rochefoucauld* et *Kant* ».

Quoi qu'il en soit des justifications qu'avance *Nietzsche*, il n'est pas douteux qu'il entende désormais voir « s'ouvrir devant lui une « perspective nouvelle et immense », telle que « toute morale s'en trouvera ébranlée » par une nouvelle exigence : « nous avons besoin d'une *critique des valeurs* morales, *il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs*, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification » (Avant-propos, § 6). L'ambition de cette « *généalogie* », nouvellement comprise, est ni plus ni moins d'inaugurer « une véritable histoire de la morale » qui permettra de comprendre « le long texte hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine ! » (*op. cit.*, § 7). La finalité de cette critique est clairement formulée dans *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », au petit sous-chapitre consacré à la *Contribution à la généalogie de la morale* dont les trois dissertations sont « trois travaux préliminaires d'un psychologue pour une conversion de toutes les valeurs ».

La *généalogie* est un programme : celui d'une nouvelle histoire de la morale fondée sur la critique d'un « texte », celui du passé de cette morale tel qu'il s'exprime donc à travers des « signes », car nous n'accédons jamais directement au soubassement de ce texte, comme l'avait déjà clairement indiqué *Nietzsche* à l'aphorisme 230 de *Par-delà bien et mal*, en indiquant que la tâche de la critique était bien de « retrouver sous les flatteuses couleurs de ce camouflage, le texte primitif, le texte effrayant de l'homme-nature [...] et de faire justice des nombreuses interprétations vaniteuses, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme-nature. » (*cf.*, également, *op. cit.*, § 22 et 37). Ces signes sont autant de symptômes requérant l'interprétation, et même si l'on n'aboutit qu'à « une autre interprétation », cette dernière fera valoir sa supériorité sur les précédentes – qui, du coup, feront figure de simples légitimations –, simplement parce qu'elle sera douée de l'acribie du philologue doublée de la lucidité d'un psychologue gagée désormais sur le fait que « toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral » ; elle ne s'est pas « risquée dans les profondeurs » tandis que *Nietzsche* considère sa psychologie comme « morphologie de la *volonté* de puissance et théorie de son évolution » (*op. cit.*, § 23). La *généalogie* est donc l'application d'une psychologie des profondeurs, laquelle, à son tour, doit être comprise comme relevant d'une théorie de la *volonté* de puissance. On peut donc sans trahir l'évolution de la pensée de *Nietzsche* considérer que la *généalogie* est une voie d'accès à la nouvelle

philosophie de l'histoire qu'il développe sur la base d'une conception de la *volonté* de puissance, en mobilisant deux notions, « émergence » (*Entstehung*, qui désigne le mode d'apparition dans le temps et s'oppose à l'origine comme source essentielle et immuablement initiale, *Ursprung*) et « provenance » (*Herkunft*) qui sont comme les concepts opératoires de l'entreprise : d'où proviennent les *valeurs* morales, comment se forment-elles et comment surgissent-elles ?

Il est banal aujourd'hui de constater que la *généalogie* telle que *Nietzsche* la comprend anticipe quelque peu sur la psychanalyse dont la formation est presque contemporaine de ses dernières œuvres et dont l'inventeur a lui-même reconnu sa dette à leur égard. La *généalogie* est donc une sorte de méthode d'interprétation des « signes » (qui sont comme autant de symptômes) que nous délivre, en les laissant filtrer jusqu'à ce que nous appelons notre « conscience », la « *volonté* de puissance » que *Nietzsche* appelle « vie », et qui n'est qu'une dynamique des *instincts*. Cette interprétation est requise dans la mesure où le passé n'est jamais un fonds disponible car « l'oubli n'est pas une simple *vis inertiae* [...], c'est bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme ; grâce à lui, toutes nos expériences, tout ce que nous ne faisons que vivre, qu'absorber, ne devient pas plus conscient » (*GM*, II, § 1) ; en outre, les *instincts* ne se contentent pas de se manifester : « Tous les *instincts* qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, se retournent vers le dedans » (*GM*, II, § 16). Mais contrairement à l'ambition psychanalytique qui se veut toujours thérapeutique, *Nietzsche* maintient que la *généalogie* n'a pas pour but de faire disparaître une souffrance, car « lorsqu'on veut démontrer que la douleur n'est qu'une erreur pour la bonne raison que la douleur devrait disparaître dès qu'on aura reconnu l'erreur en elle », on passe à côté du fait que la souffrance « s'est bien gardée de disparaître » (*GM*, III, § 17). La connaissance, la « philosophie » n'est en réalité elle-même qu'un masque destiné à supporter la souffrance, ce qui lui confère un statut particulier : elle n'est plus fin en soi, mais assume une fonction au sein d'une économie plus vaste où prévaut une nouvelle forme de hiérarchie : « On peut presque classer les hommes d'après la profondeur que peut atteindre leur douleur [...]. La douleur profonde ennoblit, elle isole » (*Par-delà bien et mal*, § 270 ; cf. *op. cit.*, § 270 et 278).

Volonté de puissance et probité

À l'époque où il rédigeait *Humain, trop humain*, Nietzsche pouvait se percevoir comme un *Aufklärer*, c'est-à-dire comme un esprit critique qui obéissait aux modèles fournis par les moralistes français, ainsi que par Emerson : en-deçà des actions et de leurs légitimations affichées, il s'agissait de retrouver les mobiles effectifs qui les déclenchaient ; la critique ainsi développée s'apparenterait à notre moderne « critique des idéologies », c'est-à-dire l'identification des « intérêts » masqués cherchant à se satisfaire en utilisant des forces qui, normalement, leur seraient hostiles ou, au mieux, indifférentes. Le véritable tournant dans la réflexion critique de Nietzsche sur la morale a lieu en fait pendant l'automne 1880, lorsqu'il travaille à *Aurore* dont le sous-titre est explicite : « Réflexions sur les préjugés moraux ». Il s'agit de la première intuition de ce qui deviendra la « *volonté* de puissance ».

Le carnet de fragments posthumes N V 4 fait partie des matériaux qui seront utilisés pour la rédaction d'*Aurore*, ainsi que pour les premiers livres du *Gai savoir*. Dans cet ensemble de fragments, on trouve également un premier aboutissement des réflexions sur le « sentiment de puissance ». L'expression *Wille nach Macht* – « *volonté* aspirant à la puissance » – à laquelle se substituera la forme définitive de *Wille zur Macht*, *volonté* de puissance, se rencontre pour la première fois au Fragment 6 [130] de l'automne 1880. Le contexte où se développent ces réflexions sur le sentiment de puissance est aussi celui où Nietzsche fait état de sa théorie des *instincts* : « Notre savoir est la forme la plus affaiblie de notre vie instinctive ; d'où son impuissance contre les *instincts* vigoureux » (Fragment 6 [64]).

C'est dans ce contexte qu'on découvre une des premières occurrences du terme de « probité » (*Redlichkeit*) au Fragment 6 [65] : « Dans les choses de l'esprit, tout homme est grand qui, constituant ainsi une grande exception, ressent fortement les choses du savoir et se comporte envers les choses lointaines comme envers les plus proches si bien qu'elles sont capables de lui faire mal, d'exciter sa passion, de lui procurer de grandes exaltations, bref, sont incorporées à ses *instincts* les plus forts. (La probité, par exemple, serait en quelque sorte curiosité, fierté, désir de domination, douceur, grandeur d'âme, bravoure, touchant des choses qui, pour la plupart des gens, demeurent parfaitement froides et abstraites.) »

Fragment presque immédiatement suivi d'un autre fragment, 6 [67], qu'on peut lire comme un programme : « *Ma* TÂCHE : sublimer tous les *instincts* de telle sorte que la perception des éléments étrangers aille très loin tout en

s'accompagnant de jouissance : sublimer si fortement l'*instinct* de probité envers soi-même, de justice envers les choses, que la *joie* qu'il procure l'emporte en *valeur* sur les autres genres de plaisirs et que ceux-ci lui soient sacrifiés s'il le faut, en totalité ou en partie. » Deux autres Fragments, 6 [127] et 6 [130], précisent la configuration dessinée par cette théorie des *instincts* : l'intellect est un espace au sein duquel se déroule une lutte entre *instincts* ; ce combat, c'est ce que nous appelons « moi », et la probité est définie comme étant elle-même un *instinct*. D'autre part, puisque l'intellect n'est que l'« instrument de nos *instincts* », il ne saurait être véritablement « libre ». Il se forme et s'affine au cours de cette lutte des *instincts* et grâce à elle – ce n'est donc pas l'intellect qui pourrait assumer la fonction de stabilisation de la critique, fonction qui nous offrirait un point fixe d'observation du combat des *pulsions*, et, partant, nous permettrait de la formuler abstraitement comme telle. Comment est-il simplement possible, si nous sommes les jouets de ce *polémos* perpétuel, de parvenir à en avoir une conscience stable ? « Dans nos plus grands moments de justice et de probité, il y a *volonté* aspirant à la puissance, visant l'infailibilité de notre personne : [...] nous ne voulons pas être dupes, pas même de nos *instincts* ! Mais qu'est-ce donc qui ne le veut pas ? Un *instinct*, assurément. » La probité est donc cet *instinct* – témoignant d'une *volonté* de puissance – grâce auquel un retour critique sur la lutte des *pulsions* devient possible. L'*instinct* de probité a pour origine la peur, celle d'être trompé ; il obéit donc à la même formation que tout *instinct*, à savoir être résultante provisoire d'un conflit entre *pulsions* opposées ou concurrentes.

Au regard de *Nietzsche*, nous sommes situés dans ce qu'il appelle un « interrègne moral », entre la critique des préjugés moraux et la législation future des philosophes de l'avenir : « Nous vivons ainsi une existence préliminaire ou retardataire selon nos goûts et nos dons [...]. Nous sommes des expériences... » (*Aurore*, § 453). Et c'est parce que nous sommes ainsi tournés vers ce que sera la configuration des *pulsions* une fois achevée la critique de la morale et, surtout, de la morale chrétienne, que *Nietzsche* peut parler d'une « vertu en devenir » à propos de la probité (*Aurore*, § 456). À l'aphorisme 482, « Choisir ses fréquentations », *Nietzsche* associe la « passion de probité » à celle de la connaissance telles qu'elles se rencontrent chez « ceux que nous appellerions philosophes ».

Les « esprits libres », c'est-à-dire « les philosophes de l'avenir », sont à venir précisément parce qu'ils ne peuvent s'affranchir (*Par-delà bien et mal*, § 227) de la probité. La probité est grosse de la promesse d'un affranchissement des

préjugés moraux, plus encore de ce qui est à l'œuvre dans ces préjugés, l'« ombre de Dieu » dont les effets sont dénoncés au livre III du *Gai savoir* (§ 108, 109 et 125) : « Quand toutes les ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand nous sera-t-il permis de nous naturaliser ? » Il faut que « de nouveaux êtres se forment » (Fragment 11 [65], printemps-automne 1881), ce qui est possible dans la mesure où l'homme est une espèce dont les caractéristiques n'ont pas encore été arrêtées (*Par-delà bien et mal*, § 62) ; et cette nouveauté a pour facteur la probité : « Ce qu'il y a de nouveau : la PROBITÉ nie *l'homme*, elle ne veut d'aucune pratique morale universelle, elle nie les buts communs. L'humanité est une MASSE DE PUISSANCE pour l'exploitation et l'orientation de laquelle les individus sont en CONCURRENCE. »

Nous savons par ailleurs que « *volonté* de puissance » est une expression d'ordre exotérique qui désigne le régime des *instincts* (cf. Fragment 5 [9], 1886-automne 1887 : « Exotérique – tout est *volonté* contre *volonté*. Ésotérique – il n'y a aucune *volonté*. » Sur ce point, cf. *Par-delà bien et mal*, § 30). Il n'est donc pas surprenant que la probité soit désignée comme une « vertu » alors qu'elle est une passion, donc un *instinct*. Mais cet *instinct* a un statut tout de même exceptionnel dans la mesure où il peut se diriger contre lui-même : « probité à l'égard de la passion, même à l'égard de la probité » (Fragment 1 [42], juillet-août 1882. Ce fragment, écrit au moment où *Nietzsche* achève le *Gai savoir*, fait partie du cahier où il avait consigné, en le destinant à Lou Salomé, l'essentiel de « sa doctrine »). Comme il s'agit d'un *instinct*, il ne saurait déboucher sur autre chose, dans l'ordre de la connaissance, qu'une interprétation (*Par-delà bien et mal*, § 22). Ce qui n'empêche nullement d'affirmer une « thèse » (*Par-delà bien et mal*, § 36) sans qu'elle repose sur un fondement métaphysique, sur ce qui aurait alors été dégagé comme « étant suprême ». Il est nécessaire, malgré tout, que *Nietzsche* parvienne à une sorte de point archimédique d'où il puisse proposer une « interprétation » de la lutte des *instincts*, c'est-à-dire qu'il parvienne à pouvoir être « plus indépendant de l'inspiration des *instincts* » (Fragment 6 [234], automne 1880). Or seule la probité résulte véritablement « d'un travail intellectuel surtout lorsque deux *instincts* opposés mettent l'intellect en mouvement ». La mémoire a pour condition la possibilité qu'un *instinct* se retourne contre le jeu des *pulsions* et permette alors de comparer les diverses représentations suscitées par une affection nouvelle déclenchée par une chose ou une personne. La probité est ce qui nous permet « d'accorder concurremment à chaque représentation la *valeur* qui lui revient », faute de quoi nous risquerions

de « nous laisser entraîner trop loin par notre haine ». La dureté dont les esprits libres doivent faire preuve à l'égard de la vertu dont ils dépendent n'a d'autre caution que ce fait : la vertu dont il s'agit est une passion qui d'abord s'exerce à l'égard d'elle-même. En effet, jamais une passion, un *instinct*, une *pulsion* ne restent strictement identiques à eux-mêmes : une passion peut croître en intensité, s'affiner, se sublimer davantage, mais aussi ne pas être cultivée, décroître, etc. C'est pourquoi l'éducation – le dressage –, la formation et la culture d'une passion sont autant de tâches qui incombent aux esprits libres dont *Nietzsche* rappelle que les quatre « vertus » – qui ont toutes en commun la probité – sont la lucidité, la perspicacité, l'empathie et la solitude.

Sans l'établissement de la *volonté* de puissance comme seule responsable des « valeurs », sans la désignation de la « probité » comme possibilité de fonder la critique des mêmes *valeurs*, *Nietzsche* n'aurait pu développer l'idée de *généalogie* dont la possibilité repose entièrement sur ces deux préalables développés tout au long d'*Aurore*, *Le Gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*. La *généalogie* est l'aboutissement de la réflexion amorcée à l'automne 1880 et achevée en 1886.

Provenance des valeurs

Les *valeurs* sont des constellations mouvantes propulsées par des configurations d'*instincts*, elles-mêmes fluctuantes, et ces constellations se présentent à nous, au niveau du « texte » qui permet de les percevoir et, partant, de les déchiffrer, comme des jeux d'oppositions dont la principale est bien/mal ; non seulement *Nietzsche* s'efforce de dépasser ces oppositions en les réinscrivant dans une dynamique qui les relativise, mais il cherche, de surcroît, à montrer comment les termes apparemment contraires sont en réalité complémentaires, et que la ligne de partage de ce qui détermine les actions ne passe pas entre *valeurs* positives et *valeurs* négatives, mais entre dynamique ascendante et dynamique décadente – étant bien entendu que ce que nous appelons « mal » contribue tout autant que ce que nous appelons « bien » à l'une ou l'autre des dynamiques : la création artistique, par exemple, implique autant de destruction, de cruauté, de négligence que d'acquiescement, d'affection et d'attention, autant d'impatience que de patience ; et il en irait de même pour l'innovation en général.

Ainsi, la *généalogie* ne s'oppose-t-elle pas à l'histoire, mais à l'idée que cette dernière serait orientée en fonction d'une fin (le progrès, notamment), comme à

la tentation de la faire dépendre de significations idéales qui, comme telles, y seraient soustraites. La *généalogie* s'oppose, en revanche, à l'origine parce qu'on s'imagine trop facilement toucher à l'essence des choses quand on croit en saisir le tout premier commencement ; or, « derrière les choses », il n'y a aucun secret essentiel, sinon qu'elles sont dépourvues d'essence ou que leur essence a elle-même une *provenance*. À l'origine des choses, on ne rencontre pas leur identité intacte, mais toujours leur discorde. Les choses n'ont pas, à leur commencement premier, été parfaites, car tout commencement est en fait dérisoire, bas, sans gloire. Traditionnellement, on associe origine et vérité ; mais, pour *Nietzsche*, la vérité a une histoire où se mêlent maintes erreurs, et, plus profondément, la *volonté* de puissance est le « plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation* », car « *imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la suprême volonté de puissance...* » (Fragment posthume 7 [54], fin 1886-printemps 1887).

La notion de *provenance* (*Herkunft*) permet de battre en brèche toute reconstruction d'identité et de cohérences prétendues (celle du moi, par exemple), et de montrer, sous la synthèse affirmée, les accidents, les déviations, les dispersions, les erreurs muées en réussites, etc. La recherche de la *provenance* n'est pas fondatrice ; elle fragmente, au contraire, ce qu'on tenait pour uni, elle déstabilise les legs prétendus pérennes. Mais, surtout, la *provenance* tient au corps qui est le fil conducteur adopté par *Nietzsche* pour interpréter l'histoire (*Par-delà bien et mal*, § 200). Le corps – qui comprend aussi ce qu'il intègre de climat, d'alimentation, de terrain – est le lieu de la *provenance* : c'est en lui que naissent les différentes *pulsions* et c'est lui que soutiennent leurs multiples conflits dont il est la résultante. La *généalogie*, comme analyse de la *provenance*, se situe, dit *Foucault* « à l'articulation du corps et de l'histoire » (*Foucault*, 1971).

Pas plus que la *provenance* n'implique une continuité sans interruption, l'émergence (*Entstehung*) ne s'explique par un terme final. La métaphysique de l'histoire fait croire à une finalité qui, au terme d'un travail obscur, serait la réalisation et l'achèvement d'un processus dont les linéaments seraient présents dès le départ. La *généalogie*, au contraire, rétablit le jeu hasardeux des dominations. Ce qui émerge surgit toujours d'une lutte dont l'issue n'était pas donnée d'avance, même si le nombre des solutions possibles du conflit est, lui, limité. L'œil, en tant qu'organe n'était pas destiné à la contemplation lorsqu'il servait surtout à la chasse et à la guerre. L'émergence désigne donc toujours un lieu d'affrontements sans qu'on puisse jamais imaginer une humanité réconciliée

– elle ne va que d'un état transitoire de domination à un autre, et il peut y avoir aussi bien progrès que régression dans la consécution d'un état à l'autre : « Faute, conscience, devoir ont leur foyer d'émergence dans le droit d'obligation ; et à ses débuts, comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été arrosé de sang. » (*GM*, II, § 6). Les différentes émergences ne sont pas les manifestations variées d'une même signification ; ce ne sont que substitutions, conquêtes, retournements. Le devenir de l'humanité n'est que la série des interprétations, des évaluations dont les configurations pulsionnelles sont le moteur. Interpréter, ce n'est pas faire apparaître une signification cachée dans une origine, mais c'est, à tel moment du conflit général des *pulsions*, profiter d'une situation favorable pour imposer telle direction à un système de règles en le ployant à une *volonté* nouvelle. L'exemple le plus frappant est donné par saint Paul installant une nouvelle lecture de l'Ancienne Alliance, interprétant autrement le péché en en faisant un péché originel, et donnant ainsi du corps une interprétation réactive, compensée par la promesse du corps glorieux, ressuscité.

Le sens historien dénoncé dans la *Deuxième inactuelle*, c'est celui qui présuppose toujours un point de vue suprahistorique, une philosophie de l'histoire qui synthétiserait dans une totalité (ce qu'on appelait à l'époque *Weltgeschichte*) la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui donnerait ainsi à tous les conflits du passé la forme finale de la réconciliation. Le sens historien prend alors appui hors du temps, par exemple dans une origine absolue qui va de pair avec la présupposition d'une fin de l'histoire ; mais le sens historien deviendra sens historique dès qu'il abandonnera tout point de repère absolu de ce type, et l'histoire ainsi comprise reconvertira en devenir tout ce qui avait semblé garanti pérenne par l'être. À l'inverse du monde chrétien et de sa Providence, à l'inverse du monde grec partagé entre le règne de la *volonté* et celui du cosmos, l'histoire réelle ne connaît, dit *Nietzsche*, que « la main de fer de la nécessité qui agite le cornet à dés du hasard » (*Aurore*, § 130) ; le hasard tel que *Nietzsche* le comprend n'est pas aléa du sort, mais risque toujours relancé de la *volonté* de puissance qui, à toute issue du hasard, oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard. L'histoire effective est ainsi, pour *Nietzsche*, telle qu'elle est rétablie par la *généalogie*, un instrument de lecture critique des *valeurs*, comparable à la physiologie, car elle s'en tient au fil conducteur du corps, et n'est pas affectée par les illusions métaphysiques qui veulent croire à l'immuabilité de l'être par crainte de tout ce qui porte la marque du devenir (*cf. Le Crépuscule des idoles*, « La “raison” dans la philosophie », § 1 et 4).

Le sens historique, écrit *Foucault*, « donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa *généalogie* » (*Foucault*, 1971), et contrairement au sens historien, il ne succombe pas à l'illusion de l'objectivité, il se sait perspectif : « Il n'y a pas de science historique objective », dit *Nietzsche* dans un fragment contemporain de la rédaction du *Zarathoustra* (Fragment posthume 7 [268], printemps-été 1883), car l'histoire a fait l'objet d'une « appropriation sous la conduite des excitations et des *instincts* ». Or si l'on applique à ce que vient de dire *Nietzsche* sa propre méthode, il est tout à fait légitime de s'interroger sur la condition de possibilité de ce qu'il vient de dire : parler du sens historien du point de vue du sens historique et affirmer qu'il n'y a pas d'objectivité de la science historique tandis que la réalité de l'histoire effective serait celle de l'appropriation par le corps signifie qu'il existe au moins un point de vue d'où pareil énoncé est possible et tout à la fois vrai ; ce point de vue doit lui-même avoir une *provenance* et reconnaître sa dette à l'égard de son émergence, ce point de vue est lui-même un événement dans l'histoire, mais aussi de l'histoire : « La doctrine du retour *marque le tournant de l'histoire* », dit *Nietzsche* à l'automne 1883 (Fragment posthume 16 [45]).

La *généalogie* est donc impliquée par l'éternel retour, conséquence logique de la *volonté* de puissance, puisque c'est grâce à cette méthode – garantie par la probité – que *Nietzsche*, au sein du présent, peut arbitrer tout le passé (lui dire « oui », en faisant sien le fameux *amor fati*) et en déduire le futur proche et lointain : les configurations pulsionnelles se répètent puisque ni le corps ni les *pulsions* ne sont infinis, pas plus que les possibilités de combiner ces *instincts*. Mais la répétition ne s'effectue pas comme si le passé n'avait pas eu lieu : l'éternel retour dessine une spirale et non un cercle (le christianisme avait déjà opéré pareille conversion en rejetant le judaïsme devenu décadent). La *généalogie* permet alors de déterminer, sur cette spirale, la *provenance* et l'émergence de telle ou telle configuration pulsionnelle, telles ou telles « tables de *valeurs* », et elle permet, en outre, de savoir si cette configuration est ascendante ou décadente, autrement dit, elle permet de prédire la prochaine conversion des *valeurs* – celle que *Nietzsche* lui-même annonce et prétend effectuer, en 1888, à travers *L'Antéchrist* et *Le Crépuscule des idoles*.

Indications bibliographiques

Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes (ouvrages publiés et fragments posthumes), trad. à partir des textes établis par G. Colli et M. Montinari (Berlin, New-York, De Gruyter, 1967 sq.), Paris, Gallimard, 1967 sq.

Nietzsche, Par-delà bien et mal (1886), trad. par P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Nietzsche, Généalogie de la morale (1887), trad. par E. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach, P. Pénisson, Paris, GF-Flammarion, 1996.

Nietzsche, Le Crépuscule des idoles (1888, éd. posth.), trad. par P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005.

Nietzsche, Ecce Homo (1888, éd. posth.), trad. par E. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992.

Ferry L. et Renaut A., *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, p. 30 sqq. : « Le paradigme de la généalogie », p. 105 sqq. : « Le nietzschéisme français ».

Foucault M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

Foucault M., « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, Actes du colloque de Royaumont, Paris, Minuit, 1967.

Franck D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

Heidegger M., *Nietzsche* (1961), trad. par P. Klossowski, 2 t., Paris, Gallimard, 1971.

Henry Sidgwick et les méthodes de l'éthique par Lukas K. Sosoe

Henry Sidgwick (1838-1900) est surtout connu comme l'une des trois principales figures de l'utilitarisme classique, après Jeremy Bentham et John Stuart Mill. Auteur des *Methods of Ethics* (1874), son ouvrage le plus célèbre, et de *Outlines of the History of Ethics* (1898), il fut dans la vie un penseur engagé qui participa aux grands débats politiques de son temps, concernant aussi bien la

distribution des ressources entre les classes sociales que les relations entre l'Angleterre ou l'Irlande et les colonies africaines et la politique de défense militaire. Certes, sa tentative de fonder une éthique séculière et autonome dans une société pluraliste pour soutenir son engagement s'est soldée, on va le voir, par un échec. Néanmoins, même dans ce désespoir éthico-philosophique, il a entrepris d'écrire, une vingtaine d'années plus tard, les *Practical Ethics* pour démontrer la compétence de la philosophie à se faire « pratique ».

Comparé aux destins de *Jeremy Bentham* et de *John Stuart Mill*, le sort réservé à l'œuvre de *Sidgwick* reste ingrat, particulièrement en France, où aucun de ses livres n'est traduit. À l'exception des *Methods of Ethics* réédité plusieurs fois de 1874 à 1907, ses ouvrages n'ont connu qu'une seule reproduction dans les années 1960. Malgré l'essor de l'éthique appliquée, il aura fallu attendre 1998, donc exactement un siècle, pour voir une seconde édition des *Practical Ethics*.

Sidgwick laissa pourtant une œuvre fort vaste, comprenant aussi *The Principles of Political Economy* (1883), *The Elements of Politics* (1891) et des travaux sur Tocqueville, l'éducation, la religion, l'hallucination, la luxure, ainsi que des écrits consacrés à Shakespeare et à des thèmes littéraires. D'autres ouvrages paraîtront de façon posthume, notamment ses *Lectures on the Ethics of T.H. Green, H. Spencer and J. Martineau* (1902) et ses *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Essays* (1905). Une sérieuse prise en compte de cet ensemble d'œuvres permet d'y voir la source d'inspiration de philosophes contemporains, notamment de *Derek Parfit* et de *John Rawls*.

Sidgwick fut notamment connu comme un penseur politique lu et recommandé jusque dans les années 1920 dans les facultés de sciences politiques pour avoir défendu contre les utilitaristes radicaux et les socialistes le slogan « moins d'État » – ce qui lui vaut de conserver une place dans l'histoire du libéralisme politique.

Nous voudrions procéder ici à une analyse critique de la philosophie pratique de *Henry Sidgwick* en tenant compte des thématiques de l'éthique contemporaine. Dans un premier temps, nous nous attacherons à montrer brièvement quels infléchissements *Sidgwick* a imprimés à la théorie libérale de son temps : des infléchissements largement partagés par le pragmatisme américain, notamment par *Dewey* et surtout *James*, qui, grand lecteur et ami de *Sidgwick*, l'invita en 1899 à l'université de Harvard pour donner des cours de philosophie morale et d'économie politique. Dans un deuxième temps, nous nous attacherons à sa théorie éthique. Une troisième étape conclusive évoquera

l'éthique pratique.

Le libéralisme de Sidgwick

Le *libéralisme* classique, du moins s'agissant de *Locke* ou d'autres auteurs, avait déjà accordé une place à la question de la justice distributive. Reste à savoir quel autre type d'inflexion *Sidgwick* a bien pu apporter au *libéralisme* de son temps et quelles limites il découvrait à l'*utilitarisme*. Nous souhaiterions faire apparaître en quoi la *Théorie de la justice* de *Rawls* pourrait se lire comme une réponse subtile, fortement imprégnée des perspectives développées par *Sidgwick*, aux problèmes du *libéralisme* politique de l'époque victorienne et comme une tentative discrète pour prolonger la réflexion sur les points où *Sidgwick* était resté trop prudent.

Pour le *libéralisme* lockéen, la propriété avait, certes, une importance, mais elle s'intégrait dans une réflexion proprement politique sur la nécessité du gouvernement et des limites légitimes de l'État. Au temps de *Sidgwick*, ce n'était plus ce *libéralisme* lockéen qui prédominait, mais celui d'*Adam Smith*, penseur du sentiment moral, certes, mais avant tout, philosophe de l'économie. Ce déplacement d'accent vers la pensée économique en était arrivé à marginaliser la pensée proprement politique, qui occupait encore une position centrale dans l'*utilitarisme* de *John Stuart Mill* et d'autres benthamistes sous deux formes antithétiques : l'engagement en faveur de réformes sociales que l'État doit réaliser pour le bien-être social du plus grand nombre, et la reconnaissance des limites de l'État en vue du développement personnel, de la liberté individuelle, de la réalisation de soi afin de contribuer au progrès social.

Dans un chapitre consacré à la justice dans ses *Methods of Ethics* (désormais *ME*), *Sidgwick* formule le problème de la justice sociale et politique en termes de principes conflictuels. Après avoir défini la justice comme l'exigence d'après laquelle « non seulement la liberté, mais les bénéfices et les charges » induits par la coexistence sociale « doivent être répartis » – une définition qui évoque pour nous celle de *Rawls* – *Sidgwick* distingue deux idéaux de la justice : la justice conservatrice et la justice socialiste (*ME*, 278-279). Alors que la justice dite conservatrice est supposée caractériser la tendance représentée par le laisser-faire économique, l'idéal socialiste désignait, dans les *Methods*, l'*utilitarisme* de *Mill* et, dans ses autres écrits, les thèses de *Marx*. Si l'idéal socialiste est « utopique » et « fantasque », nous dit *Sidgwick*, l'idéal conservateur ne peut faire de la liberté

seule un principe exclusif de la conception de la justice. Pris séparément, les deux idéaux ne correspondraient pas à notre sens de la justice qui inclut, certes, l'égalité, mais aussi une certaine équité (*fairness*). S'ouvre alors une troisième voie qui ne se trouve plus au plan des idéaux eux-mêmes, mais nous convie à être attentifs aux conséquences de leur réalisation sociale et politique.

Toute réflexion sur la justice nous fait ainsi découvrir un élément prépondérant : l'égalité, c'est-à-dire « l'impartialité dans le respect et l'application de certaines règles générales dans la distribution des biens et des maux aux individus ». Seulement, la notion de la justice idéale implique, pour une orientation pratique, deux conceptions distinctes et divergentes de la distribution « incorporées respectivement dans ce que nous avons appelé l'idéal individualiste et l'idéal socialiste de la communauté politique ».

Le premier de ces deux idéaux prend la réalisation de la liberté pour l'unique fin ultime et pour le critère des relations sociales justes. Or une société dans laquelle seule la liberté est réalisée autant qu'il convient ne correspond pas complètement à notre sens de la justice » qui implique aussi l'équité. Ce sens de la justice serait *prima facie* satisfait par l'idéal socialiste de distribution. Mais par exemple, estime *Sidgwick*, « nous nous retrouvons en grande difficulté si nous voulons appliquer avec précision ce principe dans le domaine de la justice pénale » (*ME*, 293-294).

Substantiellement, les deux idéaux ne sont donc pas tenables : l'idéal libéral ne correspond pas à *notre* sens de la justice, qui suppose une certaine égalité, y compris une égalité matérielle. Seulement l'introduction par l'État de cette égalité matérielle bouleverserait l'ordre des choses et risquerait de créer des injustices. Même si la bienveillance universelle (*l'utilitarisme*) paraît acceptable à l'esprit humain en tant que principe de construction d'une communauté politique, il reste que son application demeure contingente. Certes, l'idéal socialiste fait appel à notre intuition morale de l'équité : néanmoins, il demeure une utopie trop imprécise pour servir de guide à toute politique sociale. Une utopie parce que, même chez *Marx*, la théorie de la valeur (*labor theory of value*) est « légère et romantique », tandis que sa théorie du changement social n'a aucune base scientifique et provient d'une pure philosophie spéculative de l'histoire.

Méthodologiquement, toute théorie morale ou politique doit pouvoir compter, estime *Sidgwick*, sur une base assez importante d'acceptabilité par le *common sense*, formé par les gens réfléchis. Or le principe de la liberté aussi bien que celui de la bienveillance universelle, appelés respectivement idéal individualiste

et idéal socialiste, ne sont pas acceptables de façon séparée par les gens réfléchis. C'est sous la forme de cette antinomie apparente, qui fait signe vers John Rawls, que Sidgwick pose donc la question de la justice politique. En refusant de mettre les deux conceptions sur un pied d'égalité et en les classant dans un ordre indexical, Rawls a renoué avec ce problème du libéralisme politique que Sidgwick pensait insoluble. Le principe des droits égaux et des libertés égales, le premier principe, ne saurait à lui seul constituer l'idéal d'une société juste. Encore moins le second principe, plus utilitariste, l'idéal social, peut-il à lui seul servir de principe constitutif d'une société juste.

Les méthodes de l'éthique

L'ouvrage majeur de Sidgwick contient certes une analyse et une défense de l'utilitarisme comme fournissant la meilleure des méthodes de l'éthique. Pourtant, vouloir le réduire à une défense de l'utilitarisme équivaldrait à en perdre de vue l'objectif, à en trahir l'esprit et à faire des *Methods* une tentative pour édifier un système de moralité : geste dont Sidgwick estimait qu'il caractérisait la mentalité des éthiciens, mais empêcherait « un réel progrès de la connaissance en éthique ». À l'encontre de quoi il s'agirait donc, non de proposer une nouvelle théorie de l'agir moral, mais de procéder au type d'étude « désintéressée » auquel « nous devons les grandes découvertes de la physique » (*ME*, VIII), comme s'il s'agissait d'étudier un objet de la nature.

Négativement, l'ouvrage projeté entend ainsi n'être « ni métaphysique ou psychologique [...] ni dogmatique ou directement pratique ». « Métaphysique », il faut le préciser, n'a pour Sidgwick aucune connotation négative : le terme désigne pour lui toute étude qui dépasserait la simple analyse fondée sur une vérification empirique ou du *common sense*, et acceptée par des experts reconnus compétents dans le domaine concerné. Quant au terme « pratique », il ne fait nullement allusion à la distinction classique entre connaissance théorique et connaissance pratique, mais désigne bien davantage le type d'études relevant de ce que nous appelons aujourd'hui les éthiques appliquées.

Positivement, les *Methods* se veulent « un examen descriptif et critique tout à la fois des différentes méthodes grâce auxquelles nous parvenons à des convictions raisonnées relativement à ce qui doit être fait ; convictions que nous trouvons [...] dans la conscience morale de l'humanité en général » (*ME*, VII). Précisons d'emblée que Sidgwick n'entreprend pas d'écrire ici une histoire des

théories éthiques qu'il fournira, deux ans après, dans *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Il part simplement du présupposé 1) qu'il y a des actions qu'il est raisonnable de faire dans n'importe quelle circonstance, et que 2) nous pouvons les connaître, c'est-à-dire en fournir la justification. Présupposé qui semble ici mettre de côté les théories sceptiques de l'éthique en prenant pour point de départ le fait que nous pouvons déterminer les actions qu'il est, en toutes circonstances, raisonnable de faire. En fait, il va de soi que *Sidgwick* n'ignore pas le scepticisme moral, mais estime, en suivant l'épistémologie de son livre, que les théories sceptiques ne franchiront même pas le test du *common sense morality* et qu'en ce sens elles ne peuvent être mises au nombre des *méthodes* explicitement acceptées et couramment utilisées de l'éthique.

Partant de ces présupposés, l'ouvrage insiste sur la neutralité et l'impartialité de la tâche qui est la sienne : « considérer comment nous parvenons rationnellement à des conclusions dans les choses courantes de notre vie et des pratiques quotidiennes communes », et déterminer à partir de « quelles prémisses et avec quel degré de certitude et de précision » nous parvenons à décider raisonnablement ce que nous devons faire (*ME*, VIII). Programme que l'on a pu identifier comme « le prototype de la façon moderne de traiter de la philosophie morale » (Schneewind, 1977) : une modernité qui proviendrait de ce qu'un tel programme ouvre entièrement sur un discours méta-éthique, comparable sur ce point à la façon dont Max *Weber* pose le problème de la justesse des valeurs comparée à celle du discours scientifique. Un problème que *Sidgwick* développe pour sa part non pas sous la forme d'une analyse comparative des différents systèmes de valeurs culturellement incarnées, mais proprement en comparant les prétentions à la validité des théories morales cognitivistes. Laisant de côté les théories émotivistes, pour lesquelles ce problème ne se pose même pas, *Sidgwick* entreprend en effet, après sa présentation critique des diverses *méthodes* de l'éthique, de comparer leur force de conviction, ainsi que d'interroger leur compatibilité. « Lequel parmi les préceptes de notre conscience commune considérons-nous réellement ? », se demande-t-il, comme ultimement raisonnable (*ME*, XIII). Interrogation qui prend à plusieurs reprises une forme inquiète, voire désespérée, notamment dans la préface à la sixième édition : « La rationalité de l'amour de soi me semblait tout aussi indéniable que la rationalité du sacrifice de soi. Je ne pouvais pas abandonner cette conviction » (*ME*, XX). De même plus loin : « Il y a, en effet, une opposition entre l'intérêt individuel et la moralité que je ne peux résoudre par quelque *méthode* que ce soit [...] sans la présupposition d'un gouvernement moral du monde » (*ME*, XXII). Tentons de

comprendre, en considérant la façon dont se développe cette analyse des prétentions des différentes *méthodes* de l'éthique à la validité, pourquoi *Sidgwick* parvient à cette issue et à quelles difficultés il s'est ainsi trouvé exposé.

Ce que *Sidgwick* entend par *méthodes* de l'éthique résulte en fait de sa conception même de l'éthique. La « fin de l'éthique n'est pas l'action, mais la connaissance ». Pour le philosophe de Cambridge, l'éthique est une discipline ou un discours qui a pour objectif de déterminer ce que les individus doivent faire en tant qu'individus, ce qu'ils trouvent juste de faire et ce qu'ils cherchent à réaliser par une action volontaire (*ME*, 1). Soulignons bien : ce qu'un individu trouve raisonnable de faire, sans que cette rationalité soit déterminée par son appartenance à une cité ou même corresponde au choix qu'opérerait un être rationnel pur. En ce sens, « l'application d'une *méthode* pour déterminer la conduite juste eu égard à une fin ultime – que ce soit le bonheur ou la perfection – ne dépend pas nécessairement du caractère acceptable d'une fin prescrite par la raison : il suffit qu'elle soit adoptée comme ultime et dominante » par les individus (*ME*, 77).

L'éthique et la politique veulent donc répondre à la question de savoir : « Que dois-je faire ou poursuivre ? » (*ME*, 2). Alors que la réponse de l'éthique se réfère à un acteur individuel ou à un groupe d'acteurs dans un espace non public, celle de la politique renvoie à une pluralité d'acteurs dans un espace public. Au risque d'aboutir à des situations inextricablement paradoxales, l'éthicien recherche, avant tout, l'unité des principes et la consistance de la *méthode* de la conduite bonne. L'esprit non philosophique, celui de l'homme de la vie quotidienne, défend plusieurs principes à la fois et applique plusieurs *méthodes* indistinctement (*ME*, 6). C'est de ces principes et de ces *méthodes* de l'homme de la vie quotidienne, ceux du sens commun, que l'analyse part. Aussi la question de savoir : « Que dois-je faire ou que dois-je poursuivre comme fin ? » revient-elle à se demander : « Quels sont les différents principes pratiques que le sens commun de l'humanité est *prima facie* prêt à accepter comme ultimes ? » (*ME*, 6). Le sens commun contient en effet, aux yeux de *Sidgwick*, « les exigences qu'accepte cette partie de l'humanité qui allie une éducation intellectuelle adéquate à un intérêt sérieux pour la moralité » (*ME*, 215). L'idée qui sous-tend cette conviction est que, dans la vie quotidienne, on rencontre des gens éclairés, manifestant un grand intérêt pour la moralité tout comme on en rencontre d'autres qui ont un intérêt pour l'art, d'autres pour la philosophie et d'autres encore pour d'autres choses. Ces personnes sont en général considérées comme des experts.

Au plan systématique, l'ouvrage réduit à trois les *méthodes* utilisées par le sens commun. Il s'agit de l'intuitionnisme et de deux autres *méthodes* fondées sur une conception hédoniste du bonheur comme fin ultime : l'*hédonisme* égoïste, ou *égoïsme* rationnel, et l'*hédonisme* universel (l'*utilitarisme*) (ME, 11).

L'intuitionnisme tient que « la fin ultime, pratique, des actions morales est leur conformité à certaines règles ou impératifs du devoir qui sont inconditionnellement prescrit(e)s » (ME, 96). Bien que *Sidgwick* distingue plusieurs formes d'intuitionnisme, il maintiendra cette définition dont l'élément essentiel réside dans la capacité d'une saisie immédiate de règles et de principes éthiques auxquels, pour être justes ou bonnes, les actions doivent se conformer. C'est au reste la raison pour laquelle, aux yeux de *Sidgwick*, *Kant* demeure un intuitionniste, non seulement parce qu'il part de la connaissance commune de la moralité, mais également parce que le devoir moral lui apparaît prescrit absolument – ce qu'exprime bien ce passage de la *Critique de la raison pratique* : « Si l'on me demande en quoi consiste finalement la pure moralité, qui doit servir de pierre de touche pour examiner la teneur morale de toute action, je dois avouer qu'il n'y a que des philosophes qui puissent rendre douteuse la solution de cette question ; car, pour la raison commune des hommes, elle est résolue depuis longtemps, non sans doute par des formules générales abstraites, mais par l'usage habituel, comme la distinction de la main gauche de la main droite » (AK, 155).

Du côté de l'*hédonisme*, l'hédoniste rationnel tient pour fin déterminante son bonheur propre, tandis que l'hédoniste universel ou l'utilitariste considère comme critère ultime de la rationalité le bonheur le plus grand pour le plus grand nombre. À la suite de *Mill*, *Sidgwick* tente une justification de l'*utilitarisme*. Il part du point de vue selon lequel, spontanément, nul ne se pose des questions quant à la poursuite de son propre bonheur. Si l'utilitariste suppose avoir trouvé une raison de dépasser la position de l'*égoïsme* rationnel, il lui faut donc apporter la preuve de sa supériorité. La seule manière de convaincre l'égoïste de la rationalité supérieure du principe de la bienveillance universelle serait de lui montrer que la poursuite de son propre bonheur ne saurait réussir que s'il prenait en compte le bonheur des autres (ME, 498). Certes, « si l'expérience montrait que le bonheur général était atteint de façon plus satisfaisante si les hommes agissaient fréquemment d'après d'autres motifs que la pure philanthropie universelle, il est évident que ce sont ces autres motifs qui seraient raisonnablement plus préférables en vertu des principes utilitaristes » (ME, 413).

Toute la difficulté que souligne *Sidgwick* est cependant que, « alors que dans tout état tolérable de la société, l'accomplissement du devoir envers les autres et l'exercice des vertus sociales semblent *généralement* susceptibles, à long terme, de coïncider avec le plus grand bonheur possible pour l'agent moral, l'universalité et la complétude de cette coïncidence sont au moins incapables d'être empiriquement prouvées » (*ME*, 498). Puisque l'*utilitarisme* entre en conflit ici avec l'*égoïsme* rationnel, seules les sanctions du sens commun peuvent le contraindre de « se soumettre à la bienveillance universelle » (*ME*, 499).

Seulement, aussi bien la référence à une telle coïncidence que le recours aux sanctions destinées à faire reconnaître l'effectivité de cette coïncidence ne font pas partie des prémisses de base de l'*utilitarisme*. De plus, si le principe d'action lui-même importe peu – on peut demeurer égoïste rationnel – et que seules les conséquences sont déterminantes, à savoir la coïncidence de l'intérêt propre et du bonheur du plus grand nombre, on voit mal pourquoi l'égoïste rationnel devrait se convertir. Devant ce qui lui semble une difficulté insurmontable, *Sidgwick* examine la position de Shaftesbury et de *Mill*, selon laquelle une suffisante prise en compte de la grande importance de la sympathie comme composante essentielle du bonheur humain devrait nous conduire à percevoir la coïncidence entre le bien de chacun et le bien de tous (*ME*, 500). Toutefois, objecte *Sidgwick* lui-même, « le développement de la sympathie susceptible d'être atteint par n'importe qui [...], un très petit nombre de personnes exceptionnelles mis de côté, ne produira pas une parfaite coïncidence entre le devoir utilitariste et l'intérêt privé » (*ME*, 502).

Devant cette difficulté, les utilitaristes croyants soutiennent que la connexion entre le devoir utilitariste et le plus grand bonheur de l'individu qui se conforme aux exigences du devoir ne saurait se démontrer que si l'on fait appel à Dieu. On doit, en définitive, « remettre le poids du devoir sur la sanction divine religieuse » (*ME*, 503). Le devoir, au sens utilitariste du terme, serait alors considéré comme la loi de Dieu qui aurait commandé aux hommes de promouvoir le bonheur général, promis une récompense à ceux qui obéiraient à ses commandements et une punition à ceux qui désobéiraient (*ME*, 504). Une telle preuve, qui équivaut à présupposer ce dont nous voulons apporter la justification, s'oppose en tout état de cause à l'autonomie de l'éthique et brouille les frontières de sa province : contraignant l'éthique à emprunter une prémisse fondamentale et indispensable à la théologie ou à une source similaire, elle ne saurait apparaître que comme le produit d'un « violent accès de désespoir philosophique ».

Reste alors une dernière piste que *Sidgwick* explore avant de s'en remettre à ce qu'il faut bien considérer comme un acte de foi. Elle est de type théologico-téléologique et préconise la conception d'un gouvernement du monde. Selon cette conception, l'univers serait gouverné par Dieu dont le dessein serait le bonheur universel. La difficulté d'une telle piste n'a cependant pas échappé à *Sidgwick* : « L'observation du monde actuel nous montre que le bonheur des êtres capables de sensations y est si imparfaitement réalisé et avec un si grand mélange de douleurs et de misère que nous ne pouvons pas réellement concevoir le bonheur universel comme la fin de Dieu, à moins d'admettre que Dieu n'est pas omnipotent » (*ME*, 506). Reste alors à conclure : « Je sens en effet le désir, apparemment inséparable des sentiments moraux, que ce résultat puisse se réaliser non seulement dans mon propre cas, mais universellement ; cependant, la simple existence du désir ne suffit pas pour établir la probabilité de son accomplissement. [...] Je juge également que, dans un certain sens, ce résultat *doit* se réaliser : dans ce jugement toutefois, *doit* n'est pas utilisé dans un sens strictement éthique ; il exprime seulement le besoin vital que sent notre raison pratique de prouver et de postuler la relation entre la vertu et l'intérêt personnel, si elle doit être cohérente avec elle-même. Car, la négation de la relation doit nous forcer d'admettre une contradiction ultime et fondamentale dans nos intuitions apparentes de ce qui est raisonnable dans la conduite. Et, de cette admission, il semble découler que l'opération apparemment intuitive de la raison pratique qui se manifeste dans ces jugements contradictoires, est après tout illusoire » (*ME*, 508).

Devant l'impossibilité de postuler un monde moral préétabli et harmonieux, *Sidgwick* abandonne en même temps l'espoir de trouver une solution pratique à cette contradiction fondamentale. Il insiste néanmoins sur le fait que cette difficulté ne conduit pas nécessairement à rejeter toute moralité : du moins semble-t-il nécessaire de rejeter toute idée de sa rationalisation complète (*ME*, 508).

Malgré l'échec de la fondation de l'*utilitarisme* (en vertu de l'indécidabilité entre l'*utilitarisme* et l'*égoïsme* rationnel) et surtout malgré la non-coïncidence entre l'*utilitarisme* et l'*égoïsme* rationnel, *Sidgwick* exhorte (à l'instar de tout pasteur qui dirait : *credo quia absurdum*) à agir tout de même moralement, comblant en quelque façon l'échec subi dans la tentative de fondation par un appel d'autant plus insistant à la pratique : « Sans doute devons-nous sentir encore le désir d'observer en général des règles qui conduisent au bonheur

général, non seulement par intérêt personnel, mais également par la sympathie et des sentiments qui protègent le bien-être social » (*ME*, 508).

L'éthique pratique

Tout comme en politique, où il s'agit de trouver un troisième terme pratique-pragmatique découlant des conséquences de l'application combinée de l'idéal conservateur (la liberté) et de l'idéal socialiste (l'équité), la solution des questions d'éthique se trouve dans la vie morale, dans une « éthique pratique » dont l'objectif n'est plus la connaissance, mais l'action.

Pour être véritablement pratique, donc contribuer à l'action, l'éthique doit aider à comprendre et démontrer sa capacité à expliquer ce que c'est que de vivre en toute droiture (*right living*), objectif qu'il faut promouvoir à travers la discussion (*Practical Ethics*, 3). Il faut toutefois pour ce faire nous contenter de la « région des axiomes intermédiaires » et surtout ne pas chercher à parvenir à un accord sur les « principes premiers du devoir moral ou sur le *Summum Bonum* » (*PE*, 5). Puisqu'il s'agit d'atteindre à des résultats dans la conduite pratique de la vie, nous n'avons pas besoin d'aller au fond des choses. Il nous faut partir, comme des gens simples (*plain men*) de l'accord sur les « impératifs du devoir » (*dictates of duties*) et nous y tenir. À ceux qui trouveraient cette position conservatrice, nous devons dire avec le poète allemand, que *Sidgwick* cite dans sa langue, « *Wir, wir leben... und der lebende hat Recht* », « pour notre part, nous vivons... et c'est celui qui vit qui a raison » (*PE*, 7). Faute de pouvoir construire un système achevé des devoirs, nous devons tenter de trouver « le système le plus fonctionnel possible de notre propre moralité, en la prenant comme nous la trouvons avec un élément inévitable d'imperfection et d'erreur dont j'espère que la postérité va le corriger et auquel elle va suppléer, tout comme nous avons apporté des corrections [...] à certaines erreurs et déficiences dans la moralité des périodes passées » (*PE*, 8).

Derrière ce projet d'éthique pratique se profile à l'évidence un repli sur la culture morale. Certes, l'objectif en est l'action elle-même. À y regarder de près,

l'impression se forge toutefois d'en arriver au même point que dans les *Methods*. *Sidgwick* souligne en quoi la volonté d'aller « du conditionné à l'inconditionné », projet proprement philosophique, a cédé ainsi devant la nécessité de consolider ce qu'il considère comme les valeurs et principes des gens cultivés ayant un intérêt pour la moralité. Ce qui n'empêche nullement tous les thèmes traités par *Sidgwick* de refléter une réflexion personnelle et originale sur les questions de la « *public morality* » ou sur des questions d'éthique sociale et politique. Néanmoins, la détermination des limites de l'éthique pratique est plus soucieuse d'éviter des controverses sur des principes que d'examiner leur bien fondé : « Je conçois que la région où nous devons nous mouvoir [...] est une région intermédiaire, la place des questions éthiques intermédiaires que nous devons nous contenter de concevoir d'une façon grossière et approximative en évitant les controverses fondamentales sur les principes » (*PE*, 10). On ajoutera : autant que faire se peut...

Indications bibliographiques

Sidgwick H., *Methods of Ethics* (1874), Londres, Macmillan, 1962 ; rééd. 1981 (d'après la 7^e édition), Hackett Publishing Company, avec une préface de J. Rawls.

Sidgwick H., *Practical Ethics* (1898), rééd. par S. Bok, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Donagan A., « *Sidgwick and the Whewellian Intuitionism : Some Enigmas* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, 1977, pp. 447-465.

Frankena W. K., « *Sidgwick and the History of Ethical Dualism* », in B. Schultz (éd.), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 1992.

O'Brink D., « *Sidgwick and the rationale for rational egoism* », *ibid.*

Schneewind, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Singer M. « *The many Methods of Sidgwick's Ethics* », *The Monist*, n° 58, pp. 420-444.

Sosoe L. K., *Henry Sidgwick und der Anspruch der Moderne*, Freiburg, Karl

Alber Verlag, 1996.

Sosoe L. K., « Action rationnelle et action morale : *Sidgwick* et les Modernes », in P. Livet (éd.), *Les limites de la rationalité*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 371-396.

Ludwig *Wittgenstein* et l'éthique par Melika Ouelbani

Traiter de la question de l'éthique dans la philosophie de *Wittgenstein* peut paraître, à première vue, inapproprié, compte tenu du fait que, selon la philosophie du *Tractatus logico-philosophicus* (1921), l'éthique, comme toute discipline normative, ne peut que faire partie de l'indicible. Au reste *Wittgenstein* a rarement traité de ce thème d'une manière claire et ouverte, mais s'est borné à y consacrer quelques aphorismes du *Tractatus*, quelques pages, assez obscures de surcroît, des *Carnets* (1914-1916), quelques réflexions dans *Remarques mêlées*, ainsi que dans les cours de Cambridge de 1932-1933. En sorte que le seul texte suivi est la transcription de sa *Conférence sur l'éthique* de 1929, à laquelle se peuvent ajouter les discussions avec Waismann et *Schlick* (1929-1930).

J'essaierai de montrer cependant qu'en réalité le fait que *Wittgenstein* ait si peu écrit sur l'éthique ne signifie nullement que cette question soit marginalisée ou secondaire, ni dans le *Tractatus*, ni dans le reste de son œuvre.

L'éthique dans le *Tractatus*

Le projet wittgensteinien est, en 1921, de définir le sens, ou, plus exactement, de définir les limites du sens. Il s'agit dans ce traité de tracer les frontières au-delà desquelles le *langage* ne peut pas aller et qu'il ne peut pas dépasser. Comment *Wittgenstein* conçoit-il le sens des propositions ?

Conformément au principe de l'atomisme *logique*, seules les propositions élémentaires ont un sens, lequel permet aux propositions complexes, qui en sont composées, d'en avoir un. Celui-ci consiste dans « [leur] accord ou [leur] désaccord avec la possibilité de l'existence et de la non-existence des états de choses » (1993, 4.02). Or on ne peut parler de possibilité d'existence que si la proposition est composée de noms d'objets. Ce sont eux qui permettent et garantissent en dernière analyse le sens des propositions.

Un état de choses étant un fait possible, c'est-à-dire une connexion ou une configuration possible d'objets, une proposition a un sens si elle exprime une relation, laquelle n'est possible ou concevable que parce que ses éléments sont des noms d'objets. Ce qui signifie que le sens se définit par la possibilité de la vérification, par le fait que celle-ci n'est pas impossible et que par conséquent, c'est cette possibilité de la vérification et non la vérification proprement dite qui établit un lien entre le *langage* et le réel et qui définit le sens. Ce lien se fait par l'intermédiaire de la substance (en tant que totalité des objets), qui est présupposée. Ce qui revient à dire que les signes simples sont toujours supposés avoir une *signification*.

Dans le *Tractatus*, la fonction du *langage* est nettement descriptive. Le *langage* décrit le possible, dans la mesure où, une fois la substance posée, il est en mesure d'exprimer, grâce à la correction syntaxique, tous les états de choses et par conséquent tous les faits, dont la totalité constitue le monde. Cette conception du *langage* laisse entendre d'emblée que les *énoncés* spécifiquement moraux ne peuvent être que dépourvus de sens et ne peuvent qu'être considérés comme absurdes. En effet, n'étant ni tautologiques, ni empiriques, ces *énoncés* ne peuvent être que rejetés. Dans la mesure où les *énoncés* axiologiques en général ne font pas partie des sciences empiriques, seul domaine du sens, ils ne peuvent qu'être rejetés dans le domaine du non-sens ou, du moins, rejetés hors du sens.

Tout laisse penser cependant que, pour *Wittgenstein*, cette appréhension n'est pas exclusivement dépréciative. S'il est vrai en effet que, comme tout *énoncé* se voulant axiologique, les *énoncés* éthiques font partie de l'indicible et relèvent plutôt du mystique, il est tout aussi vrai que c'est en raison même du statut si important du mystique que l'éthique jouit d'une position privilégiée.

Il faut tout d'abord souligner en effet que l'éthique ne peut pas être confondue avec la métaphysique. Elles ont bien quelque chose de commun, du fait de la définition fondamentale du sens par la possibilité de savoir ce qui arriverait si notre proposition était vraie. Comme la métaphysique certes, l'éthique « ne traite pas du monde », mais en revanche elle est « une condition du monde » (1993, 6.375), « comme la *logique* » (1961, 24-7-16). En d'autres termes, comme la *logique*, l'éthique est transcendantale. Comme elle aussi, elle est indicible et fait partie de l'ineffable. « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale (éthique et *esthétique* sont une seule et même chose) » (1993, 6.421). Aphorisme certes énigmatique, puisque l'on peut s'interroger sur

l'association de ces deux domaines. L'économie du *Tractatus* peut en effet permettre uniquement de comprendre que la *logique* soit la condition du monde, dans la mesure où elle est nécessaire et détermine la totalité du sens ou du dicible. L'aphorisme 6.3 va même jusqu'à affirmer que « hors de la *logique*, tout est hasard ». Dans ce cas, l'éthique serait une condition du monde, comme la *logique*, tout en étant contingente.

Ces deux caractéristiques d'être transcendantal et transcendant, communes à la *logique* et à l'éthique, sont en fait une conséquence du critère du sens, tel qu'il est développé dans le *Tractatus*. Mais par ailleurs, l'éthique se différencie également de la *logique*, en étant « profonde et mystérieuse ». En effet, en tant que condition du sens, du langage et du monde, la *logique* ne dissimule aucun mystère, dans la mesure où son rapport à ces autres éléments, même s'il n'est certes pas simple, peut être saisi et consiste à fournir la structure *logique* de toute description.

Ainsi, chez *Wittgenstein*, si la *logique*, l'*esthétique* et l'éthique font partie du même domaine, celui de l'ineffable, on peut dire que dans les deux premiers domaines, il y a tout de même une sorte de « manifestation » extérieure. Il semble que *Wittgenstein* était conscient à la fois de l'absence de clarté qui entoure ces trois domaines, qui ne sont pas réels ou empiriques, et du statut particulier de l'éthique par rapport aux deux autres domaines.

De la même manière qu'il ne peut y avoir un monde sans *logique*, *Wittgenstein* n'imagine pas un monde sans éthique, et il est à remarquer, d'ailleurs, que des mots tels que *volonté*, *bien*, *mal* ou *éthique* ne sont nullement prohibés du *Tractatus*. Ce qui ne peut normalement qu'aller à l'encontre de sa conception initiale du sens. Ainsi la *volonté*, qui est conçue comme l'essence de l'homme, est dite « le porteur du bien et du mal » : de fait, « peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir), mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique » (1961, 21-7-16).

Comment peut-on alors définir le bien et le mal, sans lesquels il n'y aurait donc pas de monde ? Le bien et le mal ne sont ni des caractéristiques d'objets, ni des prédicats que l'on peut attribuer à des objets. Ils ne font pas partie des objets – ce qui s'ensuit directement de la façon dont le *Tractatus* établit que l'on ne peut énoncer un jugement de valeur, puisque « les propositions ne peuvent rien exprimer de supérieur » (1993, 6.42). Dans ces conditions, *bien* et *mal* sont plutôt des caractéristiques du *sujet* de la *volonté*. Si le *sujet* de la représentation s'est avéré être « une illusion », *Wittgenstein* soutient en revanche qu'« il y a un

sujet de la volonté », qui est donc « le support de l'éthique », et il ajoute que « seul le je est essentiellement bon et mauvais, non le monde » (1961, 5-8-16). Ce qui, au dire même de *Wittgenstein*, demeure toutefois un mystère : qu'est-ce à dire en effet que le bien et le mal caractérisent le *sujet* lorsque l'on sait que le je « n'est pas un objet », qu'il est « une frontière du monde » et qu'il est présupposé par l'existence du monde ?

Si les objets sont ici présupposés et pratiquement postulés par *Wittgenstein*, cela vaut également pour le *sujet*, étant donné que le monde est nécessairement « mon monde ». Ce postulat est parfaitement légitime dans une philosophie atomiste, pour laquelle le monde est conçu comme la totalité des faits, ceux-ci étant des relations d'objets, et dans laquelle le sens est conçu comme étant des relations possibles d'objets. La substance, comme totalité des objets, est commune à tous les mondes et les objets réels sont postulés ou admis afin de permettre toutes les combinaisons possibles, autrement dit tous les *énoncés* sensés. Par ailleurs, le monde étant nécessairement celui de la représentation, le *sujet* devient en un sens le second postulat du *Tractatus*. De la même manière, il ne peut y avoir d'être sans volonté, puisqu'il ne peut y avoir de monde sans éthique. Par conséquent, c'est le *sujet* de la volonté qui est le support de l'éthique, lequel demeure pour *Wittgenstein* profondément mystérieux. « Le je, voilà le profond mystère », écrit-il dans ses *Carnets* (5-8-16).

Ainsi, c'est parce qu'il y a le vouloir qu'il y a le *sujet*. Les valeurs éthiques ne sont pas liées à la *raison*, mais à la volonté, que *Wittgenstein* définit comme étant l'agir : « On ne peut vouloir sans agir » et « désirer n'est pas agir. Mais vouloir est agir » (1961, 4-11-16). Ce qui importe, c'est ainsi l'accomplissement de la volonté.

Bref, les valeurs morales ne sont pas objectives, elles ne se rapportent pas au monde, mais ne peuvent se rapporter qu'au *sujet*, lequel n'est qu'une « frontière ». Ce qui conduit à affirmer que le domaine de l'éthique est ineffable, non cognitif et « mystérieux ». Ce caractère « mystérieux » de l'éthique est considérablement accru par les fréquentes références que *Wittgenstein* fait à Dieu, dans le *Tractatus* et les *Carnets* comme dans les textes de 1929-1930.

Si, conformément à la conception du sens et du *langage*, il ne peut y avoir de marques objectives de l'éthique qui puissent être décrites, faut-il parler de solipsisme ? *Wittgenstein* répond, me semble-t-il, à cette interrogation, lorsque, dans ses *Carnets*, il écrit : « Il y a deux divinités : le monde et mon je indépendant. Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni

bien, ni mal » (1961, 8-7-16). Être heureux s'entend en l'occurrence au sens d'« être en accord avec le monde », ce qui revient à accomplir la volonté de Dieu. Conception du bonheur qu'il faut bien s'clarifier, comme il faut clarifier, pour ne pas interpréter faussement le mysticisme de *Wittgenstein*, ce qu'il entend par Dieu.

D'après les *Carnets*, « le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu », et « croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens » (1961, 11-6-16 et 8-7-16). Dieu, le Destin et le Monde veulent donc dire la même chose, à savoir ce qui est indépendant de ma volonté. S'il faut considérer que, pour *Wittgenstein*, il se produit une sorte de fusion entre le monde, la vie et moi, nous pouvons comprendre que vivre heureux, « c'est vivre en accord avec le monde », selon une harmonie dont la marque ne peut être physique ou objective – ce qui fait que la vie bonne et la vie heureuse n'ont besoin d'aucune justification.

S'il n'y a donc ni bien ni mal, mais seulement et simplement le fait que je sois ou heureux, c'est-à-dire en harmonie avec la vie, ou malheureux, c'est parce que le bien est une affaire de conscience et, plus exactement, de conscience de cette unité et de cette harmonie. À la question : « Peut-il y avoir une éthique, s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant ? », *Wittgenstein* répond donc positivement, puisque le bien et le mal ne se rapportent pas au monde, mais au *sujet*, lequel, lui non plus, n'appartient pas au monde, mais est « une frontière du monde ».

Cette réponse peut au demeurant être interprétée de deux manières : ou bien le bien ne dépend ni des circonstances, ni des autres, et il est unique et absolu, ou bien il est une question d'appréciation personnelle ou plutôt de sentiment et de conscience. Ce qui me semble être le cas dans la philosophie du *Tractatus*.

La conception de l'éthique dans la période intermédiaire

D'une certaine façon, le retour de *Wittgenstein* à la philosophie, après les années de silence qui succédèrent à la publication du *Tractatus* s'est accompli en liaison à sa réflexion sur l'éthique. En témoignent la *Conférence sur l'éthique* de 1929, et les conversations avec *Schlick* et *Waismann* qui datent de la même période.

Certaines des positions prises en 1921 n'ont certes pas été abandonnées. Ainsi peut-on lire dans une conversation du 30 décembre 1930 avec *Schlick* : « Je juge très important d'en finir avec toutes les balivernes concernant l'éthique. Est-ce

une science ? Les valeurs existent-elles ? Le bien peut-il être défini ? [...] Dans l'éthique, on essaie perpétuellement de trouver une façon de dire quelque chose, qui, par la nature des choses, ne peut et ne pourra jamais être exprimé. Nous savons *a priori* que tout ce que nous pourrions donner comme définition du bien ne sera jamais qu'un malentendu » (1991). De même, dans une discussion avec Waismann : « Ce qui est éthique n'est pas un état de choses » (1991) et ne peut donc être exprimé par notre *langage*.

Si l'éthique demeure indicible, il en résulte toujours qu'elle ne s'enseigne pas, qu'elle n'a aucune valeur en tant que théorie et qu'il n'y aurait donc aucun sens à tenter de fonder la morale (1991, 15-11-29) – ce pourquoi *Wittgenstein* ne pouvait que récuser avec vigueur la philosophie morale de *Kant*. D'où il résulte que l'éthique demeure subjective et personnelle, comme en témoigne la fin de la conférence de 1929, à propos de laquelle *Wittgenstein* déclare à Waismann : « À la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. Je vois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. À ce niveau, rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire je » (1991, 1-12-30).

Pourtant, la dernière phrase de la conférence relève l'importance de l'éthique : elle « nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision ». Revenant à la philosophie, *Wittgenstein* semble en fait s'être beaucoup attardé sur les questions d'éthique en éclaircissant et renforçant ses positions du *Tractatus*, dont, par ailleurs, les thèses fondamentales se trouvent paradoxalement abandonnées.

Ce paradoxe n'est, me semble-t-il, qu'apparent, en ce sens que *Wittgenstein* reprend, d'une certaine façon, sa réflexion là où il l'avait laissée. Si le *Tractatus* se terminait sur une aporie (définie par la tâche de tracer les conditions de possibilité du *langage*, la philosophie ne peut que disparaître une fois qu'a été dit « tout ce qui peut être dit clairement »), c'était justement à cause de l'indicible, dont l'éthique est bien sûr une partie importante. Même si, en ce sens, il n'y a pas eu de rupture dans la pensée de *Wittgenstein*, l'évolution parcourue modifie-t-elle quelque chose dans la détermination de l'éthique ?

La conférence sur l'éthique commence par continuer à associer l'éthique et l'*esthétique*, puis précise que l'éthique s'entend comme l'investigation du « sens de la vie », ou de « ce qui rend la vie digne d'être vécue », ou de « la façon correcte de vivre », ainsi que comme l'investigation de ce qui a une valeur ou de

ce qui compte réellement. Chacune de ces expressions a cependant un sens relatif et un sens absolu, un sens trivial et un sens éthique.

Le sens d'une expression est relatif s'il satisfait à un certain modèle qui est prédéterminé, c'est-à-dire s'il correspond à nos attentes. C'est ainsi que « lorsque nous disons de quelqu'un qu'il est un bon pianiste, nous entendons par là qu'il peut jouer de la musique d'un certain degré de difficulté avec un certain degré de dextérité ». Ce jugement de valeur peut être transformé en un « énoncé de fait ». Par exemple, « au lieu de dire : “c'est la bonne route pour Granchester”, j'aurais pu dire tout aussi bien : “c'est la bonne route que vous avez à prendre si vous voulez arriver à Granchester dans les délais les plus courts”. » De toute évidence, l'éthique n'utilise pas le mot « bon » dans ce sens et le jugement de valeur authentique ne peut être qu'absolu : un jugement de valeur relatif « est un simple énoncé de fait ». Ce qui implique qu'un jugement de valeur ne peut être exprimé, car, ici comme dans le *Tractatus*, notre langage ne peut exprimer que des faits, c'est-à-dire que le contingent : en conséquence, l'éthique est qualifiée de « surnaturelle ». Un jugement éthique ne pouvant être vérifié, discourir sur l'éthique et sur la religion revient à « affronter les bornes du langage », et à « donner ainsi du front contre les murs de notre cage ». La *Conférence sur l'éthique* ne permet donc pas d'avancer dans la détermination positive de l'éthique et du bien : l'éthique devrait être absolue, mais elle ne peut être que subjective.

Les cours donnés à Cambridge en 1932-1933 marquent en revanche une certaine progression dans la définition du bien. Le paragraphe 32 me paraît particulièrement éclairant à ce sujet. *Wittgenstein* y insiste sur l'idée que ce qui est beau ou bon n'a aucun caractère absolu ou définitif, mais que nos propos et notre appréciation sont toujours liés à un jeu particulier. « Les mots “beau” et “laid” sont intrinsèquement liés aux mots qu'ils modifient, et lorsqu'ils sont appliqués à un visage, ils ne sont pas les mêmes que lorsqu'ils sont appliqués à des fleurs ou des arbres. » Ainsi, « l'expression “belle couleur” est intrinsèquement liée à l'occasion dans laquelle nous l'employons » et, en ce sens, à un jeu particulier. De même en éthique : la *signification* du mot « bon » « est intrinsèquement liée à l'acte qu'il modifie ».

À partir de ce constat de la diversité des *significations* se dégage la question de savoir comment déterminer les caractéristiques communes à tout ce qui est bon. La bonté découle-t-elle des propriétés de la chose ou y a-t-il un idéal de bonté, que nous connaîtrions en dehors de l'expérience ? S'il y a un idéal de

bonté dont nous retrouverions des symptômes dans l'action, par exemple pour la juger bonne ou mauvaise, comment pourrions-nous les tester ?

Pour autant, si les problématiques liées à l'éthique se précisent, les tentatives de réponse continuent d'aboutir à des impasses. Il doit certes y avoir en effet quelque chose de commun entre tout ce que nous qualifions de bon. Mais on ne peut regrouper vraiment des caractéristiques communes à tout ce qui est bon, car le mot est appliqué « à des milliers de choses différentes » et donc de milliers de façons différentes. Par conséquent, il devient inutile de chercher explicitement ce qui fait qu'un objet est beau ou une action bonne. « La raison pour laquelle nous employons le mot bon est qu'il existe une transition continue que nous faisons passer d'un groupe de choses nommées bonnes à un autre » (1988, § 29). On voit alors que l'éthique reste décidément un domaine délicat, parce que la façon dont elle est liée à l'idée du devoir implique que le jugement éthique ne peut être qu'absolu, alors même que le terme « bon » n'est jamais utilisé de la même manière.

Restait à tenter d'échapper à la difficulté en considérant la manière dont nous employons le mot. *Wittgenstein* le dit clairement à propos de l'*esthétique*, mais nous savons que les deux domaines présentent à ses yeux des caractères analogues : « Nous ne pouvons établir la *signification* du mot "beauté" qu'en considérant la façon dont nous l'employons » (1988, § 32). Le début de la *Conférence sur l'éthique* avait déjà mentionné la similitude entre plusieurs emplois pour déterminer la *signification* du bien, qui est similaire à « ce qui a une valeur », à « ce qui compte réellement », à « ce qui rend la vie digne d'être vécue ». Cette idée a ainsi commencé à se clarifier et à s'élaborer dans les cours qu'il a donnés un peu plus tard à Cambridge. Elle trouvera son achèvement dans *Investigations philosophiques*, où il apparaît que, pour comprendre une *signification* quelconque, il faut se référer aux usages multiples qui sont faits d'un signe à l'intérieur de jeux de *langage* différents, lesquels se présentent « comme des objets de comparaison qui sont destinés à éclairer les conditions de notre *langage* par des similitudes et des dissimilitudes » (1961, § 130).

L'éthique dans la philosophie des jeux de langage

La *signification* se définit ainsi par les usages, lesquels font partie de jeux différents, ayant entre eux des points communs faisant que les différentes facettes apparaissant dans les usages du mot permettent la définition d'un

concept général, ou d'une compréhension du terme, malgré la diversité de ces usages. La *signification* serait-elle alors contextuelle et dépendrait-elle de l'usage qu'on fait des mots ? Dans ce cas, le bien serait-il un concept relatif, que nous sommes finalement incapables de cerner et de définir, non pas, comme chez *Moore*, parce qu'il est simple et donc indéfinissable, mais parce que, comme les autres mots, il n'a pas de définition et ne présente que des usages multiples ?

De même, un jugement éthique, comme tout autre *énoncé*, est forcément intégré à un jeu de *langage*, c'est-à-dire que son sens revient à son usage, lui-même forcément lié à un *contexte* et à une situation. Les jeux de *langage* ne sont pas des parties du *langage*, ils sont eux-mêmes complets, et chacun d'eux correspond à une forme de vie, c'est-à-dire « à un comportement global de communication ».

Est-ce à dire, si cette nouvelle conception du *langage* s'applique au domaine de l'éthique, que *Wittgenstein* défende une conception relativiste de l'éthique ? Le paragraphe 77 des *Investigations philosophiques* laisse penser que les concepts éthiques ont toujours un statut à part, qui les voue à demeurer des concepts flous. Toutefois, comme tous les autres mots, les termes éthiques font partie de jeux de *langage* différents et, en tant que tels, ils doivent avoir des ressemblances, des similitudes permettant de parler de familles de significations. Le même paragraphe 77, à propos de la situation difficile dans laquelle se trouve une personne qui rechercherait des définitions correspondant à nos concepts éthiques et *esthétiques*, suggère en effet : « Dans cette difficulté, demandez-vous : comment avons nous *appris* la *signification* de ce mot (“bien” par exemple) ? Par quels exemples ? Dans quels jeux de *langage* ? Vous verrez alors que le mot doit avoir toute une famille de *significations*. »

Comparons sous ce rapport le bien et le mal d'une part, et le vrai et le faux de l'autre. Le paragraphe 241 précise ce qu'il en est pour le vrai et le faux : « Ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être, et ils s'accordent dans le *langage* qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie. » Pourrions-nous appliquer au bien et au mal ce que *Wittgenstein* dit ainsi du vrai et du faux ? Avant que de répondre, il faut encore prêter attention à ce qu'avance le paragraphe 298 de *De la certitude* en soulignant que « nous sommes tout à fait sûrs » ne signifie pas seulement « que chacun, isolément, en est certain, mais aussi que nous appartenons à une communauté dont la science et l'éducation assurent le lien ». On peut envisager, de fait, de

transposer cette redéfinition de la certitude à nos jugements sur le bien ou le mal : lorsque nous sommes sûrs qu'une action est bonne ou mauvaise, nous ne sommes jamais isolés dans notre jugement, mais le partageons avec une certaine communauté.

Une telle manière de voir, si nous la transposons de l'épistémologie à l'éthique, n'induit-elle pas toutefois une forme de *relativisme*, sous la forme de ce qu'on nomme aujourd'hui le *contextualisme* ? Le jeu de *langage* éthique peut-il signifier lui aussi simplement l'application des règles ? Si oui, cela implique-t-il que nous pouvons inventer de nouveaux jeux et que l'approbation peut être différente selon différents *contextes* ? Dans une remarque de 1948, *Wittgenstein* est allé fort loin dans cette direction, puisque, dit-il, « ce que l'on doit faire pour guérir le mal n'est pas clair. Ce que l'on ne doit pas faire est clair cas par cas ». La question qui se pose alors est de savoir si, dans cette diversité de systèmes éthiques, on peut encore parler en toute rigueur de correction éthique et si l'on peut juger un système plus correct qu'un autre. Déjà dans une discussion avec Rees (*Wittgenstein*, 1971) datant de 1942, il avait insisté sur l'idée que la notion d'une doctrine éthique plus correcte qu'une autre n'avait aucun sens. En effet, comprendre un jugement éthique nécessite et la connaissance de la culture et celle des circonstances particulières de l'acte jugé. *Wittgenstein* parle même de codes différents et montre à travers des exemples que les valeurs dépendent des circonstances, ou que plusieurs décisions concernant la même situation sont possibles selon différentes perspectives.

Pour *Wittgenstein*, le jugement éthique n'est donc absolu qu'à l'intérieur d'une culture donnée et dans des circonstances données. La culture, dit-il, « est comme une observance. Ou du moins, elle présuppose une observance » (1984, rem. 1949). Ce qui signifie qu'il y a une conception du monde, liée à la culture, à l'intérieur de laquelle nous pouvons communiquer et nous comprendre. Il existe ainsi une sorte d'arrière-plan que nous héritons et qui permet un minimum d'accord à travers une multitude de jeux de *langage*.

Jusqu'où va cette contextualisation des *énoncés* éthiques ? Existe-t-il, même si *Wittgenstein* ne développe pas beaucoup cette idée, un minimum consensuel, à sauvegarder dans les différentes sociétés et dans les différents groupes, qui permette la communication entre les différentes cultures ?

Wittgenstein a toujours soutenu une conception uniforme du langage, consistant à soutenir que le langage sensé, signifiant, avec ses différentes catégories, est conçu de la même manière pour tous les domaines du dicible. Cette conception a posé des problèmes insolubles dans le contexte du *Tractatus*, problèmes relatifs à l'impossibilité de dire ce qui ne fait pas partie de l'expérience. C'est pour cette raison que l'éthique en particulier ne pouvait se laisser dire, ni même penser.

Lors de son retour à la philosophie, *Wittgenstein* était encore préoccupé par la difficulté des questions d'éthique. L'éthique ne peut toujours être ni une science, ni une théorie, mais il s'agira de concevoir de plus en plus les énoncés éthiques comme faisant partie de jeux de langage et donc de formes de vie. Ces jeux de langage sont tributaires de cultures, d'histoires différentes, mais aussi de contextes différents. En ce sens ils relèvent de systèmes acquis par transmission. Cette conception entraîne une série de conséquences : la disparition du sujet autonome remplacé par la communauté et par des pratiques de communication ; une certaine contingence du jugement éthique, dont on ne peut atténuer les implications relativistes que par une forme de sens moral, suggérée par *Wittgenstein* quand il évoque la façon dont les divers jeux de langage présentent un air de famille, dans les possibilités d'accord au sein d'une culture et même entre les cultures.

Indications bibliographiques

Wittgenstein L., *Carnets 1914-1916*, trad. par G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1961.

Wittgenstein L., *Tractatus-logico-philosophicus* (1921), trad. par G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

Wittgenstein L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1933-1935, publié en 1958), trad. par G. Durand, Paris, Gallimard, 1965.

Wittgenstein L., *Remarques philosophiques* (1929-1930, publié en 1964), trad. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.

Wittgenstein L., *Grammaire philosophique* (1933-1934), trad. par M.-A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1980.

Wittgenstein L., *Les cours de Cambridge* (1930-1932), trad. par E. Rigal, Mauvezin, TER, 1988.

Wittgenstein L., *Conférence sur l'éthique* (1929), in *Leçons et conversations*, trad. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971.

Wittgenstein L., *Remarques mêlées* (1978), trad. par G. Granel, Mauvezin, TER, 1984.

Wittgenstein L., *Investigations philosophiques* (1936-1949, publié en 1953), trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Wittgenstein L., *Recherches philosophiques* (publié en 1953), trad. par F. Dastier, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.

Wittgenstein L., *De la certitude* (1950-1951, publié en 1969), trad. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 2004.

Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1976.

Bouveresse J., *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973.

De Lara P., *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005.

Ouelbani M., *Wittgenstein et Kant. Le dicible et le connaissable*, Tunis, Cérés Éditions, 1996.

Waismann F., *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, trad. par G. Granel, Mauvezin, TER, Paris, 1991.

Heidegger et la déconstruction de l'éthique par Geoffroy Lauvau

De quelle façon la critique heideggérienne de la métaphysique engage-t-elle un rejet, expressément assumé comme tel, du point de vue éthique ?

Répondre à une telle question requiert d'envisager tout d'abord le rapport précis qu'établit *Heidegger* entre métaphysique et éthique : il apparaît bien qu'à ses yeux la construction d'un discours éthique, du moins sous la forme d'un discours portant sur ce qui doit être, est conditionnée par l'interprétation de l'être que construit la métaphysique (et plus précisément par une distinction entre être et devoir-être qui n'est pleinement abolie qu'avec l'idéalisme absolu de *Hegel*).

Ce n'est au demeurant qu'à partir de cette lecture de l'histoire de la métaphysique que nous serons en mesure de saisir en quoi la démarche de *Heidegger* ne se résume pas à une pure destruction de l'éthique comme discipline, mais consiste à adopter une position déconstructionniste qui, non sans paradoxe, aboutit à une négation de l'éthique au cœur même d'une philosophie de la finitude.

Après *Kant*, après *Nietzsche*, *Heidegger* n'est assurément pas le premier à avoir entrepris une critique de la métaphysique. Elle prend toutefois avec lui une forme particulière : celle d'une critique de l'humanisme qui dénonce le danger d'un point de vue éthique caractérisé par la position de valeurs. Un point de vue que *Heidegger* tient pour solidaire de l'affirmation plus particulièrement moderne de l'homme comme sujet. La déconstruction de l'éthique ouvrirait alors, en même temps que sur la possibilité de redéfinir l'humanisme, sur l'éventuelle réélaboration d'un autre sens de l'éthique. En ce sens, la mise en évidence des conditions de l'interprétation métaphysique de l'être (qui correspond, aux yeux de *Heidegger*, à l'oubli de la question de l'être) conduirait conjointement à interroger les conditions de possibilité d'une éthique plus fondamentale ou plus originelle.

C'est à l'élucidation de ce nouvel humanisme, fondé sur cet autre sens de l'éthique, que nous consacrerons la seconde étape de notre analyse. Ainsi tenterons-nous de comprendre le statut d'un discours, si jamais il en est un qui soit concevable, se posant comme éthique tout en rejetant le point de vue des valeurs. À cet égard, deux problèmes seront à examiner. Si, d'une part, une autre éthique, plus originelle, naît de l'opération consistant à déconstruire la position métaphysique du sujet, quel type de description de l'*éthos* proprement humain demeure encore possible, alors même que « ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe » (*Heidegger*, 1946) ? D'autre part, le passage de la description du rapport de l'homme à l'Être, à quoi *Heidegger* consacre l'essentiel de son effort de pensée, à une perspective prescrivant une manière d'exister ou un style de vie a-t-il ici une signification, bref : la pensée comporte-t-elle une dimension pratique, si la pensée qui se veut « mémoire de l'Être » doit se concevoir, selon les indications de *Heidegger* lui-même, comme « ni théorique, ni pratique », mais comme pensée de l'Être « et rien d'autre » (*ibid.*) ? On peut certes encore juger et agir après la déconstruction de l'éthique qu'opère *Heidegger*, mais le peut-on « éthiquement » ?

De la déconstruction de la métaphysique à la déconstruction de l'éthique

Pour saisir le lien entre la critique de la métaphysique et la problématisation, voire la récusation de l'éthique, il convient de rappeler qu'aux yeux de *Heidegger*, depuis les Grecs jusqu'à *Nietzsche*, l'histoire de la philosophie se confond avec l'histoire de la métaphysique, dans la mesure où la philosophie cherche à répondre à une question unique : celle du sens de l'Être. Entendre par là non point du tout que la philosophie tente de comprendre l'existence de l'homme, ou de questionner sa façon d'être : tel a été, selon *Heidegger*, le contresens commis par *Sartre* à la lecture d'*Être et Temps* (1927). Mais que la philosophie, plus fondamentalement que l'existence de l'être humain, questionne ce que signifie le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien : qu'en est-il de ce surgissement même d'un monde, qui précède toute représentation que nous pouvons nous en forger, comme elle précède toute action que nous pouvons envisager d'y accomplir ? La question du sens de l'Être interroge ainsi ce fait même qu'« il y a » (quelque chose plutôt que rien), elle l'interroge en direction de cette irréductible « différence » qui excède toute assignation d'une quelconque identité à ce qu'il y a : plus fondamentalement que de déterminer par sa subsomption sous un concept (celui de table ou d'être humain, peu importe) l'identité de tout ce qui est, la philosophie s'attache, quand elle est fidèle à son questionnement le plus radical, à faire surgir ce qui demeure toujours impensé dans nos concepts, aussi bien forgés soient-ils, savoir le sens même de cette différence que *Être et Temps* nomme « ontologique » et qui n'est autre que la différence entre l'étant (ce qui est) et l'Être (le « il y a » lui-même, le fait d'être).

La principale thèse défendue par *Heidegger* relativement à l'histoire de la philosophie est cependant que la philosophie n'a au fond cessé, au moins depuis son entrée platonicienne dans l'orbite de la métaphysique, d'être infidèle à cette question du sens de l'Être. Ce que *Heidegger* désigne comme la métaphysique se caractérise en effet à ses yeux au premier chef par l'oubli de l'Être et par la substitution à la question de l'Être d'une interrogation sur l'étant lui-même, sur ce qui, en lui, demeure présent en deçà de tous les changements qui peuvent lui survenir. Cette interrogation sur la « substance », au sens de ce qui demeure toujours présent, dans un quelconque étant, toujours sous-jacent aux « accidents », et qui lui confère son identité (que cernent nos définitions et nos concepts), va ainsi prendre le pas sur la question du surgissement ou de la « présentation » même par quoi il y a un monde et non pas rien. De la présentation à la présence, de la question du sens de l'Être à celle de la substance, ce déplacement constitutif de la métaphysique enregistre un déplacement dans le rapport même de l'homme au monde.

La question du sens de l'Être exige en effet de celui qui l'affronte qu'il s'attache à ce qui, dans ce qu'il se représente comme des objets, échappe par définition à la représentation même. Quand je me représente de la cire, selon l'exemple fameux de *Descartes*, en faisant abstraction de tout ce qui peut changer en elle et en ne retenant que ce qui subsiste indépendamment de ces accidents, ma représentation présente à nouveau la présence même de la cire, plus exactement : ce qui demeure toujours présent dans cette présence, c'est-à-dire ce qui ne change pas et constitue le substrat des variations présentées par l'objet. Mais ma représentation ne se représente jamais ce qui échappe à toute présence, à savoir la présentation même de ce quelque chose qu'il y a devant moi et qui ne se réduit pas à la définition que je puis en donner. Bref, poser la question de cette présentation irréductible à la présence, c'est, pour celui qui la pose, s'ouvrir à une dimension du monde que ni ses représentations ni ses volontés ne maîtrisent. C'est par là même se déprendre de toute illusion de maîtrise et de possession du réel, pour au contraire assumer la radicalité d'une finitude qui consiste en ce que nous sommes jetés à un monde que nous ne constituons pas, dont nous ne pouvons donc nous imaginer comme le fondement. Lorsqu'en revanche j'oublie, au sens fort de ce qui s'apparente presque à un refoulement, cette irréductible différence qui est à l'œuvre dans toute identité, je privilégie, dans mon rapport au monde, ce que je puis précisément me représenter et ce que je peux, à la faveur de cette représentation de son identité, « arraisonner », c'est-à-dire emprisonner dans la représentation rationnelle que je m'en forge en le réduisant par exemple à ses propriétés mathématisables. Au lieu et à la place d'une expérience de notre finitude, notre relation au réel se mue ainsi en une expérience de notre maîtrise de tout ce qui se laisse ainsi arraisonner et de notre toute-puissance sur le réel.

C'est dans cette illusion de pouvoir nous rendre, par l'oubli même de l'Être, « comme maître et possesseur de la nature » que réside selon *Heidegger* la vérité ultime de tout le trajet de la métaphysique. Un trajet qui s'accomplit plus particulièrement, chez les Modernes, sous la forme d'une métaphysique de la subjectivité portant à son comble l'effacement de la finitude au profit de l'affirmation du sujet humain comme capable de réduire, par la rationalisation de tout ce qui est, le réel tout entier à sa représentation et de le mettre ainsi à merci de sa volonté. Faisant irruption à l'époque de *Descartes*, la figure du sujet correspond ainsi à l'installation de l'être humain comme fondement ultime de tout ce qui est et de tout ce qui doit être. Une installation que n'est pas même parvenue à ébranler l'attention portée par *Kant* à la radicalité de la finitude, une

radicalité qu'il aura en définitive lui-même, non sans paradoxe, contribué à recouvrir en reconduisant, dans sa fondation du devoir-être sur la volonté d'un sujet moral qui se donne à lui-même la loi, l'illusion moderne de la toute-puissance. De *Kant* à *Hegel* et à l'affirmation ultime que le réel est par lui-même rationnel, il n'y a en ce sens pas eu rupture, mais bien davantage continuité : une continuité dans l'oubli de l'Être que vient parachever encore, philosophiquement, la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance et qu'accomplit à son tour l'âge de la technique en réduisant uniformément tous les étants à ne plus être que les éléments indifférenciés de cet immense « stock calculable » qu'est devenu le monde.

Ces grands thèmes de la déconstruction heideggérienne de la métaphysique sont bien connus. La façon dont la déconstruction de l'éthique vient s'y intégrer mérite un peu plus d'attention. D'une certaine façon, si l'éthique se fonde sur la distinction entre être et devoir-être, c'est de toute évidence le moment kantien qui incarne le mieux, en élaborant une philosophie morale du devoir, l'essence même de l'éthique. Alors que la *Critique de la raison pure* avait entrevu l'impossibilité d'affranchir de sa finitude le sujet de la connaissance (puisque nos concepts sans intuition, donc sans que des phénomènes nous soient donnés, demeurent vides), la morale du devoir, en tant qu'elle prend pour principe unique de la moralité l'autonomie de la volonté, restaure le sujet humain dans sa posture métaphysique de fondement : en ce sens, même si *Heidegger* avait envisagé dans *Kant et le problème de la métaphysique*, en 1929, la perspective selon laquelle se serait fugitivement esquissée dans le cadre du criticisme une éthique de la finitude, la distinction pour le moins kantienne entre être et devoir est identifiée dès 1935, dans le cours qui deviendra *l'Introduction à la métaphysique*, comme l'une des quatre scissions majeures (avec celles de l'être et du devenir, de l'être et de l'apparence, de l'être et du penser) qui ont à la fois contribué à affirmer la règle du sujet (en l'occurrence en faisant de lui le fondement du devoir) et à rendre le mot même d'« être » encore plus vide (en amputant l'Être de tout ce qu'ainsi on lui oppose). Relue à partir d'une telle appréhension de l'histoire de la métaphysique, l'opposition de *Hegel* à la vision morale du monde, c'est-à-dire, dans l'esprit même de *Hegel*, à la philosophie kantienne du devoir, peut bien avoir été radicale en apparence : il n'en demeure pas moins qu'en réalité tant l'éthique kantienne du devoir que la critique hégélienne de la vision morale du monde participent d'un seul et même destin, celui de l'oubli de la différence (de l'Être comme différence) et du recouvrement de notre finitude par la figure impérieuse du sujet.

Aussi, lancé depuis *Être et Temps*, le projet de procéder à une « déconstruction » (*Abbau*) de la métaphysique conduit-il à inclure aussi en lui celui d'une déconstruction de l'éthique comme telle, puisqu'en définitive le sujet métaphysique et le sujet de l'éthique se recouvrent : le dernier (le sujet de l'éthique) ne correspond à vrai dire qu'à l'une des configurations prises par le premier (le sujet métaphysique) quand il n'a pas encore atteint la forme achevée que lui confère, comme Sujet absolu, le système hégélien. Quand la structure de la subjectivité (celle de l'autoposition) est devenue celle-là même du réel, quand l'idéalisme spéculatif en vient à concevoir la substance elle-même comme sujet (comme autoproduction de l'identité dans ses différences et comme sursomption des différences dans l'identité), la vision morale du monde peut bien être dénoncée comme une figure dépassée sur le trajet de la conscience : ce à quoi cette figure elle-même aura contribué, à savoir le triomphe de la subjectivité dans le plus extrême oubli de l'Être, se sera accompli aussi bien à travers la vision morale du monde qu'à la faveur de son dépassement spéculatif.

Ainsi ressort-il de la déconstruction heideggérienne de la métaphysique que le point de vue éthique devait au fond se trouver par deux fois anéanti. Une première mort de l'éthique correspond à la critique hégélienne de la vision morale du monde : le sujet éthique meurt de se voir sursumé dans le Sujet absolu. Une seconde mort possible de l'éthique engage le destin même de la métaphysique de la subjectivité : si la pensée qui tente d'échapper à l'orbite de la métaphysique et d'ouvrir à nouveau la question du sens de l'Être doit rompre aussi bien avec la distinction de l'être et du devoir qu'avec son dépassement spéculatif (qui ne fait qu'échanger une figure du sujet, celle du sujet éthique, contre une autre figure du sujet, supposée affranchie de la vision morale du monde), qu'advient-il, à travers cette double rupture, de l'éthique elle-même ? Échappe-t-elle à l'effort pour penser « contre la subjectivité », ou se trouve-t-elle renvoyée elle-même à cette « métaphysique » qu'il s'agit de dépasser ?

L'humanisme après la déconstruction de la métaphysique

D'une certaine façon, la déconstruction de la métaphysique a pour but de rendre l'homme à son essence en restaurant l'écoute de l'Être en deçà de la volonté métaphysique de domination par la subjectivité et de maîtrise de l'étant. S'il convient de s'éloigner de l'humanisme, voire, comme l'écrit expressément *Heidegger*, de « penser contre l'humanisme » (*Heidegger*, 1946), c'est en tant

qu'il faut penser plus radicalement l'homme « en direction de son humanité » – en renonçant à l'interprétation métaphysique de l'humanité de l'homme comme subjectivité fondatrice. Aux yeux de *Heidegger*, « la métaphysique se ferme à la simple donnée essentielle, que l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être ». En ce sens, l'homme n'existe pas, mais *ek-siste* : « L'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit ni ne pose elle-même la catégorie de l'essence ». L'ek-sistence, dont *Être et Temps* avait expliqué en 1927 qu'elle constitue l'essence propre du *Dasein* que devient l'humain quand on repense son humanité hors de l'orbite de la métaphysique du sujet, désigne en effet l'ouverture à l'Être – cette ouverture à la différence que recouvre l'humanisme quand il correspond à la figure de l'humain thématifiée par la métaphysique de la subjectivité. Ainsi compris, l'humanisme, ou du moins l'humanisme des Modernes, peut alors être taxé de ne pas ériger assez haut la dignité de l'homme. Or, cet humanisme est intrinsèquement solidaire du point de vue éthique, si l'on entend par un tel point de vue celui qui fait référence au sujet comme l'instance qui fonde les valeurs – au sens par exemple où *Sartre*, après *Kant*, voit dans la liberté « ce par quoi les valeurs viennent au monde ». Ainsi, le discours des valeurs doit-il être compris comme la conséquence éthique directe de l'oubli de l'Être.

À l'encontre de la configuration métaphysique de l'humanisme, il convient donc de prendre la mesure de l'Être comme « le transcendant pur et simple », afin de concevoir le fait que l'homme ne peut être que jeté dans un monde et dans un destin qu'il ne constitue pas. La critique de la métaphysique, la critique de l'humanisme et la récusation de toute pensée des valeurs s'articulent nécessairement, puisque « toute valorisation est une subjectivation » (*Heidegger*, 1946), une mise en perspective du réel ou de l'étant, non à partir de l'Être, mais à partir du sujet, par lui et pour lui. Resterait alors à se demander si, à surmonter l'oubli de l'Être, à « penser la vérité de l'Être », une nouvelle appréhension de l'*humanitas de l'homo humanus* en vient à s'esquisser qui, centrée sur la mise de l'*humanitas* au service de l'Être, ouvrirait, en même temps que sur un autre humanisme, sur une autre compréhension de l'éthique que celle qui s'est trouvée dominée par l'optique de la valorisation.

Le rapport de *Heidegger* à l'humanisme apparaît en fait profondément ambigu.

D'un côté, la critique de la métaphysique conduit à refuser un humanisme ancré dans l'immanence et fondé sur le pouvoir de la subjectivité moderne qui réduit l'Être à l'étant. En ce sens, souligne la *Lettre sur l'humanisme*, « la pensée

qui s'exprime dans *Être et Temps* est contre l'humanisme ».

D'un autre côté cependant, la même *Lettre sur l'humanisme* reproche à la métaphysique de penser « l'homme à partir de l'*animalitas* » (par exemple quand elle fait de l'homme un « animal raisonnable »), et de ne pas le penser « en direction de son *humanitas* » : formule qui peut apparaître inviter à rechercher un autre humanisme, situant plus profondément l'humanité de l'homme que dans la subjectivité du sujet-fondement. Plus profondément, à savoir dans ce que *Être et Temps* s'était attaché à décrire comme le « souci », en entendant par là l'être-au-monde du *Dasein* comme cet étant pour lequel « il y a » de l'étant. Dans les premières pages de la *Lettre*, qui invitent à penser, non plus l'homme comme revendiquant une quelconque maîtrise sur ce qu'« il y a », mais au contraire une revendication de l'homme par l'Être, une série de questions semblent bien ouvrir cette perspective. Lisons-les :

« N'y a-t-il pas, dans cette revendication de l'Être sur l'homme, comme dans la tentative de préparer l'homme à cette revendication, un effort qui concerne l'homme ? Quelle est l'orientation du “souci”, sinon de réinstaurer l'homme dans son essence ? Cela signifie-t-il autre chose que de rendre l'homme (*homo*) humain (*humanus*) ? Ainsi l'*humanitas* demeure-t-elle au cœur d'une telle pensée, car l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, “barbare”, c'est-à-dire hors de son essence. Or en quoi consiste l'humanité de l'homme ? Elle repose dans son essence. »

Il paraît aisé de compléter le raisonnement. Si l'ek-sistence est l'essence de l'homme, « la manière humaine d'Être », pourquoi la pensée qui met en avant cette « manière humaine d'être » ne constituerait-elle pas une nouvelle forme d'humanisme ? Auquel cas l'humanisme contre lequel s'affirme la pensée de l'Être ne serait qu'un humanisme dégradé, qui « ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'*homo humanus* ». Il dépendrait donc de notre capacité à déplacer l'humanité de l'homme vers ce qui constitue « la dignité propre de l'homme », à savoir l'ouverture à l'Être, pour voir se déplacer l'humanisme lui-même et, avec lui, s'esquisser aussi peut-être une autre éthique.

Une telle lecture est assurément tentante, dans la mesure où il paraît redoutable d'assumer la rupture avec toute forme d'humanisme en même temps que l'évacuation de tout point de vue éthique. La difficulté de cette lecture, qu'on dira « généreuse », est toutefois que *Heidegger* n'hésite pas lui-même à écrire que « tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement », et ce en précisant aussitôt qu'il s'agit ici d'entendre par

métaphysique « toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être » : difficile, dans ces conditions, de ne pas estimer que, pour *Heidegger*, tout humanisme est adossé à l'oubli métaphysique de l'Être. Ce que confirme alors l'énoncé selon lequel « tout humanisme reste métaphysique ». Pour autant, ce qu'il peut y avoir de délicat à assumer, répétons-le, la rupture avec tout humanisme, conduit *Heidegger* à amorcer tout aussitôt le parcours inverse : puisque « l'opposition à l'“humanisme” n'implique aucunement la défense de l'inhumain, mais ouvre au contraire sur d'autres échappées », l'esquisse de ces autres échappées imposera d'écrire que « penser la vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*homo humanus* », en précisant que « ce qui compte, c'est l'*humanitas* au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique ».

C'est dans la phrase qui vient d'être citée que *Heidegger* se trouve au plus près d'identifier sa démarche, telle qu'elle consiste à préparer l'homme à se déprendre de la posture selon laquelle il se croit la « substance de l'étant », comme ayant pour horizon de cerner un nouvel humanisme se voulant non métaphysique ou postmétaphysique, affranchi des illusions de la subjectivité. Reste que, dans toute la rigueur des termes employés, l'espace de cet autre humanisme paraît bien étroit : si en effet, pour l'humanisme, c'est l'homme comme tel qui importe et qu'il s'agit de protéger, la pensée qui déplace l'accent (et, dira-t-on, la valeur) du côté de l'Être plutôt que du côté de l'homme et qui, pour exprimer ce déplacement, précise que ce qui compte est seulement « l'*humanitas* au service de la vérité de l'Être » équivaut à définir un humanisme, non seulement « sans l'humanisme au sens métaphysique », mais bien sans l'humanisme ! Aussi *Heidegger* peut-il afficher en définitive une forme de dédain à l'endroit de ce qu'il présente comme un simple étiquetage de la pensée : « Cet “humanisme” qui s'érige contre tout humanisme antérieur [...], faut-il l'appeler encore “humanisme” », avec « pour seul avantage peut-être, en participant à l'usage de cette étiquette, de nous engager à notre tour dans les courants dominants qui s'asphyxient dans le subjectivisme métaphysique et ont sombré dans l'oubli de l'Être ? » À la faveur de ce coup de patte adressé à *Sartre* et à sa revendication selon laquelle son propre « existentialisme » constitue un « humanisme », s'affirme en définitive la conviction que l'humanisme qu'il s'agirait de penser, pour échapper à l'« humanisme de la métaphysique », est à vrai dire « d'une étrange sorte » : d'une sorte si étrange qu'en définitive le mot pourrait bien obscurcir plus qu'éclairer ce dont il s'agit.

Si *Heidegger* a finalement choisi, sans clore entièrement le débat, de ne pas s'engager dans la voie étroite qu'il a entrevue, celle d'un humanisme postmétaphysique, ce n'est cependant ni en raison de ce que la terminologie pourrait avoir d'égarant, ni parce que le parcours à entreprendre lui serait apparu trop escarpé. Ce sont, de façon beaucoup plus vraisemblable, les liens entre toute forme d'humanisme et la perspective de définir une éthique qui l'ont retenu d'aller plus loin dans une telle direction.

Vers une « éthique originelle » ?

Revenons en effet, pour terminer, à la question de Jean Beaufret interrogeant *Heidegger* sur le rapport « d'une ontologie avec une éthique possible ». Si toute éthique a quelque chose à voir avec la position de valeurs et si toute position de valeurs repose sur l'affirmation métaphysique de l'homme comme sujet (« toute valorisation est une subjectivation »), il semble, de prime abord, que tout discours éthique soit invalidé par principe pour une pensée qui entend laisser « l'étant : être », et non plus le « faire valoir » comme objet de l'action du sujet.

Heidegger, là aussi, s'essaye à échapper à une telle conclusion. « Si donc, conformément au sens fondamental du mot *êthos*, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant est déjà elle-même l'éthique originelle. » Dès lors, ce qu'il y a d'éthique dans cette pensée tient à sa capacité à remonter « au fondement essentiel d'où provient la pensée de la vérité de l'Être », c'est-à-dire à une « ontologie fondamentale ». Il ne s'agit donc plus d'une éthique pratique permettant de guider les actes mais d'une pensée qui se veut éthique en posant la question du « lieu » ou du « séjour » où se peut porter au langage qu'il y a quelque chose plutôt que rien : ce « lieu » ou ce « séjour », qui n'est autre que le « là » (le *Da*) du *Dasein* compris comme « être-le-là » où l'ouverture de l'Être peut être recueillie, correspond à ce que le Fragment 119 d'Héraclite aurait évoqué en indiquant (dans la traduction fort interprétative qu'en propose *Heidegger*) que l'homme a pour « séjour » (*êthos*) la proximité du dieu ». Entendons bien : *êthos*, et non *éthos*. Entendons bien, et surtout comprenons : la supposée « éthique originelle » que *Heidegger* propose de voir se profiler à l'horizon de la pensée de l'Être ne serait en rien une « éthique », c'est-à-dire une discipline se proposant de fournir « des indications valables pour la vie pratique

et utilisables par elles » – perspective inenvisageable pour une pensée qui place en son centre, non plus l'homme, mais l'Être. Plutôt qu'une éthique, vouée à établir ce qu'il faut bien appeler des valeurs, *Heidegger* propose donc de reconnaître à sa pensée une dimension « éthique », en ce sens qu'elle indique quelle est « la région ouverte où l'homme habite » (*êthos*), à savoir – le texte ultérieur intitulé *Bâtir, habiter, penser* y reviendra largement (*Heidegger*, 1954) – la « clairière de l'Être ».

Contrairement à l'« humanisme de la métaphysique » qui met en place une éthique du devoir-être, la pensée de l'Être, qui ne se veut rien d'autre, ouvre donc sur une méditation résolue du simple fait que nous sommes jetés à un monde que nous ne constituons pas et qui est notre séjour (*êthos*) : éthique de l'Être, si l'on veut, mais non point éthique au sens où il s'agirait de savoir selon quels principes nous avons à agir dans ce monde.

Ce point d'aboutissement n'a à vrai dire rien d'étonnant. Il se rattache directement au fait que penser l'homme comme *Dasein*, comme être jeté dans l'Être, paraît condamner toute responsabilité de l'homme dans son action. La déconstruction de l'éthique chez *Heidegger* creuse un fossé infranchissable entre pensée et action. Reste que cette démarche, qui conduit sans doute à la plus extrême exténuation du questionnement proprement éthique que l'histoire de la philosophie ait jamais suscitée, n'est pas apparue à *Heidegger* lui interdire de laisser s'inscrire parfois dans son propre discours ce qu'il faut bien appeler des « connotations éthiques » – et ce au sens le plus « métaphysique » du terme (*Ferry et Renaut*, 1985). Quand *Heidegger* écrit en effet « qu'il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être » (*Heidegger*, 1943), et qu'à cette fin (si l'on peut dire), il faut que « nous ne nous déroptions pas » devant l'angoisse, ce qui exige « un clair courage » et de la « vaillance », quel statut assigner à ce qui se présente bel et bien comme des jugements de valeur et qui, comme tel, relève de questions d'éthique ? Rien ici, pour le moins, qui relève de l'éthique comme pensée du séjour de l'homme, tant il semble que nous ayons affaire purement et simplement à des « valorisations ». Faut-il voir là la marque que l'homme n'est pas encore prêt à développer un langage pleinement arraché à

l'orbite de l'« humanisme de la métaphysique » ? Et si tel est le cas, faut-il le regretter, dans l'attente d'un monde enfin meilleur, ou faut-il s'en réjouir – comme de l'indice que, décidément, l'être humain reste le sujet de son discours et continue de se penser, même dans l'une des tentatives les plus impressionnantes pour l'en dissuader, comme l'auteur de ses représentations et de ses actes ?

Indications bibliographiques

Heidegger M., Être et Temps (1927), trad. par E. Martineau, Authentica [édition hors commerce], 1985.

Heidegger M., Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret) (1946), trad. par R. Munier, Paris, Gallimard, 1966.

Heidegger M., Introduction à la métaphysique (1952), trad. par G. Kaan, Paris, Gallimard, 1967.

Heidegger M., « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et Conférences (1954)*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

Derrida J., « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Ferry L. et Renaut A., « L'éthique après Heidegger », in *Système et critique : essais sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1985.

Ferry L. et Renaut A., Heidegger et les Modernes, Paris, Grasset, 1988.

Haar M. (dir.), Cahier de l'Herne : Martin Heidegger, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.

Pinchard B. (dir.), Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats, Paris, PUF, coll. « Thémis », 2005.

Michel Foucault et l'esthétique de l'existence par Édouard Delruelle

Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* (que l'on peut lire comme une forme de testament philosophique), Michel Foucault parle de la philosophie critique dans

des termes qui sont littéralement ceux d'une éthique : « une attitude, un mode de relation à l'égard de l'actualité ; une manière de penser et de sentir, d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche ». Il ajoute : « un peu, sans doute, ce que les Grecs appelaient un *êthos* ». Cet « *êthos* philosophique » critique, il le définit comme « *épreuve* historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, *travail* de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres » (*Foucault*, 1994-2001, n° 339). Se référant alors curieusement à Baudelaire, il loue « l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art ». *Foucault* se reconnaît à l'évidence dans la « modernité » baudelairienne qui « ne libère pas l'homme en son être propre » mais « l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même ».

Pour nombre de commentateurs, cette éthique de « l'invention de soi » serait le produit d'un tournant opéré par *Foucault* au tournant des années 1980, quand il réorienta son « histoire de la sexualité » commencée dans *La Volonté de savoir* (1976) et renoua, dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (1984), avec la sagesse des expériences spirituelles de la philosophie grecque. On peut toutefois contester ce schéma de lecture. L'intérêt du « dernier *Foucault* » pour les Grecs résulte d'une inflexion thématique progressive, somme toute logique, de sa démarche ; la véritable rupture, plus profonde, se situe ailleurs, quand il liquida (dès le début des années 1970) la conception transgressive et intransitive de la pensée qu'il avait héritée de Georges Bataille, pour réinvestir positivement les concepts de « production », de « technique » ou d'« œuvre », abondamment critiqués dans un premier temps. C'est donc bien le rapport à l'esthétique qui donne la clé de l'éthique foucauldienne.

Le projet philosophique général de *Foucault* est celui d'une *généalogie* du sujet moderne : « j'ai cherché à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture » (*op. cit.*, n° 306), dans son triple rapport aux *choses*, aux *autres* et à *soi-même* : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre *savoir* ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de *pouvoir* ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets *moraux* de nos actions ? » (*op. cit.*, n° 339). *Foucault* procède à une double « historicisation » de la réflexion transcendantale (inaugurée par *Kant*) sur les conditions de possibilité du sujet. D'une part, la méthode de *Foucault* se définit comme une *archéologie* qui vise à identifier les strates historiques de discours qui rendent possibles nos

manières de penser, d'être et d'agir ; d'autre part, la finalité de ces recherches est *généalogique* au sens où, une fois identifiés les rapports de force et de conflit qui rendent ces strates mobiles et instables, s'ouvre pour nous la possibilité d'y résister, et donc la possibilité de penser, d'être et d'agir *autrement*, c'est-à-dire de nous transformer.

La thèse la plus connue et la plus massive développée par *Foucault* se trouve dans les ouvrages sur la folie (*Foucault*, 1961), la prison (*Foucault*, 1975), ou dans les textes sur l'hôpital (*Foucault*, 1994-2001, n° 168, n° 196, n° 229), l'asile (*op. cit.*, n° 143, n° 146, n° 202, n° 209) ou l'enquête (n° 139) : le sujet moderne est le produit d'un maillage serré et continu de micro-pouvoirs visant à normaliser ses comportements, son corps, et sa vie même. La forme dominante du pouvoir moderne, depuis le XVIII^e siècle, serait le « bio-pouvoir » (n° 274, n° 289). Dans un tel système, de plus en plus régulateur et individualisé, *Foucault* repère la persistance d'un vieux procédé de pouvoir, d'origine chrétienne, réinvesti par l'État moderne : le *pouvoir pastoral*, qui consiste à prendre en charge chaque individu en particulier, chaque brebis du troupeau, « non seulement, explique-t-il, pour le contraindre à agir de telle ou de telle manière, mais aussi de façon à le connaître, à le découvrir, à faire apparaître sa subjectivité et à structurer le rapport qu'il a à lui-même et à sa propre conscience » (n° 232). Le pouvoir judiciaire, par exemple, ne se contente pas d'établir des faits délictueux et de les sanctionner, mais exige du criminel « un aveu, un examen de conscience, une explication de soi, une mise en lumière de ce qu'on est » (n° 220). Dans la foulée, *Foucault* se tourne vers le domaine où l'incitation à se révéler et à parler de soi est la plus forte : la sexualité. Dans *La Volonté de savoir* (1976), prenant à revers le discours de libération sexuelle en vogue à l'époque, il montre que la question n'est pas de savoir pourquoi le sexe a été longtemps réprimé, et comment le libérer, mais comment il se fait que le sexe ait été considéré comme le lieu par excellence où se *dit* notre vérité profonde. Le sexe n'est pas ce qu'on cache, mais ce qu'on avoue.

Ainsi, il faut reconnaître que « l'aveu est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai. L'aveu a diffusé loin ses effets : dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien et dans les rites les plus solennels [...]. Comme la tendresse la plus désarmée, les plus sanglants pouvoirs ont besoin de confession. L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu » (*Foucault*, 1976-1979).

La mise au jour de la technologie de l'aveu est d'importance. Elle indique que le sujet ne se construit pas seulement dans son rapport aux *autres* (à travers des codes, des normes, des règlements), mais aussi dans un certain rapport à *soi* qu'il faut envisager de façon spécifique :

« En somme, une action, pour être dite morale, ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, à une loi ou à une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un *rapport au réel* où elle s'effectue et un *rapport au code* auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain *rapport à soi* ; celui-ci n'est pas simplement conscience de soi, mais constitution de soi comme sujet moral, dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même, et, pour ce faire, agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme » (1994-2001, n° 338).

Au cœur de la réflexion éthique de *Foucault*, il y aura toujours la conviction, non seulement que « l'interdit est une chose, et que la problématisation en est une autre », mais plus profondément que la loi n'est jamais qu'une forme partielle et transitoire du rapport aux autres et à soi. Contre *Kant* et *Lévi-Strauss*, mais aussi contre Freud et surtout Lacan, *Foucault* soutiendra avec fermeté qu'il n'y a pas de fonction intemporelle ou « transcendantale » de la loi et de l'interdit, et que le « juridique » n'est jamais qu'une modalité d'une « technologie » éthico-politique plus vaste et plus complexe (*op. cit.*, n° 297).

À côté d'une « histoire de la *morale* et d'une histoire des *codes* qui analysent les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société », il faut donc faire place à une « histoire de *l'éthique* et de *l'ascétique* entendue comme histoire des formes de subjectivation morale et des pratiques de soi ». Dans une telle perspective, une généalogie conséquente du sujet occidental doit remonter jusqu'aux débuts de l'ère chrétienne, quand se mettent en place les techniques de l'aveu et de la confession. La probité intellectuelle commande à *Foucault* de réorienter ses recherches (qui, jusque-là, s'étaient limitées à la période moderne), au risque de les voir retardées de plusieurs années. Il s'attelle à la rédaction des « *Aveux de la chair* », retraçant l'émergence de la subjectivité « chrétienne » caractérisée par le renoncement à soi. Mais ce livre ne verra pas le jour, car une nouvelle remontée historique s'avère nécessaire. *Foucault* constate en effet que les « techniques de soi » par lesquelles le mode de subjectivation

chrétien se constitue entre le II^e et le IV^e siècle (l'examen de soi, la méditation et la direction de conscience, ou encore les exigences d'austérité sexuelle ou alimentaire) sont en fait héritées de la culture « païenne » gréco-romaine. Il faut donc se demander, non pas quels sont les interdits ou obligations que le christianisme a pu emprunter ou ajouter à la pensée antique (car dans ce schéma, on évite difficilement le cliché opposant une Antiquité « libertaire » à un christianisme « puritain »), mais comment les formes du rapport à soi ont été modifiées, réélaborées, diversifiées (*op. cit.*, n° 338). *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* devaient constituer la première étape de cette étude. Foucault mourra quelques jours après leur publication simultanée, en juin 1984.

Comme on le voit, l'intérêt de Foucault pour l'éthique grecque ne résulte pas vraiment d'un « tournant », et moins encore d'une « crise », mais d'une suite logique d'inflexions thématiques dans le projet d'une généalogie du sujet en Occident. Au final, il s'agit de montrer que, avant que se mette en place la « sexualité » proprement dite, l'Occident a connu deux dispositifs antérieurs, distincts l'un de l'autre : les « *aphrodisia* » (« choses de l'amour ») des Grecs et la « chair » des chrétiens. Très schématiquement, les *aphrodisia* sont ordonnées au plaisir, et le sexe y est conçu comme *activité*, tandis que la chair est ordonnée au désir, et que le sexe y est conçu comme une forme de *passivité* liée au péché originel. Pour Foucault, il est surtout essentiel de voir que « la réflexion morale de l'Antiquité à propos des plaisirs ne s'oriente ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence » – stylisation qui prend la triple forme d'une Diététique (art du rapport quotidien de l'individu à son corps), d'une Économique (art de la conduite comme chef de famille) et d'une Érotique (art de la conduite réciproque de l'homme et du garçon dans la relation d'amour) (Foucault, 1984).

On commet un contresens en croyant que la morale gréco-romaine pourrait avoir, pour nous, une valeur « exemplaire ». Foucault dénonce au contraire le caractère « peu attrayant » de la conception antique des plaisirs qui est centrée sur la virilité et ses corollaires (pénétration, énergie, dissymétrie, désintérêt pour le plaisir des femmes) (Foucault, 1994-2001, n° 344). Les Grecs, insiste-t-il, ne sont pas une « solution de rechange ». Leur morale a même été une « profonde erreur », dans la mesure où la quête d'un certain style personnel d'existence s'est doublée du projet (incompatible) de le rendre commun à tous, d'en déterminer la forme universelle (*op. cit.*, n° 354).

En revanche, Foucault reconnaît parfaitement que son but est de renouer avec

la *philosophie* grecque en tant qu'elle a été l'expérience d'un « art de l'existence ». Du « souci de soi » chez *Socrate* à la « culture de soi » développée par les philosophies hellénistiques jusqu'aux I^e et II^e siècles, la conséquence est la bonne. C'est à l'analyse des « pratiques de soi » chez les stoïciens, les épicuriens et les cyniques, ainsi qu'au « détournement » de ces pratiques dans le cadre de la pensée chrétienne, que seront consacrées les dernières années de sa vie, et notamment l'important cours de 1981-1982 intitulé « L'herméneutique du sujet ».

Dans la culture hellénistique et romaine, les « techniques de soi » (*Foucault*, 1994-2001, n° 363) vont produire un mode de subjectivation où « le souci de soi devient un art autonome, auto-finalisé, valorisant l'existence tout entière ». *Foucault* montre cependant que ce modèle « ascétique » d'un art de vivre articulé autour d'une « procédure réfléchie d'existence », a été historiquement recouvert par d'autres modèles éthiques : le modèle platonicien de la *réminiscence* – où le souci de soi est réduit à la connaissance de soi, c'est-à-dire à la remémoration de la partie éternelle qui fait notre être propre – ; le modèle chrétien de l'*exégèse* – où le sujet revient à soi pour se déchiffrer, dissiper ses illusions intérieures, et ainsi mourir à lui-même afin de renaître (spirituellement) dans un autre soi (le Christ) ; enfin et surtout le modèle cartésien de l'*évidence* qui, selon *Foucault*, aurait proprement « liquidé » le paradigme ascétique et spirituel (*Foucault*, 1981-1982). Car avec *Descartes*, explique-t-il, « pour accéder à la vérité il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident. L'évidence est substituée à l'ascèse [...]. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité ». Le *cogito* cartésien institue donc un accès à la vérité « sans condition ascétique, sans un certain travail de soi sur soi » (*Foucault*, 1994-2001, n° 344). Il donnerait sa matrice intellectuelle à la philosophie moderne (notamment à la phénoménologie), bien que, en même temps, l'on puisse observer une résistance souterraine mais obstinée du modèle « spirituel » chez *Spinoza*, *Hegel*, *Schopenhauer*, et jusqu'au sein du marxisme et de la psychanalyse (*Foucault*, 1981-1982).

Il y aurait ainsi dans notre civilisation comme une « tradition cachée » de l'esthétique de l'existence allant des philosophies hellénistiques jusqu'au dandysme de Baudelaire, et passant entre autres par *Montaigne* et la Renaissance. Tous ces mouvements culturels ont un point en commun : « l'idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son

existence ». À la question posée par des étudiants de Berkeley en 1983 (« quel genre de morale pouvons-nous élaborer aujourd'hui ? »), sa réponse est la suivante : « Ce qui m'étonne, c'est le fait que dans notre société l'art est devenu quelque chose qui n'est en rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie [...]. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? » (*Foucault*, 1994-2001, n° 344). Le thème résonne comme un *leitmotiv* dans les cours et les interviews des dernières années : « voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie » (*op. cit.*, n° 350).

Dans le texte sur les Lumières, on l'a vu, cette esthétique de l'existence qualifie la « modernité » comme « expérience-limite », c'est-à-dire comme travail que la pensée fait sur ses propres limites historiques pour nous permettre d'éprouver et de franchir la limite de notre être. Or, il est remarquable de constater que ce thème de l'expérience-limite et de l'épreuve du franchissement occupait déjà le « premier *Foucault* », contemporain des *Mots et les Choses* (1966). Mais la conception qu'il se faisait alors d'une telle « expérience » était radicalement différente, et pour tout dire incompatible avec l'idée de « faire de sa vie une œuvre d'art », qui prévaudra dans les années 1980.

Dans les années 1960, *Foucault* est engagé (aux côtés de *Lévi-Strauss*, *Althusser*, *Derrida*, etc.) dans une critique de l'humanisme philosophique qui caractérise toute la filiation postkantienne, de *Hegel* à *Sartre*. L'enjeu se cristallise à ses yeux autour de la question de la finitude. Dans *Les Mots et les Choses*, il soutient qu'à partir du XIX^e siècle, la finitude du sujet ne se mesure plus, comme à l'âge classique, de manière « négative », par contraste à un « infini positif » (Dieu) qui s'offre comme le garant absolu de l'espace de la Représentation qui le relie au monde ; dorénavant, avec l'émergence de l'Histoire comme épaisseur irréductible où le sujet trouve les déterminations concrètes de son existence (vie, travail, langage), la finitude est pensée dans une « référence interminable à elle-même ». La finitude est « à elle-même son propre fondement ; elle est une finitude sans infini, c'est-à-dire aussi une finitude qui n'a jamais fini, qui est toujours en retrait par rapport à elle-même, et à qui il reste encore quelque chose à penser *dans l'instant où elle pense* ». Ainsi suspendue à elle-même, la finitude révèle la pensée dans sa propre actualité, dans sa propre différence, rendant vain, du même coup, tout projet de constituer une morale moderne : « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis

le XIX^e siècle, la pensée est déjà “sortie” d'elle-même, elle n'est plus théorie [...]. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action – un acte périlleux. » L'humanisme philosophique n'est précisément qu'une manière de conjurer ce péril, en refoulant l'actualité même de la pensée dans le jeu rassurant de la représentation (« l'homme » de l'Anthropologie moderne, depuis *Kant*, serait un étrange doublet « empirico-transcendental » qui se prend pour le fondement de la connaissance qu'il a de lui-même, qui fonde son être sur la représentation qu'il se fait de sa propre historicité). C'est pourquoi « on ne peut plus penser que dans le *vide* de l'homme disparu. Car ce *vide* ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser » (*Foucault*, 1966).

Pour le *Foucault* des années 1960, l'espace où il est possible de penser, c'est « l'espace littéraire » (au sens que lui donna Blanchot). L'expérience de pensée la plus radicale et la plus *critique* (aux deux sens du terme : contestation et « crise ») est celle de l'écriture qui porte en elle « l'expérience de la mort, de l'impensable, de la répétition, de la finitude » (*ibid.*). Mallarmé, Kafka ou Roussel font l'épreuve d'une transgression de la pensée sur elle-même, qui entraîne une remise en question de tous les savoirs, de toutes les certitudes. L'éthique de la pensée qui est alors celle de *Foucault* est très proche de ce que Bataille appelait la *souveraineté*, c'est-à-dire l'exposition à un excès irréductible de soi sur soi, l'exposition de notre être à la *limite* – limite de la loi (*Sade*), limite de la conscience (Freud), limite du langage (Artaud).

En 1963, lors d'un débat organisé par le groupe *Tel Quel*, *Foucault* qualifie d'« expériences spirituelles » les approches littéraires que les membres du groupe font du rêve, de l'oubli, du silence, ou encore du double, du retour et du simulacre (*Foucault*, 1994-2001, n^o 22). L'expression employée atteste de l'ancienneté d'une interrogation que l'on pourrait croire limitée aux derniers écrits. Mais dans les années 1960, le rapport à soi ne saurait être pensé par *Foucault* comme *œuvre* à accomplir. Il privilégie au contraire les expériences où le sujet est arraché à lui-même dans le mouvement même où il se redouble, « de sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution » (*op. cit.*, n^o 281). Dans cette perspective, l'expérience-limite par excellence est la folie, car alors la pensée s'effondre, et toute culture est renvoyée à « la forme *vide* d'où elle vient » (*op. cit.*, n^o 25). Et dans cette expérience se

fracture aussi « l'unité sereine » de la subjectivité philosophique depuis *Socrate*. Par contraste avec l'injonction de « faire de sa vie une *œuvre* d'art », la folie est exaltée comme « *absence* d'œuvre », c'est-à-dire aussi « absence à soi ». Pour le « premier *Foucault* », il n'y a de pensée que « du Dehors », et d'expérience que dans l'extériorité irréductible du *soi* et de *l'œuvre*, du sujet et de la forme : le sujet n'a pas de forme (la pensée est entreprise de « dé-subjectivation ») (*op. cit.*, n° 281), de même que la forme est sans sujet (« l'auteur » n'existe pas, il n'est qu'une « fonction » du discours) (*op. cit.*, n° 69).

À l'origine de cette expérience radicale se trouve « la mort de Dieu » (dont la trop fameuse « mort de l'homme » n'a jamais été, pour *Foucault*, qu'une forme dérivée) :

« C'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti, par le silence qu'elle a placé à son principe, et qu'aucune œuvre ne peut recouvrir. Le langage alors a pris une stature souveraine : il surgit comme venu d'ailleurs, de là où personne ne parle ; mais il n'est œuvre que si, remontant son propre discours, il parle dans la direction de cette absence » (*op. cit.*, n° 8).

À cette époque, *Foucault* récuse tout schéma où la pensée serait le résultat d'une *opération* au sens propre, d'une *production* de l'homme par l'homme. C'est *Hegel* qui est visé au premier chef (et, à travers lui, le marxisme). Dans toute œuvre et toute médiation, *Foucault* repère la trace d'un pouvoir. Car le pouvoir ne s'exerce pas sous la forme de la censure et de l'interdit (selon un schéma « juridique » que la psychanalyse a laissé incritiqué) ; au contraire le pouvoir est producteur, inventif, créateur (*op. cit.*, n° 192). Or évidemment, en identifiant ainsi pouvoir et œuvre, en faisant du pouvoir un processus éminemment « poïétique », le « premier *Foucault* » ne pouvait manquer, par opposition, de concevoir la *résistance* (car « là où il y a pouvoir, il y a résistance ») comme forcément antipoïétique. La résistance est intransitive, irréductible, verticale. Elle se dérobe à toute utilité, toute réserve, toute mémoire. Elle est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse qui est non pas « extérieure » au pouvoir, mais son envers, son contrecoup, son échappée.

Pour ce *Foucault*-là, la pensée est donc ce qui se dérobe à l'œuvre, et ce qui sépare le soi d'avec soi, sur le modèle de la différence ontologique de *Heidegger* : la pensée est différence d'avec elle-même, « actualité » disruptive de ses propres figures, comme l'être chez *Heidegger* n'est pas l'étant, mais la différence de l'étant avec lui-même, son « événement » d'être énigmatique.

Or précisément, la confrontation avec *Heidegger* donne certainement une des meilleures clés de compréhension de l'éthique foucauldienne et de son évolution. Chez *Foucault* s'est accomplie, note Gilles Deleuze, une « redécouverte finale de *Heidegger* » (Deleuze, 1986). Mais aussi, ajoutons-le, une rupture tout à fait explicite : « Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de *Heidegger*. Mais je reconnais que c'est *Nietzsche* qui l'a emporté » (*Foucault*, 1994-2001, n° 354). Le « souci de soi » foucauldien se construit par contraste avec le « souci » (*Sorge*) heideggérien. Chez *Heidegger*, le souci désigne « l'être du *Dasein* » qui se dévoile dans le « pur » rapport à soi, quand justement la pensée trouve à suspendre tout rapport technique au monde et aux autres, et aussi à elle-même. Le souci heideggérien exclut par principe le travail sur soi, l'ascèse du sujet. Il n'est que « l'ouvertude » inattendue du *Dasein* à son propre « pouvoir-être », et à ce titre, il ne peut donc être « ni prévu, ni préparé, ni intentionnellement effectué par nous-mêmes. Il provient de moi tout en me tombant dessus » (*Heidegger*, 1927). En dépit de la critique qu'il fait du modèle de l'évidence chez *Husserl*, *Heidegger* reconduit la disqualification du paradigme ascétique et spirituel, dont nous avons vu qu'elle caractérise la tradition philosophique dominante en Occident. Le « second *Foucault* » propose donc de retourner *Heidegger* contre lui-même, afin de reconnaître que le rapport à soi est lui-même le produit de *tekhnai* précises : « Pour *Heidegger*, c'est à partir de la *tekhnè* occidentale que la connaissance de l'objet a scellé l'oubli de l'Être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent » (*Foucault*, 1981-1982).

En d'autres termes, le « second *Foucault* » assume que l'expérience-limite (l'expérience de la finitude) est par elle-même *productrice* de styles d'existence, ou encore qu'elle est *essai* – terme qui, selon lui, définit la philosophie elle-même : « épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité », « ascèse, exercice de soi, dans la pensée » (*Foucault*, 1984). Évidemment, il ne s'agit pas de prétendre que les pratiques de soi se déroulent « hors-pouvoir », mais bien qu'elles produisent des modes d'existence et de relations que l'on ne peut réduire à des rapports de domination. L'expérience (c'est-à-dire la pensée dans son actualité) cesse d'être « dehors », « absence d'œuvre » ; elle est au contraire l'opération par laquelle le soi, se modifiant et se transformant, s'accomplit comme œuvre. L'éthique est, selon une expression de Plutarque reprise par *Foucault*, une « étho-poétique ».

Voilà qui a conduit *Foucault* à contester, *in fine*, l'opposition *pouvoir/résistance* à laquelle on associe généralement sa philosophie. Car le problème n'est plus de chercher des expériences-limites irréductibles qui échapperaient à l'œuvre et au pouvoir, « mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, *l'éthos*, la pratique de soi qui permettront de jouer avec le minimum possible de domination » (*Foucault*, 1994-2001, n° 356). Le partage fondamental, en d'autres termes, passe dorénavant, au sein même de l'élément du pouvoir, entre *stratégie* et *domination* – entre les jeux stratégiques par lesquels les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres, d'une part, et les états de domination qui peuvent en résulter, d'autre part.

Cette intersection entre politique et éthique, où le rapport aux autres touche au rapport à soi, *Foucault* l'appelle gouvernementalité : « si l'on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, alors je crois que la réflexion sur la gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet défini par le rapport à soi », et cela par opposition à « la théorie du pouvoir politique comme institution » qui, elle, « se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit ». « C'est là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique » (*Foucault*, 1981-1982).

Les implications pratiques de cette inflexion « esthétique » ne sont pas négligeables. Sur la « question gay », par exemple, *Foucault* indique que le véritable enjeu, par-delà les revendications juridiques légitimes telles que la non-discrimination ou l'égalité des droits (au mariage, à l'adoption, etc.), réside surtout dans la création de *styles de vie* homosexuels. Dans un monde où les modes d'existence sont pauvres, schématisés, le fait de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe entraîne toute une série d'autres choix, d'autres valeurs susceptibles de favoriser l'invention de modes de vie et de relations inédits, dont l'ensemble de la société pourrait tirer profit (*Foucault*, 1994-2001, n° 313). C'est dans la même perspective étho-poétique que l'on pourrait aussi, suivant ses indications, reconsidérer certaines « questions de société » comme les drogues, le suicide ou l'euthanasie. C'est dans cette perspective aussi (celle où la pratique de la liberté est indissociable d'un travail de soi sur soi) qu'il faut comprendre que pour *Foucault*, « la recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde – en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre – me

paraît catastrophique » (*op. cit.*, n° 354).

Foucault a beaucoup insisté pour dégager l'éthique de soi de toute idéologie individualiste. Faire de la vie une œuvre d'art n'implique aucun repli sur la sphère de l'ego, aucune réduction de l'idée moderne « d'autonomie » à celle « d'indépendance » privée. Au contraire, une telle éthique conduit à réactualiser le projet *politique* des Lumières : permettre au sujet d'accomplir un travail de soi sur soi qui le libère de l'emprise de tous les pouvoirs – et notamment de l'emprise du pouvoir « pastoral », « individualisant », qui en est la forme la plus redoutable. Mais face à ses étudiants, *Foucault* ne cachait pas son pessimisme. Pointant des expressions devenues familières comme « revenir à soi », « se libérer », « être soi-même », « être authentique », il doutait que la pensée contemporaine puisse être à la hauteur de la tâche qui est la sienne :

« Quand on voit l'absence de signification et de pensée qu'il y a dans chacune de ces expressions, je crois qu'il n'y a pas à être bien fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique de soi. Et peut-être dans cette série d'entreprises, dans cette série d'efforts plus ou moins figés sur eux-mêmes [...], je pense qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique de soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique de soi, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (*Foucault*, 1981-1982).

Indications bibliographiques

Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961, rééd. augmentée, 1972.

Foucault M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault M., Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

Foucault M., L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2002.

Foucault M., La Volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault M., L'Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault M., Le Souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault M., Dits et écrits, t. I, Paris, Gallimard, 1994, rééd. coll. « Quarto » 2001.

Foucault M., Dits et écrits, t. II, Paris, Gallimard, 1994, rééd. coll. « Quarto », 2001.

Blanchot M., *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Deleuze G., *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

Eribon D., *Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

Gros F., *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996.

Heidegger M., *Être et Temps* (1927), trad. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

L'éthique politique de John Rawls par Daniel Weinstock

John Rawls fut sans contredit le philosophe d'un grand projet : celui d'identifier les principes sous-jacents aux institutions d'une société idéalement juste, et de démontrer que ces principes sont à la base de ce qu'il appela un « utopisme raisonnable ». De tels principes représentent à ses yeux une amélioration sur le plan de la *justice* par rapport aux institutions et aux pratiques des sociétés contemporaines, y compris celles qui sont approximativement justes, mais ils sont conçus comme accessibles à ces sociétés, étant donné ce que l'on sait de leur fonctionnement et de la psychologie morale de leurs membres.

Les principes qui sont au cœur de la théorie dite par Rawls lui-même de la « *justice* comme équité » ont engendré une immense littérature critique, et sont aujourd'hui encore au cœur des principaux débats de philosophie politique. La

façon dont ces principes nous sont devenus ainsi très familiers crée un défi pour toute nouvelle présentation de la théorie rawlsienne : comment ne pas sombrer dans les idées reçues et dans les clichés interprétatifs ? Nous tenterons ici d'éviter ces écueils en présentant les principes de la *justice* défendus par *Rawls* dans leur contexte philosophique et systématique trop souvent ignoré par les interprètes, aussi bien par les admirateurs que par les détracteurs. L'exposé procédera en trois moments distincts. Nous décrirons tout d'abord la théorie de la *justification des principes de justice*, qui est au cœur des préoccupations proprement philosophiques de *Rawls*. Cet exposé nous permettra de présenter la dérivation des deux principes. Il nous permettra également de fournir une interprétation du « tournant » opéré par *Rawls* avec son second ouvrage, *Libéralisme politique*, publié en 1992, qui révélera sa continuité profonde avec ses écrits antérieurs. Nous présenterons enfin, brièvement, certains des principaux débats engendrés tant par la théorie de la *justification* de *Rawls* que par la théorie substantielle axée autour des célèbres principes de la *justice*.

La justification morale des principes de justice

La théorie de la *justification* morale de *Rawls* est construite autour de trois conditions. Deux d'entre elles ont été énoncées dès le premier article publié par *Rawls*, « Outline of a Decision Procedure for Ethics » (*Rawls*, 1951).

La première condition est proprement philosophique : un principe moral est justifié s'il entretient avec des croyances morales largement partagées un ensemble de relations appropriées.

La seconde est plus pratique : la théorie morale ayant une fonction pratique, un principe est justifié s'il facilite mieux que ses principaux rivaux la résolution des conflits et des désaccords moraux dont on peut penser qu'ils ont été à l'origine du besoin de se doter d'une *théorie* morale.

La troisième concerne la stabilité de la théorie : engendre-t-elle les conditions de l'appui qui lui sera accordé ? Est-il permis de penser que des individus vivant dans une société dont les institutions de base seront régies par les principes en question auront tendance à les « internaliser », à les faire leurs ? Une réponse positive à cette question contribuera de manière importante, selon *Rawls*, à la *justification* d'un principe ou d'un ensemble de principes.

Dès l'article de 1951, *Rawls* énonce clairement son interprétation de la première condition, proprement philosophique. Il ne s'agit pas de commencer par

faire simplement l'inventaire empirique des croyances morales des individus dans une société moderne. Les convictions morales qui intéressent *Rawls* sont celles qui survivraient à un processus de filtrage consistant à ne retenir que les convictions produites dans des conditions épistémiques maximale­ment favorables à la formation du jugement moral. Ces conditions incluent notamment l'exclusion de tout jugement issu d'un trop grand engagement affectif dans une situation donnée, ou qui refléterait les intérêts contingents d'un individu par rapport à cette situation. Elles constituent en quelque sorte l'épistémologie du juge moral compétent.

Une fois ces convictions « bien pesées » recueillies, les principes moraux recevront leur *justification* philosophique de leur capacité à rendre compte de ces convictions. Ils seront les principes dont l'application reproduira avec le maximum de fidélité les convictions bien pesées d'abord recueillies.

On retrouve dans cette première formulation l'essentiel de la théorie de l'*équilibre réfléchi* « étroit », qui a reçu sa formulation canonique dans l'œuvre maîtresse de *Rawls* (*Rawls*, 1971). Ce qui a changé dans la théorie entre 1951 et 1971, c'est tout d'abord que *Rawls* a décidé de cibler sa théorie sur l'éthique proprement *politique*. Il ne s'agit donc plus d'identifier les convictions et les jugements bien pesés des individus dans tous les domaines de l'éthique, mais de manière plus modeste de recueillir ceux qui ont trait à la *justice* des institutions politiques.

Ensuite, il ne s'agit plus pour *Rawls* d'identifier les principes caractérisant idéalement la psychologie morale des individus, mais plutôt d'identifier les principes qui pourraient servir de contrainte à la mise sur pied des institutions de la « structure de base » de la société. La structure de base, pour *Rawls*, est constituée par les institutions qui gèrent la distribution des ressources fondamentales sur lesquelles peuvent compter les individus pour tenter de mener à bien leurs conceptions de la vie bonne. Elle façonne l'horizon des attentes des individus. La *justice* d'une société dépend donc davantage de la capacité de ces institutions à distribuer de manière équitable ces « biens sociaux premiers » qu'elle ne dépend de la qualité des rapports entre individus au sein de la société. La théorie morale de *Rawls* appliquée aux institutions sociales devient ainsi résolument *institutionnelle*.

Enfin, la façon dont *Rawls* restreint sa théorie au domaine de la *justice* l'amène à incorporer une troisième condition à sa théorie de la *justification*. Comme il s'agit d'identifier des principes contribuant à l'architecture des principales

institutions sociales, il est important de s'assurer que des individus normalement constitués sur le plan psychologique seront en mesure de vivre au sein de ces institutions, que leur légitimisation aux yeux des citoyens se fera harmonieusement et organiquement. Il est essentiel à la stabilité sociale que les principes de la société juste soient « internalisés » par les citoyens, qu'ils engendrent avec le temps les conditions de leur propre stabilité, plutôt que d'exiger une démonstration philosophique nouvelle à chaque génération. La troisième partie de *Théorie de la justice* met par conséquent à contribution les résultats de recherches menées dans plusieurs sciences empiriques, notamment en psychologie, pour démontrer que les principes moraux dont la *justification* philosophique aura été établie dans un premier temps possèdent également cette vertu fondamentale pour toute éthique institutionnelle qu'est la *stabilité*.

Selon la méthode de *justification cohérentiste* qui devient centrale pour Rawls dans *Théorie de la justice*, il s'agit donc dans un premier temps d'établir un *équilibre réfléchi* étroit établissant la correspondance entre principes et jugements bien pesés. Un *équilibre réfléchi* « large » se met en place lorsque la plausibilité sur le plan empirique des principes est établie par l'application de théories empiriques pertinentes.

Dans *Théorie de la justice*, Rawls établit la correspondance entre jugements bien pesés et principes par le biais du célèbre outil heuristique de la « position originelle ». La position originelle opérationnalise ce que Rawls identifie comme les convictions bien pesées des citoyens des démocraties constitutionnelles sur les principales questions de *justice* sociale, et notamment sur la question de la distribution des biens sociaux premiers. Selon Rawls, ces convictions visent à ce que cette distribution ne devrait pas refléter les relations de pouvoir politique ou économique qui ont cours dans la société. Plus techniquement, elles sont guidées par l'idée que le sort des individus ne devrait pas être une simple fonction des circonstances de leur existence. Qu'un individu naisse dans un contexte socioéconomique défavorisé, ou que la nature le dote de sévères handicaps, ne devrait pas se traduire par une position inacceptable dans l'échelle socioéconomique. Les principes de la *justice* devraient donc, dans la mesure du possible, être conçus pour immuniser les individus contre le hasard et la chance.

Pour transformer cette intuition en principes choisis, Rawls imagine une situation de choix dont la principale caractéristique est le « voile d'ignorance ». Afin d'éviter que les individus soient disposés à choisir des principes reflétant leurs positions socioéconomiques, il faut imaginer que la décision est prise par

des personnes ne connaissant pas leur position socioéconomique précise, ni leur position dans la loterie des talents et des handicaps. Les principes se dégageant d'une telle expérience seraient donc en situation d'*équilibre réfléchi* « étroit », dans la mesure où, par le biais de cet artifice d'exposition qu'est la position originelle, *Rawls* aura réussi à démontrer qu'ils rendent compte de nos convictions bien pesées, mais non systématiques sur la *justice* sociale.

Rawls prétend qu'il sera rationnel pour les agents hypothétiques placés derrière le voile d'ignorance de faire preuve de *prudence* dans la position d'incertitude radicale où ils sont ainsi placés. Cela revient à dire que la rationalité leur dicte de faire l'hypothèse qu'ils occuperont le bas de l'échelle socioéconomique une fois le voile d'ignorance levé. Dans de telles conditions, *Rawls* maintient que les partenaires hypothétiques seraient amenés à avaliser un principe d'*égalité* stricte dans la distribution des biens sociaux premiers, à moins que l'inégalité ne permette de rendre la dotation des individus occupant le bas de l'échelle meilleure qu'elle ne l'aurait été dans des conditions d'*égalité* stricte.

Pour *Rawls*, les institutions de la structure de base ont à assurer la répartition de trois types de bien. Il y a tout d'abord les principaux droits et les principales libertés. Par rapport à ces biens, il n'y a aucune raison de revenir sur le principe d'*égalité* stricte. Les droits et libertés des citoyens devront bien sûr être définis et limités de manière à être compatibles les uns avec les autres, mais les restrictions que la satisfaction de cette condition exige devront être réparties de manière strictement égale. D'où le premier principe qui s'énonce ainsi : « Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres » (*Rawls*, 1987).

En revanche, pour ce qui est des richesses matérielles, une personne rationnelle reconnaîtra, selon *Rawls*, qu'il est préférable de permettre l'existence d'inégalités, à condition que celles-ci soient à l'avantage même des membres les plus démunis de la société, c'est-à-dire à condition qu'elles permettent une augmentation de la quantité totale de ressources disponibles pour tous, ainsi qu'une distribution de ce surplus qui soit acceptable du point de vue de la personne qui occupe le plus bas rang social. Il en découle le second principe, que *Rawls* nomme « principe de différence » : « Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon que, à la fois, (a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives et (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste (*fair*) égalité des chances » (*Rawls*, 1987). Il s'agit donc d'organiser la vie économique de manière que 1) tous aient des chances réelles, plutôt que purement formelles, de pouvoir accéder aux postes permettant d'obtenir le plus haut niveau de récompense matérielle, 2) la somme totale des ressources engendrées par un système inégalitaire permette la création de davantage de richesses qu'un système égalitaire, et 3) ce surplus soit distribué de manière à rendre la position des moins bien lotis aussi bonne que possible.

Si *Rawls* a raison, il aura réussi à démontrer qu'une théorie morale des institutions politiques et économiques axée autour de ces deux principes rend mieux compte des jugements bien pesés des agents moraux compétents que des théories rivales. *Rawls* vise notamment l'*utilitarisme*, qui est à l'époque de la *Théorie de la justice* la théorie morale dominante dans le monde philosophique anglo-saxon.

La démonstration est bouclée dans la troisième partie du livre par une tentative de démonstration de la stabilité des principes ainsi dérivés. *Rawls* cherche particulièrement à établir la plausibilité psychologique de la perspective de jugement incarnée dans la position originelle. Il fait notamment intervenir les résultats des théories psychologiques du développement moral développées à l'instar de *Piaget* par *Kohlberg*, qui tendent à montrer que le genre de pensée morale mise en œuvre dans la démonstration effectuée par *Rawls* représente une étape ultime dans le développement moral des agents humains.

Le « tournant » de 1992 ?

Le deuxième ouvrage de *Rawls*, *Libéralisme politique*, semble remettre en

question certaines des conclusions auxquelles il était arrivé en 1971 (*Rawls*, 1992).

Plutôt que de présenter les principes de la *justice*, ainsi que l'appareil justificatif qui les entoure, comme émanant de la psychologie morale de toute personne rationnelle et raisonnable désirant identifier des principes permettant la coexistence sociale dans des conditions de *justice* et d'équité, *Rawls* semble circonscrire la portée de ces principes aux démocraties libérales modernes. Les convictions bien pesées qui servaient de point de départ dans la construction de l'édifice philosophique rawlsien ne sont plus recueillies parmi les convictions du juge moral compétent. Elles émanent plutôt de l'histoire, des institutions et des documents fondateurs des démocraties libérales auxquelles la théorie rawlsienne semble maintenant être destinée en exclusivité.

La position originelle ne doit donc plus être perçue comme incarnant les intuitions que toute personne rationnelle se doit d'avoir sur la *justice* sociale. Elle cristallise plutôt l'éthique implicite du cadre institutionnel de certaines sociétés.

Enfin, la démonstration de la stabilité de la théorie de la *justice* rawlsienne au sein de ces sociétés ne passe plus par la mobilisation des résultats de recherches accomplies en sciences humaines et sociales tendant à montrer que la théorie en question est, de toutes les théories envisageables, celle qui correspond le mieux à l'agent humain et à son cadre social. Elle passe plutôt par la notion de « consensus par recoupement », qui représente la principale innovation théorique du second *Rawls*.

Le *consensus par recoupement* dénote l'idée que les membres d'une société plurielle, souscrivant à des conceptions de la vie bonne souvent fort différentes, peuvent malgré leurs différences sur le plan des valeurs adhérer aux mêmes *principes de justice*. Il est essentiel pour la stabilité d'une société plurielle que cette adhésion se fasse pour des raisons pleinement morales, plutôt que relevant simplement de la *prudence*. Une adhésion qui naîtrait purement du calcul du rapport de forces serait par définition instable, sujette à révision à la moindre modification de ce rapport. Il s'agirait d'un simple *modus vivendi*. Pour autant, il ne découle pas de cette exigence d'adhésion pleinement morale que tous doivent y adhérer exactement de la même manière. Pour certains membres d'une société plurielle, l'adhésion se fera parce que les principes découlent logiquement de leurs convictions morales les plus fondamentales. Pour d'autres, il s'établira, entre leurs convictions et les *principes de justice* en question, une compatibilité qui sera en deçà du rapport déductif. Ce qui importe, c'est que les membres d'une

société diversifiée acceptent de gouverner leurs rapports par des *principes de justice* auxquels ils adhèrent pour des raisons ne relevant pas du calcul instrumental.

Ce qui a ainsi changé chez *Rawls* entre *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*, c'est la découverte de la robustesse du « fait du pluralisme ». Les désaccords moraux ne résultent pas de l'irrationalité des uns et des autres. Ils sont plutôt le résultat inévitable de l'exercice de la raison dans des conditions de liberté. L'hypothèse de la convergence qui sous-tendait *Théorie de la justice*, selon laquelle il serait possible d'identifier des « conditions morales de laboratoire » à l'intérieur desquelles des juges moraux compétents rendraient tous les mêmes jugements moraux bien pesés, doit donc être rejetée.

Le cadre justificatif de la théorie demeure cependant inchangé. Ce sont par ailleurs les mêmes principes qui émanent de cette nouvelle manière de rendre compte des exigences philosophiques et pratiques imposées par ce cadre. *Rawls* demeure le philosophe d'une même théorie. Il a changé d'avis sur le type de preuve qui doit être fourni par le philosophe cherchant à justifier sa théorie, mais ce serait une erreur que d'identifier le changement opéré par *Rawls* entre 1971 et 1992 comme une remise en question en profondeur.

Débats postrawlsiens

Il n'est pas exagéré de dire que la théorie de *Rawls* a structuré les débats en philosophie pratique dans le monde anglo-saxon depuis plus de trente ans. Il est impossible ici de répertorier adéquatement toutes les discussions qui ont ainsi été lancées. Il faudra se satisfaire d'une brève évocation de trois d'entre elles.

1. L'œuvre de *Rawls* est construite autour de l'hypothèse que l'éthique politique est une éthique institutionnelle. Il ne s'agit donc pas pour les membres d'une société d'incarner la *justice* dans leurs interactions interpersonnelles. Une société juste est une société dont les institutions imposent des contraintes morales au sein desquelles les agents peuvent se comporter sans égard direct pour les principes à la base de ces contraintes.

Cette hypothèse institutionnelle a récemment été remise en question dans d'importants écrits de G. A. Cohen et de Liam Murphy (Cohen, 2000, Murphy, 2000). Leurs arguments, réduits à l'essentiel, visent à montrer que la division du travail imaginée par *Rawls* donne lieu à une aporie. En effet, les institutions justes ne sont pas autonomes. Elles dépendent de la participation active des

individus qui y occupent des postes importants, et elles dépendent également pour leur légitimité d'une adhésion au moins passive d'une proportion importante de citoyens. Pour que cette légitimité soit accordée, il faut que ces citoyens avalisent les principes qui sous-tendent le fonctionnement de ces institutions. Mais si les individus adhèrent à ces principes, pourquoi n'y souscriraient-ils pas directement dans leurs rapports interpersonnels ? Comment expliquer la nécessité d'une médiation institutionnelle ?

2. Le premier principe de la théorie de la *justice* de Rawls, qui prévoit pour tout citoyen un ensemble de droits aussi important que possible, à condition qu'il soit compatible avec la dotation d'un ensemble identique pour tous les autres citoyens, exclut tout droit collectif. Or, comme l'ont fait remarquer des philosophes comme Joseph Raz et Will Kymlicka (Raz, 1986, Kymlicka, 1995), les *capacités* à l'aide desquelles les individus peuvent exercer les droits individuels en question supposent un cadre social. L'individu autonome doté de droits individuels doit, afin de se construire une conception de la vie bonne, pouvoir puiser dans un répertoire d'options que seul un contexte culturel viable peut fournir. Or, les cultures sociétales qui sont les sites de tels cadres culturels doivent parfois être protégées, surtout lorsqu'elles sont en situation minoritaire. Il se pourrait donc que les mêmes considérations qui fondent les droits individuels prévus dans le premier principe rawlsien exigent également que soient définis des droits collectifs visant à protéger l'une des conditions nécessaires à l'exercice de l'*autonomie* individuelle.

3. Le tournant effectué par Rawls dans *Libéralisme politique* a ouvert enfin un débat considérable sur l'universalité de la *justice* libérale. Des philosophes tels que Richard Rorty ont applaudi le tournant de Rawls, qu'ils ont interprété comme avalisant l'idée qu'il ne peut y avoir de *justice* qu'au sein d'un cadre culturel bien précis (Rorty, 1991). D'autres, comme Jean Hampton et Joseph Raz, ont déploré ce qu'ils ont perçu comme une démission philosophique de la part de Rawls, et ont prétendu que toute réflexion philosophique sur la *justice* partant d'un contexte culturel précis fait nécessairement intervenir des considérations métaphysiques et morales débordant de ce cadre, et aspirant à une certaine universalité (Hampton, 1989, Raz, 1989). Est-il besoin de souligner longuement qu'après le 11 septembre 2001, et dans le contexte des débats européens sur l'intégration d'immigrants issus de contextes culturels différents, cette question ne peut que revêtir une urgence considérable ?

Indications bibliographiques

Rawls J., « Outline of a Decision Procedure for Ethics », in *Philosophical Review*, vol. 60, n° 2, 1951.

Rawls J., *Théorie de la justice* (1971), trad. par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Rawls J., *Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

Cohen G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich ?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Hampton J., « Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics ? », in *Ethics*, vol. 99, 1991.

Kymlicka W., *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995), trad. par P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

Murphy L., *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Raz J., « Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence », in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, 1991.

Rorty R., « The Priority of Democracy to Philosophy » in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SECONDE SECTION

Postures

Liminaire

par Ludivine Thiaw-Po-Une

Cette section est consacrée à compléter notre première approche de l'éthique contemporaine – celle qui vise à fournir les éléments constitutifs de son infrastructure théorique – par une présentation des principales « postures » (si l'on préfère : des différentes orientations de pensée ou des divers types de position) qu'adoptent aujourd'hui les éthiciens. Ces postures peuvent consister en une représentation globale du fonctionnement de la réflexion et du discours moraux, envisagés sous l'angle de leurs présuppositions *méta-éthiques* : c'est le cas, par exemple, du cohérentisme, du fondationnalisme, du réalisme moral, de l'intuitionnisme, du contextualisme. Elles peuvent aussi prendre la forme des grandes *éthiques normatives* qui correspondent, pour l'éthicien, à autant de choix philosophiques possibles en matière de conceptions du bien : l'*éthique de la discussion*, l'utilitarisme, la phénoménologie, le pragmatisme, le conventionnalisme critique, le communautarisme, le libéralisme, ici retenus pour illustrer ce second type de postures morales, ménagent un accès à cette diversification contemporaine des éthiques. Dans l'un et l'autre registre, celui de la *méta-éthique* ou celui de l'*éthique normative*, ces postures sont évoquées, tantôt sous la forme d'un type idéal qui consiste à en faire ressortir la structure significative et à en manifester l'identité distinctive, tantôt à partir de la tradition de pensée où elles s'incarnent, tantôt à partir du moment fondateur de cette tradition et du devenir ultérieur de celle-ci. Chacun des collaborateurs sollicités a bien sûr été totalement libre de la méthode adoptée pour présenter la posture que je lui avais demandé de cerner.

Cognitivisme et non-cognitivisme

Bien d'autres entrées auraient certes pu être intégrées à cette section. J'ai

privilegié tout à fait délibérément les postures qui illustrent le mieux l'un des principaux choix d'ensemble devant lesquels se trouve placée l'éthique contemporaine et qui soulèvent en elle le plus d'interrogations et de débats : celui de déterminer si les questions éthiques peuvent ou non donner lieu à des énoncés prétendant à une forme de vérité, et si oui, à quelle forme de vérité ils peuvent effectivement aspirer. Chacune à sa manière, c'est autour de la possibilité ou de l'impossibilité de ce que l'on appelle aujourd'hui un « *cognitivism* moral », de quelque forme de connaissance qu'il puisse s'agir dans ce secteur, que se distribuent la plupart des postures ici analysées.

Problématisant l'idée de vérité morale, en tout cas dans ses prétentions à l'universalité, le pragmatisme, le contextualisme, le communautarisme prolongent et précisent ce que nous avons déjà aperçu à cet égard à travers les figures de *Hume*, de *Nietzsche*, de *Wittgenstein* ou de *Foucault*. Demeurant fidèles au contraire à l'optique cognitive, entendue toutefois selon des versions tantôt fortes, tantôt faibles, l'utilitarisme, l'*éthique de la discussion*, le libéralisme, l'intuitionnisme, le réalisme moral, le *conventionalisme critique* notamment, fournissent un aperçu des nuances infinies auxquelles donne lieu aujourd'hui le rejet du *relativisme* moral.

Le lecteur retrouvera dans la troisième partie de cet ouvrage la question de la vérité morale, sous la forme du débat entre *cognitivism* et *relativisme*. Du moins disposera-t-il d'ores et déjà, au terme de la présente section, d'éléments indispensables pour se forger une conviction sur les interrogations soulevées par le pluralisme irréductible des conceptions du bien. Du pluralisme, la présentation générale de ce volume avait déjà pointé le rôle décisif qu'il joue dans nos actuelles questions d'éthique. Nous pouvons en creuser encore la teneur en soulignant quel lien étroit il entretient avec le processus de « désenchantement du monde » qui traverse les sociétés, dès lors qu'elles n'attendent plus de la religion qu'elle fonde ultimement, du moins au plan public, une conception unitaire du bien et du mal.

Polythéisme des valeurs et désenchantement du monde

D'origine wébérienne, les deux expressions de « polythéisme des valeurs » et de « désenchantement du monde » (*Weber*, 1919, *Gauchet*, 1985) cernent en effet, par leur articulation, une situation, la nôtre, où la recherche de points de repère moraux se laisse de moins en moins ordonner à un contenu susceptible

d'être conçu comme préexistant à cette recherche elle-même. Devenue inhérente à toute interrogation éthique, cette difficulté est assurément l'une des conséquences les plus directes de l'émancipation de la morale par rapport à ce qui, dans les époques passées, en constituait la base, à savoir la religion. Cette émancipation s'accomplit aujourd'hui, domaine après domaine, dans les sociétés qui procèdent peu à peu à la reconnaissance de l'autonomie de la personne humaine. Nous verrons dans la prochaine partie de ce livre, consacrée précisément aux domaines de l'éthique, comment cette reconnaissance y porte ses conséquences. À beaucoup d'égards, les principales postures adoptées par l'éthique contemporaine portent aussi la marque du fait que, dans l'univers « désenchanté » des sociétés modernes, nous ne pouvons plus, en tout cas avec la même certitude que jadis, trouver dans une Vérité métaphysique la formule générale du Bien, pour l'appliquer ensuite à la particularité des situations. De fait, une telle démarche participait d'un univers où la loi se trouvait dictée par la volonté d'un « autre », voire par ce « tout autre » que désignait l'idée de Dieu. Nous sommes bien davantage confrontés aujourd'hui à la nécessité d'inventer sans cesse, individuellement ou collectivement, les règles de notre agir.

Toute la difficulté, considérablement renforcée par rapport à celle que rencontraient à cet égard les sociétés articulant morale et religion, est cependant de savoir dans quelle mesure et à quelles conditions cette inventivité éthique qui est notre lot ménage néanmoins la possibilité de fonder des valeurs communes. Plus précisément : dévoilées comme humainement « inventées », les valeurs peuvent-elles encore constituer proprement des « valeurs », c'est-à-dire valoir non seulement pour celui ou ceux qui les posent, mais pour d'autres, voire pour tous, selon une exigence d'universalité ou d'universalisation qui était inscrite par exemple dans la formule kantienne de l'impératif catégorique ? Bref, les valeurs d'un univers désenchanté (ou laïcisé) ne risquent-elles pas d'être de pseudo-valeurs, affrontant les sujets de cet univers à la perspective d'une constante dévaluation de leurs valeurs ?

Le problème qui se pose aux éthiciens contemporains n'est ainsi nullement celui d'une prétendue disparition des valeurs, mais bien davantage celui de leur démultiplication. Aujourd'hui de plus en plus différenciés selon les tranches d'âge, les milieux ou les secteurs d'activité, les systèmes de valeurs apparaissent de plus en plus concurrents, voire contradictoires. Ces décalages ne sont certes pas nouveaux, mais la fragilisation des normes traditionnelles, transmises par l'école ou par la famille, fait que l'intégration de ces systèmes de valeurs dans un espace commun de référence ne va plus de soi.

À la faveur de l'érosion des traditions et de tous les repères hérités du passé, nous assistons ainsi à l'émergence d'une culture au sein de laquelle ce que *Charles Taylor* appelle l'authenticité, le fait d'être soi-même dans sa singularité, tend à devenir la valeur qui supplante toutes les autres. S'il ne s'agit plus en effet, pour l'individu des sociétés démocratiques, de se soumettre à une norme extérieure à lui, ce qu'il revendique désormais, c'est surtout le droit d'affirmer sa différence : comment, dans ces conditions, les valeurs à vocation universelle ne tendraient-elles pas logiquement à disparaître, au profit d'une valorisation croissante des particularismes de toutes espèces ?

Que cette logique de particularisation et de relativisation de tous les énoncés induise une relation problématique et fragile à la normativité est aujourd'hui devenu une évidence sur laquelle il n'est plus besoin d'insister. Toute la question est cependant de savoir s'il faut assumer cette problématisation et cette fragilisation, voire en faire l'ultime preuve que décidément le concept de vérité est vide, en morale comme ailleurs, ainsi que s'en persuade le pragmatisme (*Richard Rorty*, in Engel, *Rorty*, 2005). Ou au contraire songer à allumer en quelque sorte des contre-feux. De part et d'autre de cette alternative se distribuent la plupart des grandes postures constitutives des éthiques contemporaines. On se bornera à indiquer ici quelques-uns des paramètres qui permettent d'organiser cette distribution.

Réactiver ou non des postures anciennes

Si nous laissons de côté, pour en confier l'exploration au contenu même de cette section, le versant anticognitivistique de la philosophie morale, il peut être éclairant de distinguer les *cognitivismes* actuels selon deux gestes qui les différencient fortement les uns des autres. Le premier consiste à tenter de réexploiter des configurations antérieures, que la problématisation contemporaine de l'idée de vérité n'aurait démontées qu'en apparence, ou sous certaines formes. Tel est le cas, dans des registres et selon des modalités profondément différents, du réalisme moral, qui s'attache à réactiver une configuration théorique fort ancienne, et du communautarisme, qui s'efforce pour sa part de rejouer pour le présent et pour l'avenir certaines configurations sociétales le plus souvent antérieures à la dynamique de la modernisation.

À une conception subjectiviste, voire individualiste des valeurs, le réalisme moral oppose, en n'hésitant pas parfois à se réclamer de *Platon* (*Charles*

Larmore, in *Larmore, Renaut*, 2004), « qu'il existe un ordre normatif auquel la pensée est appelée à répondre ». Les raisons que nous jugeons bonnes d'agir ainsi plutôt qu'autrement relèveraient en fait, non de la nature ni de nos états d'esprit, mais d'« un troisième ordre ontologique » s'apparentant à ce que « Platon désignait sous le nom de Formes ». Pour éviter de renoncer à l'idée selon laquelle les jugements normatifs sont susceptibles d'être vrais ou faux, tout réalisme moral contemporain ne fait certes pas sien un tel « platonisme des raisons ». Du moins consiste-t-il à se convaincre que la « tradition métaphysique » conserve des ressources et qu'elle « comprend en réalité une multitude de courants hétérogènes dont certains sont prometteurs alors que d'autres sont sans doute dépassés » (*Larmore, op. cit.*) : Ruwen *Ogien*, principal défenseur en France de cette option (*Ogien*, 1999), manifesterait ici quel courant lui-même pluriel constitue de ce point de vue le réalisme moral.

De son côté, le communautarisme tente lui aussi, par une tout autre voie, d'échapper à la fragilisation des points de repère éthiques. Il le tente en faisant retour vers des formes d'organisation sociale moins individualistes, réimpliquant ou réengageant le Moi dans des appartenances communautaires. À l'encontre de la conception libérale de la justice (*Sandel*, 1982), tout le mouvement communautarien tient que, dans des cultures où le Moi ne serait ce qu'il est que par son implication dans un tissu de « préjugés » et de traditions prédéterminant les comportements individuels, les possibilités de conflit entre des systèmes de valeurs concurrents seraient moins redoutables que dans les sociétés victimes du « malaise de la modernité » (*Taylor*, 1991).

Il sortirait tout autant du cadre de ce liminaire de trancher cet affrontement entre communautarisme et libéralisme que de déterminer si la tentative du réalisme moral est destinée à emporter décisivement l'adhésion des éthiciens. Au demeurant, plutôt que de trancher, faut-il encore approfondir le sens des difficultés auxquelles de telles postures et d'autres, réactivant moins des configurations antérieures qu'elles ne tentent d'en élaborer de nouvelles, s'efforcent de répondre.

Au compte des tentatives pour élaborer de nouvelles postures doivent en effet être inscrites des démarches qui appréhendent de façon plus nuancée, moins exclusivement critique, les progrès de l'*individualisme*. Ces progrès nous ont certes fait perdre toute possibilité de nous référer sans autre forme de discussion à des certitudes établies. Mais n'est-ce pas là précisément le signe que désormais seule la discussion par confrontation d'arguments peut conférer une validité à des

formes d'axiologie qui, justement parce qu'elles ne sont plus de type traditionnel, doivent sans cesse se justifier aux yeux des personnes concernées ? Au reste, il est significatif qu'un critique aussi résolu de la démocratie que *Nietzsche* ait été un des adversaires les plus déterminés de l'argumentation et de toute éthique de l'argumentation, comme en témoigne entre autres la formule du *Crépuscule des idoles* : « Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose » (Alain Boyer, in *Ferry et Renaut*, 1991). À l'exact opposé de quoi des postures comme celle du *conventionnalisme critique* ou celle de l'*éthique de la discussion* explorent aujourd'hui, chacune selon ses modalités propres, cette perspective selon laquelle ce serait au fond par les exigences de l'argumentation que l'individu se dépasserait lui-même dans la recherche de justifications susceptibles de ne pas valoir seulement pour lui, mais aussi pour autrui.

L'argumentation peut-elle, doit-elle prendre ainsi la place de toute autre fondation pour produire, autour des fins à poursuivre ou des décisions morales à prendre, ce sens commun faute duquel l'*individualisme* conduirait au *relativisme* ? Problème assurément délicat, tant sur le plan d'une éthique réfléchissant à ses propres conditions de validité que sur le terrain même des sociétés et de leur organisation. À ne considérer ici que ce dernier terrain, est-ce en se restructurant de façon plus communautaire autour d'un héritage de valeurs où elles se reconnaissent que nos sociétés peuvent parer à la dissémination de leurs points de repère éthiques ? Ou doivent-elles, pour échapper à la fragilisation du lien social induite par cette dissémination, assumer le fait que le sens commun doit se fonder désormais sur l'individuel lui-même en confiant aux ressources et aux contraintes de l'argumentation le soin d'inclure le point de vue de l'autre dans la démonstration que chacun est conduit à faire de la validité de ses propres choix ?

Indications bibliographiques

Boyer A., « Hiérarchie et vérité », in L. Ferry et A. Renaut (éd.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ?*, Paris, Grasset, 1991.

Engel P., Rorty R., *À quoi bon la vérité ?*, Paris, Grasset, 2005.

Gauchet M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Larmore C., Renaut A., *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004.

Ogien R., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Sandel M., *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. par J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1999.

Taylor C., *Le Malaise de la modernité* (1991), trad. par C. Mélançon, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Weber M., *Le Savant et le Politique* (1919), trad. par J. Freund, avec une préface de R. Aron, Paris, Plon, 1959.

Le cohérentisme par Bernard Baertschi

Au début des *Méditations métaphysiques*, *Descartes*, constatant que ce qu'il a appris est bancal, parle de « commencer tout de nouveau dès les fondements », afin d'« établir quelque chose de ferme, et de constant dans les sciences ». La solution à son problème, on le sait, est le *cogito*. L'idée du philosophe français est que, si nos connaissances de base ne sont pas assurées, aucune ne le sera, puisque tout ce que nous savons en dépend : nos connaissances ont la solidité et la valeur de leurs fondements. Pour *Descartes*, il n'y a qu'une connaissance de base, mais il est clair qu'on pourrait en admettre plusieurs, à l'instar des empiristes qui estiment que toutes nos connaissances sensibles immédiates sont évidentes (ce sont des intuitions).

Cette image de la *justification* de nos connaissances ou de nos *croyances* – si l'on emploie ce terme, comme il est actuellement d'usage de faire, en le comprenant comme la traduction de l'anglais *belief* – est fortement ancrée dans notre manière de voir les choses, mais elle n'est pas la seule. Pensons à cette autre image, elle aussi bien connue, celle du bateau de *Neurath* : quand on vogue en mer, il y a continuellement de petites avaries qu'il faut réparer ; il serait inutile et impraticable de revenir chaque fois à quai pour le faire, si bien que les réparations se font en route, une par une. Appliqué à nos *croyances*, cela signifie que, lorsque l'une d'entre elle devient bancale, il est inutile et impraticable de « commencer tout de nouveau dès les fondements », il suffit de la réparer, c'est-à-dire de la (re)mettre en cohérence avec les *croyances* voisines. Ainsi, lorsqu'on veut justifier une croyance, il n'est pas besoin de faire appel à une autre *croyance* qui lui servirait de fondement exclusif, il est même impossible de remonter à un fondement premier qui soutiendrait tout le système de nos *croyances*, car les

parties de ce système se soutiennent mutuellement les unes les autres.

Il y a là, on le voit, deux images exprimant deux conceptions des relations qui unissent nos connaissances, conceptions qui impliquent deux doctrines différentes de la justification de nos *croyances*. Pour les désigner, les philosophes leur ont donné les noms de *fondationnalisme* et de *cohérentisme*. On n'examinera pas ici le fondationnalisme, puisqu'une contribution lui est spécifiquement consacrée dans cette section. Il est en revanche impossible de présenter le cohérentisme sans partir de définitions minimales des deux doctrines, telles du moins qu'elles apparaissent dans le conflit qu'elles entretiennent l'une avec l'autre.

Cohérentisme versus fondationnalisme

C'est pourquoi, au-delà des images qui viennent d'être évoquées, on proposera les définitions suivantes :

[F] Le *fondationnalisme* est la doctrine selon laquelle une *croyance* est justifiée si elle est immédiatement justifiée ou si elle est justifiée par une *croyance* qui est elle-même immédiatement justifiée.

Autrement dit : il existe au moins une *croyance* qui n'est pas justifiée par une inférence (pour *Descartes*, c'est le *cogito*).

[C] Le *cohérentisme* est la doctrine selon laquelle une *croyance* est justifiée si elle appartient à un système cohérent de *croyances*.

Ainsi, pour le cohérentisme, il n'existe pas de *croyance* qui soit immédiatement justifiée, c'est-à-dire que toute *croyance* justifiée l'est par une inférence.

Ce sont là deux définitions très générales, valables pour n'importe quel domaine de *croyances* – il est d'ailleurs possible d'être cohérentiste dans un domaine et fondationnaliste dans un autre – ; ici, c'est le domaine moral qui nous intéresse, si bien qu'il faut mettre « *croyance* morale » à la place de la première occurrence de « *croyance* » (mais pas nécessairement à la place de la seconde, comme on va voir). D'où les deux définitions suivantes :

[FM] Le *fondationnalisme* en morale est la doctrine selon laquelle une *croyance* morale est justifiée si elle est immédiatement justifiée ou si elle est justifiée par une *croyance* qui est elle-même immédiatement justifiée.

[CM] Le *cohérentisme* en morale est la doctrine selon laquelle une *croyance*

morale est justifiée si elle appartient à un système cohérent de *croyances*.

Avant d'examiner de plus près CM, l'objet propre de notre étude, trois remarques sont encore utiles.

1. Nous avons dit qu'il n'y avait pas de nécessité d'ajouter « morale » après la seconde occurrence de « *croyance* ». On comprend aisément pourquoi : pour *Descartes*, le *cogito* est, en théorie, l'unique *croyance* immédiatement justifiée ; elle justifie donc aussi les *croyances* morales (rappelons-nous l'arbre qui se trouve dans la *Lettre-préface* des *Principes*), alors qu'elle n'est pas elle-même une *croyance* morale. De même, les parties du bateau de *Neurath* ne sont pas forcément toutes des parties morales. Il s'ensuit qu'il existe deux versions du cohérentisme et, respectivement, du *fondationnalisme* : une version étroite et une version large. La version étroite ajoute « morale » à la seconde occurrence de « *croyance* », la seconde s'y refuse. Pour le cohérentisme, cela donne, si on met « E » pour « étroit » et « L » pour « large » :

[CME] Le *cohérentisme* en morale est la doctrine selon laquelle une *croyance* morale est justifiée si elle appartient à un système cohérent de *croyances* morales.

[CML] Le *cohérentisme* en morale est la doctrine selon laquelle une *croyance* morale est justifiée si elle appartient à un système cohérent de *croyances*.

Autrement dit, on peut considérer qu'il suffit qu'une *croyance* morale soit en accord avec nos autres *croyances* morales pour qu'elle soit justifiée, ou on peut demander plus : qu'elle soit en accord avec toutes nos *croyances*, morales comme non morales, par exemple nos *croyances* concernant l'existence d'un dieu, celles touchant la nature humaine ou notre psychologie. C'est la question de l'*autonomie* de la morale, soutenue par de nombreux kantiens mais rejetée par les utilitaristes et les aristotéliens, qui se joue ici.

2. Dans la vie pratique ordinaire, quand il est question de *justification*, ce sont généralement moins nos *croyances* que nos conduites, actes et attitudes qui sont concernés. On ne nous demande pas de justifier ce que nous *croyons*, mais ce que nous *faisons*. Sur ce plan, il est important de relever que le débat entre le cohérentisme et le *fondationnalisme* concerne les *croyances* et non les actes : il se situe au niveau de la *méta-éthique* et non à celui de l'*éthique normative* ; bref, il s'agit de *justification* épistémique et non de *justification* normative. En ce qui concerne cette dernière, la question de la *justification* consiste à mettre en évidence le ou les éléments qui confèrent valeur ou justesse à l'acte ; ainsi, pour un kantien, ce sera la conformité à l'impératif catégorique, pour un utilitariste

classique la maximisation de cette valeur non morale qu'est le plaisir, pour un volontariste théologique la conformité à la volonté divine, ou pour un aristotélicien la contribution à l'épanouissement de la personne. Ainsi, au plan normatif, il ne s'agit pas de remplir la place laissée vide dans l'énoncé « une *croyance* morale est justifiée si et seulement si – », mais de compléter « une action, conduite ou attitude est moralement bonne si et seulement si – ».

3. Nous parlons de « *croyance* justifiée », mais pourquoi pas de « *croyance* vraie » ? Simplement pour éviter de soulever trop de questions à la fois : « *justification* » est un concept moins fort que « *vérité* », dans le sens où, pour être vraie, une *croyance* ne doit pas seulement être justifiée. Il est exact qu'une *croyance* non justifiée peut être vraie, mais dans le domaine de l'éthique, où la question de la motivation est si importante, cela n'est pas très intéressant (pensons au cas où je suis motivé par une *croyance* que je suis incapable de justifier mais qui se trouve être vraie).

Rawls et l'équilibre réfléchi

Pour bien saisir la nature du cohérentisme en morale, le plus simple est d'en développer un exemple. Sans surprise, nous allons prendre celui de John Rawls, puisque le philosophe américain est à la fois celui qui a remis cette approche sur le devant de la scène et qui en a proposé une version partout commentée et discutée, *l'équilibre réfléchi*. On objectera peut-être que la doctrine de Rawls n'est pas une doctrine morale, puisqu'elle ressortit à la philosophie politique. Sans vouloir entrer dans les débats concernant le rapport entre éthique et politique, on peut toutefois répondre simplement que la philosophie de Rawls est une forme de doctrine du contrat social et qu'il est loisible de ranger celle-ci sous la bannière de la morale en considérant qu'elle est cette doctrine normative qui complète l'énoncé « une action, conduite ou attitude est moralement bonne si et seulement si – » par « elle est conforme à la volonté générale ».

Qu'est-ce que *l'équilibre réfléchi* ? Une méthode pour harmoniser, c'est-à-dire pour mettre en cohérence, les deux sources de nos *croyances* morales concernant la *justice*. Celles-ci sont d'une part la position originelle et d'autre part nos *croyances* bien considérées. La position originelle est une expérience de pensée qui illustre le volet contractualiste, c'est-à-dire proprement théorique de la conception de Rawls : soit un ensemble de personnes qui se réunissent pour décider des principes moraux qui vont gouverner leur conduite lorsqu'elles

coopéreront, formant par là une société ; leur décision commune ne sera équitable que si aucune d'entre elles ne connaît la position qu'elle occupera dans la société, ainsi que ses avoirs et ses talents naturels (à défaut, les décisions seront biaisées par les intérêts personnels particuliers). Ainsi, les personnes doivent être placées sous un « voile d'ignorance ». Le résultat, d'après *Rawls*, c'est que les participants à la position originelle se mettront d'accord sur les deux principes de *justice* : le premier demande une égalité des droits pour tous et le second permet des inégalités sociales et économiques sous condition d'égalité des chances et dans la mesure où elles bénéficient aux plus défavorisés.

Mais ce n'est là que le début d'un processus ou, si l'on veut, que la moitié du chemin : une fois formulés, ces principes doivent se confronter à nos jugements bien considérés, c'est-à-dire aux conceptions morales que nous adoptons, non sous l'influence de nos préjugés, mais en adoptant un point de vue moral qui requiert une certaine impartialité. Cette confrontation prend la forme d'un va-et-vient entre les principes de *justice* dégagés et ces jugements, jusqu'à l'établissement d'un accord entre eux, c'est-à-dire jusqu'au point où un *équilibre réfléchi* est atteint. Tant qu'il ne l'est pas et afin qu'il le soit, il est nécessaire tantôt de modifier les conditions de la position originelle, tantôt de changer nos jugements pour les aligner sur les principes. Cet équilibre est d'ailleurs lui-même sujet à changer, au contact de la réalité, à savoir des cas auxquels nous sommes régulièrement confrontés.

On peut être surpris de cette seconde étape ; en effet, une fois que des principes de *justice* ont été énoncés, pourquoi vouloir les mesurer à l'aune de nos *croyances* ? Simplement parce que ces principes sont le fruit d'une théorie, et qu'il existe plusieurs théories concurrentes sur le marché philosophique. Plus particulièrement, *Rawls*, lorsqu'il écrit *Théorie de la justice*, veut proposer une alternative à l'*utilitarisme* alors dominant. Or l'*utilitarisme* est aussi une théorie de la justice ; comment alors trancher entre cette position et la sienne, la théorie de la *justice* comme équité ? Par la méthode de l'*équilibre réfléchi*, justement, qui met en harmonie et en cohérence nos *croyances* morales et la théorie, en évitant toute contradiction et en tissant des réseaux inférentiels entre elles. En effet, on ne peut mettre en cohérence que ce qui a un minimum d'affinité logique et selon *Rawls* seule sa théorie est susceptible de s'allier avec nos jugements bien considérés, l'*utilitarisme* en étant par trop éloigné, notamment en ce qu'il ne rend pas *justice* à la séparation des individus, un point central pour le sens commun libéral et l'idéal d'*autonomie* qu'il tend à promouvoir (comme on sait, l'*utilitarisme* veut maximiser la *somme totale* du bonheur, conçu de manière

impersonnelle, et non le bonheur de *chaque individu*).

Il n'est pas besoin d'en dire plus pour comprendre en quoi la méthode de l'*équilibre réfléchi* est une forme de cohérentisme : une *croyance* morale est *in fine* justifiée si elle est partie prenante de cet équilibre, si elle est donc soutenue par le réseau de *croyances* réflexivement accepté, aucune d'entre elles n'étant définitivement fondationnelle. Quant à savoir si Rawls accepte CML ou CME, il est difficile de le dire, vu qu'il n'envisage pas explicitement la question, mais on verra qu'il y a de bonnes raisons pour un cohérentiste d'adopter CML.

Plus généralement, on dira qu'une méthode cohérentiste de type rawlsien consiste à confronter nos *croyances* morales habituelles (nos intuitions, comme on dit parfois, mais pas dans le sens du *fondationnalisme*), avec des principes moraux en faveur desquels on peut faire valoir des arguments rationnels, et par un mouvement de va-et-vient à ajuster *croyances* et principes jusqu'à l'obtention d'un *équilibre réfléchi*. Seront alors justifiés toute *croyance* et tout principe moraux qui auront subi le test avec succès, le tout formant un ensemble dépourvu de contradictions. Par exemple, un principe bien établi est qu'il est immoral de tuer un être humain innocent ; ceux qui l'adoptent, c'est-à-dire – soyons charitables – nous tous, entretiennent aussi souvent la *croyance* qu'il est licite de pratiquer un avortement lorsque la vie de la mère est en danger. Mais un fœtus est un être humain innocent ! La méthode de l'*équilibre réfléchi* demande alors de modifier le principe ou la *croyance* pour les harmoniser. Ainsi, après réflexion, on acceptera le principe : « Il est parfois moral de tuer une personne humaine innocente », en précisant l'étendue et les conditions du « parfois », ou alors on modèlera notre *croyance* en tenant fermement au principe de l'intangibilité de la vie innocente en affirmant : « L'avortement est toujours immoral ». Il se peut aussi qu'on adapte principe et *croyance* moyennant des précisions : ce qui est immoral, c'est de tuer non pas un être humain innocent, mais une *personne* humaine innocente ; or un fœtus n'est pas une personne, bien qu'il soit un être humain. Comme on voit, c'est là une méthode qui est régulièrement employée dans les débats moraux.

Quelques difficultés

Le cohérentisme est devenu, avec et depuis Rawls, la thèse méta-éthique dominante au détriment du *fondationnalisme* en ce qui concerne la *justification* de nos *croyances* morales. Il n'en est pas moins l'objet d'un certain nombre de

critiques. Quelles sont-elles et comment y répond-il ? Ce sont les questions que nous allons nous poser.

1. Un dilemme malvenu

La première difficulté n'est pas limitée au cohérentisme éthique, car elle touche toutes les formes de cette position : s'il n'existe aucune *croyance* fondationnelle, aucun « *cogito* », alors soit la *justification* de nos *croyances* est circulaire, soit elle est l'objet d'une régression à l'infini, dilemme dont aucune des branches n'est une issue désirable. C'est là, évidemment, une critique bien présente dans les écrits fondationnalistes qui, justement, y échappent.

Cette difficulté n'est toutefois pas décisive ; en effet, elle présuppose une *conception atomiste* de la *justification*, chaque *croyance* individuelle devant être justifiée par une autre *croyance* individuelle ; mais une telle conception est elle-même contestable, car, si l'on en croit le *holisme* des raisons, ce n'est pas individuellement que nos *croyances* ont besoin de *justification*, mais collectivement. Certes, à l'intérieur de notre système de *croyances*, les relations inférentielles qui lient ces dernières sont sans début et sans fin, mais ce n'est pas cela qui importe pour sa *justification* ; ce qui est requis, c'est que, dans son entier, notre système de *croyances* soit adéquat à la « réalité ». Bref, pour savoir si un système de *croyances* est justifié, il faut le mesurer à la « réalité ». Ainsi, dans la doctrine de Rawls, c'est de l'ensemble de nos *croyances* telles qu'elles résultent de l'*équilibre réflexif* qu'il faut juger de l'adéquation à la réalité politique et sociale, c'est pourquoi, d'ailleurs, les jugements bien considérés sont si importants dans la construction de l'équilibre : ils représentent justement cette réalité. Dans cette optique holiste, on dira qu'une *croyance* morale est justifiée si elle satisfait à deux conditions :

- 1) elle fait partie d'un ensemble de *croyances* cohérentes ;
- 2) cet ensemble de *croyances* est adéquat à la réalité.

Notons bien que la seconde condition ne signifie pas que l'ensemble de nos *croyances* est *fondé* dans la réalité, c'est-à-dire sur des *croyances* fixées concernant par exemple la société, la nature humaine ou la volonté divine, car ce serait alors passer du cohérentisme au *fondationnalisme*, étant donné que, bien évidemment, le *fondationnalisme* demande aussi que l'ensemble des *croyances* qui constitue une doctrine soit exempt de contradictions – il raisonnera lui aussi à la manière que nous avons vue dans la petite illustration sur l'avortement – ;

simplement, pour lui, ce n'est pas cela qui *justifie* les *croyances* morales. Inversement, le cohérentiste ne nie pas forcément que, à l'intérieur d'un ensemble de *croyances* cohérent, certaines d'entre elles sont plus fondamentales que d'autres et donc les fondent ; simplement, si certaines *croyances* à la superficie peuvent être justifiées par l'appel à d'autres *croyances*, plus basiques, ce processus ne va jamais très loin et est totalement inapplicable lorsqu'il s'agit de justifier le sous-ensemble des *croyances* plus fondamentales.

2. La pluralité des conceptions du juste

Cette deuxième condition ne fait toutefois que repousser la difficulté : quel est en effet le critère de cette adéquation ? L'équilibre réflexif, avons-nous dit, du moins dans une conception rawlsienne, ce qui se comprend aisément, puisque les jugements bien considérés sont justement le fruit des interactions sociales qui se sont sédimentées dans une culture et une tradition. Le problème, c'est que les cultures et traditions sont multiples, tellement qu'il se pourrait bien qu'il existe *plusieurs* équilibres réflexifs ; et si c'est le cas, comment choisir entre eux ? Le *relativisme* menace. Notons bien que la difficulté ne vient pas du fait qu'il existe plusieurs systèmes cohérents de *croyances* morales, ce qui ne constituerait un problème que pour des versions peu sophistiquées du cohérentisme, qui se contenteraient de la première condition ; non, la véritable difficulté vient de ce que, parmi ces systèmes cohérents, plusieurs paraissent adéquats, ainsi que l'histoire humaine, passée et présente, l'atteste (pensons, encore une fois, à la diversité des cultures dont il paraît peu raisonnable, sauf à assumer une forme de reliquat colonialiste, d'affirmer qu'une seule est adéquate – la nôtre, bien sûr).

On peut diminuer la difficulté en adoptant une autre distinction rawlsienne, celle entre le *juste* et le *bien*. La pluralité des conceptions du bien ou de la vie bonne n'est pas un problème, car on peut en proposer une solution politique dans l'idée de *consensus par recoupement*, concept que Rawls a développé après *Théorie de la justice*, et qui joue un grand rôle dans *Libéralisme politique*. L'idée est qu'on peut faire vivre ensemble des cultures différentes dans la mesure où elles se retrouvent non sur une conception semblable du bien – sinon elles ne seraient pas des *cultures* différentes –, mais sur une conception commune de la *justice*, celle justement de la *justice* comme équité. Ainsi, la difficulté de la diversité disparaît si on la cantonne dans le domaine du bien et qu'on se met d'accord sur une conception du juste. Certes, mais le problème soulevé est que,

justement, la conception de la *justice* comme équité ne paraît pas être la seule conception du juste que l'équilibre réflexif puisse garantir. Ce n'est donc pas du *relativisme* moral tout court, mais du *relativisme* quand même : il existe plusieurs conceptions de la *justice* qui sont également justifiées.

Que répondra un cohérentiste ? Deux routes s'ouvrent devant lui : d'abord, il peut soutenir que si l'ensemble de toutes nos *croyances* était complet et maximale ment cohérent (CML), alors il n'y aurait qu'une seule conception du juste qui passerait le test – c'est là un pari sur la valeur de la raison, sur lequel nous reviendrons. La seconde est d'admettre la pluralité, mais de distinguer le pluralisme moral du *relativisme* moral, le premier affirmant qu'il existe *au moins* une théorie cohérente qui est justifiée, celle de *Rawls* étant l'une d'entre elles, alors que le second prétend que toutes les théories cohérentes le sont également (le moniste soutenant qu'il existe au plus une théorie cohérente qui est justifiée). Ainsi, la première route seule reste moniste, mais toutes deux échappent au *relativisme* proprement dit.

3. *L'accord avec toutes nos croyances (morales et/ou non morales)*

La difficulté précédente reprochait au cohérentisme d'être une doctrine trop faible : toute *croyance* morale qui participe à un ensemble cohérent est justifiée, ce qui permet à de nombreuses *croyances* incompatibles de l'être, chacune dans son propre ensemble, et cela même si, à notre sens moral, elle paraît répugnante (somme toute, les *croyances* d'un nazi pourraient bien être cohérentes). D'où l'importance de l'adéquation, à quoi le nazi succombe. La difficulté présente prétend l'inverse : le cohérentisme est trop fort, dans le sens où il exige indûment que l'ensemble de nos *croyances* soit cohérent ; or il paraît bien que certaines *croyances* morales soient justifiées, même si elles appartiennent à des doctrines morales incohérentes, entendu dans un sens faible : qui comprennent au moins deux propositions incompatibles. Par exemple, certains reprochent à *Kant* que sa condamnation du suicide est incompatible avec le respect de l'*autonomie* de la personne qu'il prône ; admettons-le, il ne s'ensuit toutefois pas que toutes les autres *croyances* morales du système kantien soient injustifiées (combien d'interprétations du kantisme qui tentent de sauver le kantisme contre *Kant* ?).

Le cohérentiste peut répondre en affirmant qu'il est suffisant que la *croyance* en question soit compatible avec un sous-ensemble cohérent d'un ensemble de *croyances* qui comporte des incohérences. Somme toute, existe-t-il une doctrine

ou une personne dont les opinions sont maximalelement cohérentes ? Sans doute non. L'ennui toutefois, c'est que la délimitation du sous-ensemble pertinent ne paraît pas pouvoir échapper soit à la vacuité, soit à l'arbitraire : à la vacuité, si on se contente d'exclure les *croyances* contradictoires (car alors toute opinion sera justifiée, pourvu qu'on rétrécisse suffisamment l'ensemble des *croyances*) ; à l'arbitraire si on n'a pas de critère pour dire quelles *croyances* sont à inclure et quelles *croyances* à exclure.

On le voit, on se trouve ici en face de la question de l'étendue appropriée qu'il faut donner au cohérentisme ; pour faire simple : CME ou CML ? Il paraît alors, au vu de l'objection, que CML est la seule position qui évite vacuité et arbitraire (pour que CME l'évite, il faudrait que l'on dispose d'un critère du moral, ce qui est loin d'être le cas : n'a-t-on pas récemment entendu un philosophe – Ruwen Ogien – affirmer que le clonage n'est pas un problème *moral* ?). Bref, le système des *croyances* cohérentes doit être complet ; mais bien sûr, cela ne peut consister qu'en un idéal. Le cohérentiste affirmera alors qu'il est peu plausible de penser qu'un tel système maximalelement cohérent soit faux ou inadéquat à la réalité, ce qui repose sur la thèse implicite que notre esprit et la réalité sont co-adaptés – on reconnaît ici le pari sur la valeur de la raison. C'est là une *croyance* de second ordre dont le cohérentisme paraît difficilement pouvoir se passer.

Le cohérentiste se doit d'ailleurs de souligner la nécessité d'entretenir toute une série de *croyances* de second ordre concernant notre relation avec le monde, qui portent notamment sur la manière dont on acquiert nos connaissances, cela afin d'élaborer des critères de fiabilité qui permettent de distinguer les ensembles de *croyances* sérieux et adéquats des autres. C'était d'ailleurs déjà la fonction de la seconde condition mentionnée plus haut, elle aussi une *croyance* de second ordre.

Le cohérentisme rencontre un certain nombre de problèmes, auxquels il peut toutefois proposer des solutions, qui s'appuient elles-mêmes sur des thèses dont on peut aussi mettre en question la validité. Mais c'est là le sort de toute théorie philosophique, et le *fondationnalisme*, s'il est une alternative au cohérentisme, n'est pas lui-même sans se heurter aussi à des difficultés, particulièrement sous

sa forme intuitionniste et infaillibiliste classique (de type cartésien ou empiriste). En effet, ce qui fait la grande force du cohérentisme, c'est qu'il se passe de l'appel à des connaissances infaillibles ou indubitables, connaissances dont on a de bonnes raisons de douter qu'elles existent, même s'il y a des versions du *fondationnalisme* qui sont *faillibilistes*. Notons enfin que cohérentisme et *fondationnalisme* n'épuisent pas les possibilités en tant que théories *méta-éthiques* de la *justification* de nos *croyances* morales, car d'autres options existent encore comme l'*ex-nihilisme*, qui accepte que la *justification* de nos *croyances* repose ultimement sur des *croyances* non justifiées, l'*infinitisme* qui pense qu'une *croyance* peut être justifiée par une chaîne infinie de *croyances*, ou le *contextualisme*, qui propose que la *justification* se termine avec des *croyances* qui, dans le contexte donné, ne demandent pas d'être justifiées (mais qui le demanderaient dans un autre contexte).

Indications bibliographiques

Brink D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Descartes R., *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Vrin, 1951.

Kukathas C. & Pettit P., *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Londres, Polity Press, 1990.

Ogien R., *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Rawls J., *Théorie de la justice* (1971), trad. par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Tappolet C., *Émotions et Valeurs*, Paris, PUF, 2000.

Timmons M., *Morality without Foundations*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Le communautarisme par Janie Pélabay

La position que tiennent les auteurs dits « communautariens » dans les controverses éthiques d'aujourd'hui a ceci de spécifique qu'elle est essentiellement critique, voire accusatrice.

Aussi, avant même de présenter la teneur de ce que l'on pourrait identifier – avec toutes les réserves qui s'imposent – comme une « éthique communautarienne », il convient d'insister sur le fait que la posture adoptée par les communautariens se définit en réaction aux préceptes et engagements moraux formant le socle de l'éthique libérale. À cet égard, il n'est pas étonnant que plusieurs commentateurs aient pu inscrire la « pensée communautarienne » dans une longue histoire d'opposition au libéralisme politique. Une histoire qui puise ses racines dans l'éthique des Anciens, se prolonge dans la critique romantique de la philosophie des Lumières, et se répercute jusque dans la pensée antilibérale du XIX^e siècle. Par conséquent, il n'est pas non plus surprenant que le « *communautarisme* philosophique » se soit développé au moment même où le fameux ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*, publié en 1971, s'imposait – bien au-delà du *contexte* anglo-saxon et du seul domaine de la philosophie – comme un manifeste très actuel du libéralisme politique.

Le débat entre les « libéraux » et les « communautariens » fut lancé par la parution, en 1982, de l'ouvrage intitulé *Le Libéralisme et les limites de la justice*, dans lequel Michael Sandel se livre à une critique méticuleuse de la théorie rawlsienne. C'est autour de la question identitaire (et non pas, comme Rawls l'avait lui-même pressenti, autour de l'utilitarisme) que s'est construit l'axe d'affrontement entre ces deux « camps » dont l'opposition intellectuelle a durablement alimenté les discussions éthiques.

Loin de représenter une école de pensée homogène, la critique communautarienne ligue, dès son origine, des auteurs provenant d'horizons philosophiques très variés. De prime abord, il est difficile de percevoir ce qui réunit des penseurs aussi différents que peuvent l'être Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer – pour n'évoquer ici que les protagonistes de la première génération. À telle enseigne que plusieurs d'entre eux, et non des moindres, récusent leur supposée appartenance au courant communautarien. C'est ainsi que Michael Sandel a exprimé son insatisfaction de se voir associé à un « *communautarisme* » au sujet duquel il redoute les nombreuses « mésinterprétations ». Formulant une mise en garde similaire, Charles Taylor conteste la pertinence des deux étiquettes « fourre-tout » au moyen desquelles le débat est habituellement campé.

Aussi, afin de ne pas sombrer dans la caricature, il convient de prendre en compte la diversité des positions en présence : s'il existe plusieurs libéralismes, il existe également plusieurs versions du *communautarisme* philosophique, dont

les nuances méritent, naturellement, d'être signalées. Toutefois, par-delà les inflexions permettant de distinguer entre les critiques tempérées et les attaques plus radicales, il est possible d'isoler un certain nombre de points de rencontre entre les auteurs communautariens.

Tout d'abord, une telle convergence se laisse établir au niveau de la stratégie argumentative adoptée. La pensée communautarienne fait fond sur un constat négatif à propos de la situation actuelle des sociétés libérales démocratiques. Perte du sens et des valeurs communes, anomie sociale, repli des citoyens dans la sphère privée, hégémonie du pouvoir bureaucratique : ce sont là autant de phénomènes qui nourrissent ce que Charles *Taylor* nomme le « malaise de la modernité ». Forts de ce constat, les communautariens incriminent les principes éthiques sur lesquels est érigé l'édifice libéral. Ils reprochent à ces principes d'être invraisemblables en regard de « l'expérience morale » et, paradoxalement, de réussir à sécréter des pratiques hautement nocives pour la bonne marche des sociétés contemporaines. C'est donc une force dénonciatrice qui anime, tout du long, la pensée communautarienne et qui la pousse à procéder par déconstruction du paradigme libéral.

Ensuite, il est possible d'isoler un certain nombre de thèmes autour desquels se fédèrent les auteurs communautariens. S'agissant plus particulièrement de l'éthique, ils dénoncent la conception viciée de la raison pratique avec laquelle opèrent les libéraux. Fidèles aux réquisits de l'individualisme méthodologique, ces derniers auraient tendance à confiner le raisonnement pratique à un calcul froid et égoïste des intérêts de chacun. Outre l'appauvrissement ainsi infligé à la vie morale, l'éthique libérale condamnerait la raison pratique au plus absolu mutisme. Deux thèmes principaux étayent ce jugement sévère : 1) la conception de la personnalité morale et 2) les rapports de priorité entre le juste et le bien.

L'identité du moi

Dans la lignée de la pensée kantienne, les libéraux contemporains ménagent une place centrale à la valeur de l'autonomie individuelle ainsi qu'à une exigence d'arrachement aux ordres traditionnels. S'ils ne vont pas jusqu'à rejeter cette promesse d'émancipation et s'ils peuvent même, à l'instar de Michael *Sandel*, lui reconnaître une vertu « stimulante », les communautariens contestent néanmoins la radicalisation que lui font subir les libéraux. En focalisant sur la capacité réflexive d'opérer des choix rationnels, l'éthique libérale imposerait une image

profondément défectueuse de l'acteur moral : celle d'un *sujet* abstrait, indépendant de toute allégeance, immunisé contre le particularisme et la partialité. Cet être « affranchi de tout but » est qualifié par Michael *Sandel* de « désencombré ». À son tour, Charles *Taylor* le dépeint sous les traits d'un *sujet* « désincarné » et « désengagé ». Au mieux, la figure du « héros libéral », seul véritable auteur de ses rôles sociaux, est accusée d'être une chimère ou, comme le pense Michael *Walzer*, « un mythe ». Quant à lui, Alasdair *MacIntyre* va plus loin en soulignant combien « la position abstraite et artificielle, voire même impossible » que nous enjoignent d'adopter les libéraux en vient à mutiler l'*identité* morale : sous le joug de l'éthique libérale, le moi se trouve « métamorphosé en un acteur impartial que son objectivité déracinée voue à être un citoyen de nulle part ». En somme, d'après les communautariens, l'impartialité revendiquée par le modèle libéral a tôt fait de se transformer en *impersonnalité*.

En dépit du puissant attrait qu'exerce la conception libérale du *sujet* moral, elle souffrirait d'une faiblesse irréparable. Comme le soutient *Sandel* en référence à la théorie rawlsienne, les frontières du moi libéral sont fixées à l'avance de manière à le « mettre hors d'atteinte de l'expérience », à le rendre « invulnérable » et « transparent ». Le problème est, précisément, que le « concept d'un *sujet* donné antérieurement et indépendamment de ses propres fins », celui d'un « *sujet* préalablement individué », est une absurdité : il n'existe pas de *sujet* transcendantal qui se trouverait « là derrière », « capable de se tenir en dehors de la société et de l'expérience ». Car l'individu est toujours déjà enchâssé dans ce que *Taylor* nomme des « contextes de signification ». Qu'il s'agisse de son propre corps, de la langue, de la communauté culturelle ou de l'histoire nationale, ce sont des liens auxquels il ne peut se soustraire, qu'il le veuille ou non.

Dès lors, face aux attentes exorbitantes des libéraux en matière d'indépendance individuelle, les communautariens demandent que l'on renoue le contact avec l'expérience vécue, avec la manière dont s'articule, au quotidien, la vie morale. Agissons-nous véritablement en tant que « spectateur impartial », procédant à des calculs rationnels qui nous placent à distance de nos buts ? N'avons-nous pas plutôt le vif sentiment que notre *identité* est lourdement chargée des valeurs et rôles sociaux préalablement légués par notre entourage ? Que notre *identité* se trouverait profondément affectée par la rupture de nos liens communautaires ? En bref, l'éthique libérale ne prône-t-elle pas une forme d'*indifférence* qui n'est tout simplement pas accessible aux acteurs engagés que

nous sommes ?

À ces questions, les communautariens répondent en affirmant que l'*identité* du *moi* ne se construit pas au travers d'un acte volontariste d'arrachement mais, au contraire, qu'elle est *constituée* – au sens fort du terme – par les valeurs morales héritées de la collectivité et par les pratiques sociales transmises au fil des générations. Pour les auteurs communautariens, il ne s'agit pas de simplement dire que les vertus sociales ou les patrimoines historiques forment un donné à partir duquel les individus choisissent et délibèrent à propos du genre de vie qu'ils souhaitent mener. C'est là un fait que nombre de libéraux acceptent sans encombre, à commencer par *Rawls* qui n'hésite pas à reconnaître que, pour construire nos projets de vie, « nous ne partons pas de rien ». La conception communautarienne de l'*identité* ne se contente pas de poser un lien contingent ou instrumental entre les projets de vie individuels et les visions communautaires de la vie bonne. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre la critique formulée par *Sandel*, d'après laquelle le *moi* ne saurait être un pur « *sujet* de la possession », c'est-à-dire, comme chez *Rawls*, un *sujet* qui *possède* des finalités, *acquiert* des valeurs qu'il peut, à sa guise, révoquer. Un tel *sujet* garde les biens moraux à une distance si grande qu'il en devient totalement inconsistant : dépourvu de substance éthique, il est une « conscience vide ». Aussi, en vue de redonner à l'acteur moral son épaisseur identitaire, les communautariens entreprennent de lester le *moi* de « significations partagées », de biens communs qui représentent, pour lui, des repères substantiels l'aidant à bien agir.

Dans cette perspective, la connaissance et la formation de l'*identité* sont conçues, non pas sur un registre volontariste, mais comme se déployant au travers d'un processus d'autocompréhension, de « réflexivité cognitive » (*Sandel*) ou d'« autoclarification » (*Taylor*). Perçu essentiellement comme agent *narratif*, le *moi* accède à l'unité de son être en passant en revue ses différents attachements, puis en identifiant leurs prétentions respectives. Ainsi que l'explique *MacIntyre*, il s'agit « d'écrire une histoire ». Au travers du récit, le *moi* est amené à « classer par ordre causal et temporel » les intentions qui le poussent à agir. À l'issue de cet exercice narratif, il se découvre « comme appartenant à une histoire », à une tradition faite de vertus particulières qui soutiennent l'ensemble des relations avec le passé, le présent et l'avenir. Considéré par *MacIntyre* comme « le genre élémentaire et essentiel pour décrire les actions humaines », le récit devient le pivot de la quête de soi.

Sur cette base, les communautariens promeuvent une éthique de

l'enracinement. En déroulant l'histoire de sa vie, qui s'intègre nécessairement à celle de sa communauté, le moi découvre ce qu'il est devenu et, partant, qui il est vraiment. Par où l'on voit que la recherche de *l'authenticité* fait appel aux rôles sociaux en vue desquels le moi a été « formé », aux valeurs reçues en héritage et, surtout, aux interprétations *contextuelles* afférentes à ces rôles et valeurs. Davantage que la délibération rationnelle, c'est une capacité interprétative qui est ici mobilisée. L'aptitude à se comprendre soi-même peut prendre la forme d'un dialogue intérieur au cours duquel le moi cherche à discriminer entre les valeurs authentiquement constitutives de son *identité* et certaines attentes secondaires. En accomplissant ce que *Taylor* thématise sous la forme d'une « clarification des contrastes », le moi réalise sa nature profonde d'« animal qui s'interprète lui-même » (« *self-interpreting animal* »). Mais la conception *dialogique* du moi révèle, avant tout, l'impact prédominant du besoin de reconnaissance au sein de la communauté. Ceux auxquels *Taylor* attribue le statut d'« *autrui* significatifs » et de « donneurs de sens » possèdent un talent herméneutique auquel le moi peut se fier pour découvrir – mieux qu'il n'y parviendrait seul – quelles sont les « évaluations fortes » qui le guident dans ses actions.

Au travers de cette conception de *l'identité* morale, le caractère proprement *constitutif* de la communauté se trouve puissamment affirmé. Dans la mesure où *l'identité* du moi n'est pas accessible en dehors d'une compréhension, d'un récit, d'un dialogue ou d'une interprétation faisant appel à des biens intrinsèquement communs, il faudrait concevoir la communauté, non pas comme une association volontaire, mais – selon les termes employés par *Sandel* – comme « l'un des composants ou l'un des éléments *constitutifs* de *l'identité* de ce moi en tant que tel ». Cette thèse qui représente, pour ainsi dire, le noyau dur de la posture communautarienne, se traduit, dans l'optique d'un *MacIntyre*, par l'idée selon laquelle nous pouvons aspirer, tout au plus, à être « les coauteurs de nos propres récits ». Si l'on mesure ici l'importante dévaluation que l'éthique communautarienne fait subir à la capacité individuelle d'autodétermination, on comprend également en quoi cette approche concourt à modifier, par rapport aux éthiques libérales de l'obligation, le rôle alloué à la raison pratique. En reléguant au second plan la dimension de la paternité du discours identitaire, autrement dit celle d'une liberté individuelle déclinée en termes de choix indépendants, la thèse constitutiviste contribue à évincer la question « Que dois-je faire ? » au profit de la question « Qu'est-ce qu'une vie bonne ? ». C'est à une réflexion sur le genre de vie qu'il convient de mener afin d'atteindre un sentiment de plénitude identitaire qu'est désormais dévolu le raisonnement pratique.

Le juste, le bien et la vertu du *mérite*

En lieu et place de l'éthique *cognitiviste, universaliste, déontologique* et formaliste défendue par les libéraux, les auteurs communautariens soutiennent ce que l'on pourrait appeler une éthique du bien commun. Par rapport à la perspective libérale, ils accomplissent un véritable renversement : celui de l'ordre de priorité institué entre le « juste » et le « bien ». De manière générique, ces termes servent à désigner deux types de critères au regard desquels les actions humaines et les projets de vie individuels peuvent être évalués. L'exigence de *justice* renvoie à la question de savoir comment assurer, dans l'espace public, une coexistence pacifique entre des individus libres et égaux qui poursuivent des intérêts conflictuels et qui entretiennent des conceptions du bien profondément divergentes, voire incompatibles. En revanche, la réflexion autour de « la vie bonne » est à la recherche des vertus et finalités qui nous orientent vers une existence réussie, valant la peine d'être vécue. Plus ambitieuse d'un point de vue métaphysique, elle vise la réalisation de notre nature authentique d'être humain ou, plus exactement, du type particulier d'être que reflète mon *identité*.

Dans la théorie rawlsienne, le « sens du juste » est normativement premier, en ceci qu'il vient fixer, dès le début, « les bornes que nos systèmes de fins doivent respecter ». En l'occurrence, les conceptions du bien dont la poursuite cause un « tort à autrui » ou bafoue les droits fondamentaux sont considérées par les libéraux comme étant « déraisonnables », au sens précis où elles mettent en péril les bases de l'accord public grâce auquel la paix civile est préservée. Loin de déceler un gage d'impartialité dans la thèse de la priorité du juste, les communautariens y trouvent de quoi dévoiler au grand jour le parti pris métaphysique du libéralisme politique. Fortement empreint des valeurs occidentales, donc culturellement biaisées, de l'individualisme et de l'*universalisme*, il ferait la promotion, sans même l'assumer, d'une vision particulière de la vie bonne, précisément : celle qui est tout entière tournée vers la réalisation de la *justice*. Pire encore, l'affirmation de la « suprématie du juste » servirait aux libéraux à pérenniser l'illusion coupable que des normes impartiales, c'est-à-dire prétendument indépendantes des controverses métaphysiques sur la vie bonne, permettent d'arbitrer les conflits moraux et, par extension, sociaux et politiques.

Puisant davantage qu'elle ne l'énonce dans la critique hégélienne du formalisme kantien, l'argumentation communautarienne pointe les défaillances

motivacionnelles de l'éthique libérale : le désir d'agir conformément à des principes universels de *justice* est une motivation morale nettement insuffisante, si ce n'est tout bonnement erronée. Les propos de *MacIntyre* sont, à cet égard, particulièrement éloquents : « *Je* trouve la justification de *ma* fidélité aux règles morales, au sein de *ma* communauté particulière ; coupé de la vie de cette communauté, *je* n'aurais aucune raison d'être moral. » Affirmation par laquelle il faut entendre que ce sont les conceptions communautaires du bien sans lesquelles nos vies seraient dépourvues de sens – et non pas des normes d'action abstraites et impartiales – qui offrent l'élément moteur pour bien agir. Placée sous les réquisits substantiels d'une conduite bonne, la raison pratique aurait à redescendre du « ciel transcendantal » où l'ont portée les libéraux. Car, pour juger de la valeur intrinsèque des actions humaines, il n'est pas d'autre alternative que de se référer à « une morale singulière propre à un ordre social singulier ». *MacIntyre* est rejoint dans cet effort de contextualisation par *Taylor*, selon lequel la raison pratique doit travailler à partir des engagements substantiels qui, *de facto*, dessinent les contours de la bonne conduite dans un *contexte* d'action donné. Ce pourquoi *Taylor* conclut : « La théorie éthique doit comprendre la pratique donnée ; elle ne peut en faire abstraction. »

Dès lors, c'est en fonction d'un « bilan moral » relatif à la forme de vie dans laquelle sont engagés les acteurs que sera établie la place revenant aux différents biens. N'étant que l'un d'entre eux, la recherche de la *justice* ne bénéficie plus d'aucune forme d'immunité. À cet égard, *Sandel* juge impossible « de dire à l'avance si, à l'occasion d'un cas particulier, une *justice* accrue correspond à un progrès moral global ». Lorsqu'elle conduit « à un déclin dans la moralité générale de l'association », elle est même considérée par *Sandel* comme « un vice ». Car cet auteur craint avant tout la « contagion » provoquée par l'hégémonie du juste. En créant puis en pérennisant par son « effet autoréalisant » une situation délétère d'« indifférence mutuelle », la priorité accordée au juste risque d'affecter irrémédiablement certains *contextes*, jusqu'alors caractérisés par « un esprit de générosité » et par une « affection spontanée ». Aux yeux de *Sandel*, il s'agit là d'« une perte morale que même une *justice* plus complète est incapable de compenser ».

Le caractère « compensatoire » de la *justice* exigerait, en outre, que soit révoquée l'existence d'un principe unique de distribution. Partant de l'idée, fondamentalement pluraliste, qu'à chaque type de bien correspond une règle différente de répartition, *Walzer* en vient à isoler plusieurs « sphères de *justice* ». En bon multiculturaliste, *Taylor* se donne également pour programme de

reconstruire la *justice* distributive de sorte qu'elle se montre respectueuse de la diversité des biens, tous étant également valables mais chacun à leur juste place. Prenant la forme d'une hiérarchie non exclusive, la *justice* distributive se trouve refondée sur la « valeur situationnelle » des finalités recherchées dans un *contexte* particulier. Pour *Taylor*, l'important est ici de résister à « la stratégie, issue de *Kant*, qui consiste à déclarer que tous les biens à l'exception de celui qui a notre faveur sont classés systématiquement à un rang inférieur ». Pareille réfutation de la priorité du juste ne signifie pas « que la *justice* n'est pas importante, ou moins importante que ne le pensent les kantien » ; ce que conteste l'auteur, c'est la possibilité de « justifier une priorité systématique ».

À l'exception notable de *Walzer* qui se méfie des velléités homogénéisantes et coercitives de l'évaluation communautaire, nombreux parmi les auteurs communautariens en appellent à la vertu du *mérite* comme critère de répartition. Les biens seront distribués d'après la valeur intrinsèque des contributions apportées par chacun à la réalisation des biens communs. Ainsi *Taylor* place-t-il « le principe aristotélicien de l'égalité proportionnelle » au centre de son modèle de *justice* distributive. L'argumentation est la suivante : l'ensemble des membres de la société « bénéficient de la contribution des autres » et, en cela, ils sont « redevables les uns des autres ». Toutefois, nous devons davantage à ceux qui apportent une « contribution plus insigne » : « ils méritent davantage que les autres ». Point de vue qui reflète la conviction plus large des communautariens d'après laquelle il est temps de substituer à la froideur des relations contractuelles la « chaleur » du climat de solidarité et d'amitié, censé régner au sein de la communauté. Au lieu de concevoir la *justice* distributive en fonction d'un ensemble de droits et de libertés qu'il s'agit de répartir équitablement entre les sociétaires juridiques, les communautariens estiment que l'héritage des biens moraux façonnant l'*identité* crée des dettes envers les membres de ma communauté. Le sentiment de leur être redevable de m'avoir fait tel que je suis, avec le bagage de valeurs qui est le mien, fournit la motivation pour participer activement à la réalisation du bien commun. Les obligations impliquées par les politiques de redistribution, notamment par l'application du principe rawlsien de différence, trouvent leur justification, non pas dans « l'assurance abstraite que d'autres personnes, inconnues de moi, vont y gagner » mais – ainsi que le certifie *Sandel* – dans « l'idée bien plus convaincante que je contribue par mes propres efforts à la réalisation d'une forme de vie dont je suis fier et à laquelle mon *identité* est liée ». Parce que c'est, ultimement, mon intégrité identitaire qui est en jeu, la morale exige un devoir de loyauté et de fidélité envers la communauté,

pouvant aller – comme le précise *MacIntyre* – jusqu'au sacrifice de ma vie.

Un tel modèle de *justice* distributive sous-tend une visée politique, présentée de la sorte par *Sandel* : l'objectif est d'amener les acteurs moraux à se comporter « de moins en moins comme des *sujets* individualisés » et, de plus en plus, comme « autant de participants à une *identité* commune », comme « les membres d'une subjectivité plus vaste », à savoir : « une famille, une communauté, une classe, un peuple ou une nation ». Par où l'on voit qu'au niveau de l'anthropologie morale, un glissement s'est effectué, qui promeut la communauté au rang de subjectivité collective, avant d'en faire la condition de possibilité de tout accomplissement moral. En bref, l'individu n'est un acteur moral que parmi les siens, comme vient en attester l'argumentation de *MacIntyre* : étant donné que « je nais à la vie morale et m'y maintiens uniquement par l'effet des divers soutiens moraux prodigués par ma communauté », toute séparation d'avec elle signifierait pour moi la perte des « véritables critères de jugement » et l'incapacité de « m'épanouir en tant qu'être moral ». Considéré par *MacIntyre* comme « un prérequis à toute morale », l'attachement communautaire est également une ressource précieuse sur laquelle peuvent s'appuyer les individus : dans la mesure où certains « écarts de conduite » sont toujours à redouter, « il importe à la morale » – explique *MacIntyre*, non sans ferveur – « que j'aie besoin de ceux qui m'entourent pour me redonner des forces morales et pour m'assister en cas de défaillances ». Une nouvelle fois, il est ici permis de mesurer l'incidence forte, au sein de la pensée communautarienne, du statut constitutif alloué à la communauté.

En guise de conclusion, il est intéressant de se pencher sur la postérité qu'a connue le débat entre les libéraux et les communautariens. Comme le fait habilement remarquer *Walzer*, « la seule théorie dont ait besoin la critique communautarienne du libéralisme, c'est le libéralisme lui-même ». De par sa logique argumentative, la pensée communautarienne reste en effet tributaire du modèle libéral mais elle l'est également à un niveau plus fondamental. Sauf à accepter de prôner ouvertement le renversement des bases conceptuelles et normatives des sociétés démocratiques, force est d'admettre que la pensée communautarienne ne saurait guère offrir, en tant que telle, une alternative solide

face au libéralisme politique. Partant, la question se pose de savoir quelles peuvent être les retombées du réquisitoire communautarien.

Sans doute, son impact le plus manifeste réside-t-il dans l'impulsion, au sein même du libéralisme politique, d'un puissant mouvement autocritique. Entre les deux camps, les frontières se sont passablement brouillées, à mesure que s'interpénétraient les arguments avancés de part et d'autre. À la faveur de cette complexification du débat, les préoccupations exprimées par les communautariens ont inauguré une réflexion cruciale autour du devenir de la citoyenneté démocratique. À ce sujet, deux voies principales se sont peu à peu dégagées.

Les critiques élevées au nom du besoin d'appartenance et de reconnaissance de l'individu ont trouvé leur résonance dans l'amorce d'un infléchissement « multiculturaliste » de la citoyenneté démocratique. Insistant sur le fait que l'individuation se produit au travers de la socialisation, des auteurs tels que Will *Kymlicka* ou, plus récemment, Jürgen *Habermas* tentent de sensibiliser les libéraux aux menaces de discrimination ou d'assimilation que leur conception « indifférenciée » du moi ainsi que leur politique de « libre marché culturel » font peser sur les minorités ethnoculturelles.

Craignant le processus de fragmentation qu'ils placent à l'horizon d'une valorisation débridée du pluralisme, d'autres, en revanche, cherchent à accroître l'unité et la stabilité du corps politique. Face aux attaques des dogmatiques, les « perfectionnistes libéraux » se disent prêts à défendre les valeurs libérales sur le mode d'un credo de combat, quitte à investir l'État du rôle d'éducateur moral. Quant à eux, les « républicains civiques » souhaitent renforcer, sur des bases substantielles, l'allégeance à la communauté politique, le patriotisme étant mis au service de la réalisation du bien commun.

Quelles que soient les ambiguïtés ou les limites de l'une ou l'autre démarche, elles démontrent que c'est indirectement, en tant que détonateur d'une transformation du libéralisme politique, ou – comme le dirait plus volontiers *Walzer* – au titre de « correctif », que la pensée communautarienne en est venue à imprimer sa marque sur les débats éthiques et politiques de notre temps.

Indications bibliographiques

MacIntyre A., Après la vertu (1981), trad. par L. Bury, Paris, PUF, coll.

« Léviathan », 1997.

MacIntyre A., « Le patriotisme est-il une vertu ? » (1984), in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communistes*, Paris, PUF, 1997, pp. 287-309.

Pélabay J., *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, St-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, coll. « Mercure du Nord », 2001.

Sandel M., *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. par J.-F. Spitz, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999.

Sandel M., « La république procédurale et le moi désengagé » (1984), in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communistes*, op. cit., pp. 255-274.

Sosoe L. K., « La réaction communiste », in A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, t. 5, pp. 385-425.

Taylor C., *La Liberté des modernes* (1964-1996), trad. et présentation par P. de Lara, Paris, PUF, 1997.

Taylor C., « Quiproquos et malentendus : le débat communiste-libéraux » (1989), in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communistes*, op. cit., pp. 87-119.

Walzer M., *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), trad. par P. Engel, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.

Walzer M., « La critique communiste du libéralisme », in A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communistes*, op. cit., pp. 311-336.

Le contextualisme par Christine Tappolet

Depuis quelques années, le terme « *contextualisme* » jouit d'une popularité grandissante en philosophie, et plus particulièrement en éthique. Ce n'est pourtant pas un vocable qui s'explique par lui-même. Au contraire, il s'agit d'un terme à la fois technique, récent, et plurivoque. Une multitude de thèses assez différentes peuvent en effet légitimement invoquer ce terme comme bannière. Le point commun de ces conceptions consiste en ce qu'elles insistent toutes sur l'importance du *contexte*. En bref, être contextualiste au sujet de x équivaut à

dire que x dépend d'un *contexte* pertinent.

Poussée à l'extrême, l'application de cette recette aboutit à un ensemble de thèses qui peuvent paraître comme autant de solutions quasi miraculeuses à des problèmes pourtant récalcitrants – il suffirait d'invoquer le *contexte* pour éliminer toute difficulté. Ainsi, le contextualiste propose des réponses à la plupart des grandes questions en philosophie morale.

Considérons pour commencer les questions les plus abstraites, celles dites de méta-éthique, et voyons ce qu'en dit un contextualiste invétéré. La connaissance morale et la *justification* des jugements moraux est-elle possible ? Seulement dans un *contexte* particulier. Quelle est la signification des termes moraux ? Elle varie en fonction du *contexte*.

Les questions plus substantielles en philosophie morale admettent elles aussi des réponses de ce genre. Qu'est-ce qu'un agent moralement admirable doit faire ? C'est le *contexte* qui le déterminera. Un agent doit-il accomplir telle et telle action ? Cela dépend de facteurs contextuels, car une décision juste doit prendre en compte tous les éléments du *contexte*.

Chacune de ces réponses correspond à une forme spécifique de *contextualisme* moral. On peut en distinguer au moins trois :

a) le *contextualisme épistémique*, portant sur la connaissance morale et la *justification* des croyances morales ;

b) le *contextualisme sémantique*, ayant trait à la signification des termes et des énoncés moraux ;

c) ce qu'on pourrait appeler le *contextualisme substantiel*, c'est-à-dire le *contextualisme* appliqué à la question de savoir ce que l'on doit faire.

Mais que veulent dire ces différentes thèses et pourquoi faudrait-il penser qu'elles sont vraies ? C'est ce que nous allons voir en commençant par ce que j'ai qualifié de *contextualisme* sémantique.

Avant d'entrer dans le vif du débat, notons immédiatement qu'il vaut mieux distinguer le *contextualisme* moral du *relativisme* moral. Il est vrai qu'un relativiste peut affirmer que selon lui, les *principes* moraux sont relatifs à un *contexte* socioculturel. Selon la définition proposée ci-dessus, il s'agit effectivement d'une thèse contextualiste. Toutefois, comme on a pris l'habitude de parler de *relativisme moral* pour désigner ce genre de doctrine, il semble peu utile de changer de terminologie.

Le *contextualisme* sémantique

Historiquement, le *contextualisme* a d'abord été développé en philosophie du langage. Il s'agit d'une thèse concernant ce que les termes signifient. Elle affirme que la signification de certains termes (ou dans une version plus ambitieuse, de tous les termes) dépend du *contexte* dans lequel ils sont utilisés. Par conséquent, un même terme pourra avoir des significations différentes selon le *contexte* dans lequel il est utilisé.

Une catégorie de termes pour laquelle le *contextualisme* sémantique semble particulièrement plausible est constituée par ce qu'on appelle les « indexicaux » : des termes comme « je » ou « ceci » (Perry, 1979). Ce à quoi se réfère le terme « je », par exemple, varie en fonction du locuteur. Si le lecteur de ce texte dit « je vis à Genève », cet énoncé sera vrai s'il vit à Genève et faux dans le cas contraire. Mais évidemment, la signification de cet énoncé changera si c'est moi, l'auteur de ce texte, qui le prononce.

Les termes vagues, comme « chauve », constituent une autre catégorie de termes dont la signification semble varier en fonction du *contexte* (Lewis, 1979). Supposons que quelques cheveux parsèment le crâne d'un individu. Pourra-t-on dire qu'il est chauve ? Le contextualiste répondra que cela dépend du *contexte* de l'énoncé. Dans un *contexte* exigeant, l'énoncé sera faux, tandis que dans un *contexte* moins exigeant, il pourra tout à fait être vrai, ou du moins « suffisamment vrai », pour reprendre l'expression de David Lewis. Comme ce dernier le souligne, ce qui est suffisamment vrai dans un *contexte* ne l'est pas nécessairement dans un autre *contexte*. Par exemple, l'énoncé « La France est hexagonale » est suffisamment vrai dans le *contexte* où il est acceptable de dire que l'Italie a la forme d'une botte, c'est-à-dire dans un *contexte* où les standards de précision géométrique ne sont pas très élevés.

Transposé au domaine moral, le *contextualisme* sémantique affirme que la signification des termes moraux dépend du *contexte*. C'est là une thèse qui admet des lectures très différentes. Plutôt que de présenter toutes les possibilités théoriques, nous examinerons les conceptions de Peter Unger (1995, 1996) et de Mark Timmons (1999), deux figures proéminentes du *contextualisme* appliqué à la question de la signification des énoncés moraux.

Selon Unger, la signification et donc les conditions de *vérité* des énoncés dépendent du *contexte* dans lequel ces derniers sont produits. Ces *contextes* peuvent être plus ou moins exigeants, du point de vue moral. Unger s'intéresse à

la question de savoir combien une personne nantie doit donner pour lutter contre la misère dans le monde. Les avis sont très divergents, allant de l'idée que chacun est libre de décider de ce qu'il contribue, à celle selon laquelle il est impératif de se mobiliser et de donner une part significative de son salaire. *Unger* suggère que ses divergences sont dues à des différences contextuelles. Dans un *contexte* peu exigeant, tel que celui qui correspond aux *croyances* morales ordinaires des nantis, le premier jugement pourra être vrai. Dans un *contexte* très exigeant, par contre, il paraîtra naturel de dire qu'une personne doit donner une part significative de son salaire, et c'est ce qui comptera comme la *vérité*, étant donné ce *contexte*.

D'une manière générale, tous nos jugements moraux seraient tacitement relatifs à des standards moraux. Par exemple, quand je dis « ce que Pierre a fait est bien », ce que je veux vraiment dire, c'est que ce Pierre a fait est bien *relativement* à un standard d'acceptabilité déterminé par le *contexte* de mon jugement. Selon *Unger*, cela n'implique pas un *relativisme* total. Certains jugements moraux, comme la condamnation du meurtre de sang-froid motivé par un vol, seraient faux quel que soit le *contexte* : il n'y aurait pas de *contexte* par rapport auquel un tel jugement serait vrai. Ce qu'il faut aussi souligner, c'est que d'après *Unger* le *contexte* n'est pas arbitrairement déterminé par celui qui exprime un jugement : le *contexte* est donné et ne fait pas l'objet d'un choix arbitraire. Toutefois, et d'une façon qui peut paraître en tension avec la thèse selon laquelle nous ne choisissons pas les *contextes* pertinents, *Unger* semble nous encourager à adopter des standards moraux élevés. Il affirme en tous cas que des *contextes* plus exigeants que nos *contextes* habituels seraient nécessaires pour vivre sur un plan éthique plus élevé ; c'est ce qui nous permettrait d'échapper au « marécage moral » – je cite *Unger* lui-même – dans lequel nous sommes pris.

Que penser de cette théorie ? Son défaut principal consiste en ce qu'elle ne permet pas vraiment de dire qu'untel a telle ou telle *obligation morale*. Quand deux personnes sont en désaccord au sujet de la question de savoir comment il faudrait répartir les richesses entre les nantis et les démunis, leurs jugements semblent vraiment se contredire. Or, selon *Unger*, les deux jugements pourraient être vrais. Le jugement « un nanti ne doit rien donner aux démunis » serait vrai par rapport au *contexte* peu exigeant, alors que le jugement « un nanti doit donner une part significative de son revenu » serait vrai par rapport à un *contexte* plus exigeant. Il ne suffit pas de postuler un *contexte* unique pour régler ce problème. Mise à part la question délicate de savoir si le *contexte* unique en

question est celui qui véhicule des standards exigeants ou non, le problème, c'est qu'il semble que *soit* les nantis ont une obligation de donner quelque chose aux démunis, *soit* ils n'ont pas cette obligation. Et c'est là une question qui ne dépend pas d'un *contexte* particulier d'énonciation. C'est en tous cas comme cela que nous envisageons les choses quand nous discutons de ce genre de question.

Comme Mark Timmons, dont nous allons maintenant considérer les thèses, le note, la possibilité de réels désaccords est un problème pour tout *relativisme*. Timmons s'oppose fermement à la thèse relativiste selon laquelle la signification des énoncés moraux varie en fonction de la conception morale d'un individu ou d'un groupe. Selon Timmons, les énoncés moraux se distinguent fondamentalement des énoncés factuels. Contrairement à ces derniers, les énoncés moraux ont pour seule fonction de guider nos choix et nos actions. C'est pourquoi il ne faut pas penser qu'ils cherchent à correspondre à une réalité quelconque. Timmons s'oppose donc au *réalisme* moral, la thèse selon laquelle il existe une réalité morale indépendante (Ogien, 1999, Tappolet, 2000, Virvidakis, 1996).

Toutefois, Timmons distingue deux sortes de *contexte* : le *contexte* « détaché » et le *contexte* « engagé ». Dans un *contexte* moralement engagé, nous considérons que nos énoncés moraux sont vrais ou faux, selon qu'ils reflètent notre conception morale ou non. Par contre, dans un *contexte* détaché, qui correspond à la perspective philosophique sur ces questions, les énoncés moraux ne sont ni vrais ni faux, la raison à cela étant qu'il n'existe pas de faits moraux qui pourraient les rendre vrais ou faux.

La difficulté principale à laquelle est confrontée cette conception, c'est que, dans le *contexte* qualifié d'engagé, la prétendue « *vérité* » des jugements moraux est relative aux conceptions morales des locuteurs. Il semble donc que le *contextualisme* sémantique de Timmons n'échappe pas réellement au problème du *relativisme* moral.

Considérons maintenant le *contextualisme* tel qu'il s'applique aux questions d'épistémologie.

Le *contextualisme* épistémologique

Un des énoncés de *Wittgenstein* les plus fréquemment cités affirme qu'à la base de toute *croyance* bien fondée se trouve une *croyance* qui n'est pas fondée (*Wittgenstein*, 1976). Les contextualistes contemporains se sont emparés de cette

idée et ont suggéré que la *justification* des *croyances* dépend de certaines *croyances* qui, dans un *contexte* donné, ne sont pas en besoin de *justification* (Unger, 1986, Larmore in Ogien, 1999, Timmons, 1999). Dans un autre contexte, en revanche, ces mêmes *croyances* pourront nécessiter une *justification*. Ainsi, la *justification* dépendrait de fondations à géométrie variable, dont la constitution serait déterminée par le *contexte*. Je considérerai ici la *justification* des *croyances* morales et non pas la connaissance morale, à laquelle le même genre de considérations s'applique.

Considérons la *croyance* que Pierre ne doit pas mentir. La question qui se pose est de savoir ce qui pourrait justifier une telle *croyance*. Quelles seraient, en d'autres termes, les raisons de penser que Pierre ne doit pas mentir ? Notons qu'il ne s'agit pas de savoir quelles seraient les raisons stratégiques pour penser que Pierre ne doit pas mentir. Si quelqu'un nous promet un million d'euros pour entretenir la *croyance* qu'il existe des petits hommes verts sur Mars, nous avons certes une raison de tenter d'avoir cette *croyance*, mais cette raison est d'ordre stratégique : celui qui s'en tient à une telle raison ne vise pas à croire le vrai. Pour ce qui est des raisons non stratégiques, la réponse la plus courante consiste à invoquer un *principe* général. On dira que s'il est vrai que Pierre ne doit pas mentir, c'est parce qu'en général, un agent ne doit pas mentir. Mais qu'en est-il de ce *principe* ? Qu'est-ce qui pourrait bien le justifier ? Faut-il faire appel à un autre *principe*, d'ordre encore plus général, comme celui qui invoque le respect des personnes ? Peut-être. Mais sur quoi se fonde cette *croyance*-là, au juste ? Et si l'on trouve un *principe* encore plus général pour répondre à cette question, comment empêcher que la chaîne de *justification* ne se termine jamais ? Il semble que l'entreprise de *justification* soit menacée par un *regressus* à l'infini qui interdirait la possibilité même d'avoir des *croyances* justifiées.

Il existe traditionnellement deux sortes de réponses à ce problème, correspondant à deux conceptions bien distinctes de la *justification* : le *fondationnisme* et le *cohérentisme* (Tappolet, 2000, Tappolet in Canto-Sperber, 2001).

Le *fondationnisme* affirme que la chaîne de *justification* se termine par des *croyances* dont la *justification* est indépendante de toute autre *croyance*. Ces *croyances* formeraient le socle sur lequel les autres *croyances* d'une personne se baseraient. La structure de la *justification* est conçue sur le modèle d'une pyramide : à la base, on trouve des fondations solides, les autres éléments s'appuyant sur cette base. La question qui se pose est de savoir quelles sont les

croyances qui constituent ces fondations. Une réponse traditionnelle consiste à affirmer que certains *principes* moraux, comme celui qu'il nous faut respecter les personnes, sont évidents par eux-mêmes. Il suffirait d'y réfléchir pour se rendre compte qu'un tel *principe* est évident. C'est là ce qu'affirme l'*intuitionnisme moral*, une doctrine dont Lukas K. Sosoe rappelle ici même qu'elle remonte à *Sidgwick* et *Moore*, et qui a récemment connu un renouveau (Stratton-Lake, 2002). Que faire, pourtant, des désaccords persistants au sujet des *principes* qui pourraient fonder nos *croyances* morales ? Force est de reconnaître qu'il est difficile de croire qu'un quelconque *principe* moral soit évident par lui-même.

C'est justement sur ce point que les adeptes du *cohérentisme* critiquent le *fondationnisme*. Il est douteux, selon eux, de simplement postuler qu'une ou l'autre *croyance* bloque le *regressus*. Le *cohérentisme* propose une conception complètement différente et holistique de la *justification* des *croyances*, qui s'oppose au modèle pyramidal et linéaire qui caractérise le *fondationnisme*. Pour le *cohérentisme*, la *justification* dépend des relations qu'entretiennent les différentes *croyances* d'une personne. Une *croyance* sera justifiée si elle fait partie d'un ensemble cohérent de *croyances*. Un tel ensemble est caractérisé par un grand nombre de relations de *justification* reliant les différentes *croyances* qui le composent. La difficulté principale que rencontre cette conception est qu'elle implique des cercles de *justification*. Si ma *croyance* que Pierre ne doit pas mentir à sa sœur est justifiée, c'est parce qu'en fin de compte, elle se fonde sur elle-même. Or, on voit mal comment croire qu'une chose soit le cas pourrait être une bonne raison de croire cela.

Le *contextualisme* propose une troisième solution, qui cherche à éviter les problèmes de ses deux rivales (Timmons, 1999). Le problème de la circularité est évité, car la structure de la *justification* est conçue comme étant linéaire et non pas holistique. La chaîne de *justification* n'est toutefois pas menacée par un *regressus*. En effet, cette dernière se termine par des *croyances* qui forment bel et bien une base (au moins provisoire) sur laquelle les autres *croyances* reposent. Contrairement à ce qu'affirme le *fondationnisme*, ce socle n'est toutefois pas constitué par des *croyances* justifiées, mais par des *croyances* qui n'ont pas besoin, dans le *contexte* en question, de *justification*.

Timmons propose ainsi de considérer que, dans un *contexte* ordinaire, les *croyances* morales que nous avons acquises par notre éducation et auxquelles nous tenons, comme celle selon laquelle il ne faut pas mentir ou celle qui considère qu'il ne faut pas nuire à autrui, sont en général tenues pour évidentes.

De plus, celui qui les met en doute ne sera pas pris au sérieux. Et pourtant, la plupart de ceux qui entretiennent de telles *croyances* seraient incapables de fournir une *justification* adéquate. Ce qui caractérise le contextualiste, c'est l'affirmation que cela ne pose aucun problème.

Selon le contextualiste, la situation morale ne se distinguerait pas du cas général. Selon le contextualiste, nous ne sommes pas non plus capables de justifier nos *croyances* ordinaires, telle que celle que nous voyons un chat quand nous avons l'impression de voir un chat. Nous serions incapables d'exclure que nous hallucinons ou encore que nous sommes la victime d'un malin génie qui nous fait croire que nous voyons un chat. Mais dans un *contexte* ordinaire, il n'y aurait aucun problème à former ce genre de *croyance*.

Toutefois, il est des *contextes* dans lesquelles nos *croyances* doivent être remises en question, de sorte que leur rôle de fondation sera suspendu. Dans un *contexte* que Timmons qualifie de *sceptique*, il faudrait être en mesure d'exclure que nous hallucinons pour pouvoir croire que nous voyons un chat. Et il faudrait aussi exclure qu'un malin génie provoque des perceptions illusoire de chat. De la même manière, nos *croyances* morales ordinaires devront être remises en question dans un *contexte* sceptique. Pour pouvoir leur faire confiance, il faudra leur trouver des *justifications*.

Il faut dire que le *contextualisme* épistémique semble correspondre à notre expérience commune. Quand nous cherchons à régler une question morale concrète, ce que nous faisons, en général, c'est de réfléchir à ce qu'il nous faut faire à partir des convictions morales que nous avons. Nous n'entamons pas une réflexion sur ces *principes*, chose qui nous mènerait bien trop loin. Au contraire, nous nous fondons sur ce que nous tenons pour acquis, sur ces convictions que nous avons grâce à notre éducation et, plus généralement, à notre vécu. Et nous faisons cela même si nous savons bien qu'à la réflexion, nous pourrions nous voir forcés de réviser, voir d'abandonner, nos convictions morales.

La question qui se pose, toutefois, c'est de savoir si cette pratique doit être entérinée par la théorie au point de dire que, dans un *contexte* ordinaire, les *croyances* qu'une personne fonde sur ses convictions dénuées de *justification*, sont bel et bien justifiées. Peut-on vraiment dire qu'une personne qui n'a pas la moindre idée de ce qui pourrait venir justifier le *principe* selon lequel il ne faut pas mentir a des *croyances* morales justifiées sur la base de ce *principe* ? Et qu'en est-il si l'éducation de cette personne lui a fait acquérir des convictions contestables, qu'elle remettrait en question si elle avait l'occasion d'y réfléchir ?

Supposons par exemple que cette personne nourrit la ferme conviction qu'elle a le droit de mentir, quelles que soient les circonstances, mais qu'elle changerait d'avis si elle comprenait que mentir à quelqu'un peut nuire à cette personne. Peut-on dire que, dans un *contexte* ordinaire, la conviction selon laquelle elle a toujours le droit de mentir peut venir justifier d'autres *croyances*, comme la *croyance* qu'elle a le droit de mentir à ses enfants ou à un patient ? Cela semble douteux.

Pourtant, il y a un grain de *vérité* dans l'idée que certaines convictions ou *croyances* ont, dans certains *contextes*, un statut particulier. Pour réfléchir à nos *principes* moraux, il est nécessaire de tenir pour vraies et intouchables un certain nombre de convictions. C'est ce qui semble nécessaire pour que l'entreprise de réflexion au sujet de nos *croyances* puisse prendre son essor. Sur la base de notre passé, nous partons avec la conviction qu'il faut respecter les personnes ou encore celle selon laquelle il ne faut pas nuire à autrui. Et nous interrogeons ensuite nos autres *croyances* pour voir dans quelle mesure elles se conforment aux *principes* auxquels nous souscrivons. La thèse selon laquelle notre réflexion dépend de points fixes est toutefois d'ordre méthodologique. Elle n'implique rien au sujet de la *justification* de nos *croyances*. Tout ce qu'elle affirme est que notre réflexion ne peut pas se faire sans prendre appui sur des certitudes.

Pour finir, considérons ce que j'avais nommé le *contextualisme* substantiel.

Délibération et sensibilité au *contexte*

Un médecin doit-il ou non cacher à un patient souffrant d'un cancer rare, mais fulgurant, que ses chances sont minimales ? En principe, il est naturel de penser qu'il lui incombe d'informer son patient. C'est ce que semble exiger le respect de son *autonomie*. On admettra pourtant aussi qu'il est nécessaire de tenir compte de tous les facteurs pertinents, qu'ils appartiennent au cas ou à son *contexte*. Par exemple, si le patient est en plus atteint d'une dépression et que le risque de suicide ne peut être exclu, il vaudrait peut-être mieux ne pas lui révéler ses chances de survie avec exactitude. Cette considération paraîtra pourtant moins déterminante s'il s'avère par ailleurs que la famille du malade l'entoure au point de ne jamais le laisser seul.

Comparée à ses adversaires, l'*éthique de la vertu*, une conception qui s'inspire principalement d'*Aristote*, a sans doute le plus insisté sur l'importance des détails caractérisant chaque cas particulier et son *contexte*. L'agent faisant preuve de

vertu se doit en effet de considérer tous les détails pertinents à une prise de décision. Il reste pourtant vrai que toutes les théories morales s'accordent au sujet de l'importance des informations contextuelles lors d'une prise de décision. Le *conséquentialisme*, par exemple, insiste sur le fait que toutes les informations pertinentes comptent pour déterminer quelle action promeut le bien. Et rien n'interdit aux kantien(ne)s de reconnaître eux aussi l'importance qu'il y a à tenir compte de l'ensemble des considérations pertinentes pour prendre une décision morale.

En fait, le débat porte plutôt sur la question de savoir comment les différents facteurs contextuels influencent la décision. Il s'agit là de s'interroger sur la façon dont s'articule le raisonnement moral. D'une manière très générale, on peut distinguer deux approches de la délibération fondamentalement opposées (Stroud, à paraître). Selon la première, nos raisonnements empruntent la forme d'une déduction se fondant sur un *principe* moral. Considérons par exemple le *principe* selon lequel il ne faut pas mentir. Étant donné l'observation qu'une action est un mensonge, un agent peut immédiatement conclure que cette action ne doit pas être accomplie. L'agent devra donc appliquer un *principe* général au cas particulier pour savoir quoi faire. Ce *principe* lui permettra de déduire que l'action est prohibée, une fois admis que cette action consiste en un mensonge. Selon cette conception, il existe un certain nombre de *vérités* morales générales qui attendent de se faire appliquer à des cas particuliers.

Ce modèle du raisonnement moral se caractérise par un manque de sensibilité à l'égard des facteurs contextuels. En effet, si l'on s'en tient au *principe* selon lequel il suffit qu'une action soit un mensonge pour qu'il faille l'exclure, aucune autre considération ne devra être prise en compte pour déterminer ce qu'il faut faire. Or, même le plus rigide des moralistes devrait admettre qu'il semble parfois justifié de mentir ; un mensonge peut sauver une vie, après tout.

C'est là le genre de situation qui donne lieu à des *dilemmes* moraux. Revenons au cas décrit ci-dessus. D'un côté, il semble qu'il faille ne pas mentir et respecter l'*autonomie* du patient, alors que, d'un autre côté, il faudrait aussi éviter de mettre sa vie en danger. Différents *principes* moraux s'opposent et rendent la décision difficile.

Pour tenir compte de la complexité des *dilemmes moraux* tout en maintenant l'idée selon laquelle le raisonnement pratique est une affaire de déduction, on peut proposer deux stratégies :

- hiérarchiser les *principes* moraux, par exemple en stipulant que le *principe*

selon lequel il faut éviter de causer la mort d'un patient prime sur le *principe* qui veut qu'il ne faut pas mentir à un patient ;

– affiner les *principes* moraux, par exemple en soutenant qu'en fait, le *principe* correct affirme qu'il ne faut pas mentir, sauf si la vie de quelqu'un est mise en danger.

Ces stratégies semblent malheureusement peu praticables. En effet, il existe probablement une infinité de facteurs contextuels dont il faudrait tenir compte. Si l'on s'en tient à la première stratégie, cela donnerait lieu à une infinité de *principes* moraux, de sorte que proposer une hiérarchie semble un effort plutôt vain. En plus, il n'est pas difficile d'imaginer des cas dans lequel il vaut mieux s'interdire le mensonge et risquer la mort d'un patient. Supposons par exemple que le patient risque bien de se suicider, mais qu'il tient aussi beaucoup à se réconcilier avec son frère avant sa mort. S'il n'est pas averti de son état, il ne saura pas que c'est maintenant ou jamais qu'il doit agir. Le même genre de difficultés se retrouve dans le cas de la seconde stratégie. S'il existe vraiment une infinité de facteurs dont il faut tenir compte, on voit mal comment il serait possible de formuler un quelconque *principe* moral. En tout cas, on obtiendrait des *principes* d'une complexité telle qu'aucun cerveau humain ne pourrait les appréhender.

Faut-il conclure qu'aucun *principe* général n'est convenable et embrasser ce qu'on appelle le « particularisme moral » (Dancy, 2004) ? Ce serait oublier une autre possibilité, qui consiste à nier que le raisonnement moral soit déductif. Réfléchir à un dilemme moral consisterait à soupeser les pour et les contre pour arriver à une conclusion non pas établie de manière certaine, mais susceptible d'être renversée par d'autres considérations. Les différentes raisons d'agir devraient être prises en compte pour déterminer de quel côté la balance penche, sans que pour autant il faille supposer qu'aucune autre considération pertinente ne puisse venir changer la donne.

C'est là le modèle envisagé par le philosophe britannique W. D. Ross (Ross, 1930). Selon ce dernier, il existe une pluralité de devoirs qu'il qualifie de *prima facie*. Il ne s'agit pas de *principes* généraux, mais de considérations dont il faut tenir compte pour parvenir à une décision. Par exemple, nous avons le devoir *prima facie* de ne pas mentir. Mais nous avons aussi le devoir *prima facie* de ne pas mettre la vie d'autrui en danger. Dans notre dilemme, ces deux devoirs s'opposent. Comment arrive-t-on alors à un jugement au sujet de ce qu'il faut faire ? Il convient de voir dans chaque cas particulier quelle considération ou

quel ensemble de considérations pèse le plus. En bref, il n'y a pas, dans l'abstrait, de recette connue à l'avance qui permette de déterminer quels facteurs contextuels l'emportent.

Contrairement à ce qu'affirmerait un particulariste, toutefois, il reste vrai que mentir ou encore risquer la vie d'un patient est toujours quelque chose qu'il faudrait, en principe, éviter. En effet, le particulariste nie qu'une considération pèse toujours du même côté de la balance. Un trait ordinairement négatif, comme celui d'être cruel, pourrait très bien devenir positif dans un autre *contexte*, une punition cruelle pouvant selon le particulariste être exactement ce qui est requis. C'est là une thèse qui paraît assez difficile à défendre. Pour être efficace, par exemple, une punition ne doit pas être cruelle, mais simplement sévère. La cruauté semble justement être une caractéristique nécessairement négative.

En résumé, l'attention portée au *contexte* que préconise le contextualiste substantiel est bienvenue. On ne saurait nier que tous les facteurs contextuels pertinents doivent être pris en compte lors du raisonnement moral. C'est là un point qui milite en faveur d'une approche pluraliste qui s'oppose à l'idée que les théories morales sont un ensemble de *principes* généraux permettant de déduire, à la manière des déductions mathématiques, ce qu'il faut faire dans des cas particuliers.

Nous avons considéré trois applications en éthique de l'idée que c'est le *contexte* qui importe. La première, le *contextualisme* sémantique, affirme que la signification des énoncés moraux varie selon les *contextes*, ces derniers pouvant par exemple être plus ou moins exigeants. Le problème, c'est que cette thèse ne permet pas de rendre compte du fait que, quand nous affirmons qu'il faut faire quelque chose, nous ne voulons pas seulement dire quelque chose qui est vrai dans un *contexte* ; nous voulons dire quelque chose qui est vrai tout court. Le *contextualisme* épistémologique, quant à lui, concerne la structure de la *justification*. Bien qu'elle semble donner lieu à des résultats peu convaincants en ce qui concerne le statut justifié de nos *croyances*, elle contient une idée prometteuse. La meilleure manière de comprendre l'idée sous-jacente au

contextualisme épistémique consiste à dire qu'un certain nombre de certitudes morales sont la condition de possibilité de toute réflexion morale. Pour terminer, ce que j'ai qualifié de *contextualisme* substantiel donne lieu à la thèse la plus prometteuse, celle selon laquelle nos décisions morales doivent tenir compte de toutes les caractéristiques contextuelles pertinentes. Comme nous l'avons vu, cette thèse semble impliquer que le raisonnement moral ne consiste pas à déduire des conclusions à partir de *principes* moraux généraux, mais à soupeser les différentes raisons qui comptent dans une décision.

Indications bibliographiques

- Dancy J., *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- DeRose K., « Epistemic Possibilities », *Philosophical Review*, vol. 100, 1991.
- Lewis D., « Scorekeeping in Language Game », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 8, 1979.
- Larmore C., « La connaissance morale », in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- Ogien R., « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- Perry J., « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, vol. 13, 1979.
- Ross W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- Stratton-Lake P., *Ethical Intuitionism : Re-evaluations*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Stroud S., « Principles in Moral and Practical Reasoning », à paraître.
- Tappolet C., *Émotions et Valeurs*, Paris, PUF, 2000.
- Tappolet C., « Épistémologie – épistémologie morale et théorie de l'erreur. Fondationalisme, cohérentisme et contextualisme », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e édition, Paris, PUF, 2001.
- Timmons M., *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Unger P., « The Cone Model of Knowledge », *Philosophical Topics*, vol. 14, 1986.
- Unger P., « Contextual Analysis in Ethics », *Philosophy and*

Phenomenological Research, Vol. LV, n° 1, mars 1995.

Unger P., *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York, Oxford University Press, 1996.

Virvidakis S., *La Robustesse du Bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Chambon, 1996.

Wittgenstein L., *De la certitude*, trad. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.

Le conventionnalisme critique par Alain Boyer

La dichotomie centrale de la pensée grecque est celle de la nature (*phusis*) et de la loi ou convention (*nomos*). Nombre des discussions qui étaient au cœur de la pensée des Anciens tournaient autour de la détermination de ce qui relevait du donné, de la nature, d'une part, ou de l'établi, de la loi ou convention, de l'autre. *Hérodote* le dit : les croyances et les règles des mortels sont partout différentes, et ce qui convient à tel peuple scandalise les autres. La nature est ce qui se développe par soi, sans nous, le « nomique » ce qui dépend des décisions humaines, de nous. D'où une question qui est encore la nôtre : l'homme se fait-il lui-même, ou y a-t-il en lui quelque chose qu'il ne crée pas, qui n'est pas à sa disposition, et dont il n'est pas responsable, bref : de la nature en lui ? Le langage, par exemple, est-il naturel ou artificiel (*Platon, Cratyle*) ?

Au siècle des Lumières, la question de la nature et de la convention est à nouveau au centre des débats. *David Hume* a soutenu sur cette question au moins quatre thèses dignes d'intérêt : 1) toute convention n'est pas arbitraire, 2) toute convention n'est pas voulue et réfléchie, 3) on ne peut pas dériver logiquement une norme à partir des seuls faits, un « doit » à partir d'un « est », 4) l'adoption de telles ou telles normes peut être en partie expliquée par leur utilité sociale globale. Ces thèses anticipent sur la position que *Karl Popper* (1902-1994) devait élaborer pendant la Seconde Guerre mondiale sous le nom de « conventionnalisme critique » (désormais CC).

Conventionnalisme critique et société ouverte

Selon l'auteur de *La Société ouverte et ses ennemis*, les « sociétés closes », qui

refusent le changement, la mobilité sociale et le mélange, sont caractérisées par un « monisme naïf », lequel ne distingue pas fondamentalement, parmi les régularités de l'environnement auquel les hommes doivent s'adapter, entre les lois naturelles et les lois normatives. « La femme obéit à l'homme » a le même statut que « l'été suit le printemps ». Les deux *règles* appartiennent à l'ordre du monde. Deux possibilités se dégagent : le « naturalisme naïf », selon lequel toutes les régularités, naturelles ou morales, sont inaltérables, et le « conventionnalisme naïf », selon lequel toutes les régularités dépendent de décisions, humaines ou divines : tout a un sens, et tout peut être maîtrisé. Par la magie ou le sacrifice, les hommes croient pouvoir modifier les lois naturelles. Mais lorsque l'on comprend qu'il y a une différence ontologique radicale entre les régularités naturelles et les lois édictées par un « nomothète » comme Solon, ou adoptées par le peuple assemblé, en ceci que les secondes peuvent être transgressées, modifiées, annulées, alors que les premières sont intangibles et « ne dépendent pas de nous », alors commence l'aventure de la « société ouverte », laquelle débute selon *Popper* en Grèce ancienne, en Ionie et à Athènes (sous l'influence d'autres civilisations, comme Sumer ou la Phénicie).

Dès lors que l'on reconnaît que le régime existant n'est pas le « meilleur » possible, le changement devient concevable, le conflit politique engendre un questionnement incessant sur ce qu'il faut faire. Des décisions non déductibles de la nature ou du code social se révèlent nécessaires. Des conflits, des dilemmes tragiques deviennent possibles. En effet, si la loi n'est pas bonne ou si elle est insuffisante, l'individu doit prendre des décisions en toute conscience, délibérer en lui-même. Il peut refuser une loi écrite au nom de ses valeurs, désobéir (*Antigone*). Selon *Popper*, un élément essentiel de l'individualisme, la reconnaissance du fait qu'en fin de compte, c'est à l'individu de délibérer et de choisir, est un effet de l'aperception de la différence entre la nature et la convention. Contrairement à la nature, le monde social est contestable, et si le code moral admis ne suffit pas à me dicter une décision qui me convienne, alors je dois décider seul, comme me l'indique ma conscience, ou mon « démon » (*Socrate*). Par ailleurs, dans une démocratie, le citoyen doit participer à l'élaboration des *nomoi* auxquels il devra obéir.

Popper attribue l'aperception des conséquences du conventionnalisme ou dualisme critique au sophiste *Protagoras*. Il faut d'abord comprendre que le CC, comme le contrat social chez *Kant*, et même chez *Lycophron* le sophiste, n'est pas une théorie de l'origine historique des *normes*. Le CC n'affirme pas que les *normes* ont été consciemment et volontairement inventées par les hommes,

architectes conscients de leur monde moral. Il ne prend même pas position sur la question de l'origine humaine, naturelle ou divine (Moïse) des *normes*. (*Protagoras* était d'ailleurs agnostique.) Il n'affirme ni que les conventions humaines sont *toutes* arbitraires (telle celle de savoir s'il faut rouler à gauche ou à droite) ni qu'elles sont toutes à l'origine consciemment voulues et planifiées par ceux qui les pratiquent (erreur intellectualiste, volontariste, ou encore « constructiviste », selon le terme de *Hayek*). La plupart des *règles*, comme les « grands chemins » de *Descartes*, sont le produit d'une évolution lente et sélective. Le CC affirme que les *règles* normatives *peuvent* être créées et modifiées par les hommes, lorsqu'ils décident plus ou moins consciemment de suivre ou de modifier une *règle*, c'est-à-dire un impératif commandant de faire ceci (respecter ses parents) ou de ne pas faire cela (voler, tuer). Toute *règle* restreint l'ensemble des comportements logiquement et physiquement possibles. Le CC n'affirme pas que les hommes créent toujours leurs *normes* comme des artistes créent leur œuvre, mais qu'ils découvrent qu'ils sont moralement responsables de la décision de les suivre ou de les modifier, quelle qu'en soit l'origine. Le CC peut lui-même être adopté par un croyant comme par un athée : il fait partie, si l'on peut dire, du « *consensus par recoupement* » qui définit le *libéralisme politique* selon John Rawls.

Les *normes* sont « humaines » en ce sens que nous ne pouvons ni ne devons blâmer la nature ou Dieu de leur existence : nous ne pouvons que nous critiquer nous-mêmes de les suivre ou de ne pas les suivre. Tel est pour *Popper* l'enseignement à la fois de *Protagoras* et de *Socrate*. C'est à nous, et à nous seulement, d'améliorer les *règles* sociales ou morales, si nous trouvons des objections rationnelles contre elles : nous pouvons et devons les discuter, pour éventuellement les modifier ou les abolir, alors qu'autant les scientifiques doivent discuter pour savoir si telle hypothèse décrit bien une loi de la nature, autant il ne leur revient pas de décider si telle loi doit être modifiée. Rien de ce qui est modifiable par l'homme n'est une loi de la nature. La technique, contrairement à la magie, repose sur le principe baconien selon lequel on ne commande à la nature qu'en lui obéissant, en obéissant à ses lois. Par la technique, l'homme détourne les forces de la nature à son profit, mais il ne saurait transgresser ses lois, dont au contraire seule la connaissance permet d'utiliser l'efficacité causale pour obtenir certains effets désirés. En revanche, une loi normative est par définition transgressable, et c'est pour cela qu'elle est le plus souvent accompagnée de menaces de sanctions, pénales ou « morales ».

Le conventionnalisme critique et le refus du relativisme

Rien dans le CC n'implique le *relativisme*, au sens où nous pourrions choisir au hasard tel ou tel système de *règles*, tous « se valant ». Il n'implique pas que « si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Nous devons comparer les institutions sociales existantes à l'aune de valeurs (*standards*) plus hautes auxquelles nous décidons aussi d'adhérer, mais de manière plus ferme, telle la *justice*. Il y a bien une nécessaire hiérarchisation des valeurs, et c'est un sophisme que de faire accroire qu'un démocrate, par exemple, met tout sur le même plan. Mais même ces valeurs sont de facture humaine (*man-made*), non au sens où nous pourrions décider que ceux qui leur assignent une origine transcendante sont dans l'illusion (ce qui serait antilibéral), mais au sens où notre décision réfléchie en leur faveur est toujours en fin de compte *notre* décision, *ma* décision. Nous leur accordons notre confiance et sommes seuls responsables de leur adoption et de la manière de les défendre. Nous ne pouvons pas dire rationnellement : « Cette *norme* est bonne parce qu'elle est prescrite par tel texte », mais nous devons accepter de l'assumer comme nôtre, en bénissant éventuellement le texte dans laquelle elle se trouve le mieux incarnée. C'est cela, l'« *autonomie* », au sens où *Popper*, s'inspirant de *Kant*, emploie ce terme : non point l'idée que nous créons consciemment nos valeurs (peu importe l'origine, et la plupart des valeurs sont transmises par la tradition), mais celle selon laquelle nous devons être responsables de notre acquiescement à leurs conséquences. Du point de vue du CC, on ne saurait trouver de *normes* dans la nature : la nature consiste en « faits », qui ne sont en eux-mêmes ni moraux ni immoraux. (Il est impossible de montrer que les *règles* morales de *Socrate*, qui n'aimait pas la physique, mais seulement les hommes et l'esprit, tout comme celles d'*Aristote* ou d'*Épicure*, *dérivent* de quelque « observation de la nature » que ce soit.) Le problème du naturalisme, c'est que l'on peut déduire à peu près tout de la nature : aussi bien la position de Calliclès dans le *Gorgias* (il est naturel que le fort domine) et celle de *Sade* dans la *Philosophie dans le boudoir* (l'assassinat est naturel), que la fraternité, aussi bien l'égoïsme que l'altruisme... Non, la nature est belle et nous ne devons pas la saccager, ni même chercher à la « dominer » (ce que *Popper* appelle l'« *hubris* » scientifique), mais elle est muette sur nos droits et nos devoirs. C'est nous qui introduisons du normatif dans la nature, de la morale dans le monde, en dépit du fait que nous appartenons à ce monde naturel, ce qui n'est pas sans poser un grave problème métaphysique.

Nous sommes des produits de la nature (même un croyant raisonnable doit

l'admettre), mais la nature, consciemment ou par hasard (*Darwin*), nous a faits tels que nous pouvons modifier, fût-ce très partiellement, le monde (sauf ses lois), par exemple par la médecine, prévoir et concevoir des projets ou des plans pour le futur lointain (l'un des propres de l'homme), et surtout prendre de graves décisions (guerres, etc.), dont nous devons accepter d'être moralement responsables, sans pouvoir nous réfugier derrière la Nature, le Divin ou l'Histoire pour nous en dispenser. La responsabilité et la décision morale n'émergent dans le monde qu'avec nous.

Le point logique crucial, et que nombre de penseurs s'ingénient, sans en voir la portée émancipatrice, à vouloir contester, a été mis en lumière par *Hume* : aucune *norme*, aucune décision ne peuvent être déduites de prémisses purement factuelles, descriptives (« dualisme des faits et des décisions »). « *From is to ought, consequentia non sequitur* », pourrait-on dire. Selon *Popper*, qui se souvient manifestement là des phrases célèbres qui ouvrent *Du contrat social*, « s'opposer à l'esclavage ne dépend pas du fait que les hommes seraient nés libres et égaux et aucun dans les chaînes ». Car « même si les hommes sont nés libres, certains d'entre eux auront tendance à vouloir en enchaîner d'autres ». Si nous jugeons qu'un fait contingent (pas une loi de la nature, laquelle est nécessaire), par exemple une épidémie, est modifiable, trois attitudes possibles nous sont, encore une fois, ouvertes : décider de tout faire pour le modifier, empêcher toute action en ce sens, ne rien faire. Toutes nos décisions morales ont un rapport avec certains faits, et tous les faits modifiables de l'existence sociale des hommes peuvent donner lieu à *différentes* décisions *incompatibles*. Celles-ci ne sauraient donc être *déduites* d'une pure description de ceux-là. C'est un point de logique. Mais elles ne peuvent pas non plus être dérivées des lois de la nature (y compris des « lois de la nature humaine » ou de « l'Histoire »), même si bien sûr elles doivent être compatibles avec elles. La décision (nazie) de faire travailler les déportés de plus en plus durement en leur donnant de moins en moins de nourriture ne peut pas être mise en pratique très longtemps, puisqu'elle est en contradiction avec les lois de la physiologie, et conduit inéluctablement à la mort (ce que voulaient les SS). De même, écrivait également *Popper* en 1942, la décision de diminuer le temps de travail tout en augmentant les salaires ne peut guère ne pas se heurter un jour aux « lois naturelles de l'économie ». (Ce que *Marx* aurait appelé « idéologie », mais il avait tort : le matériau économique n'est pas malléable *ad libitum*, il « résiste à nos tentatives de le transformer ».)

On pourrait objecter que les décisions sont des faits. La décision d'adopter une certaine *norme* ou *règle* est elle-même un fait psychosociologique à expliquer

(comme l'avait d'ailleurs noté *Hume* lui-même). L'influence de l'éducation sur l'adoption (ou le rejet) de certaines *normes* est ainsi une évidence. Il faut, répond *Popper*, distinguer la décision elle-même du fait qu'elle a été prise. Une prise de décision comme l'adoption d'une *norme* sont des faits (historiques), mais la *norme* elle-même n'est pas de l'ordre du fait : que la plupart des gens acceptent la *norme* « Tu ne voleras pas ! » est un fait sociologique. Mais la *norme* elle-même ne saurait être déduite de tels faits. On ne passe pas de l'indicatif à l'impératif (thèse de *Hume*, *Kant* et *Poincaré*, contestée par *Hegel*, *Habermas*, *Putnam*, etc.). Si une conclusion est normative, l'une au moins des prémisses l'est. On ne peut déduire notre décision d'adopter une proposition (*a proposal for a policy*) d'énoncés portant sur de seuls faits, naturels ou sociaux. (Il ne faut ainsi pas confondre description des régularités sociales et jugements de valeurs sur celles-ci, comme l'avait enseigné *Max Weber*, même si ce n'est pas toujours facile à faire : le langage courant est partiellement normatif.)

La thèse selon laquelle les *normes* sont de facture humaine peut donner lieu à deux contresens. D'une part, à l'idée qu'elles ont toutes été consciemment créées (*designed*), alors que nombre d'entre elles sont le produit d'une lente évolution spontanée (*Hume*, *Hayek*), et que par ailleurs l'on doit récuser *a priori* ceux qui croient en leur origine transcendante. La thèse dit seulement que nous sommes responsables de les juger en conscience, et de les adopter, de les refuser ou de les modifier. En second lieu, on confond « convention » et « arbitraire ». Bien entendu, certaines *règles* sont arbitraires, pourvu que tout le monde les suive, etc., et toutes contiennent certains éléments arbitraires, entre lesquels il n'y a pas matière à débat : on peut laisser le sort en juger. Mais l'artificialité (au sens large) n'implique en rien l'arbitrarité. « Les théories mathématiques, les symphonies, les tragédies sont des créations hautement artificielles, mais il ne devrait venir à l'esprit de personne que toutes se valent. » L'homme, plus ou moins consciemment, a « créé des mondes » (ce que *Popper*, s'inspirant de *Frege*, appellera plus tard le Monde III) : la poésie, la musique, la science, et, « le plus important de tous », celui des exigences morales, pour l'égalité, la liberté et la protection des plus faibles. (On croirait lire les « principes de la *justice* » de *John Rawls*, sans l'ordre lexical). Les décisions morales, qui touchent à la vie et à la mort, sont plus importantes que les décisions esthétiques, quelle que soit l'immense importance que *Popper* accordait à l'art, et à la musique en particulier, mais aussi, sous l'influence de son ami *Gombrich*, à la peinture. Les décisions morales ne sont pas de pures questions de goût. Elles ont une tout autre urgence.

Une telle conception s'oppose à la superstition et au dogmatisme, mais pas à

toute religion, en particulier pas au « Christianisme authentique », lorsqu'il met en avant « la voix de la conscience opposée à l'obéissance purement formelle à la Loi ». La doctrine de « l'autonomie de l'éthique » (par rapport à la science et à la religion) n'est pas en soi antireligieuse, ce que n'aurait pas nié *Kant*. *Popper* aurait pu rappeler *Galilée* : « La science nous dit comment est le Ciel, la religion comment y aller ». Lorsque *Protagoras* énonçait, dans l'une des phrases les plus célèbres et énigmatiques de toute l'histoire de la philosophie, que « l'homme est la mesure de toutes choses », cela voulait dire, selon *Popper*, non que tout est relatif, voire subjectif, comme *Platon* le reprochera au Sophiste Majeur, mais que les hommes sont responsables des *normes* qu'ils adoptent, fussent-elles leur avoir été données par Zeus pour qu'ils s'émancipent de leur faiblesse et de leur violence.

Le dualisme des faits et des décisions entraîne l'autonomie de l'éthique par rapport à la science, et, par là même, celle de la science par rapport à l'éthique. La science, qui décrit, classifie et explique des faits, est incapable de nous dire ce que nous devons faire, elle peut juste nous dire *ce que nous ne pouvons pas faire*. La science multiplie les possibles, mais elle restreint également le champ du faisable, et donc du rationnellement désirable. En cela, elle n'est pas sans importance pour la morale, et *Rawls*, après *Hume*, comprendra bien que sous le voile de l'ignorance, des individus soucieux de donner un contenu précis à leur sens de la *justice*, ne peuvent pas ne pas connaître un certain nombre de faits généraux, telles les « circonstances de la *justice* » : les ressources sont rares (non-abondance) et les individus réels n'ont en général qu'une « générosité limitée » (non-altruisme).

Le CC touche au problème de l'Histoire : bien qu'elle n'ait pas de « sens » caché, transcendant ou immanent, nous pouvons par nos décisions délibérées tenter de lui en donner. Ni la Nature ni l'Histoire ne peuvent nous dire ce que nous devons faire. C'est nous qui introduisons du sens et de la finalité dans la nature et dans l'histoire, qu'il faut cesser de déifier (*Popper* en dit autant à l'égard du culte dogmatique du Langage « ordinaire », qu'il tient par ailleurs comme le principal vecteur de l'hominisation et de la culture). En dernier ressort, on peut en dire autant du « sens de la vie » : « c'est à nous de décider quel sera notre but dans la vie, de déterminer nos fins ». De même, croire au progrès n'est pas croire que l'histoire est mue par une tendance au progrès (historicisme), mais c'est croire que ce progrès dépend de nous, de nos efforts, de nos espoirs réalistes (tenant compte des faits), et de notre capacité à agir comme des citoyens libres d'une société ouverte.

Normes et rationalité critique

Empruntant cette distinction terminologique à L. J. Russell, Popper propose d'opposer « *propositions* » et « *proposals* », ce qui est impossible en Français, où l'on parle de « proposition de loi » au sens de « *proposal* ». Je parlerai de « projets », ou de « propositions-projets », par rapport aux « propositions factuelles ». Les propositions décrivent des faits (« il y a des mariages forcés en France »), et les projets proposent des politiques (*policies*) ou des *normes* pour des politiques d'action. Les deux peuvent être soumis à la critique publique et argumentée, et les deux sont faillibles. Mais trois attitudes, on l'a dit, demeurent logiquement possibles en présence d'un fait tel que l'existence de mariages non consentis : tout faire pour le faire cesser, le défendre, ou ne rien faire. Ce qui démontre que la *norme* « il ne faut pas tolérer les mariages forcés », d'où dépend le projet de lutter contre leur existence, et la recherche de moyens adéquats (compatibles avec d'autres *normes* et avec d'autres faits) n'est pas déductible de la proposition décrivant le fait, puisque l'aperception de la *vérité* de celle-ci est compatible avec l'adoption de trois « politiques » incompatibles. L'asymétrie décisive est qu'en adoptant une proposition factuelle nous ne créons pas le fait qu'elle décrit, alors qu'en adoptant une proposition-projet, nous créons (ou réitérons la création de) la *norme* correspondante. « Tu respecteras tes promesses ! » ne décrit pas un « fait normatif », mais nous pouvons dire que nous décidons d'accepter cette *norme* (*pacta sunt servanda*), comme juste, bonne, ou même « vraie », mais pas dans le sens descriptif du terme. Nous l'adoptons peut-être en l'occurrence grâce à un raisonnement « kantien » : si tout le monde se donne le droit de ne jamais respecter que les promesses qui l'arrangent, l'institution fondamentale de la « règle de juste conduite » (*Hume*) qu'est le respect des engagements (sauf exceptions) perd tout sens. Une autre asymétrie est qu'autant les *normes concernent* (*pertain to*) les faits, ceux-ci peuvent être *évalués* par celles-là, alors que la réciproque n'est pas vraie. Nier la normativité revient à rendre dénuée de sens toute critique : ce n'est qu'à l'aune de *normes* que l'on peut critiquer la réalité. La distinction est donc au fondement du « libéralisme réformiste » (mais aussi, de manière moins évidente, des autres attitudes politiques, le conservatisme, la position réactionnaire et l'attitude révolutionnaire, même si certains de leurs partisans croient qu'ils n'agissent pas au nom de valeurs humaines, mais seulement au nom de Dieu ou des lois factuelles de l'histoire, ou « par-delà le bon et le mauvais »).

Les propositions factuelles sont elles-mêmes soumises à l'idée régulatrice de *Vérité* (absolue), ce par rapport à quoi nos hypothèses peuvent être jugées comme défailtantes : si nous découvrons une contradiction dans nos systèmes théoriques, ou entre leurs prédictions et des énoncés d'observation intersubjectivement contrôlables que nous acceptons (provisoirement) après examen, alors il y a une erreur quelque part (*Duhem*), et notre système de connaissances n'est pas (absolument) vrai. La notion d'erreur implique l'idée de *Vérité*. « Si la *Vérité* n'existe pas, tout est permis », si l'on peut dire.

Dans le domaine normatif, la situation est beaucoup moins claire, avoue *Popper*, même si nous pouvons nous donner une idée de « justesse » (« *rightness* ») comme Idée régulatrice intuitive de nos tentatives de progresser dans le domaine moral (grâce, à mon sens, à une méthodologie faillibiliste telle que l'*équilibre réfléchi* rawlsien). Car « nous avons à nous tirer nous-mêmes par nos propres bottes (*our own bootstraps*) », comme le baron de Münchhausen. *Popper* insiste sur le fait que cette différence de statut entre la *vérité* factuelle, qui ne dépend pas de nous, et la justesse morale, qui dépend de nous, ne saurait être éliminée par un recours à une éthique fondée en nature ou en introduisant un système de *normes* religieuses. Le fait que Dieu, ou une autre Autorité, me commande de faire quelque chose ne garantit en rien que cet ordre soit juste : « Dieu n'est bon que si ses commandements sont bons ». Ce serait accepter un autoritarisme « immoral » que de dire qu'ils sont bons uniquement parce qu'ils sont Ses commandements. Telle est pour *Popper*, l'essence de « l'idée kantienne d'*autonomie*, opposée à l'hétéronomie ».

Nous pouvons rechercher à progresser dans notre système normatif et dans nos propositions-projets, mais cessons de rechercher un *critère* de « justesse morale absolue » (*absolute rightness*). La proposition-projet de *Popper* lui-même, selon laquelle le décideur public doit non pas viser la maximisation du bien-être (dont la recherche doit être laissée à nos efforts privés), mais la « minimisation de la misère », ne doit pas être interprétée comme un *critère*, ni comme une *norme* moralement et politiquement suffisante, ce qui aurait des conséquences absurdes. Même si nous adoptons des points solides de résistance à la critique possible pour certaines *normes* (tous les hommes ont une égale dignité, la cruauté est toujours un mal), nous savons que nous sommes faillibles, et que rien ne nous délivrera jamais de la complexité et du caractère parfois dramatique de la vie morale.

Selon *Popper*, une décision ne doit pas être regardée comme nécessairement

arbitraire (« *décisionnisme* »), *mais il faut bien décider*, et pouvoir en être responsable, sans avoir à dire que c'est Dieu, la Nature, l'Histoire, le Langage ou la Raison qui décident à notre place. Mais une décision, comme celle d'un jury, quoique faillible, est prise après examen critique, et en demeurant ouverte à celle-ci, car elle vise la *vérité* (verdict = *vere dictum*) : elle n'est donc pas « irrationnelle ». Sous l'impact d'un *argument* (non valide) selon lequel on ne peut critiquer une proposition sans faire fond sur des présuppositions absolument justifiées, certains philosophes « existentialistes » en ont conclu que toutes nos prises de décisions étaient fondées sur une décision fondamentalement irrationnelle, un pur et absurde « saut dans l'inconnu » (*leap in the dark*). Mais on peut montrer que ce saut n'est pas nécessairement « irrationnel », car il est faux qu'un *argument* critique doive reposer sur des présupposés non critiqués. *Popper* lui-même avait d'abord argué que le rationaliste critique devait accepter l'idée selon laquelle son propre « choix de la raison » était le fait d'une « foi irrationnelle en la raison », ce qu'ont critiqué les poppériens *W. Bartley* et *H. Albert*, puis *K.-O. Apel*. *Popper* a admis cependant que sa théorie de la décision en faveur de la raison était moralement argumentable, puisque c'est en examinant les conséquences logiques du choix contraire que l'on en vient, par rejet moral de la violence, à choisir, lorsque c'est possible, la voie de la critique, du dialogue argumenté et du compromis. Le choix de la raison est moral, c'est même, selon *Popper*, « le choix moral le plus important ». Loin de lui l'idée que la Raison, en tout cas la raison autocritique, serait « l'ennemie principale de la pensée » (*Heidegger*). Et c'est un choix lui-même ouvert à la critique : supposons que l'on puisse montrer que la science, produit s'il en est de la raison critique, mène nécessairement au malheur de l'humanité et au déchaînement de la violence ? Nous aurions à nous poser la question de la valeur morale de ses effets. Bien sûr, il demeure quelque chose *d'incomplet* dans le choix de la raison, car il est impossible de convertir par des raisons (des *arguments* critiques) celui qui décide de refuser d'écouter les *arguments* critiques des autres : aux yeux de *Popper*, ce serait sans doute là la faiblesse du projet fondationnel de *K.-O. Apel*. On ne peut pas convaincre quelqu'un par la raison s'il n'aime pas déjà la discussion et s'il préfère la violence. S'il n'aime pas les objections d'autrui, s'il ne les recherche pas, s'il préfère toujours la critique des armes aux armes de la critique.

On ne peut plus revenir sur la distinction inaugurale de la philosophie, celle de la nature et de la convention. Mais on peut, avec *Hume* et *Hayek*, refuser l'idée que tout le domaine du conventionnel relève de la volonté consciente, en arguant que nombre de nos *règles* sont « le produit de l'action des hommes mais non de leurs desseins », selon la formule de l'*Aufklärer* écossais *Adam Ferguson*, cité par *Hayek*, et avec *Popper* refuser l'idée que la nature soit identifiée avec la *vérité* et la convention avec « l'artificiel », au sens de « faux ». Il n'en demeure pas moins que le conventionnalisme ou dualisme critique tient que rien ne saurait nous permettre de nous abriter sous une Autorité quelconque pour ne pas avoir à assumer nos choix, mais que ceux-ci peuvent être discutés, par leurs conséquences, et à l'aune de valeurs infondables mais précieuses, comme l'égalité en dignité des êtres humains, le refus de la violence inutile, de l'injustice et de la souffrance évitable.

Indications bibliographiques

Boyer A., « Conventions and Arbitrariness », *Rules and Conventions*, M. Hjort (éd.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

Boyer A., « Normes, rationalité critique et fondation ultime », in *La Rationalité des valeurs*, coll., Paris, PUF, 1998.

Hayek F., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, RKP, 1967.

Hume D., *La Morale. Traité de la Nature Humaine* (1739-1740), livre III, sections I et II, trad. par P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.

Lewis D., *Convention*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

Popper K. R., *The Open Society and its Enemies* (1945), vol. I, ch. V, 1962, et vol. II, *addendum I*, 1961, Londres, RKP (trad. partielle, Le Seuil, 1979).

Rawls J., *Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

L'éthique de la discussion
par *Alain Renaut*

Annoncé d'abord par *Karl-Otto Apel* (Apel 1973), précisé ensuite par Jürgen *Habermas* (*Habermas*, notamment 1983), le projet d'une reconstruction de la raison pratique a été mis en œuvre par l'un et l'autre sous la forme d'une « éthique de la discussion » (*Diskursethik*). Après avoir été « définie et défendue en commun » (Apel, 1989, 1), cette approche de l'éthique, qui prend le parti de réélaborer une forme de cognitivisme moral, a progressivement fait surgir entre ses deux principaux représentants un certain nombre de points de désaccord les opposant de façon parfois vigoureuse (Apel, 1989, 2). Je voudrais ici, dans un premier temps, mettre en évidence l'horizon dans lequel s'inscrit le projet même de l'éthique de la discussion : celui d'une prise en compte du « *tournant linguistique* » de la pensée contemporaine, tenu pour susceptible de fournir un nouveau *paradigme* philosophique qui seul pourrait redonner aujourd'hui une consistance, contre ses dissolutions relativistes, à la notion de *vérité* pratique. Je m'attacherai ensuite à faire ressortir dans ses principaux aspects le programme de cette éthique de la discussion, notamment dans le rapport qu'elle entretient avec l'héritage kantien. J'évoquerai enfin les deux grands axes du désaccord survenu entre *Habermas* et *Apel* dans la gestion de leur éthique, d'une part du point de vue de sa *fondation* ultime, d'autre part sous l'angle de son *application*. À partir de cette présentation des soubassements philosophiques de l'éthique de la discussion, de sa structure porteuse et des accentuations diverses qui peuvent lui être imprimées, il me sera alors possible d'esquisser une appréciation d'ensemble sur une tentative qui joue un rôle central dans les « querelles de famille » caractéristiques du kantisme contemporain.

Du *tournant linguistique* à un nouveau *paradigme* de l'éthique

« Nous sommes tous deux héritiers de l'*hermeneutic linguistic pragmatic turn* de la philosophie contemporaine et nous sommes en accord avec des penseurs tels que *Wittgenstein*, *Heidegger*, *Gadamer*, *Searle* et *Richard Rorty* » (Apel, 1989, 2).

De prime abord, c'est d'un tout autre héritage que celui du kantisme que relèverait donc au premier chef, selon l'un de ses concepteurs, l'éthique de la discussion. L'enjeu de la filiation ainsi mise en avant n'est autre en effet que celui d'un renoncement proclamé à toute philosophie du *sujet* (ou de la *conscience*), au motif qu'elle ne situe pas l'humanité de l'homme dans l'activité communicationnelle. Contre les illusions d'une *conscience* moderne qui s'était

voulue le fondement de toute *vérité* et de toute valeur, seul un changement radical de *paradigme* permettrait un évitement des impasses où s'est enlisée toute la pensée moderne à propos de la question des *vérités* pratiques : comment en effet, sauf à faire des énoncés normatifs une simple excroissance des énoncés descriptifs (ce que nul ne devrait plus pouvoir envisager au moins depuis *Hume*), le *sujet* solitaire pourrait-il encore se croire capable de poser, à partir de lui-même, des normes valant pour d'autres que lui, voire pour tous les autres ? Bref, ce serait le maintien de la réflexion dans l'orbite du *paradigme* du *sujet* qui aurait porté en lui la décomposition des *vérités* morales et l'abandon de la dimension axiologique au *relativisme* ou au perspectivisme de type nietzschéen. À l'encontre de quoi recomposer une authentique raison pratique passerait avant tout par un renouvellement du *paradigme* même de la philosophie.

Habermas et *Apel* ont situé ce renouvellement dans la substitution de l'idée de « raison communicationnelle » à celle, dominante encore chez *Kant*, d'une « raison centrée sur le *sujet* ». Alors que la philosophie moderne, concevant la raison comme indépendante du langage, pensait le Moi à partir de sa relation à lui-même et à l'objet, le « *tournant linguistique* » accompli par la pensée contemporaine depuis *Peirce* et *Wittgenstein* nous conduit à tenir que le Moi ne se constitue qu'à partir des relations interpersonnelles. L'intercompréhension entre des participants à une interaction médiatisée par le langage devient ainsi le lieu même de toutes les formes de *vérité*.

On peut certes trouver expéditive et excessivement simplificatrice cette condamnation du *paradigme* du *sujet* comme intrinsèquement solipsiste (*Renaut*, 1997). Pour réintroduire le rapport à l'autre dans la réflexion sur l'humanité, il n'était sans doute ni nécessaire, ni souhaitable de se passer de toute référence au rapport à soi qui est constitutif de l'idée de *sujet* : d'une part, dans l'histoire de la subjectivité, il est des philosophies, notamment chez *Kant*, qui ont explicitement thématiqué cette inscription de l'intersubjectivité dans la subjectivité ; d'autre part, pour restituer ses droits, aujourd'hui, à la perspective de valeurs susceptibles d'être partagées et d'ouvrir l'espace d'un sens commun, il s'agit moins sans doute d'échapper au *paradigme* du *sujet* que de le recomposer, tout particulièrement contre ses dissolutions individualistes, et d'en réfléchir à nouveau la signification la plus profonde (voir sur ce point mes objections, in *Habermas*, 2003).

Reste que c'est pourtant sur cette base commune que *Habermas* et *Apel* en sont venus à identifier la problématique contemporaine de l'éthique comme requérant de nouveaux investissements, en matière de compréhension de la

raison, que ne seraient pas à même de fournir les ressources de la modernité.

Les Modernes avaient renoncé à la rationalité substantielle, c'est-à-dire à la croyance qu'il existe une rationalité inscrite dans la substance même du réel, sous la forme d'un ordre du monde. Ils n'ont pas pour autant abandonné l'idée que se trouve inscrite dans les opinions que nous estimons justifiées une exigence de validité telle que, par des procédures rationnelles précises, l'opinion justifiée pourrait être argumentée. Cette confiance dans la rationalité procédurale comme unique fondement possible de la légitimité d'une prise de position a cependant été mise en question, à l'époque contemporaine, par un certain nombre de courants de pensée allant des philosophies pragmatiques (*Peirce*) et herméneutiques (*Dilthey*) jusqu'à *Nietzsche* et aux nietzschéens (*Foucault*) : tous courants qui refusent une quelconque valeur de *vérité* aux jugements moraux et s'attachent (notamment en adoptant la démarche de la généalogie) à établir quelle est la signification réelle de nos jugements indépendamment de la validité à laquelle ils prétendent. La situation contemporaine de l'éthique en est venue ainsi à se cristalliser autour de l'affrontement entre deux positions principales.

Le *subjectivisme* correspond à la conviction, défendue notamment par *MacIntyre*, que le projet des Lumières a échoué et qu'il est impossible de fonder une morale ne tenant sa consistance que de la raison : susceptible de prendre des formes multiples (émotivisme, prescriptivisme, décisionnisme), il culmine dans un *scepticisme* soutenant qu'il faut « récuser en bloc la capacité de *vérité* des questions pratiques » (Ayer, 1936). Ce que récuse, aussi bien chez *Rawls* qu'à travers l'éthique de la discussion elle-même, un cognitivisme d'esprit kantien attaché à l'idée que les questions pratiques sont susceptibles de *vérité* : d'une part, nos intuitions les plus ancrées en nous contiennent toujours en elles la conviction que tout ne se vaut pas moralement ; d'autre part, si le *subjectivisme* refuse toute forme d'objectivité aux propositions normatives, c'est qu'il ne parvient pas à concevoir d'autre modèle de validité, pour les énoncés prescriptifs, que celui qui convient pour les énoncés descriptifs de la raison théorique, mais qui est manifestement dépourvu de pertinence pour le domaine moral. Que la validité des énoncés éthiques ne puisse être mesurée qu'à un modèle qui vaut pour les sciences mathématico-expérimentales constitue, de la part des éthiques non cognitivistes, une pure pétition de principe qui n'est plus même à dénoncer (*Hare*, 1965).

De ces objections adressées au *subjectivisme* pratique résulte une conséquence décisive, aux yeux de *Apel* et de *Habermas*, concernant les tâches de l'éthique :

puisque le point de vue non cognitiviste présuppose qu'il est impossible d'aplanir le différend suscité par les questions de principe en morale, le meilleur moyen d'invalider un tel présupposé serait de désigner un principe qui soit à même de susciter un réel accord dans les évaluations morales. Tâche qui doit être menée à bien sans ressusciter la posture d'un cognitivisme naïf, convaincu que les énoncés normatifs peuvent être conçus de la même manière que les énoncés descriptifs : un tel cognitivisme (qu'on appellera dogmatique) doit être dénoncé dans la mesure même où, condamné à échouer, il engendre irrésistiblement, à partir de son échec, le *subjectivisme* pratique.

Deux exigences animent ainsi l'éthique à élaborer : trouver un principe qui suscite l'accord, et ne tombe pas sous le coup du *subjectivisme* ; conférer à ce principe un type de validité spécifique, irréductible au modèle de la *vérité* théorique. C'est la combinaison de ces deux tâches qui a en fait conduit *Apel* et *Habermas* à reconstruire l'éthique sous la forme d'une éthique de la discussion : une reconstruction qui se présente pour l'essentiel comme une restructuration de l'éthique kantienne s'efforçant d'y intégrer les acquis du *tournant linguistique*.

Restructurer l'éthique kantienne

Dans les différentes présentations que *Apel* et *Habermas* ont données de leur éthique, le principe capable de susciter l'accord s'identifie comme principe d'universalisation (principe U) s'explicitant en principe de la discussion (principe D). Je me bornerai à cerner ces deux moments en m'appliquant à faire paraître en quoi leur articulation est ici supposée transformer la raison pratique telle que l'avait configurée *Kant*.

La mise en évidence du principe U procède par analogie avec l'établissement du principe d'induction dans le domaine de la raison théorique. Dans ce dernier, pour obtenir un accord sur une hypothèse universelle (le soleil échauffe la pierre), il faut disposer d'un « principe-passerelle » (constitué précisément par le principe d'induction) pour surmonter l'écart qui subsiste toujours entre les observations singulières, si nombreuses soient-elles, et l'hypothèse universelle. Pour susciter un accord sur un énoncé pratique, il faut identifier un principe qui soit à même de jouer un rôle comparable. Toutes les éthiques cognitivistes se rattachent de ce point de vue, estiment *Apel* et *Habermas*, à ce que *Kant* avait exprimé à travers la notion d'*impératif catégorique*, en soulignant par là le caractère impersonnel ou universel des commandements moraux valides :

inversement, les normes incapables de rencontrer « l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées » sont considérées comme non valides.

Le principe recherché doit garantir cette intuition « kantienne » selon laquelle la validité, ici, se mesure à l'universalisation possible de l'exigence (donc, à sa capacité d'être partagée par tous les *sujets* concernés) : l'objectivité morale se définira ainsi en termes d'intersubjectivité, ou de communicabilité. Mais le principe devra en outre être un principe procédural, comme c'est le cas, dans le registre théorique, pour le principe d'induction. Le principe d'induction indique en effet comment nous devons procéder pour passer de ce que nous constatons (quand nous plaçons une pierre au soleil, elle s'échauffe) à l'énoncé universel selon lequel le soleil échauffe la pierre : il nous faut collecter un certain nombre de cas, vérifier qu'ils ne correspondent pas tous à un secteur particulier de l'expérience, mais que le champ qui englobe la totalité des cas est bien homogène, etc. De même ici, le principe recherché doit indiquer une procédure rendant nécessaire le passage de ce que nous constatons (quand des normes n'incarnent pas un intérêt commun à toutes les personnes concernées, elles ne parviennent pas à susciter une adhésion générale) à un énoncé prescriptif universel qui contraigne « quiconque est concerné à adopter [...] la perspective de tous les autres » (*Habermas*, 1983). L'identification d'un principe répondant à ces conditions ne fait dès lors plus guère difficulté.

Nous savons d'ores et déjà qu'il doit s'agir d'un principe procédural et que les procédures qu'il définit doivent être des procédures d'universalisation des maximes ou, plus profondément, d'universalisation des intérêts que les maximes prennent en compte. En conséquence, le principe U stipulera que toute norme, pour être valide, doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires provenant du fait que la norme a été universellement observée peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées. Formulation qui peut paraître certes nuancer sur un point non négligeable l'exigence exprimée chez *Kant* par l'*impératif catégorique*, puisque la légitimité d'une prise en compte des conséquences du choix moral avait été contestée par *Kant* : pour autant, le critère de l'objectivité pratique reste jusqu'ici inchangé. Qu'en est-il en revanche de l'explicitation du principe U en principe de la discussion ?

Le principe D va stipuler qu'une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. L'articulation entre les deux principes, qui est supposée donner à l'éthique de la

discussion son originalité, s'opère de la façon suivante : s'il est vrai qu'une norme n'est valide que dans la mesure où tout ce qui résulte de son *application* universelle pourrait être accepté par toutes les personnes concernées (= si U est vrai), alors l'éthique doit prendre pour principe que seule la discussion argumentative fonde la validité d'une quelconque norme (principe D). Telle est au demeurant la raison pour laquelle *Habermas* a estimé devoir, parce que le principe d'universalisation impliquerait le principe de la discussion, développer une critique de la manière dont *Rawls* conçoit pour sa part la *justification* des normes de la justice de manière plus monologique, à travers la réflexion qu'un individu mène sur le sens du juste.

Sans entrer ici dans cette éventuelle distance entre éthique de la discussion et théorie rawlsienne de la justice (qui recoupe celle, tout aussi éventuelle, qui séparerait le *paradigme* de la *communication* et celui de la *conscience*), je m'attacherai plutôt à faire ressortir selon quelle logique s'est instaurée, à partir d'une telle transformation communicationnelle de la raison pratique, une autre distance : celle qui est finalement apparue entre *Apel* et *Habermas* eux-mêmes, en quelque sorte aux deux extrêmes de leur éthique commune. Une distance s'est instaurée d'abord par le haut et engage la question de la *fondation* ultime de l'éthique, une autre distance s'est affirmée ensuite par le bas et engage la question de l'*application* de l'éthique.

De la *fondation* ultime à l'éthique appliquée

La première divergence est apparue au terme de la démarche mettant en place le principe d'universalisation et l'explicitant en principe de la discussion. Le problème qui surgit alors est celui de savoir si et comment le principe U, approfondi en principe D, peut être lui-même légitimé. Interrogation qui a sa raison d'être, puisque, contre l'éthique de la discussion, le *relativisme* culturel pourrait objecter que U sert en fait à généraliser les intuitions morales de la culture occidentale, la valorisation occidentale de l'*universalité*. Faute de déminer une telle objection, on voit mal comment résister à la tentation subjectiviste. *Apel* et *Habermas* n'ont pourtant pas géré cette difficulté de la même manière.

À la question de savoir si l'on peut justifier le principe U, *Apel* répond en s'engageant dans un vaste processus de « *fondation* rationnelle de l'éthique », ou de « *fondation* ultime de la moralité ». Cette opération, qui, considérée

techniquement, prend la forme d'une tentative de *fondation* transcendantale du principe U équivaut, dans une formulation plus populaire, à fournir « une réponse à la fois incontestable et inconditionnelle à la question : Pourquoi, d'une manière générale, être moral ? » (Apel, 1994). Démarche très ambitieuse, mais la façon dont *Apel* s'en acquitte est moins obscure qu'il n'y paraît : la *fondation* ultime de l'éthique de la discussion consiste en effet à montrer que celui qui contesterait U s'engagerait dans des contradictions entre le contenu de ce qu'il énonce et le fait même que, l'énonçant, il argumente en faveur de ce contenu. Contradictions que *Apel* désigne comme plus précisément « performatives », en ceci qu'elles interviennent, non pas (comme de banales contradictions analytiques) dans le contenu de ce que dit l'adversaire, mais entre ce contenu et sa prétention à l'énoncer : dès lors que j'argumente (par exemple dans une discussion où l'on débat de la *fondation* possible de U), je suis contraint de traiter l'autre en partenaire égal en droit, d'avoir envers lui une attitude de coopération dont j'attends qu'il ait la même à mon égard, de nous supposer mutuellement sincères, etc. Toutes présuppositions inhérentes à tout jeu argumentatif qui sont en fait incompatibles avec la position de celui qui récuse le principe U : elles impliquent par exemple que sera neutralisé dans la discussion tout autre mobile que celui qui vise à rechercher, en commun, la *vérité*. Bref, celui qui accepte les présuppositions pragmatiques (interactionnelles) de la discussion reconnaît par là même que la seule légitimation possible du résultat d'une telle discussion procédera du fait qu'il se sera agi d'une discussion par argumentation, à laquelle les personnes concernées participent à égalité, et que de cette discussion résultera un accord d'où personne ne sera exclu. Où l'on retrouve donc, au niveau même des présupposés de l'argumentation, le contenu du principe d'universalisation comme explicitation de l'*impératif catégorique* : traiter l'autre comme un partenaire d'égale dignité, ne tenir pour valide que ce qui peut donner lieu à un consensus sans exclusive, etc. En ce sens, ou bien il faut se taire, ou bien force est de reconnaître qu'en argumentant pour ou contre ce principe, celui qui argumente l'a toujours déjà reconnu.

Habermas n'a cessé pour sa part de mettre en question ce type de *fondation* ultime de l'éthique. D'une part, ce que propose *Apel* ne constituerait pas véritablement une *fondation*, puisque toute la démarche s'accomplit uniquement à partir de la reconnaissance d'un fait, à savoir qu'il n'y a pas d'autres règles possibles de la discussion : or constater un fait ne vaut pas justification. D'autre part et surtout, le *fondationnisme* n'est pas ici la démarche qui convient le mieux : l'éthique est en effet une discipline, non pas déductive, mais

reconstructrice, qui n'a pas à fonder, mais bien plutôt à faire apparaître un savoir toujours déjà présent dans les règles de la discussion. Pour répondre au sceptique, un moment de *fondationnisme* ne serait en ce sens nullement nécessaire et correspondrait même à une sorte de régression philosophique, consistant à remonter en deçà des discussions argumentatives et de la raison communicationnelle – jusqu'à une autre figure de la raison capable de justifier en théorie le choix de la pratique argumentative. Tout le pari de l'éthique de la discussion avait pourtant consisté jusqu'ici à situer la transformation de la philosophie dans une prise au sérieux du *tournant linguistique* de la pensée contemporaine qui a fait apparaître que toutes les opérations cognitives sont « dès l'origine intersubjectives autant que coopératives ».

Ainsi *Habermas* adresse-t-il en fin de compte à *Apel* le même reproche qu'à *Rawls* : avoir sous-évalué la portée du *tournant linguistique* – à savoir sa portée « pragmatique ». Si en effet il faut adopter désormais pour *paradigme* la *communication* intersubjective, ce qui devient premier n'est plus l'autoréflexion (que mobilise encore la *fondation* ultime en invitant l'adversaire de l'argumentation à prendre conscience des contradictions performatives qu'il commet), mais bien l'interaction entre *sujets* ou encore la coopération entre des pratiques finalisées. De là cette condamnation radicale de la démarche apélienne : « Le fait qu'*Apel* tienne ferme néanmoins à ce que la pragmatique transcendantale revendique une *fondation* ultime s'explique, selon moi, par un retour inconséquent à des figures de pensée qu'il avait lui-même invalidées lorsqu'il avait effectué ce changement paradigmatique énergique qui allait d'une philosophie de la *conscience* à une philosophie du langage » (*Habermas*, 1983).

En vertu de quoi « rester attaché à l'exigence de *fondation* ultime de l'éthique » serait « inutile », parce que « les intuitions *morales* quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des philosophes » : il existe en fait, au sein même de ce que *Habermas* appelle le « monde social vécu », des « intuitions » qui ont été « acquises dans les processus de socialisation » et sur lesquelles, sauf à être artificiellement gagnés par un *scepticisme* vis-à-vis de leur culture, les membres d'une même société s'entendent. Parmi ces convictions constitutives du monde social vécu des sociétés démocratiques se trouve précisément celle selon laquelle la procédure d'un règlement argumentatif des conflits est préférable à leur règlement par la violence, avec pour corollaire que ce règlement argumentatif des conflits suppose l'adoption et le respect de certaines règles. Sauf à mettre entre parenthèses « la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-

quatre », et à « se réfugier ainsi dans le suicide ou la démence », le sceptique ne peut en fait aujourd'hui, même s'il en récuse en théorie les règles, « se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne ». Contre toute procédure fondationniste de justification, plus efficace et plus cohérent avec les principes de l'éthique de la discussion serait donc de procéder à une simple approche reconstructrice des intuitions qui, dans le monde social vécu, sous-tendent les pratiques effectives de règlement consensuel des conflits (Ferry, 1994, t. I).

À la faveur de cette prise de distance sur la question de la *fondation* rationnelle de la moralité, deux versions, l'une « forte », ou plus exigeante, l'autre « faible », ou moins spéculative, sont ainsi offertes d'elle-même par l'éthique de la discussion à travers ses deux représentants majeurs (Apel, 1989, 3). Je laisserai d'autant plus aisément au lecteur le soin d'apprécier ce premier débat interne à l'éthique de la discussion, et de déterminer s'il est possible de faire aussi aisément l'économie de la problématique de la « *fondation* ultime » (Renaut, 1996), qu'un second débat est venu, depuis la fin des années 1980, déplacer l'axe du désaccord entre Apel et Habermas. Il s'est développé à l'autre extrémité de l'éthique, là où les interrogations qu'elle soulève correspondent, non plus à des questions de *fondation*, mais à des questions d'*application*, génératrices de difficultés susceptibles d'apparaître encore « plus grandes que celles liées à la *fondation* » (Apel, 1988). Ouvert par Apel, le débat consiste, sur ce versant, à se demander si une éthique organisée autour des principes d'universalisation et de discussion est à même de répondre, sous cette forme, aux exigences d'une « éthique de la *responsabilité* au sens de Max Weber ou de Hans Jonas », ou si, pour échapper aux objections de formalisme rituellement adressées aux éthiques formalistes (et d'abord à l'éthique kantienne), l'éthique de la discussion ne doit pas s'adjoindre un troisième principe destiné à intégrer à la sphère de l'éthique la considération des conséquences induites par l'*application* du principe U. Ce nouveau principe, ou ce complément apporté aux autres principes, Apel le nomme « principe d'action » ou « principe de *responsabilité* » (U2), et en définit l'objectif comme consistant à prendre en charge, là aussi à la faveur de la discussion entre les personnes concernées, le souci d'une *application* responsable, dans la vie éthique concrète, de l'exigence selon laquelle les normes doivent être universellement observées. Bref, il s'agit de considérer que tout le travail de transformation de la raison pratique kantienne accompli jusqu'ici par l'explicitation de l'*impératif catégorique* en principe U et par la mise en évidence du principe D comme condition de possibilité du principe U, ne constituait qu'une première partie de l'éthique de la discussion : à cette « partie A », qui

reformulait le kantisme sans véritablement en bouleverser les options (celles d'une éthique déontologique), il faudrait ajouter désormais une « partie B » déplaçant plus sensiblement les repères kantien – rapidement dit : d'une éthique tenue en général pour une éthique de la conviction vers une éthique de la *responsabilité*.

Je ne saurais entreprendre d'ouvrir ici, à propos de l'éthique de la discussion, un débat entre éthique de la conviction et éthique de la *responsabilité* auquel Ludvine Thiaw-Po-Una a choisi de donner la place qui lui revient dans la troisième partie de l'ouvrage. Du moins ne puis-je éviter de faire observer que la perspective ainsi ouverte par *Apel* va cette fois apparemment fort loin dans le réagencement du legs kantien : intégrer à une éthique du devoir des questions comme celles des effets de la crise écologique et des stratégies nucléaires, n'est-ce pas rapprocher l'éthique déontologique d'inspiration kantienne de perspectives prises plus volontiers en charge par les éthiques néoaristotéliennes du bonheur ? *Apel* le nie expressément et décrit plutôt sa démarche comme consistant à rechercher « une médiation entre morale formelle et moralité substantielle », en prolongeant pour le moins l'interrogation développée par l'éthique philosophique bien au-delà des limites que lui avait assignées *Kant*.

Il est singulier que ce projet passionnant, où s'entrecroisent des préoccupations incarnées trop souvent, de façon unilatérale, dans des postures éthiques campées les unes contre les autres, n'ait pas jusqu'ici suscité l'intérêt qu'il mérite. A compté sans doute pour beaucoup dans cette réception discrète la façon dont *Habermas* a pour sa part réagi sur un mode fort laconique à cette autre contribution apportée à l'éthique de la discussion par le seul philosophe, dit-il volontiers, qui lui ait appris quelque chose. La formulation du principe U, s'est borné à rappeler *Habermas*, avait déjà intégré à l'exigence d'universalisation la prise en compte « des conséquences et des effets secondaires du fait que les normes sont universellement observées » (*Habermas*, 1991) : littéralement, l'observation est exacte et cette mention des « conséquences et effets secondaires » était assurément présente dès 1983 dans la formule retenue par *Habermas* pour décrire la procédure correspondant au principe U. Est-on assuré pour autant qu'à négliger les nouveaux développements que s'est efforcé de lui

apporter *Apel* l'éthique de la discussion ait exploré de façon suffisamment attentive – y compris pour faire de ce point de vue le bilan de ses relations avec le kantisme – ce qu'elle avait ainsi mentionné, sans réfléchir davantage à la place qui apparaissait par là même devoir être ménagée, dans l'éthique normative, aux éthiques appliquées ?

Indications bibliographiques

Apel K.-O., Transformation der Philosophie, Francfort, Suhrkamp, 1973, deux tomes (trad. partielle du t. II par R. Lellouche et I. Mittmann, *L'Éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987).

Apel K.-O., Discussion et responsabilité (1988), trad. par C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, deux tomes, 1996, 1998.

Apel K.-O., « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, I, PUF, 1989, p. 154.

Apel K.-O., Penser avec Habermas contre Habermas (1989), trad. par M. Charrière, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990.

Apel K.-O., « Penser avec Habermas contre Habermas », in *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, A. Honneth et al. (éd.), Francfort, Suhrkamp, 1989, trad. par M. Charrière, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990.

Apel K.-O., Éthique de la discussion, trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (inédit en allemand).

Ayer A. J., Langage, vérité et logique (1936), Paris, Flammarion, 1956.

Ferry J.-M., Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987.

Ferry J.-M., Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1986.

Ferry, J.-M., Philosophie de la communication, deux tomes, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Habermas J., Morale et communication (1983), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

Habermas J., De l'éthique de la discussion (1991), trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

Habermas, L'Éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris,

Grasset, 2003 (inédit en allemand).

Hare R. M., *The Language of Morals*, New York, Clarendon Press, 1965.

Renaut A., Mesure S., *La Guerre des dieux, essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

Renaut A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

Le fondationnalisme par Arnaud Desjardin

L'éthique renvoie à la tentative de fonder en raison un certain nombre d'énoncés normatifs ou, si l'on veut, de règles d'évaluation des actions humaines. Aux yeux de certains, cet effort peut apparaître vain : nombreux sont ceux, en effet, qui ont tenté de montrer que les choix normatifs n'expriment rien d'autre qu'émotions, préférences subjectives, valeurs traditionnelles ou communautaires, etc. Simultanément, c'est la légitimité même de la raison dans le domaine pratique qui a pu être contestée : incapable de « mettre le prix aux choses », selon le mot de *Pascal*, la raison humaine ne pourrait tirer légitimement de conclusions normatives à partir de ses seuls énoncés descriptifs de la réalité. En outre, quand bien même elle pourrait le faire, la raison ne produirait finalement rien d'autre que des énoncés relevant d'un *universalisme* abstrait, inapplicable, vide de sens, et donc bien éloigné de toute forme d'éthique concrète.

Contre toutes ces formes de *scepticisme* pratique, d'autres démarches affirment, quant à elles, la possibilité d'une *fondation* ou d'une *justification* rationnelles des choix normatifs. Ces positions affichent toutefois des prétentions très diverses : tandis que certaines ne proposent que des *justifications* partielles, *contextuelles* ou relatives, d'autres prétendent proposer une *fondation* rationnelle ultime, absolument infalsifiable, des énoncés normatifs. Ce que l'on appelle ici « *fondationnalisme* » correspond précisément à la tentative la plus ambitieuse en matière d'éthique rationnelle, à l'essai d'évitement le plus accompli de toutes les formes de *scepticisme* ou de *relativisme* éthiques.

L'existence même d'une démarche fondationnaliste au sein de l'éthique contemporaine a de quoi surprendre. D'une manière générale, la philosophie contemporaine semble en effet avoir fait son deuil, depuis quelque temps déjà, de toute forme d'accès privilégié à une quelconque vérité première, ou à l'inconditionné. Pourtant, la démarche fondationnaliste renvoie, dans le même

temps, à ce qui paraît bien être une dynamique essentielle de la raison humaine : si « fonder » consiste, pour la raison, à remonter du « conditionné » aux « conditions » (comme l'expliquait *Kant*), il est au fond nécessaire que la raison aspire à remonter toujours plus haut dans la série des conditions, jusqu'à un moment ultime consistant à mettre au jour un premier principe ou un inconditionné. La « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* n'ôtait d'ailleurs rien au caractère légitime de cette aspiration fondationnaliste, pourvu simplement que la raison soit au clair avec le statut précis des constructions théoriques qui en découlent.

Dans le paysage philosophique contemporain, c'est sans doute la démarche du philosophe allemand *Karl-Otto Apel* (né en 1922) qui, tant par son maximalisme que par la réflexion qu'elle intègre sur la notion même de « *fondation* ultime » (*Letztbegründung*), apparaît comme la plus représentative de ce que l'on nomme « *fondationnalisme* » en éthique. C'est essentiellement à partir d'elle que nous tenterons de répondre à deux questions principales. D'une part, une démarche fondationnaliste est-elle conceptuellement *possible* dans le cadre d'une éthique qui reprend à son compte les intuitions philosophiques essentielles de la modernité ? Je tenterai de répondre à cette question dans mes points 1 et 4. D'autre part, le *fondationnalisme* est-il *souhaitable* et *fécond*, voire – pourquoi pas ? – *absolument requis* d'un point de vue éthique ? Autrement dit : permet-il d'aller plus loin dans la résolution de certains problèmes laissés en suspens par les éthiques non fondationnalistes ? Je tenterai de donner quelques éléments de réponse à ces questions dans mes points 2 et 3.

Fondation spéculative versus fondation transcendantale et pragmatique

Il existe plusieurs arguments forts qui vont contre la possibilité de fournir une *fondation* rationnelle ultime de l'éthique. Ceux-ci sont d'ailleurs recensés par *Apel* lui-même, qui les emprunte, pour l'essentiel, au *rationalisme critique* néopoppérien de *Hans Albert*, avec qui il a longuement débattu. Toutefois, ces arguments – dont il reconnaît globalement la pertinence et la portée – ne lui servent pas à invalider radicalement l'entreprise fondationnelle en philosophie, mais au contraire à montrer que la *fondation* ultime requise par l'éthique contemporaine est d'un type nouveau, qu'il va s'attacher à présenter.

Bien que champion du *fondationnalisme*, *Apel* est donc le premier à insister sur les impasses logiques dans lesquelles débouchent les procédures classiques

de *fondation* en philosophie. En fait, trois séries d'arguments vont à l'encontre de toute *fondation* ultime selon les procédures « classiques ». La première série (le fameux « trilemme de Münchhausen ») vaut pour toute entreprise fondationnelle en philosophie. Les deux autres séries d'arguments valent spécialement contre l'idée d'une *fondation* ultime de la morale ou de l'éthique.

Apel note, avec *Hans Albert*, que « selon une conception habituelle qui remonte au rationalisme classique du xvii^e siècle mais qui, par-delà, est aussi ancienne que la logique formelle, la *fondation* rationnelle est réputée identique à la dérivation de quelque chose à partir de quelque chose d'autre ». Dès lors, la *fondation* prend la forme d'une déduction. Or, fonder par déduction nécessite toujours des prémisses qui, à leur tour, doivent être fondées, c'est-à-dire dérivées à partir d'autres prémisses, et ainsi de suite. On aboutit alors à une *régression à l'infini*. On peut également parler de *pétition de principe* ou de *cercle* logique si, en vue de la *fondation*, est présumée comme vraie une prémisse qui doit en fait être démontrée. Enfin, on tombe dans la *dogmatisation de prémisses* si l'on considère ces dernières simplement comme évidentes, c'est-à-dire ne nécessitant pas davantage de *fondation*. Ces trois paralogismes constituent ce que *Hans Albert* rassemble sous la dénomination de « trilemme de Münchhausen », du nom d'un célèbre baron qui, dans ses récits, racontait à ses lecteurs qu'il se serait extrait d'un marécage en se tirant lui-même par les cheveux. Ce qui conduit *Apel* à conclure : « Il semble déjà découler de ce trilemme que, par exemple, la question “Pourquoi être moral ?” prise au sens kantien de “Pourquoi devrions-nous reconnaître les exigences de la raison pratique ?”, ne peut recevoir de réponse sans que l'on ne commette un cercle vicieux puisque, pour répondre à cette question, on doit déjà présupposer la reconnaissance de la raison pratique. »

Un autre argument est spécialement dirigé contre la possibilité d'une *fondation* rationnelle ultime de la morale ou de l'éthique. Il consiste à dire que seuls peuvent être fondés, du moins de façon provisoire, la validité objective ou la vérité empirique de jugements sur les faits, d'une part (avec la réserve de la faillibilité) et, d'autre part, la validité objective des conclusions de la logique formelle. Si bien que, dès lors, il faudrait nécessairement faire dériver les normes de faits empiriques au moyen de la *rationalité* scientifique, ce qui conduit à transgresser un interdit déjà formulé par *Hume*, et repris au xx^e siècle – certes dans des termes un peu différents – par G. E. *Moore* dans ses *Principia Ethica* sous le nom de « *paralogisme naturaliste* » (*naturalistic fallacy*). Au fond, l'idée est qu'un impératif ne peut en aucun cas être fondé sur des prémisses à l'indicatif, et qu'il ne saurait donc y avoir de *fondation* ultime rationnelle de l'éthique.

Le troisième argument classique contre la *fondation* rationnelle de l'éthique consiste à identifier (pour *Apel* : abusivement) le concept de *rationalité* en général à celui de la *rationalité* axiologiquement neutre de la science. Les fins morales peuvent ainsi seulement être posées ou présupposées, mais leur fondement échappe à la raison. Contrairement aux deux précédents, cet argument emporte moins la conviction de Karl-Otto *Apel*, qui s'est toujours employé à combattre la réduction de la raison à la seule *rationalité* sciento-positiviste axiologiquement neutre.

Quoi qu'il en soit, pour Karl-Otto *Apel*, ces arguments ne peuvent de toute façon valoir que contre un concept classique de « *fondation* ultime » (ce qu'*Apel* désigne comme « *fondation* spéculative »). Ils peuvent en revanche être contournés si l'on recourt à une *fondation* d'un autre type. *Apel* identifie dans la philosophie kantienne la source de cet autre type de *fondation*. Toutefois, dans la philosophie transcendantale classique (celle de *Kant*), « une *fondation* de l'éthique par réflexion transcendantale sur les préconditions de la pensée n'était pas possible ». En effet, le transcendantalisme classique ne s'intéresse, selon *Apel*, qu'à la relation cognitive sujet-objet. « Il n'est pas présupposé qu'avec cette présupposition soit simultanément faite celle d'une relation sujet-co-sujet d'une intersubjectivité transcendantale. » Bref : la philosophie kantienne nous a légué la possibilité d'un autre type de *fondation*, de nature transcendantale, qui ne tombe pas sous le coup des arguments détaillés précédemment. Mais elle n'a pas accompli elle-même le pas décisif qui aurait rendu possible une *fondation* ultime de la morale, à savoir une prise en compte primordiale des ressources de l'intersubjectivité. En restant prisonnière du « *paradigme* du sujet », la

philosophie transcendantale kantienne n'a ainsi pas pu accorder à la moralité la « *fondation* ultime » que pourtant elle requérait. « Sous cette présupposition du “solipsisme transcendantal”, conclut *Apel*, aucune *fondation* transcendantale de l'éthique ne peut être découverte par réflexion comme appartenant à la pensée en acte de la raison en accord avec elle-même. Pas même le besoin d'une chose comme l'éthique ne peut être découvert sous cette condition. Car tout semble ainsi aller comme si la raison pouvait être pensée comme une faculté du sujet autarcique pour lequel seuls des objets sont pensables ou connaissables. »

Apel distingue donc bien deux types de *fondation* : la *fondation spéculative*, qui consiste à déduire le fondé à partir d'un principe premier indubitable, et la *fondation transcendantale*, qui consiste, pour sa part, à réfléchir sur les conditions de pensabilité d'un fait et sur notre capacité à assumer ou non les conditions ainsi mises au jour. Or, si l'on ne comprend la *fondation* que dans sa version spéculative, les rationalistes critiques (*Karl Popper* et *Hans Albert*) ont tout à fait raison de soutenir que le rationalisme (aussi bien éthique que théorique) ne peut lui-même être fondé en raison. Toute la stratégie de Karl-Otto *Apel* consiste cependant à montrer qu'une *fondation* de type transcendantal-pragmatique est, quant à elle, envisageable. Et c'est même cette démarche qui contient les linéaments d'une « *éthique de la discussion* ».

Au fond, la stratégie adoptée par *Apel* est simple : elle consiste à montrer la nécessaire compatibilité qui doit exister entre le contenu du discours et les présuppositions pragmatiques infalsifiables de toute communication. Sans satisfaire aux exigences d'une telle compatibilité, le locuteur tombe dans ce qu'*Apel* désigne comme une « *contradiction performative* » : il entend par là une contradiction qui ne réside pas dans le contenu même de l'énoncé, mais dans la distorsion entre l'énoncé et l'énonciation. Ainsi, par exemple, le *cogito* cartésien peut être traduit en termes de contradiction performative : je ne puis dire sans me contredire (ou plutôt sans que le cadre énonciatif contredise lui-même le contenu de l'énoncé) que *je ne suis pas*, car, en le disant, il est déjà nécessaire que j'existe. De la même manière (et là, les implications éthiques sont majeures !), je ne puis donc pas tenter d'argumenter le choix opposé à la raison, puisqu'une telle tentative présuppose ce qu'elle voudrait réfuter, à savoir la valeur de la *rationalité* et de ses principes. La conclusion de *Apel*, en quoi réside ce qu'il appelle la « *fondation* ultime », est donc que l'on ne peut parvenir à penser sans contradiction l'idée d'une décision libre contre la raison : « Celui qui prend la décision obscurantiste au sens que *Popper* donne à ce terme [= le choix opposé à la raison] ne peut malgré tout le comprendre qu'en présupposant ce qu'il dénie

lui-même. »

Une fois retracées les grandes lignes de la démarche fondationnaliste apélienne, reste à poser la question sans doute la plus délicate : au-delà même de la recevabilité formelle de la stratégie de *fondation* mise en œuvre, quelles en sont les implications éthiques ? Au fond, en quoi une telle stratégie peut-elle être de nature à enrichir les débats éthiques contemporains ? Présente-t-elle des avantages tels qu'elle puisse apparaître comme une démarche dont il ne serait ni possible, ni en tout cas souhaitable, de faire l'économie ?

Fonder le choix de la raison ?

Chez *Apel*, c'est encore une fois le débat avec le *rationalisme critique* néopoppérien qui nous éclaire sur les finalités d'une telle stratégie. Comme on l'a déjà constaté, c'est en vue de l'évitement le plus accompli de la thématique wébérienne du polythéisme des valeurs qu'*Apel* croit nécessaire de développer une stratégie de *fondation* ultime. Autrement dit : c'est en vue de restaurer dans toute sa portée l'idée d'objectivité pratique – et donc d'évacuer tout résidu de *décisionnisme* – que l'on ne pourrait faire l'économie du *fondationnalisme*. Reprenons plus précisément les termes de ce débat pour bien cerner l'enjeu du *fondationnalisme* chez *Apel*.

Dans l'ouvrage qu'il publie en 1945, *La Société ouverte et ses ennemis*, Karl *Popper* se démarque bien de toute position moniste qui nierait l'irréductibilité des *valeurs* à de simples *faits* naturels ou sociaux. *Popper* affichait d'ailleurs cette position clairement dès 1944, dans la *Misère de l'historicisme*, où l'on pouvait lire que « L'Histoire, pas plus que la nature, ne peut nous indiquer ce qu'il faut faire ». Autrement dit, Karl *Popper*, prolongeant un double héritage positiviste et wébérien, réaffirmait la thèse suivante : l'éthique ne saurait avoir de base scientifique. Néanmoins, on voit bien que cette position tend à instaurer un strict dualisme des *faits* et des *valeurs* dont on ne voit pas comment il pourrait échapper à la logique d'un pur *décisionnisme*. C'est donc la question – centrale pour l'éthique – d'une *rationalité* propre au domaine normatif qui se trouve posée. À cette question, *Popper* tenta d'apporter une réponse originale, vis-à-vis de laquelle *Apel* allait précisément prendre position.

La solution poppérienne consiste à rapprocher les jugements descriptifs et normatifs tout en les différenciant nettement. Pour *Popper*, les deux types de jugements peuvent en effet être *rapprochés* dans la mesure où tous deux peuvent

« être soumis à discussion rationnelle » : on peut en effet les étayer, les critiquer, les invalider ou les accepter en vertu d'arguments dont la validité dépasse (ou, pour le moins, *peut dépasser*) la simple préférence subjective ou culturelle. Ce rapprochement n'exclut toutefois pas une *différence* : dans le domaine des jugements descriptifs, c'est la *vérité* – conçue comme adéquation entre l'affirmation et le fait – qui servira d'idéal régulateur à l'énoncé tandis que, dans le domaine des jugements normatifs, ce sera la *justesse* qui jouera ce rôle. Mais, au-delà de cette différence, *Popper* affirme néanmoins que, notamment à travers l'examen rationnel des *conséquences* de l'adoption de telle ou telle norme, le choix se pourrait fonder d'une valeur plus « juste » qu'une autre. Bref, entre la réduction illusoire des jugements normatifs à de simples jugements descriptifs et l'affirmation d'un strict *décisionnisme*, il existe une place pour une décision raisonnable, c'est-à-dire pour une décision qui fait l'objet d'un accord au terme d'une discussion critique.

Dans la mesure où elle évoque la possibilité d'un dépassement (au moins partiel) de la « guerre des dieux » au moyen d'une discussion argumentée, la solution poppérienne n'est pas sans évoquer les orientations futures de Karl-Otto *Apel* et Jürgen *Habermas*. Plus encore (et cela ne peut que renforcer le parallèle avec l'« éthique de la discussion »), la solution poppérienne suppose déjà que, dans la discussion, chaque interlocuteur soit traité comme l'égal de tout autre, c'est-à-dire comme un individu capable d'argumenter. En ce sens se manifeste déjà, dans cette appréhension du partenaire de discussion comme une personne égale à moi en dignité, la reconnaissance de normes morales fondamentales. En effet, s'engager dans une discussion rationnelle, c'est *ipso facto* reconnaître que « ce qui compte, c'est l'argument, et non celui qui le profère ». *Popper* ajoute même que « cette vérité est à la racine du rationalisme et elle est importante, car elle fait de tout homme un interlocuteur susceptible de contribuer à la communication des arguments et de l'information. Elle est, pourrait-on dire, le fondement de l'unité rationnelle de l'espèce humaine ». On comprend donc bien pourquoi *Popper*, dès *La Société ouverte et ses ennemis*, tient le choix de la raison pour « la décision d'ordre moral la plus importante qui soit ». Reste qu'il faut encore justifier ce choix, autrement dit la décision que fait chaque individu de s'engager dans un processus de discussion argumentative pour résoudre un éventuel conflit de valeurs. Or, c'est précisément sur ce point que la solution de *Popper* est jugée insuffisante par *Apel*, et qu'elle doit donc être relayée par une entreprise de *fondation*, afin de ne pas laisser subsister un ultime moment d'irrationalité éthique.

Popper décrit en effet en termes de *choix*, c'est-à-dire en termes de décision indépassablement *libre*, le fait pour l'individu de s'engager dans une procédure de discussion rationnelle. Si, pour *Popper*, le choix en faveur de la raison est « la seule attitude moralement justifiée », celui-ci repose toutefois sur une décision en elle-même irrationnelle au sens où, même justifiable, celle-ci reste, en dernier ressort, irréductible à toute contrainte argumentative. En ce sens, Karl *Popper* peut parler d'une « foi en la raison », qui traduit finalement la réintroduction d'un moment inéluctablement décisionniste dans le choix même de la discussion rationnelle.

C'est donc cet ultime moment de *décisionnisme* que Karl-Otto *Apel* entend résorber dans sa procédure de « *fondation* ultime ». On le voit, le *fondationnalisme* traduit, chez *Apel*, une sorte de maximalisme : il s'agit bien de donner un socle rationnel total à l'éthique (grâce à la pragmatique transcendantale), en allant jusqu'à montrer que le geste initial (celui de l'engagement dans une discussion argumentée des normes pratiques) ne relève pas d'une pure contingence. L'horizon, on le perçoit bien, est aussi de fonder la prétention *universaliste* de l'« éthique de la discussion » ainsi esquissée, ce qui va apparaître très clairement dans la discussion des positions communautariennes que propose *Apel*. Le *fondationnalisme* y apparaît alors comme le moyen théorique de l'*universalisme*. Et c'est cette discussion des positions communautariennes qui va nous permettre de voir comment, chez *Apel*, le *fondationnisme* a des répercussions en matière d'éthique concrète.

Le *fondationnalisme* comme condition de l'*universalisme*

Apel n'a cessé de s'attacher à dresser un diagnostic de la situation éthique contemporaine. Celui-ci fait apparaître, selon lui, la nécessité d'une prise en charge « globale » des problèmes devant lesquels l'humanité est placée : en effet, que l'on envisage la « crise écologique » planétaire ou la question de la répartition des richesses à l'échelle mondiale, il apparaît nettement que le « besoin éthique » contemporain correspond en fait à la demande d'une « macro-éthique » d'échelle planétaire qui puisse prendre en compte les problèmes de l'humanité à l'échelle *globale*. Or, face à un tel diagnostic, il paraît étrange d'attendre une réponse pertinente de la part de démarches qui, précisément, orientent leurs recherches vers des valeurs identitaires particulières et différentes :

« On pourrait [...] s'étonner de ce que, face aux problèmes de la crise *globale* de l'humanité, d'une part, et à la *pluralité* des traditions communautaires, d'autre part, les éminents philosophes moraux occidentaux recherchent la solution des *problèmes fondationnels de la moralité* dans les "valeurs fortes" des *traditions communautaires particulières et différentes*, c'est-à-dire dans un retrait ou une régression vers une position méso-éthique d'ethnocentrisme et de centrisme culturel. Comment pourrait-on résoudre sur la base du *communautarisme* le problème global de la justice sociale et interculturelle, problème qui se pose d'ailleurs en termes de "droits de l'homme" dans une société multiculturelle ? Sans parler du problème de la *coresponsabilité globale* de tous les êtres humains pour le traitement des *risques externes* de la présente situation de crise de l'humanité. »

Les positions communautariennes restent donc en deçà du défi qui se pose désormais à la philosophie pratique : elles sont, dans leur principe même, inaptes à fournir la réponse éthique globale recherchée. Elles doivent d'ailleurs cette incapacité à une erreur philosophique beaucoup plus radicale. En effet, les auteurs communautariens sont bien parvenus à se défaire du *paradigme* du sujet et à percevoir que l'être-au-monde était irréductible aux représentations d'une conscience solitaire, celui-ci étant toujours d'emblée intersubjectif et médiatisé par le langage. Mais ils réduisent à tort cette intersubjectivité à la seule dimension des acquis communautaires traditionnels qui renvoient à une appartenance identitaire particulière. Ils ne perçoivent pas que cette intersubjectivité recèle en réalité des formes de validation potentiellement universelles : « Ce qui manque encore dans l'ouverture communautarienne de la dimension de l'origine de la moralité humaine, c'est la prise en compte de la *rationalité* morale universellement valide qui est impliquée dans l'intersubjectivité de la communication et de l'interaction humaines. Je suggère que seule cette forme de *rationalité* peut surmonter et supplanter le monopole toujours en place des formes scientifiques et stratégico-instrumentales, axiologiquement neutres, de la *rationalité*. »

Le *communautarisme* incarne ainsi, aux yeux de Karl-Otto Apel, une position philosophique intermédiaire (ou inachevée) au sein du paysage philosophique contemporain. Il constitue certes un contrepoids à la conception scientiste de la *rationalité* axiologiquement neutre de la relation sujet/objet, solidaire d'une réduction de la raison pratique à la *rationalité* stratégico-instrumentale, dans la mesure où il propose une ouverture à la question éthique par le biais de la prise en compte des « valeurs fortes » communautaires. Mais, d'un autre côté, faute

d'avoir mené une étude – d'un point de vue pragmatico-transcendantal – des prétentions à la validité présentes dans toute communication intersubjective (ce en quoi consiste, très précisément, la démarche fondationnelle chez *Apel*), il manque la *rationalité* morale universellement valide qui est impliquée dans l'intersubjectivité de la communication et de l'interaction humaines.

À suivre cette critique virulente du *communautarisme*, celui-ci ne peut par conséquent constituer une réponse suffisante et adaptée au besoin éthique contemporain, pour deux raisons complémentaires. D'une part, parce qu'il ne dresse pas le bon diagnostic des défis éthiques posés à l'humanité en manquant leur aspect global et planétaire ; d'autre part parce que, philosophiquement, il fait l'impasse sur la problématique – de nature transcendantale – des présuppositions de validité à l'œuvre dans toute communication : de ce fait, il ne perçoit pas que le *paradigme* de l'intersubjectivité (dont pourtant il reconnaît la pertinence) constitue une passerelle vers l'universel. Le *communautarisme* est donc doublement aveugle à la dimension de l'universel : il ne perçoit pas plus le besoin éthique d'universalité qu'il n'identifie, au sein même de ses propres fondements, la potentielle universalité des ressources internes de l'intersubjectivité langagière.

D'ailleurs, *Apel* achève de critiquer la position communautarienne à l'aide d'un argument directement emprunté à sa « *fondation* ultime pragmatico-transcendantale ». Selon lui, on peut en effet dénoncer la position communautarienne comme formellement impossible, ou pour le moins inconséquente d'un point de vue pragmatico-transcendantal, autrement dit : on peut la dénoncer comme une position auto-contradictoire. La contradiction pointée par *Apel* ne réside pas dans les termes mêmes de la doctrine, mais dans une distorsion entre son contenu théorique et les prétentions à la validité qu'elle véhicule nécessairement. En ce sens, il s'agit bien de ce que K.-O. *Apel* nomme souvent une « auto-contradiction performative » ou, plus précisément ici, un cas de non-respect du « principe d'auto-implication » (*Selbsteinholungsprinzip*) qui commande à tout discours théorique de produire un contenu qui n'entre pas en conflit avec ce qu'impliquent ses propres prétentions à la validité. « Je voudrais objecter [...] l'impossibilité de l'auto-application à la philosophie de la thèse philosophique concernant la dépendance culturelle et historique de notre compréhension du monde vécu : cette auto-application n'est pas possible sans que le philosophe ne s'enferme lui-même dans une contradiction performative puisque la prétention en acte à la validité universelle de la thèse philosophique ne peut être ni couverte, ni prise en compte par la thèse. » La position

communautarienne, par ses propres prétentions à la validité, est donc anticommunautarienne : elle restaure, par le fait même de son énonciation, une prétention à la validité universelle que son contenu doctrinal voudrait invalider.

Pour *Apel*, ce sont donc tout autant les exigences de l'éthique concrète que les réquisits de la cohérence logico-formelle du discours qui nous orientent nécessairement vers un point de vue universaliste, fondé ultimement sur les ressources pragmatiques et transcendantales internes à toute communication langagière.

Il est impossible de trancher ici la question de la pertinence éthique du maximalisme universaliste apélien. Mais il faut bien percevoir que c'est ce maximalisme qui rend nécessaire, aux yeux d'*Apel*, la stratégie de « *fondation* ultime ». Reste que la question de la recevabilité philosophique de la démarche fondationnaliste telle qu'elle est mise en œuvre par *Apel* n'est pas définitivement tranchée. Deux arguments opposés à *Apel* semblent hypothéquer lourdement ses prétentions fondationnalistes.

Il faut d'abord rappeler que la question de la *fondation* ultime pragmatico-transcendantale a été l'objet d'une première vive opposition entre Karl-Otto *Apel* et son collègue, disciple et ami Jürgen *Habermas* : la teneur essentielle de cette opposition se trouve analysée, dans cette section même, par Alain *Renaut* à travers sa présentation générale de l'éthique de la discussion.

D'autre part, certains commentateurs (*Jean-Marc Ferry*, *Alain Renaut*) ont fait remarquer, à juste titre, que la stratégie de *fondation* déployée par *Apel* repose sur un passage délicat – et, pour tout dire : impossible – entre un *müssen* et un *sollen*. En effet, les présuppositions de toute communication dont parle *Apel* ne peuvent fonder que la nécessité pragmatique (*müssen*) d'argumenter, mais en aucun cas un impératif moral (*sollen*) d'argumenter. Bref, *Apel* est bien forcé, comme *Karl Popper* et *Hans Albert*, mais sans le percevoir ou sans l'avouer, de reconduire un ultime moment décisionniste : celui de l'entrée d'un individu dans le jeu de l'*argumentation*.

L'ambition fondationnaliste affichée par *Karl-Otto Apel* avait suscité, durant les années 1980, un débat assez important, parfois non dénué de raillerie. Que

reste-t-il, avec le recul, de la tentative apélienne de *fondation* ultime ? Au fond, *Apel* n'a-t-il pas démontré ultimement à ses dépens l'inutilité d'une telle entreprise ? Sans doute la problématique de la *fondation* n'a-t-elle jamais reçu de réponse aussi imposante que celle fournie par *Karl-Otto Apel*. Toutefois, si même cette formulation la plus aboutie de la *fondation* ultime n'est pas de nature à emporter la conviction du sceptique, et si, de ce fait, elle ne peut pas être la source d'un progrès de la *rationalité* dans le monde, alors ne faut-il pas en conclure à la fin de la problématique de la *fondation* ? La grandiose tentative apélienne, aussi imposante sur le plan théorique qu'impuissante sur le plan pratique, n'oriente-t-elle pas désormais *définitivement* la philosophie pratique vers d'autres voies, et en particulier vers celle de l'application ?

Indications bibliographiques

Albert H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, Mohr Siebeck, 1968.

Apel K.-O., Transformation der Philosophie, Francfort, Suhrkamp, 1973, deux tomes (trad. partielle du t. II par R. Lellouche et I. Mittmann, *L'Éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987).

Apel K.-O., Discussion et responsabilité (1988), trad. par C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, deux tomes, 1996, 1998.

Habermas J., Morale et communication (1983), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

Habermas J., De l'éthique de la discussion (1991), trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

L'intuitionnisme par Lukas K. Sosoe

On désigne comme intuitionniste toute théorie ou doctrine fondant la connaissance sur une perception ou une représentation immédiate de l'objet à connaître et entendant faire l'économie du raisonnement. L'intuitionnisme est représenté dans la théorie des mathématiques (où il s'oppose au logicisme), en psychologie (théorie de l'introspection), en théologie (sous la forme du fidéisme, qui privilégie la saisie de Dieu et des vérités divines par le sentiment religieux

plutôt que par la raison). Il l'est aussi en éthique, où il désigne un type de philosophie morale pour lequel le devoir moral nous est immédiatement connu, soit par la voix de Dieu en nous (la conscience), soit en tant qu'il se trouve donné à tout acteur compétent, soit parce qu'il est irréductible à tout objet extramoral de connaissance (autonomie de la moralité). Faisant partie des méthodes de l'éthique, il relève de l'épistémologie de la morale, ou méta-éthique. C'est tardivement, au XVIII^e siècle, que l'intuitionnisme moral obtient sa véritable thématization, contre le naturalisme éthique, plus précisément contre l'émotivisme de *Hobbes*, élaboré au siècle précédent, mais aussi contre certaines thèses ockhamistes et cartésiennes d'après lesquelles l'obéissance à une loi ou à la volonté de Dieu serait déjà à elle seule morale.

D'après l'émotivisme, non seulement on ne saurait parler de connaissance dans le domaine de la moralité (non-cognitivism), parce qu'elles ne sont pas de nature empirique, ni logique et ne sont pas susceptibles de démonstration mathématique, mais les catégories morales se soustraient aussi à tous les critères de vérité. Tout au plus correspondent-elles à des sentiments ou à des attitudes subjectifs. Elles servent à recommander ou à prescrire (prescriptivisme, *Hare*).

Pour *Hobbes*, l'étude empirique de la nature humaine ne nous révélait aucune faculté morale objective. Le « bien » était donc purement subjectif, relatif à la personne se servant de ce terme, et correspondait à ce vers quoi je suis attiré, le mal à ce pour quoi je ressens une aversion. En conséquence, sans un pouvoir d'établir des règles et de contraindre les hommes à les suivre, il n'y aurait objectivement ni bien ni mal, qui n'existent donc pas « naturellement », mais de façon purement « conventionnelle ». (*Léviathan*, chap. VI). À l'opposé se développa toute une forte tradition, qui conduisit de Ralph Cudworth à G. E. Moore, en passant par *Butler*, Clark, Reid, Whewell, *Sidgwick* : elle se caractérise par l'objectif de défendre, non seulement l'objectivité du devoir moral (cognitivism), mais aussi le fait qu'il est évident par lui-même et irréductible à toute autre connaissance.

Identifier le bien (*goodness*) ou la justesse (*rightness*) à l'obéissance à la volonté d'une personne, par exemple à la volonté du souverain ou à celle de Dieu, c'est en effet, selon Cudworth, réduire le bien et le juste à n'être que « des choses arbitraires, accomplies par la volonté » alors qu'ils existent par nature, indépendamment de l'homme (*Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, 1731). Cette théorie de l'irréductibilité de la morale sera reprise en partie par Clark et « popularisée » surtout par Joseph *Butler*, le plus connu et le

plus influent des philosophes britanniques du XVIII^e siècle, auteur des *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1727) qu'il faut considérer, au moins partiellement, comme une réponse à *Hobbes* ayant pour dessein de développer une théorie de la nature morale de l'homme. Les formes les plus élaborées et les plus systématiques de l'intuitionnisme nous sont cependant venues plus tard, de Cambridge, à travers William Whewell, puis G. E. Moore, qui se distinguent notamment par la façon dont ils conçoivent la relation entre l'intuitionnisme et l'utilitarisme.

Un intuitionnisme antiutilitariste : William Whewell (1794-1866)

Whewell part de l'idée qu'il y a des vérités scientifiques qui nous sont connues par intuition. Anticipant la thèse de l'autonomie de l'éthique chez *Sidgwick* et *Moore*, Whewell affirme que chaque science se démarque de l'autre par « certaines idées distinctes ou conceptions ». Pour la mécanique, c'est la force ; pour la morale, c'est l'idée du bien. Un domaine précis de recherche entretient une relation spéciale avec l'axiome ou les concepts de base de ce domaine, qui sont des vérités élémentaires, évidentes par elles-mêmes et nécessaires, sans l'être par définition : ce pourquoi, elles sont dites intuitives. Ces vérités intuitivement connues qui se dévoilent dans l'histoire des nations et dans la vie des gens existent aussi en morale.

Recourant à une sorte d'épistémologie génétique, Whewell soutient que les concepts moraux « devinrent graduellement de plus en plus clairs dans l'histoire des nations. Nous pouvons supposer que, d'abord, les facultés sociales et morales étaient très imparfaitement développées [...]. Avec le progrès de la culture intellectuelle des nations [...] ces conceptions devinrent plus claires dans l'esprit des gens » (Whewell, 1845). En progressant, les théories morales nous font découvrir « la nature divine de l'esprit humain ». Ce dernier nous aide, quasiment de façon platonicienne, à progresser dans l'appréhension des idées morales en les systématisant.

Par intuition, Whewell désigne la perception mentale de ces idées, sans pour autant préciser ce qu'il faut entendre par cette « perception mentale » grâce à laquelle nous aboutissons à une règle suprême de la moralité. Cette dernière doit répondre à la question de savoir : « quel est mon devoir ? », ou encore : « sous quelles conditions des êtres humains peuvent-ils vivre en conformité avec la règle suprême ? » Questions qui nous permettront de systématiser la moralité et

de la fonder sur un facteur déterminant : la nature humaine. Aussi faut-il, pour que cette systématisation réussisse et donne lieu à une théorie morale autonome, que le moraliste s'abstienne de définir le concept moral central, lequel est simple et indéfinissable. Lorsqu'il lui faut absolument procéder à une définition, il doit expliquer les termes moraux par d'autres termes moraux (*reciprocals*) : la signification ordinaire des termes moraux est en effet déjà connue et celui qui ne les connaît pas ne peut en comprendre l'explication.

Raison pour laquelle un système de l'éthique doit tenter le plus possible de prendre en considération les opinions morales de l'humanité entière, même celle des utilitaristes. On peut, de fait, leur concéder que le plaisir est bon et la souffrance mauvaise, mais il faut leur objecter qu'ils ne sont pas les seules choses bonnes et mauvaises, ni les plus importantes. Contre l'utilitarisme, il s'agit donc de montrer qu'il existe une notion de la bonté morale (*goodness*) qui se distingue du plaisir et n'est pas réductible au bien produit par le plaisir. La moralité doit certes conduire au bonheur, précise Whewell à la suite des utilitaristes, mais la production du plaisir ne saurait être le critère de la rectitude morale (*rightness*). Nous devons plutôt supposer qu'une action en conformité avec la règle suprême de la moralité doit *en fait* produire le bonheur de tous. Si le bonheur est nécessairement l'objet suprême de nos désirs et le devoir la règle suprême de nos actions, il ne peut y avoir d'harmonie dans notre être, excepté lorsque le bonheur coïncide avec le devoir. Parce que nous sommes des êtres moraux, notre bonheur doit se trouver dans le progrès moral. Nous serons heureux en étant vertueux. Ce qui n'est possible toutefois que par la voie de la religion, seule à même de nous instruire et de nous aider à faire coïncider bonheur et moralité.

La systématisation complète de la morale fondée sur des concepts moraux simples et indéfinissables, évidents par eux-mêmes, nous conduit donc à la religion où bonheur et devoir moral trouvent enfin la solution à leur opposition. Cette articulation entre devoir et bonheur, pour laquelle *Kant* recourut au concept intermédiaire selon lequel l'homme de bien est « digne d'être heureux », a constitué pendant longtemps un redoutable problème pour les intuitionnistes de Cambridge, qui avaient tous un même ennemi : l'hédonisme. Les uns, qui ont suivi Coleridge, finirent, comme Whewell, par sacrifier l'autonomie de l'éthique à la religion pour que bonheur et moralité pussent coïncider. D'autres, comme *Sidgwick*, estimèrent le problème insoluble. Il fallut attendre une génération pour que l'étudiant de *Sidgwick*, G. E. Moore, proposât une issue qui, tout en honorant l'exigence de l'autonomie de l'éthique, consista à intégrer l'utilitarisme dans la

vision de la morale et à donner ainsi au concept d'intuition un contour plus précis que ne l'avaient fait ses prédécesseurs.

Réconcilier intuitionnisme et utilitarisme : G. E. Moore (1873-1958)

George Edward *Moore* est incontestablement le philosophe intuitionniste le plus connu du *xx^e* siècle. Ses travaux, inspirés par la longue lignée de ses prédécesseurs et combinés aux assauts répétés de *Wittgenstein* et du positivisme logique contre tout discours éthique, donnèrent un nouveau souffle aux débats méta-éthiques.

Quel est le domaine de l'éthique ? Comment définir l'éthique ?, se demande *Moore* dans *Principia Ethica* (1903), son œuvre majeure. L'éthique, répond-il, c'est la « vérité d'ensemble de ce qui est commun à tous les jugements moraux ». Mais « qu'est-ce que les jugements moraux ont en commun ? » (§ 1). Sa réponse n'est pas identique à celle des naturalistes, qui affirment quelles sortes de choses sont bonnes. Elle revient en un sens à la réponse hédoniste de type utilitariste d'après laquelle le plaisir est bon, ou à la réponse métaphysique kantienne des réquisits de l'action moralement bonne.

Certes, l'éthique se préoccupe de la question de la bonne conduite (§ 2), mais il s'agit là d'une notion complexe qui constitue tout au plus une partie de la définition de l'éthique et ne se laisse pas élargir à l'éthique conçue en tant que « l'examen général de ce qui est bien ». Cet examen s'étend également très au-delà de ce que nous pourrions concevoir comme constituant l'idéal de la vie morale, c'est-à-dire les choses que nous devons tendre à réaliser par notre conduite : si tel était le cas, nous serions encore sur un autre plan que celui de la fondation, celui de l'application du prédicat « bien » à la conduite, donc au plan du devoir moral. L'objectif de *Moore*, tel que précisé dans la Préface de son livre, est en effet d'avoir tenté « d'écrire les *Prolégomènes à toute éthique future voulant se constituer comme science* ». Or, des prolégomènes à une éthique scientifique doivent d'abord clarifier la question : « qu'est-ce que le bien ? » ou « qu'est-ce que le mal ? », avant de se demander quelles sont les choses bonnes en elles-mêmes, et par quels moyens rendre, par notre conduite, aussi bonnes que possibles les choses dans le monde (§ 23). C'est dans la première question, où se joue la fondation de l'éthique, que s'exprime l'intuitionnisme de *Moore* : concept de base de l'éthique, le « bien » est simple, indéfinissable, et chaque tentative pour le définir par un autre concept constitue un paralogisme soit

naturaliste, soit métaphysique, voire théologique.

La question de savoir ce qu'est « bien » ne signifie pas quelle chose est bonne, ou, comme le pensent les éthiciens, quelles conduites sont bonnes (une question qui, d'après *Moore*, relève de la casuistique), mais quelle est la nature de ce prédicat spécial dont la relation à d'autres choses forme l'objet de l'éthique. Ce n'est pas non plus une définition lexicale que nous cherchons. C'est pourquoi, si on me demande ce qu'est le bien, écrit *Moore*, « ma réponse sera que le bien est le bien et qu'il n'y a rien d'autre à dire. Ou si l'on me demande : comment définir le bien ?, ma réponse sera qu'on ne peut le définir et que je n'ai rien d'autre à dire à ce sujet » (§ 6). Avec « bien », nous désignons seulement l'idée du bien (qui a une existence réelle, autonome) et que nous appliquons aux choses ayant trait au plaisir, à la conduite qui satisfait un certain nombre de critères et à ce qu'il faut considérer comme l'idéal moral. Toute tentative pour le prendre comme synonyme de ces choses est nommé « *naturalistic fallacy* » ou même « *metaphysical fallacy* » (rendue dans la traduction française de *Moore* par « sophisme naturaliste », ou « sophisme métaphysique » alors qu'il conviendrait plutôt de parler de paralogisme naturaliste ou métaphysique parce que la démarche ne comporte *a priori* aucune mauvaise foi). Puisque « bien » désigne cette « qualité dont nous affirmons qu'elle appartient à une chose lorsque nous disons de celle-ci qu'elle est un bien, alors ce mot n'est pas susceptible de définition au sens principal du terme » (§ 10). Ce sens principal, d'après *Moore*, est celui dans lequel une définition énonce ce que sont les parties d'un ensemble : « en ce sens [...] il n'y a pas de définition de “bien” parce que c'est une notion simple, non composée de parties ».

Simple, non complexe et non composé, le bien est indéfinissable, non analysable. Commet donc un paralogisme naturaliste (réduction du bien à être synonyme d'une entité ou qualité naturelle ou métaphysique ou théologique) :

– celui qui affirme que « bien » est une notion complexe, une relation ou que « bien » est réductible à une propriété naturelle comme, par exemple, « plaisant » ;

– celui qui tente de définir « bien » à l'aide de concepts surnaturels, comme, par exemple, Dieu ou la vie éternelle (paralogisme théologique) ou tout autre concept religieux et/ou métaphysique ;

– celui qui définit « bien » à l'aide de concepts naturels, comme par exemple le plaisir ou le bonheur (paralogisme hédoniste ou eudémoniste) ;

– celui qui tente absolument de le définir.

Toutes ces tentatives de définition ou de réduction de « bien » remplaceraient le concept fondamental de l'éthique par un autre concept de base et feraient de la science générale du bien la science générale de cet autre concept. Bref, on réduirait ainsi l'éthique à ce qu'elle n'est pas en lui faisant perdre son autonomie – entendre avec précision : on menacerait ainsi l'autonomie du discours moral, selon une problématique de type épistémologique qu'il ne faut pas confondre avec la question kantienne de l'autonomie du sujet comme idée de la raison et condition de l'agir moral. C'est au reste à cette autonomie du discours moral que fait allusion la phrase de Joseph *Butler* mise en exergue des *Principia ethica* : « Toute chose est ce qu'elle est et n'est pas autre chose. » Le bien est le bien et non pas autre chose.

Que le bien soit indéfinissable, ne signifie pas que nous ne puissions pas cependant définir la bonne conduite ni l'idéal moral, qui constituent des domaines de l'éthique. Alors que *Moore* définit la bonne conduite en termes quasi utilitaristes, en tout cas téléologiques, comme la conduite qui maximise l'idéal, il identifie l'idéal moral aux relations humaines et aux expériences esthétiques (*human intercourse and aesthetic experience*) :

« Parmi les choses que nous connaissons ou pouvons imaginer, celles qui de loin ont le plus de valeur sont certains états de conscience (*state of consciousness*) que l'on peut décrire de façon sommaire comme les plaisirs des rapports humains et la jouissance des beaux objets. Il est probable que jamais personne [...] n'a douté un instant que l'affection pour une personne et l'appréciation de ce qui est beau dans l'art et la nature ne sont des biens en soi. »

Comme les deux choses (les relations humaines et les expériences esthétiques) forment la valeur morale absolue, la règle de conduite qui s'impose à nous est de les maximiser. À partir de quoi *Moore* croit avoir ainsi évacué de la fondation de l'éthique, non seulement les théories naturelles, plus précisément l'utilitarisme, mais encore les théories dites métaphysiques, notamment celle de *Kant*, où le bien est identifié à l'action bonne en soi. Je laisserai ici de côté la question de savoir s'il a réussi ou non. Du moins faut-il s'interroger sur la thèse du caractère indéfinissable du bien : l'argument de l'autonomie de l'éthique la justifie-t-il ? De la réponse à cette question dépend la nature de l'intuitionnisme de *Moore*.

Discussions de l'intuitionnisme

Intervenant dans le contexte du tournant linguistique, la thèse du caractère non définissable du bien a fait l'objet d'amples débats pendant plusieurs décennies. Non seulement ces débats relevant de la méta-éthique ont durablement relégué les questions substantielles de l'éthique au second plan, mais ils ont en outre durci l'opposition entre le camp des intuitionnistes se réclamant de *Hume* et un camp réunissant les naturalistes et les émotivistes (*Ayer, Hare, Ross, Stevenson*, et d'autres auteurs influencés par les philosophes de l'école de Vienne). Tous les camps en présence avaient ceci de commun qu'ils ne situaient pas avec assez de rigueur la question du caractère indéfinissable du bien dans l'architecture de la pensée de *Moore* (*Ross, 1930, Ewing, 1979*).

Au plan logique sémantique, la thèse du caractère non définissable du terme « bien » ne semble reposer sur aucune base solide. Tout terme peut être défini d'une certaine façon. L'essentiel serait plutôt, selon les uns, de préciser le type de définition dont « bien » est susceptible. Pour d'autres, ce qui compterait ne serait pas tant la critique du paralogisme naturaliste et des autres formes de paralogisme que la problématique mooréenne de l'éthique entendue comme un savoir pouvant se déployer de façon autonome. Ce n'est que par rapport à cette problématique que la critique du paralogisme peut avoir un sens (*Apel, Habermas, Hare, Höffe*). D'autres encore trouvèrent dans cette critique une reprise du fameux problème soulevé par *Hume* sur le passage logique de l'être au devoir-être (*Searle*). Sans vouloir entrer dans le détail de ce qu'on a pu appeler la démonologie de la méta-éthique mooréenne, ni évoquer les textes mis à l'index par les intuitionnistes, il importe ici d'examiner deux problèmes.

1. À quelles conditions peut-on défendre la thèse du caractère non définissable du bien une fois qu'est acceptée sa fonction dans le déploiement d'une éthique autonome conçue comme la science générale du bien ?

2. Si l'on tient compte de la systématisation, disponible depuis *Sidgwick*, des types d'intuitionnisme (intuitionnisme perceptif, intuitionnisme dogmatique et intuitionnisme philosophique), où situer l'intuitionnisme de *Moore* ?

Concernant le premier problème, la seule possibilité de rendre acceptable la thèse du caractère indéfinissable est d'adopter une conception platonicienne du bien, d'en faire une entité existant en dehors et indépendamment des choses, actions et personnes que nous trouvons bonnes. Qu'il y ait des planteurs que nous trouvons bons dans les îles, cela ne signifie nullement que le prédicat « bon » doit avoir une existence réelle et autonome, à moins de le réifier ou de l'hypostasier de sorte que nous puissions passer du mot à l'existence nécessaire

de la chose. *Wittgenstein* et, après lui, *Putnam* ont insisté sur cette erreur, ou sur ce piège du langage. Seule une perspective platonicienne permet de défendre et d'accepter le caractère non définissable du bien. C'est d'ailleurs la seule théorie ontologique qui semble passer des choses et des mots à la représentation réelle de leur existence dans un monde possible. À cet égard, il n'est pas douteux que certaines théories intuitionnistes ou se réclamant de l'intuitionnisme (*Larmore*) demeurent des formes de platonisme : puisque le prédicat existe de fait comme une entité en soi, la thèse de son caractère non définissable devient acceptable. C'est d'ailleurs ce que confirment à la fois le concept de définition des *Principia*, et le seul argument avancé par *Moore* pour défendre sa position : l'argument de la question ouverte. J'examine brièvement ces deux confirmations.

La thèse du caractère indéfinissable n'est défendable, tout d'abord, que dans l'hypothèse d'une conception de la définition comme réelle ou réaliste, par opposition à une définition nominale ou purement lexicographique. Par définition réelle ou essentialiste, nous désignons plutôt des définitions qui « décrivent la nature réelle de l'objet ou de la notion que désigne un mot et ne se limitent pas à nous dire ce que le mot sert à signifier » (§ 7). Or, de telles définitions ne sont possibles que si l'objet en question est complexe. En ce sens, on peut donner la définition d'un cheval et dire qu'il s'agit d'un quadrupède, de la famille des équidés, et continuer à énumérer d'autres propriétés jusqu'à ce que l'on arrive aux éléments les plus simples que l'on ne peut plus définir : « Ils sont simplement quelque chose que l'on perçoit, et à quiconque ne peut les penser ou les percevoir, on ne peut jamais par quelque définition que ce soit faire connaître leur nature. » C'est pour *Moore* le seul sens décisif de la définition, du moins le sens retenu par les *Principia Ethica*. Ce sens fait du terme de « bien » l'un des « innombrables objets de pensée qui ne sont pas susceptibles d'être définis, parce qu'ils sont des termes absolus en fonction desquels il faut définir tout ce qui est susceptible de définition ». C'est sur cette conception relevant d'un réalisme métaphysique, voire sur cette conception essentialiste de la définition du bien que *Moore* fonde sa thèse du caractère non définissable d'un bien que l'on ne peut que percevoir. C'est à partir de cette dernière qu'il peut aussi critiquer tout autant, au plan de la fondation de l'éthique, les théories naturalistes que les autres formes d'hédonisme :

« Quiconque considérera avec attention ce qui se présente à son esprit lorsqu'il pose la question : le plaisir [...] est-il après tout, un bien ?, constatera avec satisfaction qu'il n'est pas simplement en train de se demander si le plaisir est agréable. Et s'il veut bien refaire cette expérience en prenant l'une après l'autre

chaque définition proposée, peut-être deviendra-t-il suffisamment expert pour reconnaître que son esprit est à chaque fois en présence d'un objet unique, et que le rapport de cet objet unique à tout autre objet peut donner lieu à une question distincte. »

À une question distincte, soutient en effet *Moore*, parce que la question « ceci est-il bien ? » n'est dès lors pas identique à « ceci est-il agréable, ou désiré, ou approuvé ? » (§ 13, § 35). Non seulement le plaisir n'est pas identique au bien, mais la représentation du bien est entièrement différente de celle du plaisir, en ceci que la représentation du bien est celle d'un terme simple et inanalysable, comme on le découvre à travers une introspection.

Venons-en alors pour terminer à la façon dont, fort de ce concept de définition, *Moore* avance l'argument de la question ouverte (*open question argument*). D'après cet argument, quelle que soit la définition proposée ou le synonyme retenu, on peut se demander, sans que cela soit absurde, si le terme complexe qui doit définir « bien » est identique à « bien ». Le fait même que nous puissions ainsi toujours nous demander avec une certaine pertinence si « bien » est réellement et sous toutes les conditions identique, par exemple, à « plaisant » est, pour *Moore*, une raison supplémentaire de soutenir la thèse du caractère indéfinissable de « bien ». Si nous procédons comme un hédoniste et associons le bien à un sentiment d'agrément, il est toujours pertinent de se demander si ce sentiment est identique à bien. En d'autres termes, selon cet argument, qui constitue à mes yeux une exigence trop forte, ce n'est que si la question ne reste pas ouverte que nous pouvons parler de relation de synonymie ou même d'identité stricte. C'est d'ailleurs à juste titre qu'on a qualifié cet argument de *Moore* de « positivisme thérapeutique », puisqu'il ne sert qu'à diagnostiquer des définitions qui de toutes les façons, se veulent essentialistes. De fait, rien n'empêche de définir une caractéristique partagée par plusieurs objets. Tout ce qu'il nous faudrait en réalité, ce serait donc un principe nous permettant de décider si une telle caractéristique est réellement présente dans ces objets ou leur est commune ou non (Prior, 1949).

Ces observations permettent en tout état de cause d'avancer une réponse au second problème soulevé plus haut, celui de savoir où situer l'intuitionnisme de *Moore*. À bien considérer son concept essentialiste de définition et l'argument de la question ouverte, il apparaît que nous avons beaucoup plus affaire à un intuitionnisme perceptif et non à un intuitionnisme dogmatique (qui soutient la validité évidente d'une action) ou philosophique (qui tient que « la fin ultime,

pratique, des actions morales est leur conformité à certaines règles ou impératifs du devoir qui sont inconditionnellement prescrits) faisant intervenir l'introspection, ou l'examen de notre état d'âme, comme instance de vérification de nos concepts. Par ailleurs, si sa fondation de l'éthique est intuitionniste, *Moore* demeure résolument utilitariste dans la définition du bien que nous devons maximiser par nos actions : les relations humaines et l'expérience du beau.

L'influence de *Moore* a été déterminante pour les discussions méta-éthiques jusque dans la seconde moitié du xx^e siècle, discussions dont l'enjeu était de savoir s'il existe des vérités morales et si oui, comment les connaître et en déterminer la nature. Certes, ces questions sont appelées à demeurer et constitueront toujours l'objet fondamental de la fondation de l'éthique. Le fait que ces discussions se soient estompées et aient été éclipsées par l'examen de problèmes d'éthique pratique ou appliquée (*practical ethics, applied ethics*) ne signifie nullement que les questions aient été résolues. D'ailleurs, on voit mal comment toute tentative sérieuse de fondation de l'éthique ou de réflexion sur les méthodes de l'éthique pourrait se permettre de les éviter. Même si l'idéal de « scientificité » de l'éthique dont la philosophie anglo-américaine a été porteuse n'est plus tout à fait compatible avec l'univers culturel intellectuel qui est le nôtre, les questions abordées dans les discussions méta-éthiques resurgissent dès qu'une philosophie morale sérieuse se met en place (*Apel, Habermas, Höffe, Hoerster, etc.*) ou entend rouvrir le dossier de la nature du concept du bien moral (*Renaut, Larmore*). C'est d'ailleurs sous cette forme que réapparaît ou peut réapparaître aujourd'hui, soit de façon allusive soit de façon plus clairement affirmée, le concept de paralogisme naturaliste en tant qu'instrument critique constructif de la fondation d'un discours éthique autonome.

Indications bibliographiques

Butler J., Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel (1726) ; nouvelle édition par S. Darwall sous le titre Five Sermons, Indianapolis, Hackett, 1983.

Clark S., *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, Londres, W. Bothman, 1706 ; nouvelle édition fac, 1984.

Cragg G. R., *The Cambridge Platonists*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

Cudworth R., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731), nouvelle édition par S. Hutton et K. Ameriks, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Ellrodt R. (éd.), *Genèse de la conscience moderne*, Paris, PUF, 1983.

Ewing A. C., *The Definition of the Good*, Westport, Connecticut, Hyperion Press, 1979.

Frankena W. K., « The Naturalistic Fallacy », *Mind*, vol. 48, 1939.

Höffe O., *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluss*, Vienne, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1980.

Hudson W. D. (éd.), *The Is-Ought Question*, Londres, Macmillan, 1969.

Moore, G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. par M. Gouverneur et R. Ogien, Paris, PUF, 1998.

Prior A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Reid T., *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), rééd. *The works of Thomas Reid*, Édimbourg, 1895.

Ross W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.

Schneewind J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Schneewind J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Sosoe L. K., *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill*, Munich, Verlag Karl Alber, 1988.

Whewell W., *Elements of Morality including Polity*, 1845 ; nouvelle édition par A. Arbor, Michigan, 2005.

Le libéralisme moral
par Jean-Cassien Billier

Le *libéralisme moral* n'est d'abord qu'une composante fondamentale du *libéralisme politique* général, dont l'intuition première est que, s'agissant du sens que l'on peut donner à l'existence, les êtres humains ont bien plus tendance à diverger qu'à tomber d'accord. En partant de ce diagnostic sur la pluralité indépassable des pensées qui ambitionnent de donner un sens à l'existence, les premiers libéraux en ont conclu qu'il fallait cesser de chercher à définir une morale substantielle qui mettrait enfin d'accord l'humanité tout entière, ou même une simple communauté politique, sur la définition des fins ultimes de l'existence. Le *libéralisme politique*, a donc un double point de départ moral. D'un point de vue *méta-éthique*, il endosse la thèse selon laquelle il ne peut y avoir de rationalité pratique sans désaccord premier. D'un point de vue normatif, il soutient la thèse selon laquelle ce désaccord doit être simplement organisé, puisque prétendre le supprimer serait ruineux pour la morale elle-même.

Les premiers libéraux ont donc montré le chemin : il s'agit de chercher une morale minimale que des êtres raisonnables seraient en mesure d'accepter afin de permettre non seulement la cohabitation, mais plus profondément encore la garantie de leurs inévitables divergences sur les valeurs, que ces dernières soient religieuses ou simplement éthiques. Dans l'histoire du *libéralisme politique* et moral, la clarification théorique de cette intuition première sur la divergence morale des individus et des communautés, qui peut donc prendre le nom de *pluralisme moral*, a sans aucun doute d'abord pris la forme d'une mise en place de la *tolérance* comme principe normatif avant de s'acheminer vers une véritable théorisation de la *neutralité* axiologique du pouvoir politique. La *tolérance* consiste à s'abstenir d'intervenir dans la sphère des actions ou des opinions d'autrui que l'on désapprouve moralement, ou même esthétiquement.

Pluralisme, tolérance, neutralité

Dès l'énoncé de cette définition très générale, on saisit la double difficulté que devra affronter le libéralisme. En premier lieu, il est loin d'être évident que la *tolérance* peut être cantonnée dans la seule attitude négative d'une abstention d'intervention. Il est au contraire plus que probable qu'il faut également intervenir de façon positive pour délimiter la sphère des actions et des opinions d'autrui afin que celle-ci soit tolérable. En second lieu, la mise en place négative et positive de la *tolérance* devra donc prendre la forme d'une justice politique : on peut bien être moralement libéral à titre personnel, mais cela ne permet en

rien la mise en place d'une garantie publique du *pluralisme* des conceptions du bien qui ne peut être le fruit que d'une autorité politique démocratique. La mise en place du *libéralisme politique* et moral s'achemine, *via* les œuvres de *Locke*, *Kant* et *Mill*, vers une apologie de la *neutralité* axiologique de l'État qui doit s'abstenir de souscrire à une conception particulière du bien et, plus encore, de l'imposer. Le libéralisme est donc une condamnation en principe sans appel de ce que *Hart* appelait le « moralisme légal », autrement dit le point de vue selon lequel la fonction de la loi serait non seulement de protéger les individus les uns des autres, mais de punir la « méchanceté morale » en tant que telle et de protéger les individus d'eux-mêmes (*Hart*, 1983).

Le cœur de la relation entre le *libéralisme politique* et le *libéralisme moral* est le mode de justification de la liberté. L'affirmation selon laquelle il est juste que les individus puissent réaliser la conception du bien de leur choix doit en effet trouver une assise solide, mais surtout cohérente : elle ne doit pas, en principe, reposer elle-même sur une conception du bien particulière. Le riche et complexe continent de la pensée libérale a vu fleurir bien des justifications, renvoyant à des concepts fondateurs qui pouvaient aisément être assimilés à des valeurs non neutres : l'*autonomie* (*Kant*, *Dworkin*, *Raz*), l'*utilité* (*Mill*, *Hare*, *Brandt*), le *scepticisme* (*Barry*). Adhérer à la vérité première de l'*autonomie*, de l'*utilité* ou du *scepticisme* exige un engagement philosophique fort qui est susceptible de mettre en péril la *neutralité* idéale visée par le libéralisme. Une grande partie de l'effort des libéraux récents et contemporains se concentre donc sur la tentative de justifier de façon neutre la liberté, sans adhérer de façon première à une conception du bien, sans promouvoir un diagnostic ontologique sur ce qui serait le propre de l'être humain (l'*autonomie*, par exemple), sans même faire reposer la liberté sur une théorie morale particulière. À cet égard, il faut souligner à quel point le *libéralisme moral* récent est une position morale extrêmement singulière qui repose sur l'ambition de suspendre les controverses entre les théories morales à partir d'une exigence proprement politique.

La tentative de justifier de façon neutre la liberté peut sans doute être rapportée à un argument central (*Bonin*, 1998) : 1) les règles politiques et sociales sont légitimes seulement si elles sont acceptables par tous les citoyens ; 2) la valeur des diverses *conceptions du bien* fait l'objet d'un désaccord raisonnable parmi les citoyens des sociétés démocratiques occidentales modernes ; 3) lorsqu'une question fait l'objet d'un désaccord raisonnable, la seule règle politique ou sociale acceptable par tous les citoyens consiste à laisser chacun d'eux décider pour lui-même. Conclusion : il faut laisser les citoyens

libres de choisir et de réaliser leur conception du bien. Le fond du problème est le sens qu'il faut accorder à la *neutralité libérale* garante du *pluralisme* moral.

D'un point de vue normatif, le libéralisme politico-moral soutient donc que l'État doit laisser les citoyens décider eux-mêmes de leur conception du bien, se contentant de créer les conditions qui permettront à chacun d'entre eux de la réaliser. L'idéal de l'« État neutre » implique que, pour un libéral, l'idéal de vie du téléspectateur boulimique n'a pas une valeur morale moins grande, ni plus grande, que celui du chef d'orchestre ou du sinologue jésuite. Le principe général exige que l'État n'exerce pas le moindre jugement ni la moindre influence sur les choix privés des conceptions de la vie bonne. Cependant, les infractions à l'idéal de *neutralité* sont nombreuses. Il en est d'assez facilement justifiables dans le cadre du libéralisme. L'éducation, par exemple, peut être considérée comme une intervention non neutre de l'État, mais elle demeure acceptable au nom du statut de *vulnérabilité* et d'« inachèvement » des enfants, même aux yeux de certains libertariens. Certains sont d'avis que l'État libéral ne devrait admettre aucun « domaine d'exception » au sein de sa *neutralité* : il ne devrait pas, en ce sens, favoriser la monogamie, et devrait, par conséquent tolérer la polygamie (Moon, 1993) ; il devrait également rendre légal le commerce de services sexuels, et faire preuve de façon générale d'une stricte neutralité à l'égard de toutes les pratiques et orientations sexuelles qui ne nuisent pas de façon directe aux droits fondamentaux d'autrui (Ogien, Billier, 2005). Une partie des libéraux antiperfectionnistes, c'est-à-dire des libéraux qui ne confient aucunement à l'État le soin de guider les individus vers les valeurs de la vie bonne, propose d'éliminer du champ de la morale publique la notion même de « devoir moral envers soi-même » : ils considèrent en effet que sa justification logique d'un point de vue méta-éthique est fragile, et que sa justification normative ne peut avoir de sens qu'au sein d'un idéal moral perfectionniste collectif incompatible avec la morale publique libérale.

En référence au problème moral classique dit du « Bon Samaritain », les partisans d'un *libéralisme moral* radical émettront également, comme les libertariens, de sérieux doutes sur la possibilité de justifier au sein d'une morale publique libérale des normes prescrivant de porter assistance à autrui (Malm, 1995, Ogien, 2006). Quoique la règle de la pure *neutralité* ne soit pas acceptée par tous les libéraux, elle est toutefois incontestablement au centre de la majorité des théories libérales récentes. Il est donc logique que les adversaires déclarés comme les simples critiques du libéralisme l'aient prise pour cible.

Les objections à l'idéal de *neutralité*

Les arguments destinés à ruiner l'idéal de *neutralité* sont nombreux. Galston (1992) est par exemple d'avis qu'un État neutre ne pourrait même pas prendre position en faveur de la rationalité ou de la vie humaine. Les libéraux radicaux rétorquent que la rationalité et la vie humaine sont garanties par une morale publique minimale elle-même rationnelle (ne pas nuire aux droits fondamentaux d'autrui, assurer un égal respect aux personnes et aux *conceptions du bien*, limiter les interventions publiques destinées à réduire les libertés afin de les coordonner aux seuls cas de préjudice avéré aux droits fondamentaux d'autrui). Ils arguent également du fait qu'une règle stricte de *neutralité* réalisée sous l'espèce de cette morale publique minimale permettrait à l'État de disposer d'une ligne claire pour trancher les inévitables conflits sans avoir à sonder en permanence la volonté populaire afin de dégager des solutions de compromis. Est également opposé à l'idéal de *neutralité* l'argument selon lequel il est impossible pour l'État de réellement s'abstenir d'encourager ou de décourager des *conceptions du bien*. Un État non minimal intervient forcément dans la société civile, et ses interventions, y compris les plus mesurées, ne peuvent avoir pour conséquence que d'infléchir sa propre *neutralité*.

Cet argument reçoit toutefois une réponse sous la forme d'une distinction cruciale entre « *neutralité* de conséquence » et « *neutralité* de justification ». La « *neutralité* de conséquence » est rejetée par la plupart des libéraux qui sont bien conscients de l'impossibilité pour un État de ne pas affecter de façon différenciée ses citoyens et par là de favoriser ou de défavoriser, ne serait-ce que de façon minimale, leurs conceptions respectives du bien. La stratégie des libéraux consiste en général à endosser une « *neutralité* de justification » qui signifie que les interventions de l'État sont réputées neutres si elles sont motivées par une justification qui, elle, doit être neutre à l'égard des conceptions plurielles du bien présentes dans la société civile. Cette *neutralité* de justification permet de justifier les interventions de l'État, et trace une frontière nette avec le libéralisme politique et moral qui les interdit.

Demeure la question pour le moins épineuse de la validité de la *neutralité* de justification : non seulement les libéraux doivent parvenir à démontrer que la *neutralité* est justifiée de façon elle-même neutre à l'égard des *conceptions du bien*, mais ils doivent encore s'entendre sur le sens même de cette étrange valeur morale neutre opposable à la morale politique du *perfectionnisme* autoritaire, qui est jugé injuste et *moralement* inacceptable par les partisans du *libéralisme*

moral. Parvenir à définir la *neutralité* est un enjeu majeur, puisque c'est la seule façon de distinguer des « valeurs morales neutres » des « valeurs morales non neutres » susceptibles de générer immédiatement une transformation perfectionniste du libéralisme. Les avis des libéraux divergent cependant sur ce point.

Rawls suggère qu'une valeur est neutre si elle est nécessaire à la réalisation de toutes les *conceptions du bien*. *Dworkin* estime que seule la justice elle-même est une valeur neutre. *Larmore* propose enfin de renvoyer la *neutralité* des valeurs au consensus social, les valeurs réputées neutres n'étant autres que celles que la majorité des citoyens considère comme neutres. Pourquoi, par exemple, la croissance économique peut-elle apparemment être défendue sans contradiction comme une *valeur* par l'État libéral, alors que celui-ci s'interdit de favoriser la pratique d'une religion particulière ? Tout simplement, répond *Larmore*, parce que l'efficacité économique a été considérée comme un bien neutre par les sociétés occidentales modernes, tandis que le salut personnel ne l'a pas été. En d'autres termes, la *neutralité* libérale ne semble pas exiger que l'État demeure neutre à l'égard de *toutes les conceptions du bien*, mais seulement à l'égard de celles qui sont controversées. Dans une telle perspective, il devient possible de comprendre comment une conception étroite du bien (sur des valeurs non controversées) assure un minimum de cohésion sans être incompatible avec la méthode procédurale adoptée par le libéralisme.

L'antiperfectionnisme moral du libéralisme signifie assez profondément que seule une conception du bien soutenue par l'État sans avoir été l'objet d'un accord *non controversé* fait basculer le système dans le *perfectionnisme* moral public. Un fort courant du libéralisme soutient toutefois qu'une *neutralité* de l'État peut être justifiée sur la base d'une théorie morale perfectionniste. *John Stuart Mill* (1859) défendait ainsi une justification non neutre de la *neutralité* en soutenant que la *tolérance* étatique et publique à l'égard des diverses *conceptions du bien* doit être fondée sur le bien suprême de l'individualité elle-même, dont le développement libre est selon lui la composante centrale du bien-être.

Procéduralisme ou perfectionnisme

Un second axe d'opposition consiste à nier que la *neutralité* de justification soit valide et à soupçonner que derrière toute approche procédurale se cache une stratégie perfectionniste qui avance masquée. Si la *neutralité* aboutit en effet à

promouvoir un système politique et moral dans lequel la pluralité des *conceptions du bien* est organisée à partir d'un primat du choix libre de ces conceptions contre leur endossement par contrainte acceptée de la part des individus (par exemple dans le cas des valeurs morales issues d'une religion), ne doit-on pas craindre que la *neutralité* ne soit en définitive rien d'autre que la voile pudique qui recouvre un *perfectionnisme* de l'agent moral conçu exclusivement comme agent de choix et d'*autonomie* ?

Galston (1992) estime ainsi que la philosophie de *Kant* illustre à merveille ce travers : pour *Kant*, la perfection de l'être humain consiste précisément à déterminer lui-même ses fins conformément à sa propre conception de la vie bonne. Or, si l'*autonomie* est érigée en valeur suprême, la légitimité de l'État dépend de sa conformité avec elle. La *neutralité* de l'État n'est donc pas neutre puisque sa justification n'est pas réellement neutre. Le libéralisme de *Kant* serait à ce titre trompeur, ou inachevé. *Kant* maintient également l'idée des « devoirs moraux envers soi-même », en nous prescrivant notamment de ne pas laisser nos talents naturels en friche, ou encore en nous interdisant de nous masturber ou de nous suicider, car ce serait là, selon lui, d'inacceptables façons de nous traiter nous-mêmes comme des moyens et non comme des fins.

Beaucoup de libéraux contemporains s'inscrivent en faux contre ces thèses au nom de l'impossibilité pour une morale libérale de promouvoir une valeur quelconque, y compris celle de l'*autonomie*, et au nom de l'éviction de la question des devoirs envers soi-même hors du champ de la morale publique.

Libéralisme et républicanisme

Une troisième critique provient des penseurs qui estiment qu'un accord consensuel sur des valeurs moralement neutres n'aboutirait qu'à un consensus à peu près vide, surtout si le principe en est l'unanimité : les sociétés libérales modernes étant précisément des sociétés de très grande diversité d'opinions et de *conceptions du bien*, un consensus neutre ne parviendrait qu'à se mettre d'accord sur des banalités. Une variante importante de cette critique consiste à dire que le libéralisme doit assumer une forme de *perfectionnisme* par *conséquentialisme*, en promouvant un corpus de valeurs non neutres sous l'espèce de vertus propres à animer un esprit civique (Galston, 1992). Aux confins du *républicanisme*, certains libéraux pensent en effet que pour qu'une société libérale existe, il faut non seulement appliquer un principe neutre de *tolérance* envers les engagements

normatifs d'autrui, mais encore parvenir à sympathiser avec des engagements qui nous sont étrangers, ce que l'antiperfectionnisme interdirait (Macedo, 2000).

Les libéraux antiperfectionnistes résistent en général à cette critique en soutenant de leur côté que le consensus sur une conception étroite du bien devrait suffire à assurer cette confiance et cette « sympathie » sociale.

De leur côté, les propositions des libéraux perfectionnistes peuvent faire écho à l'interprétation du *républicanisme* proposée par Philipp Pettit (1997) qui met en avant la « non-domination », considérée comme fort différente du simple idéal libéral de la liberté conçue comme non-ingérence. Pour intégrer la valeur de la non-domination au titre d'une valeur neutre, il faudrait cependant, selon un libéral antiperfectionniste, y adjoindre une série d'amendements. Il faudrait notamment que cet idéal de non-domination ne porte en rien atteinte à la règle morale du libre consentement. En ce sens, un individu qui estime qu'il est dominé par sa religion, et qu'il consent à cette domination, doit voir sa liberté entièrement préservée, même si elle est incompréhensible à autrui, même si elle n'est pas susceptible d'entraîner une « sympathie » générale, comme le désire Macedo. En ce sens encore, la règle du libre consentement cette fois mutuel doit primer sur la valeur de non-domination. En matière d'éthique sexuelle, le libéralisme antiperfectionniste ne posera, par exemple, aucune limite aux activités sexuelles fondées sur un libre consentement mutuel.

Le problème récurrent est cependant celui qui est posé par les libertariens : consentir librement à être dominé, est-ce un acte admissible dans une société libre, est-ce un acte qui annule réellement la domination ? Les libéraux radicalement antiperfectionnistes le soutiennent. Il est moins certain que le *républicanisme* de Pettit l'admette, et ce, assez curieusement, pour les mêmes raisons que celles qui motivent la réponse de certains libertariens : une telle permission publique serait susceptible de promouvoir la domination comme idéal, or cet idéal est incompatible avec celui d'une société libre.

La différence de fond entre les libéraux antiperfectionnistes et les républicains repose en définitive sur le rapport entre *déontologie* et *téléologie* conséquentialiste. Les libéraux antiperfectionnistes défendent une position fondamentalement déontologique, en estimant que la *téléologie* ne peut être rendue compatible avec le *pluralisme* moral et qu'il ne faut qu'honorer des contraintes déontologiques sans jamais promouvoir des valeurs, alors que les libéraux perfectionnistes adoptent une position téléologique proche du *républicanisme*, voire identique à celui-ci.

Un libéral comme *Scanlon* pense ainsi qu'une mesure publique est injuste si on ne peut pas la justifier du point de vue de tous les participants de la communauté politique. Bref, il faut qu'il y ait un lien profond entre la justice et sa justification distributive, ce lien étant considéré comme une règle constitutive.

Pettit refuse de son côté que cette règle soit constitutive et défend une option conséquentialiste, qui soutient qu'il existe d'une part des options publiques justes, alors même qu'elles ne sont pas distributivement justifiables, et d'autre part qu'il existe des options distributivement justifiables qui sont injustes. Selon *Pettit*, une mesure publique peut être juste sans être distributivement justifiable, et elle le sera à l'aune de ses conséquences pour promouvoir des valeurs reconnues comme bonnes par la communauté républicaine. Le *républicanisme* de *Pettit* souligne que cette promotion des valeurs l'emporte sur les contraintes déontologiques, et qu'il n'est donc pas contradictoire de violer une règle pour en maximiser les conséquences.

L'accusation d'« inconséquence » qu'adresse *Pettit* au libéralisme antiperfectionniste est centrale. Elle résume assez bien la majorité des critiques qui sont spontanément opposées au *libéralisme moral* : il serait, par exemple, inconséquent d'accorder un droit absolu au consentement mutuel dans une société, parce que les individus seraient fondamentalement inégaux devant l'exercice de leur raison et de leurs responsabilités comme il serait inconséquent d'abolir l'idée d'actes intrinsèquement « dégradants » pour l'individu. Selon l'argument de la « pente fatale », libéraliser, par exemple, l'accès à des services sexuels commerciaux tout en protégeant leurs acteurs contre toute domination esclavagiste serait inconséquent parce que l'ensemble de la société se précipiterait vers une prostitution généralisée qui bientôt ruinerait le mariage, la famille, l'éducation des enfants, le sens du sacré, la république, voire la démocratie elle-même (effets qui n'ont pourtant pas été notoires dans les pays dont la législation est libérale en la matière).

Le *conséquentialisme* téléologique répond en substance que l'ordre même du politique implique qu'il faut choisir de violer une contrainte déontologique (par exemple : la liberté contractuelle) pour promouvoir une valeur (par exemple le respect de soi, la non-domination, etc.) et que d'un point de vue méta-éthique autant que politique le libéralisme repose sur une erreur : imaginer qu'une mesure publique peut être fondée sur un consensus raisonnable est absurde parce qu'il est faux de penser que le « raisonnable » échappe à la contingence des valeurs et qu'il est plus plausible de penser que le désaccord sur la définition du

raisonnable est aussi grand que sur celle du bien.

À quoi le libéralisme antiperfectionniste rétorque qu'il n'est pas lui-même inconséquent, notamment puisqu'il rejette l'idée naïve d'une « *neutralité* de conséquence ». Il fait par ailleurs de plus en plus appel à des versions non absolutistes des contraintes déontologiques, qui n'excluent en rien un examen des conséquences des actes publics mais maintiennent en revanche un primat des raisons déontologiques sur les raisons conséquentialistes.

La voie « classique » qui consiste à tenter de penser des vertus proprement libérales à l'intérieur du libéralisme antiperfectionniste peut être renouvelée par une approche fort différente refusant, elle, de penser les vertus en termes d'instruments du bien ou du juste. Ce rejet d'une conception instrumentale des vertus est par exemple au centre de l'évolution récente du *perfectionnisme* moral proposé par Thomas Hurka (2001), qui critique sévèrement les options néoaristotéliennes qui sont majoritaires dans le *perfectionnisme* moral de l'éthique de la vertu contemporaine à la suite des travaux d'Elizabeth Anscombe. Or, si, en tant que telle, la vertu n'est pas instrumentalisable, on peut gager qu'elle ne pose plus guère de problème au *libéralisme moral* antiperfectionniste.

Morale publique, morale privée

Une dernière critique porte enfin à la fois sur la relation entre morale publique et morale privée, et sur la plausibilité de l'agent moral libéral. Si, en effet, le point de vue individualiste fut bien, historiquement, le point de départ des libéraux classiques, il a effectivement prôné une attitude de désengagement de l'individu à l'égard des traditions et des héritages religieux ou culturels et a fait, par voie de conséquence, l'apologie du choix personnel en toutes choses. Or promouvoir des citoyens définis par leur capacité de choix dans le processus de légitimation politique, n'est-ce pas promouvoir aussi, par ricochet, un certain type de définition de ce qu'est un agent moral ? Ou bien, si l'on imagine que la conception politique de la personne n'a aucune incidence sur notre définition en tant qu'agents moraux, ne risque-t-on pas d'aboutir à une manière de « schizophrénie » du libéralisme, ou du moins à un « moi divisé » : d'une part, un usage public de la raison lié à des argumentations acceptables de façon large par autrui dans la délibération et à la promotion du choix individuel et responsable ; d'autre part, un usage non public de la délibération personnelle et collective sur la vie bonne (au sein d'une communauté religieuse, par exemple,

ou d'une association), pour lequel les principes de choix personnel et de rationalité largement acceptables par l'ensemble de la communauté politique ne sont plus requis, et peuvent même être totalement niés ? Comment penser l'articulation de ces deux plans ?

Sur ce point trois positions nettes ont été défendues : celle de *Bernard Williams*, qui a toujours considéré que les principes moraux défendus par une théorie libérale de la justice politique étaient tout à la fois trop abstraits et trop étrangers à la vie morale réelle des personnes, et n'avaient donc pas, ou fort peu, d'incidence sur cette dernière ; celle de *Rawls*, qui affirme que la théorie de la justice politique libérale ne concerne que la personnalité politique, et non l'ensemble de la personnalité, l'art de la séparation devant fonctionner à plein et ne comportant pas de risques majeurs d'incohérence ; celle de *Dworkin*, qui entend relier la question des principes de justice et celle de la définition de la vie bonne au plan personnel comme collectif dans une véritable stratégie de continuité.

Indications bibliographiques

Bonin P.-Y., « La justification politique de la liberté », Montréal, *Cahiers d'épistémologie*, n° 9804, 1998.

Dworkin R., Foundations of Liberal Equality, The Tanner Lectures on Human Values XI, éd. par G. B. Peterson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.

Galston W. A., *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Galston W. A., *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Hart H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Hurka T., *Virtue, Vice and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Larmore C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Larmore C., *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Larmore C., « The Moral Basis of Political Liberalism », *The Journal of*

Philosophy, vol. 96, n° 12, décembre 1999.

Macedo St., *Diversity and Distrust : Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Malm H. M., « Liberalism, Bad Samaritan Law, and Legal Paternalism », *Ethics*, vol. 106, n° 1, octobre 1995.

Moon D. J., *Constructing Community*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Ogien R. et Billier J. C. (éd.), *La Sexualité, Comprendre*, n° 6, 2004.

Ogien R., *L'Éthique minimale*, Paris, Grasset, 2006.

Pettit P., *Républicanisme* (1997), trad. par P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

Rawls J., *Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Sher G., *Beyond Neutrality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Éthique et phénoménologie par Robert Legros

La phénoménologie a contribué à un renouveau de la réflexion éthique en suggérant que la moralité pure, dégagée de la théologie aussi bien que des coutumes et du droit positif, est liée à une expérience de notre humanité. L'expérience de l'humain est l'expérience d'une norme, dans la mesure où elle est l'expérience d'un propre qui doit être préservé ou sauvegardé. La phénoménologie donne donc à penser un lien entre l'expérience de l'humain et l'épreuve d'un « tu dois ». En quel sens cependant le proprement humain s'éprouve-t-il comme une norme, comme un devoir-être plutôt que comme un état de fait ?

Le proprement humain

L'homme appartient à une espèce animale, dite *homo sapiens*. Comme toute espèce vivante, elle présente des traits qui lui sont propres. Mais contrairement aux autres espèces vivantes, l'homme se caractérise aussi par le fait que, d'une

certaine façon, il se différencie du genre qu'il partage avec elles, le genre animal. À côté de la différence spécifique, se laisse penser une différence d'un autre type, qui ne différencie pas seulement l'homme des autres espèces, mais bien l'homme de l'animal. À côté du propre de l'homme en tant qu'espèce animale, se laisse penser un propre de l'homme dans son humanité.

Que l'homme ne se distingue pas seulement des autres espèces, mais aussi de leur animalité, la philosophie ancienne le suggérait en le considérant comme « l'animal doué du logos » ou comme « l'animal politique ». Des définitions de ce type présentent l'homme comme un animal, mais en même temps elles lui attribuent un prédicat qui le soustrait à l'animalité. Elles arrachent l'homme à son animalité, mais de telle manière qu'elles suggèrent une interprétation dualiste de l'humain. Dualisme qui s'est accentué au cours de l'époque moderne quand ces définitions se sont traduites dans l'expression : « l'animal doué de raison » ou « l'animal rationnel ». Comme si l'être humain était un être double, comme s'il était, d'un côté, animal de la même manière que les autres animaux, et, d'un autre côté, doué de logos, de raison, d'intelligence. Animal par son corps, par ses inclinations sensibles et ses besoins, humain par son esprit, sa capacité de parler ou de raisonner.

C'est en vue de rompre avec ce dualisme, pour penser une essence unitaire de l'homme, que la phénoménologie introduit ce néologisme : « l'être-au-monde ». L'idée phénoménologique de l'homme comme être-au-monde rompt avec le dualisme de l'âme et du corps en signifiant que la relation humaine à un monde est à la fois spirituelle et corporelle. Elle implique un corps d'emblée animé, imprégné d'une compréhension du monde, et un esprit toujours déjà incarné, inscrit dans un monde.

Appartenir à un monde, c'est appartenir à une culture, à une société politiquement instituée, à un ordre symbolique. Que l'appartenance à un monde suppose une telle appartenance signifie qu'un monde implique des manières particulières de penser, d'agir, de fabriquer, de travailler et de sentir. Qu'un monde soit indissociable d'une société politiquement instituée signifie que les relations humaines y sont régies par quelques principes fondateurs : un principe hiérarchique ou un principe d'égalité, un principe d'hétéronomie ou un principe d'autonomie, un principe de communauté ou un principe d'indépendance individuelle. Que l'appartenance à un monde suppose l'appartenance à un ordre symbolique signifie que les activités humaines sont habituellement régies par un code, comme les actes concrets de la parole sont généralement régis par un code

linguistique.

Cette conception phénoménologique de l'homme implique aussi une mise en question du dualisme du sujet et de l'objet. Si l'intentionnalité est une visée qui s'inscrit dans un rapport au monde, elle ne peut être conçue comme une simple visée représentative ou objectivante, ni le monde comme réductible à une objectivité (comme donnée offerte à un savoir englobant ou à une maîtrise technique). Si l'appartenance à un monde est constitutive du proprement humain, l'être humain ne peut plus être représenté comme un sujet (comme une conscience transparente à soi ou comme une volonté souveraine) : en tant qu'il est *toujours déjà* au sein d'un monde, toutes ses activités, ses projets, ses réflexions, ses initiatives, ses créations portent la marque de leur enracinement dans ce monde. L'être humain est ainsi toujours déjà engagé, corps et âme, dans un ensemble de possibilités déjà déterminées : le monde est « prédonné » (*Husserl*), l'existence humaine est toujours déjà « jetée » au sein d'un monde (*Heidegger*).

Certes, d'après *Husserl*, c'est d'une conscience « constituante » que le sens tire son origine. Mais la conscience n'est source du sens que dans la mesure où elle appartient à un monde déjà donné. La donation de sens n'est donc pas l'œuvre d'une subjectivité souveraine, la subjectivité constituante est elle-même constituée, le monde constitué est aussi, en tant que monde « prédonné », constituant.

Exister en tant qu'être-au-monde est assurément un propre de l'homme. Car si l'on peut dire que l'animal est en rapport avec son « monde », le « monde » auquel appartient un animal n'est pas un monde au sens où le monde humain est un monde, il est bien plutôt un milieu ou un environnement au sein duquel l'animal est étroitement enfermé. Précisément parce que le rapport qu'il entretient avec son « monde » ne passe pas par le langage, par une forme instituée de la coexistence, par des représentations symboliques.

La phénoménologie prétend cependant que l'homme, qui, en tant qu'être humain, existe sur le mode de l'être-au-monde, peut aussi exister de manière impropre.

Les définitions classiques du proprement humain – l'animal doué de logos, l'animal politique, l'animal rationnel – écartent toute idée normative du propre : en tant que propre de l'homme, le propre est *acquis* par tout être humain vivant *humainement*. Dans une telle perspective, tout être humain existe de fait d'une manière proprement humaine dès lors qu'il est humain, qu'il est capable de parler

ou de raisonner, ou qu'il vit au sein d'une Cité. L'impropre ne peut alors désigner qu'une existence devenue inhumaine, soit tombée dans la bestialité, l'hébétude, la stupeur, soit élevée au rang d'une existence divine, capable de vivre en dehors d'une Cité. Si la phénoménologie reprenait à son compte la conception classique du propre, elle devrait dire que toute existence humaine est proprement humaine par là même qu'elle est sur le mode de l'être-au-monde (qu'elle se meut au sein d'une compréhension du monde liée à une culture, qu'elle est régie par un code symbolique). Or la phénoménologie soutient ce paradoxe : l'existence humaine peut exister *humainement* de manière *impropre*.

La déshumanisation

L'appartenance à un monde commun comme monde « naturel », prédonné, est certes la condition qui rend possible l'exercice de facultés proprement humaines : parler, agir, juger. Personne ne pourrait parler sans être initialement immergé dans une langue qui le précède, personne ne pourrait juger ou agir sans être initialement plongé dans l'interaction humaine. Ces facultés, qui supposent l'appartenance à un monde commun, indissociable d'une culture, d'un ordre symbolique, d'une société politiquement instituée, ne sont cependant proprement humaines que si elles ne se laissent pas enfermer dans le monde auquel elles sont toujours déjà « jetées ». Quand la parole, la fabrication, l'action, le jugement se laissent déterminer par les évidences d'une culture, quand une manière d'exister se laisse complètement guider par un ordre symbolique, une dimension fondamentale de l'humain est reniée, reste occultée, s'éteint.

Que l'appartenance à un monde « naturel », familier, soit la condition du proprement humain, la déshumanisation qu'entraîne l'épreuve d'une démondanésation, d'un effondrement de l'intelligibilité commune, en témoigne. Quand l'ordre symbolique s'effondre, les hommes perdent en effet leurs capacités proprement humaines, comme l'attestent toutes les sociétés qui se sont décomposées sous l'effet d'une déculturation, mais également l'angoisse pathologique suscitée par un tel effondrement, ou encore ce que *Lévinas* appelle l'envahissement de l'impersonnel *il y a*. Pour autant, l'appartenance à un monde « naturel » ne met pas à l'abri de la déshumanisation. Dans la mesure où il s'impose comme compréhensible de soi, un monde « naturel » tend à se refermer sur soi, à se pétrifier dans son ordre, à s'immobiliser dans ses évidences.

Certes, c'est parce qu'il appartient à un monde indissociable d'une culture, d'un

ordre symbolique, d'un mode du vivre-ensemble qui est politiquement institué, que l'homme n'est pas enfermé dans son monde comme l'animal dans son milieu. Car l'existence humaine n'appartient pas au monde prédonné en lequel elle est toujours déjà « jetée » de la même manière qu'elle appartient à son espèce, ni de la même manière qu'une chose appartient à un ensemble. Elle n'appartient pas à un monde de la même manière qu'un biface appartient au monde du paléolithique, un télescope au monde moderne et la télévision au monde contemporain. L'appartenance humaine à un monde est aussi ouverture au monde. Mais alors même qu'il est ouverture au monde et non pas simplement un élément qui fait partie d'un monde, l'être humain est toujours susceptible d'occulter son ouverture au monde en se laissant capter par les évidences qui s'y donnent, en se laissant prendre par le donné comme s'il était simplement donné et non pas « constitué ». Il tend à s'y enfermer dans la mesure où il tend à le recevoir comme un monde « naturel », à se couper des expériences qui sont à la source de la formation du sens. L'intelligibilité du monde tend alors à devenir circulaire : on le comprend à partir de ce qu'on perçoit, mais on le perçoit d'emblée à partir d'une compréhension toute faite du monde, à partir des évidences fabriquées par une culture.

Quelle que soit son orientation, qu'elle soit strictement fidèle à *Husserl*, qu'elle soit heideggérienne ou sartrienne, qu'elle mette l'accent sur le corps comme sujet de la vie perceptive (*Merleau-Ponty*) ou qu'elle se déploie dans le champ de la philosophie politique (*Arendt*) ou de l'éthique (*Lévinas*), la phénoménologie donne à penser que le propre de l'homme réside dans la capacité de rompre avec une compréhension initiale qui est à la fois « naturelle » et circulaire. En ce sens, alors même qu'elle met en question la conception moderne du sujet comme conscience transparente à soi ou comme volonté souveraine, maîtresse du sens, elle conserve explicitement ou tacitement l'idée de subjectivité. Car que la rupture avec le monde « naturel » ou familier soit comprise comme l'effet d'une volonté individuelle (*Husserl, Sartre, Arendt*) ou comme l'effet d'une expérience passive (*Heidegger, Lévinas*), elle suppose une capacité de ne pas se laisser enfermer dans un monde cependant prédonné, donc une capacité d'émancipation comprise comme capacité d'accéder au proprement humain.

De prime abord et le plus souvent, selon les termes de *Heidegger*, l'existence humaine est « en déchéance » par rapport à ce qu'elle est en propre : elle est perdue dans le « on » du monde quotidien. Dans sa vie ordinaire, l'homme se meut dans une compréhension « naturelle » du monde, il est pris par l'évidence des choses comme si elles étaient données indépendamment de son concours.

Initialement, c'est-à-dire « avant » la survenue d'un autre homme, l'existence humaine, d'après *Lévinas*, est celle d'un « sujet » enfermé en soi-même, « chez lui », qui, faisant cercle avec lui-même, n'est pas encore une véritable subjectivité. Autant de manières de dire que l'être humain advient en propre par une capacité d'arrachement à une situation initiale. Quand bien même cette capacité d'advenir à une expérience du proprement humain est interprétée comme l'effet suscité par un événement inattendu – l'angoisse liée à un effondrement de la familiarité du monde ambiant, le surgissement d'autrui –, elle relève d'une subjectivité dans la mesure même où elle implique une réponse qui ne peut être automatique, qui doit être libre et libératrice. Qui peut répondre à l'angoisse, sinon un moi porté « devant lui-même », à l'injonction de l'être ou d'un visage, sinon un moi singulier ? La phénoménologie conduit ainsi à une idée normative de l'humain. Capacité de briser une clôture initiale, le propre de l'homme relève d'un devoir plutôt que d'un état : il n'advient pas naturellement. Dans quelle mesure l'être humain peut-il éprouver son être propre comme un devoir-être ? Comment est-il amené à faire l'expérience de son être propre ? D'où vient qu'il puisse se libérer de son « enfermement » originaire au sein d'un monde prédonné ?

L'expérience d'autrui

Si diverses que soient les interprétations phénoménologiques de la rupture avec le monde « naturel », elles soulignent le fait que l'homme ne peut se dégager de sa fixation au monde prédonné que dans la mesure où la présence familière du monde peut se dérober, c'est-à-dire dans la mesure où les hommes peuvent faire l'épreuve d'une « dissolution des repères de la certitude » (Claude Lefort). La familiarité du monde quotidien peut s'estomper, les repères de la certitude se dissoudre, le monde laisser apparaître en son sein une dimension qui échappe à la compréhension ordinaire. Or l'étrange, l'imprévisible, ce qui reste inenglobable par une culture, ce qui échappe à la conceptualisation, ce qui est indéterminable par des concepts prédonnés, un monde le fait surgir pour autant qu'il n'est pas simplement le monde « environnant » (*Umwelt*), un monde du « chez soi » (*Heimwelt*), mais qu'il est aussi, indissociablement, ce que *Husserl* a appelé le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) : le monde à partir duquel se constitue du sens, ou encore le monde de l'humanité universelle ou le monde universel de l'humanité (*Allwelt*). Mais quelles sont les dimensions universelles de l'expérience humaine, celles qui ne relèvent pas de l'institution d'un monde

« naturel », d'une forme de société, d'un ordre symbolique, et qui par là même échappent à toute relation de familiarité ?

La présence familière du monde se dissipe dans les expériences universellement humaines, qui, en raison même de leur universalité, anticipent toute culture : l'expérience originaire de l'œuvre qui appartient à un monde sans y appartenir, de l'œuvre en tant qu'elle ouvre un monde (*Heidegger*) ; l'expérience originaire de tout ce qui touche à la manière humaine d'exister ; l'expérience originaire du temps, de l'espace, du corps propre, de l'affectivité, de la mortalité, de la natalité, de l'imaginaire, de l'action. Dans quelle mesure ces expériences brisent-elles l'enfermement au sein d'un monde familier ?

Les philosophes qui se revendiquent de la phénoménologie s'accordent avec *Husserl* pour faire ressortir une distinction radicale entre l'expérience perceptive d'une chose et l'expérience perceptive d'autrui. Certes, au sein du monde « naturel », au sein de la préoccupation quotidienne, la manifestation d'autrui se produit conformément à la manière dont se montre une chose : autrui se présente dans un contexte, est identifié en fonction de ses appartenances. De même qu'une chose, il est perçu « en tant que ceci » ou « en tant que cela » : un parent, un ennemi, une femme, un vieillard, etc. De même qu'une chose, autrui est perçu, de prime abord et habituellement, à partir de la compréhension d'un monde familier. En fonction aussi de quelques principes constitutifs d'un mode du vivre-ensemble : selon son rang ou comme un égal en tant qu'homme. De même qu'une chose également, autrui se manifeste certes à partir d'une compréhension du monde auquel il appartient, mais aussi d'une manière qui dépasse la compréhension ordinaire que j'en ai. Toutefois, autrui excède la compréhension que j'en ai de prime abord et habituellement d'une tout autre manière qu'une chose. Comme l'ont souligné *Sartre* ou *Lévinas*, ce qui, d'une chose, est en excès par rapport à tout concept se laisse entrevoir comme son opacité, sa matière, son absurdité : une chose ne se montre que si elle est visée selon un concept déterminé, n'apparaît comme telle chose que si elle est appréhendée à partir d'une compréhension déjà instituée par une culture. L'expérience d'autrui est originellement sans concept déterminé, et cependant elle est porteuse d'un sens.

Comme l'a montré *Kant* dans son examen du jugement esthétique réfléchissant, le sensible peut apparaître préalablement à sa mise en forme et en sens par des concepts déterminés. Ce qui apparaît alors, c'est tantôt une « finalité sans fin », cohésion purement sensible, concordance en deçà de toute signification venue d'un ordre symbolique, tantôt un débordement irréductible de

l'informe, dont le sens est lui aussi indépendant de toute culture. La perception d'autrui est également une appréhension sans concept déterminé, elle est aussi une expérience d'une signification universelle, d'un sens qui ne vient pas d'une forme du vivre-ensemble politiquement instituée.

Dès que le corps d'autrui apparaît, préalablement à toute appréhension à partir d'une compréhension venue du monde prédonné, il apparaît comme un corps animé : je comprends d'emblée, indépendamment de tout raisonnement, qu'il s'agit d'un corps percevant comme moi, ressentant comme moi, capable, comme moi, de se souvenir, de prévoir, d'imaginer, de douter, d'affirmer, bref qu'il s'agit d'un corps pensant, d'une subjectivité incarnée. Le corps d'autrui apparaît immédiatement comme un corps animé, un moi incarné, alors même que les vécus d'autrui ne sont pas perceptibles de manière « originaire » (je ne perçois pas les vécus d'autrui d'une manière aussi directe que mes propres vécus, même s'il est vrai que mes propres vécus restent eux-mêmes partiellement insaisissables). Or, dans la mesure où il apparaît en tant que corps animé, habité par une subjectivité, autrui échappe à toute identité d'appartenance, à toutes les classifications instituées, à toute mise en forme et en sens élaborée par une culture. Parce qu'autrui se manifeste comme irréductible à toute classification instituée, la rencontre d'autrui, comme l'ont souligné *Husserl*, *Sartre* ou *Lévinas*, est un événement qui vient bouleverser mon attitude au sein du monde « naturel ». La rencontre d'autrui ébranle la familiarité du monde, m'ouvre à un au-delà du monde prédonné auquel j'appartiens. Or cette ouverture qui m'arrache au monde « naturel » est ouverture au proprement humain : la manifestation d'autrui comme irréductible à toute classification instituée, à toute identité d'appartenance, exprime le sens même du proprement humain.

La phénoménologie conduit ainsi à un renouvellement de la réflexion éthique en engageant une réflexion sur l'obligation qui s'impose à chacun de préserver le proprement humain. D'où vient l'expérience morale, c'est-à-dire, comme *Kant* l'a montré, l'expérience du « tu dois » ? En quel sens le « tu dois » éthique peut-il s'interpréter comme un « tu dois sauvegarder le proprement humain » ?

L'expérience morale

Du fait même que l'expérience d'autrui comme subjectivité incarnée est sans concept déterminé, elle est expérience d'une transcendance radicale. L'altérité d'autrui apparaît comme irrésorbable, son corps manifeste une invisibilité de

principe, sa singularité s'impose comme inhérente à son être. Autrui apparaît sans concept déterminé, sa signifiante ne vient pas du monde prédonné, d'une précompréhension : la rencontre d'autrui n'est pas une reconnaissance. Son corps manifeste une invisibilité qui n'est pas simplement de fait, liée à l'ici et au maintenant, telle l'invisibilité depuis la terre d'une face de la lune : c'est par principe que les vécus d'autrui échappent à toute perception directe. Or cette invisibilité de principe apparaît à même son corps puisque celui-ci se manifeste d'emblée comme animé, comme un corps qui vit ses propres vécus. La singularité d'autrui résiste à l'absorption dans le général : il apparaît comme humain (comme corps animé d'une subjectivité) dans la mesure même où il n'apparaît pas comme le membre d'un genre, comme un élément dans un contexte, et ne se laisse pas identifier par une appartenance qui le définirait en lui conférant une nature ou une essence. Dans quelle mesure l'expérience d'autrui comme expérience du proprement humain, expérience d'une radicale transcendance, peut-elle impliquer l'expérience morale du « tu dois sauvegarder le proprement humain » ?

Au sein de la vie ordinaire, autrui apparaît aussi comme appartenant à un monde prédonné, il se laisse identifier, classer, il est de prime abord et habituellement perçu sur la base d'une interprétation, d'une compréhension, d'une culture. Dans le monde prémoderne, fondé sur un principe d'hétéronomie indissociable d'un principe hiérarchique, la transcendance d'autrui – son altérité, sa singularité – est perçue soit dans l'autorité, politique ou parentale, comme le signe d'une présence de la source divine d'où émane tout pouvoir terrestre, soit, selon la conception monothéiste, comme une « image » de la transcendance divine. Dans le monde moderne, fondé sur un principe d'autonomie indissociable d'un principe d'égalité, la transcendance de l'humain est perçue comme une transcendance de l'humain en l'homme, comme la manifestation de la liberté de l'être humain comme tel. Dès lors, le « tu dois » n'est plus éprouvé comme d'origine divine, mais, d'une manière tout aussi énigmatique, comme un « tu dois » qui vient de l'humain et en vue de l'humain. L'expérience du « tu dois » n'est plus une expérience essentiellement religieuse, mais est devenue une expérience purement morale. Comment la phénoménologie a-t-elle interprété cette expérience purement morale d'un « tu dois » qui émane de notre humanité ?

Parmi diverses interprétations, mentionnons-en trois : le « tu dois » provient d'une expérience pré-morale du soi tel qu'il existe en propre (*Heidegger*), vient d'autrui (*Lévinas*), vient de l'humanité elle-même à la faveur d'une expérience des dangers qui menacent sa survie (*Jonas*).

Que l'expérience du propre soit l'expérience d'un « tu dois », *Heidegger* l'a souligné en parlant d'un « appel de la conscience » (*Ruf des Gewissens*). Faisant irruption, malgré nous, au sein de notre vie quotidienne, il rompt notre relation familière avec le monde. Que dit cet appel ? Rien. La « voix » de la conscience qui appelle est silencieuse. Cependant, il donne à comprendre. Celui qui entend la voix silencieuse comprend qu'il « doit », qu'il est « en dette », qu'il doit « répondre de », mais ce qu'il doit faire dans la situation où il se trouve ne lui est aucunement dit. La conscience n'appelle à rien, sinon « vers le soi propre ». Elle appelle à être soi, c'est-à-dire à accéder à une véritable subjectivité, à s'arracher à la subjectivité impersonnelle et anonyme d'une existence immergée dans la compréhension quotidienne du monde commun. C'est dans la mesure où il est encore prisonnier de celle-ci que le sujet qui entend la voix silencieuse croit entendre une voix « étrangère ». Mais c'est dans la mesure où il existe déjà comme un sujet qui, même déjà jeté au sein d'un monde, doit « se choisir soi-même », un sujet qui « sait » qu'il ne peut se perdre dans une subjectivité anonyme, dans la communauté impersonnelle du « on », un sujet qui doit assumer le rôle de principe, de fondement, de cause (*Grund*), c'est dans cette mesure que celui qui entend l'appel est l'appelant lui-même.

Que l'être humain puisse accéder au proprement humain dans la mesure où il entend une voix silencieuse qui ne lui dit rien, sinon « tu dois », qui lui fasse seulement comprendre qu'il ne peut se laisser déterminer par des causes « extérieures », tel est bien l'enseignement fondamental de la philosophie morale kantienne. Toutefois, ce que *Heidegger* présente comme « l'appel de la conscience » n'est pas un appel de la conscience *morale*, et ne peut dès lors se confondre avec l'impératif catégorique de *Kant*. La voix de la conscience n'est pas la voix de la loi morale, même si pour *Heidegger* elle est une condition de possibilité de la moralité. Elle n'appelle à rien d'autre que de vouloir être proprement soi, en dehors de toute action : toute action dans le monde commun s'accomplit dans l'oubli de l'appel à être soi.

En revanche, c'est bien une interprétation phénoménologique de l'impératif catégorique que *Lévinas*, même s'il s'écarte sur certains points de l'esprit kantien, déploie dans sa description de la rencontre d'autrui : le « tu dois » qui vient d'autrui ne signifie pas « tu dois être ce que tu es en propre », mais « tu dois agir ». Comme l'impératif catégorique kantien, ce « tu dois agir » que fait entendre autrui ne dit pas *comment* il faut agir dans telles où telles circonstances, mais met en demeure de trouver une maxime de l'action, en sorte que celle-ci

n'est jamais une réponse mécanique, une simple application de règles préalablement données, mais implique une réflexion.

C'est également comme un impératif catégorique que *Jonas* conçoit le « tu dois » qui s'impose quand nous éprouvons la fragilité de la vie humaine sur terre. Il interprète ce « tu dois » comme un impératif catégorique qui émane d'une humanité qui exige la préservation du *proprement humain* : « Agis de façon telle que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une vie proprement humaine. » Ou encore : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. »

Comme toute réponse philosophique, les trois réponses esquissées soulèvent de nouvelles questions. En quel sens l'appel de la conscience pourrait-il être une condition de la moralité, s'il est vrai que la voix silencieuse appelle l'être humain à une relation intime avec lui-même, en laquelle il est subjugué par la soudaine révélation de son être propre ? La seule sollicitude qui soit compatible avec une existence en mode propre, d'après *Heidegger*, est celle qui vise seulement à aider autrui à y voir clair quant à son être propre.

Avec *Lévinas*, l'expérience morale acquiert un sens concret. Mais une question reste ouverte : comment concilier l'idée que c'est « malgré moi » que je réponds à autrui, que nul n'est bon volontairement, avec l'idée que c'est bien moi qui dois répondre, donc choisir : je peux soit dire « me voici », soit me détourner et me dérober.

Jonas ancre la moralité dans une phénoménologie de la vie. Mais une question reste centrale : dès lors que le nouvel impératif ne demande pas seulement qu'il existe des hommes, mais que ce soient des hommes conformes à une idée d'humanité, comment pourrait-il se fonder sur une ontologie de la vie ?

Indications bibliographiques

Heidegger M., Être et Temps, Max Niemeyer, 1927.

Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. par R. Munier, Paris, Gallimard, 1966.

Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1929), trad. par E. Lévinas et G. Peiffer (1931), rééd. Paris, Vrin, 2000.

Jonas H., *Le Principe responsabilité* (1979), trad. par J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

Lefort C., *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Legros R., *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990 (rééd. Livre de Poche, 2006).

Legros R., *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.

Lévinas E., *L'Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

Le pragmatisme par Martin Blanchard

La première manifestation d'une philosophie pragmatique remonterait à *Aristote*. Il faut cependant attendre la fin du XIX^e siècle pour que le terme « *pragmatisme* » dénote un courant philosophique authentique : une poignée de penseurs américains orientèrent alors ce terme vers une appropriation critique des méthodes scientifiques. À ses débuts, le *pragmatisme* désigna une posture épistémologique qui dénonçait le positivisme ambiant de l'époque sans toutefois rejeter l'exigence de résultats quantifiables des méthodes scientifiques. Cette position épistémologique se déploya par la suite sur le terrain éthique. Ses principaux fondateurs furent John Dewey, William James et Charles Sanders Peirce. Le pragmatisme fut par la suite mis en sourdine aux États-Unis par la présence hégémonique d'une conception étroite de la philosophie analytique dans les institutions académiques, avant et après la Seconde Guerre mondiale. Il revint toutefois en force, autour de 1970, parfois sous la dénomination de *néopragmatisme*, avec d'éminents représentants tels Nelson Goodman, William Van Orman Quine, Hilary Putnam, Richard Rorty, Robert B. Brandom et, en Europe, Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. S'ajoutent à cette liste des penseurs qui ne se réclament pas du *pragmatisme*, mais qui en ont peaufiné les méthodes, tel John Rawls.

En éthique, la caractéristique du *pragmatisme* est de mesurer la valeur des concepts moraux d'après leur efficacité à résoudre les conflits moraux. Toute tentative visant à déduire les normes morales à partir de premiers principes immuables est vigoureusement rejetée, tout comme celle, opposée, d'en restreindre la portée avec un discours relativiste. Pour dépasser ces tentatives qu'il considère comme autant d'échecs, le *pragmatisme* cherche à stabiliser l'expérience morale avec le déploiement d'un appareil méthodologique qui distingue, d'un côté, les codes familiers de conduite et, de l'autre, la réflexion sur ces normes coutumières. Cette distinction vise à préserver les normes qui ont une certaine efficacité, à réformer celles qui posent problème et surtout, à trouver un terrain d'entente pour la réflexion morale qui évite les théories controversées. Les grands courants éthiques (déontologie, *conséquentialisme* et *éthique de la vertu*) subissent de ce fait une critique en règle et sont ensuite mis au service d'une approche dite de résolution « intelligente » des problèmes éthiques.

Ce redéploiement des théories morales est riche en ressources pour l'*éthique appliquée*. Comme les conflits éthiques opposent pour la plupart des intuitions que les théories morales classiques reformulent de diverses manières, ces conflits mettent souvent les théories traditionnelles dos à dos. Ils ne peuvent être résolus par une simple révision des principes légués par telle ou telle tradition, puisque le fondement d'une tradition est remis en question par celui d'une autre. La méthode de résolution intelligente de conflits de l'approche pragmatique offre une porte de sortie, en équilibrant les intuitions, les principes et les théories dans des solutions validées par les personnes concernées. Ce sont ces aspects du *pragmatisme* que je ferai ici ressortir.

Généalogie : du *pragmatisme* classique au néopragmatisme

En 1898, William James crédita Charles *Peirce* d'avoir, le premier, défini le principe du *pragmatisme*. *Peirce* attira l'attention sur les effets pratiques de l'activité réflexive. Selon *Peirce* le concept d'un objet prendrait forme durant une activité traversée par des buts de toutes sortes. Comprendre tout ce qui est pratiquement impliqué dans l'analyse d'un objet en constituerait ainsi une conception totale. Le principe du *pragmatisme* consiste ainsi à insister sur les effets pratiques de nos actions. Or, rendre un objet maniable par des concepts implique tout un réseau de croyances à son égard. Les croyances, pour un

pragmatiste, ne sont pas inertes ; elles sont constituées, en bonne partie, par des dispositions préréflexives (*habits* en anglais) à se comporter d'une manière déterminée. Si *x* croit que le salut vient de Dieu, *x* est disposé à se conformer, de manière plus ou moins rigoureuse, à une série de comportements déterminés (obéir à sa foi religieuse, par exemple). À l'inverse, si *x* n'était *pas* disposé de cette manière, il faudrait bien admettre que *x* n'est peut-être pas habité par la croyance en question. Chaque individu serait le point de rencontre d'une série de dispositions préréflexives à se comporter de manière plus ou moins prévisible dans un *environnement* social. La place que prennent ces dispositions dans la formation du caractère explique que, pour un pragmatiste, le changement social passe assez souvent par un travail sur celles-ci. Autrement dit, la philosophie morale devrait tenir compte des dispositions qui, dans l'action, *précèdent* la réflexion : cette étape est cruciale si l'on veut en modifier la composition et l'influence.

Ce qui dès lors caractérise la connaissance n'est pas l'observation détachée, mais la participation à un processus de réflexion qui, dans sa lancée, transforme tout autant l'objet de sa réflexion que la compréhension de soi. La pensée est une forme d'action, nous dit *Peirce* ; le raisonnement, une action délibérée ; décrier un argument comme étant illogique est ainsi une sorte de jugement moral (*Peirce*, vers 1904). L'insistance sur la participation active du théoricien à un processus de réflexion qui, en tant qu'activité, contient un jugement pratique, déplace le point de mire de la théorie morale. Celle-ci ne saurait limiter son contenu à tel ou tel premier principe immuable (tels l'impératif catégorique de *Kant*, la maxime utilitariste de *Mill* ou les principes moraux bibliques), puisque l'expérience morale serait intrinsèquement liée au contexte toujours changeant des croyances, des conditions sociales, etc. Les expériences concrètes de conflits moraux contredisent la quête illusoire de principes fixés une fois pour toutes – une quête qui, à l'époque où naît le *pragmatisme*, représentait une menace réelle pour la liberté de penser. La société américaine était en effet traversée alors par des sectarismes en tous genres, allant de l'individualisme contemplatif aux radicalismes politiques que le *pragmatisme* dénonçait comme autant de dogmatismes. C'est dans ce contexte que le *pragmatisme* enjoint de résoudre les conflits moraux avec intelligence, en tenant compte tant des connaissances scientifiques que des influences sociales sur les dispositions, comme les traditions, les codes de conduite et les institutions. Il insiste également sur ce qui aujourd'hui passerait pour une évidence : la connaissance progresse par obstacles, erreurs et résolutions partielles. Il exige enfin une réflexion

authentique sur les effets de nos actions et sur les buts que nous souhaitons atteindre.

L'ambitieux projet du *pragmatisme* classique n'était rien de moins qu'une transformation de la compréhension que la société américaine avait d'elle-même, à travers une révision du sens commun et de la pensée scientifique et morale qui avaient cours à l'époque. C'est ainsi que *Peirce* élaborait une théorie sociale du langage qui ne réduit pas les signes à une fonction représentative, mais les comprend dans une relation plus large où ils servent à entrer en communication avec autrui à propos de quelque chose. *James* introduisit les méthodes expérimentales en psychologie, mais il insista également sur des méthodes spéculatives, en reliant l'explication de phénomènes à une totalité interprétative et inclusive. *Dewey* mit à jour les liens unissant l'éducation et la démocratie. *George H. Mead* élaborait une psychologie sociale très influente. Tous ces auteurs et d'autres prennent pour point de départ une critique véhémement des positions dogmatiques qu'ils débusquent chez leurs contemporains et proposent, en remplacement, de résoudre les problèmes éthiques à travers l'exigence d'un résultat bénéfique et vérifiable. *Dewey* résume de manière admirable la posture naissante du *pragmatisme* américain, que l'on dirait aujourd'hui engagée : « La philosophie se guérit elle-même quand elle cesse d'être un outil à la solde des problèmes des philosophes et devient une méthode, cultivée par les philosophes, au service des problèmes des humains » (*Dewey*, 1917).

Durant les trente années qui suivirent la Seconde Guerre mondiale, les thèses pragmatistes se heurtèrent à l'engouement suscité par la philosophie analytique. L'insistance sur l'enracinement contextuel de toute activité réflexive n'avait en effet guère d'attrait pour une définition étroite de la méthode analytique (qui eut toutefois nombre d'adeptes dans les institutions académiques), où les données « contingentes » d'un problème sont systématiquement mises entre parenthèses afin d'isoler une signification soi-disant incontestable des concepts à l'étude. Les textes du second Wittgenstein renouèrent certes avec une approche contextualiste, mais il fallut attendre, pour un véritable retour en force du *pragmatisme*, la critique dévastatrice des énoncés analytiques *a priori* élaborée par *Quine*, qui attaqua de front les dogmes de la philosophie analytique. C'est ainsi qu'à partir des années 1970, avec *Richard Rorty* en figure de proue, le *pragmatisme* imposa de nouveau sa marque dans les institutions et les publications philosophiques. Or, le paysage intellectuel et social n'était plus le même qu'à l'époque de la première vague pragmatiste.

Les *néopragmatiques* eurent à se mesurer aux positions relativistes et sceptiques qui teintaient leur paysage social, tout en cherchant à intégrer la pratique de la philosophie dans des institutions académiques de plus en plus multidisciplinaires. Pour toutes sortes de raisons (notamment la faillite des dogmes scientistes et de la vision du monde qui l'accompagnait, ainsi que l'émergence d'un conservatisme social en réaction aux mouvements civiques), la notion de critère moral perdit beaucoup de terrain. Sans critère moral partagé, les visions du monde se multiplièrent pour se faire concurrence dans un contexte de *relativisme* moral et, au mieux, de tolérance bienveillante. Le scepticisme, postmoderne ou autre, gagnait aussi du terrain : nombre de penseurs déconstruisaient le savoir en insistant sur ses liens avec les rapports de force sociopolitiques et, dans la foulée, abandonnaient les sciences à elles-mêmes pour se tourner en direction des théories littéraires. Le néopragmatisme peut être considéré comme une réponse à cette perte de sens moral, en reprenant le paradigme, hérité de *Peirce*, d'une entente consensuelle, mais faillible, en tant que terme régulateur de l'activité réflexive.

Deux tendances se sont démarquées : l'une insiste sur l'*objectivité* de la connaissance morale, tandis que l'autre introduit (en complément ou en primauté) une notion normative de solidarité sociale. Dans le camp du *cognitivisme* moral, Jürgen *Habermas* et Hilary *Putnam* sont certainement les néopragmatistes les plus connus. À partir d'une reconstruction des conditions de possibilité du dialogue, *Habermas* espère démontrer qu'une série de présuppositions pragmatiques obligent les locuteurs à reconnaître mutuellement leurs qualités de participants rationnels à un dialogue produisant, de manière faillible, des normes objectives. Pour sa part, Hilary *Putnam* critique avec véhémence la distinction entre faits et valeurs, distinction qui revient habituellement à concevoir les « valeurs » comme étant purement subjectives tandis que les « faits » correspondraient à un monde objectif, indépendant de l'existence humaine. Tout en critiquant cette conception jugée naïve, *Putnam* ne repousse ni l'*objectivité* des faits, ni celle des valeurs : tous deux formeraient une partie intégrale de ce qui constitue une *conception* objective (mais humaine) du monde à laquelle nous nous référons, sans possibilité d'alternative. Ainsi que l'*objectivité* soit rattachée à un dialogue perpétuel ou à une totalité référentielle, ces deux systèmes de pensée font partie d'une même constellation pragmatiste se réclamant d'un *cognitivisme* moral (voir aussi les travaux de Karl-Otto *Apel* et de Cheryl *Misak* par exemple).

Un second camp mise plutôt sur une notion normative de solidarité sociale.

Les penseurs les plus connus de cette mouvance et qui se situent à des pôles opposés sont Robert B. *Brandom* et Richard Rorty. Tout en demeurant fidèle à l'idéal d'objectivité, Brandom insiste sur une notion de solidarité sociale plus affirmée que chez Habermas et Putnam. Selon Brandom, les locuteurs d'un langage s'attribueraient mutuellement des autorisations d'entrée et de sortie du langage et, par cette pratique, feraient converger le contenu conceptuel des propositions avec les normes sociales en vigueur. À l'opposé, *Rorty* rejette toute notion d'*objectivité* ou, plus précisément, la réduit à la seule notion de solidarité. Nous ne pourrions éviter d'être ethnocentriques, c'est-à-dire de comprendre nos énoncés par le biais de schèmes conceptuels provenant de notre société d'appartenance. *Rorty* refuse cependant de se dire relativiste, puisque *notre* appartenance ethnocentrique nous commanderait de valoriser celle-ci avant toute autre ; en ce sens, tous les schèmes conceptuels ne se valent pas, contrairement à ce qu'affirme le *relativisme*. Ici aussi, une constellation de penseurs importants se rattachent à l'une de ces deux approches (par exemple Joseph *Heath*, Richard *Bernstein* et Michael *Walzer*).

Aujourd'hui, il faut constater que le *pragmatisme* est tout autant influent parmi les approches analytique que continentale ; son principe d'évaluation des concepts à l'aune de leurs effets pratiques lui confère en effet une grande capacité d'absorption de théories normalement incompatibles entre elles. Cette facilité d'adaptation lui permet d'abolir des frontières intradisciplinaires, comme l'atteste son influence sur les théoriciens contemporains. Ce faisant, et depuis au moins trente ans, le *pragmatisme* n'est plus limité au sol américain et affirme progressivement sa dimension internationale.

Les principaux thèmes du *pragmatisme*

Sans nier l'importance de la division contemporaine de l'éthique en *éthique normative*, *éthique appliquée* et *méta-éthique*, le *pragmatisme* rejette toute frontière étanche entre ces secteurs. De plus, l'idée selon laquelle il importe tout d'abord de déterminer des principes à partir d'une étude de la nature humaine pour ensuite les appliquer à des cas précis est rejetée comme étant naïve, fautive et déconnectée de l'expérience morale. Cela dit, le *pragmatisme* ne repousse aucunement la mise en ordre de l'expérience morale permettant de dégager des critères moraux à partir des données pratiques. Le versant normatif du *pragmatisme* ne s'articule donc pas autour de principes premiers déterminés en

amont de l'expérience morale ; il se caractérise plutôt par des discussions récurrentes sur l'expérience morale, qui d'un penseur à l'autre, reviennent tels des leitmotiv qu'il est possible de voir comme autant de thèmes pragmatistes.

Malgré son influence implicite sur les discussions contemporaines, le thème de l'expérience morale n'est plus utilisé de manière aussi systématique que durant la période classique. Ce n'est cependant pas le cas du thème des *habitus*, c'est-à-dire des dispositions orientant l'agent moral avant même que la réflexion n'intervienne. Il émerge d'une division de l'expérience morale sur deux niveaux : un niveau de premier degré, celui des codes coutumiers, représente la toile de fond des actions quotidiennes, tandis qu'un niveau réflexif de second degré intervient lorsque les codes coutumiers entrent en conflit. La réflexion qui s'opère sur les codes coutumiers intervient pour réformer des dispositions qui empêchent de réaliser un projet de vie en accord avec un *environnement* social et naturel. Cette construction à deux niveaux déplace la question de la motivation morale. Ce qui motive l'agent moral à résoudre un conflit serait non pas un sentiment moral, ni la force d'un devoir qu'il saisirait comme étant incontournable, mais un blocage dans la réalisation de ses aspirations. Les querelles théoriques qui opposent les approches *déontologique* et conséquentialiste sur le fondement de la motivation morale pourraient ainsi être contournées en insistant sur les pratiques et les croyances sédimentées dans les codes coutumiers d'une société.

Depuis *Dewey*, le *pragmatisme* défend l'idée que la réflexion morale émerge d'un conflit entre des règles, des fins, des responsabilités, des droits et des devoirs moraux ancrés dans une moralité coutumière. Il est important de comprendre que pour *Dewey*, les règles et les prohibitions morales ne peuvent pas découler de la moralité réflexive (*Dewey*, 1932). À partir de la distinction entre moralité coutumière et réflexive, découle une critique percutante des théories morales traditionnelles qui reproduiraient constamment deux erreurs fondamentales. Une première erreur, celle du dogmatisme, consiste à vouloir remplacer la moralité coutumière par des principes premiers dérivés d'une théorie particulière, cependant que le terreau pratique de l'expérience morale demeure un point aveugle de la réflexion. C'est ce qui est reproché au fondamentalisme religieux, mais aussi à une position kantienne trop rigide ou à l'utilitarisme, par exemple. La seconde erreur, cette fois relativiste, consiste dans une manipulation inverse, soit de chercher à se débarrasser du niveau réflexif de la moralité pour conserver uniquement la moralité coutumière. Une théorie morale, nous enseigne le *pragmatisme*, ne doit pas succomber à ces erreurs. Elle

a pour tâche d'opérer un retour réflexif sur la moralité coutumière afin de généraliser les expériences de conflits et de les analyser à l'aide d'outils théoriques ayant fait leurs preuves. En résumé, le but est de pousser la réflexion morale à mener les codes moraux d'une société à la plus grande cohérence possible, il n'est pas de produire des doctrines ou des commandements moraux : « il s'agit de rendre le choix personnel plus intelligent, sans prendre la place de la décision personnelle » (*Dewey, op. cit.*).

La classification du fait moral sur deux niveaux permet également de proposer une alternative aux théories morales traditionnelles. En développant le paradigme des dispositions pré-réflexives, sur lequel devrait se concentrer la réflexion du philosophe, le *pragmatisme* récuse la perspective traditionnelle de la philosophie morale qui *observe* et *classifie*, pour insister plutôt sur le point de vue du participant. Une grande partie des actions de quiconque participe à une expérience morale dépendraient d'une série de dispositions qui déterminent ses réponses avant même que la réflexion n'entre en jeu. Par exemple, un tel repoussera systématiquement la main du mendiant, tandis qu'un autre trouvera « naturel » d'y répondre généreusement. Ces automatismes, nous enseigne le *pragmatisme*, se réfèrent, au mieux, à une justification *a posteriori*, car loin de se conformer à une décision rationnelle *a priori*, ils sont plutôt le fruit d'un processus de socialisation transformé en habitudes pratiques. L'activité du penseur aurait à faire le chemin inverse de ce processus : au lieu de s'isoler dans la réflexion *a priori*, il généralise le contenu des dispositions individuelles qui surgissent durant un conflit, jusqu'à obtenir un aperçu des codes moraux en circulation dans une société. Ensuite, il utilise les ressources analytiques qu'il possède pour résoudre les conflits moraux. Cette résolution ne pourra pas faire autrement que d'équilibrer les ressources analytiques avec les abondantes pratiques et croyances des agents concernés. La réforme proposée, pour être acceptable, doit alors obtenir l'assentiment des individus subissant l'influence des pratiques visées.

Ce qui se dénoue dans cette compréhension originale des codes moraux est une méthode de justification des normes morales propres au *pragmatisme*, mais qui a été mise en application par nombre de philosophes d'horizons divers, en particulier John Rawls. La méthode d'*équilibre réfléchi* mise en avant dans ses travaux sur le libéralisme politique consiste en effet à équilibrer les croyances en vigueur dans une société avec des principes moraux et des théories permettant de les justifier. De la sorte, ce ne sont pas des principes premiers qui font le travail de justification des normes morales, mais l'adéquation de celles-ci avec des

pratiques considérées comme étant justes.

D'aucuns objecteraient à cette analyse, qui donne une large place au contexte social, que la moralité coutumière n'existe qu'en apparence : à un niveau plus profond, se cristalliseraient des préférences individuelles, par exemple, ou une faculté pratique fondant la moralité. Une analyse pragmatique du contexte de l'action morale montre toutefois que les agents n'ont guère le choix de présupposer que leurs vis-à-vis partagent un nombre important de pratiques semblables. Les agents modèlent leurs possibilités d'action à partir de cette présupposition et en tirent des conséquences influant sur leurs décisions. Aucun algorithme portant sur les préférences ou sur la déduction rationnelle à partir d'une faculté pratique ne peut se mesurer au travail effectué par un processus de socialisation. Seul un processus de la sorte, concerté à grande échelle, peut conduire à une convergence élevée des codes moraux partagés par les agents, convergence qui leur est indispensable pour mener à bien la plupart de leurs actes (Heath, 1999).

Cette division de l'expérience morale appelle deux constats. D'une part, en rappelant l'importance des dispositions préreflexives, le *pragmatisme* opère certainement une critique efficace contre toute tentative de remplacer les pratiques sociales par une approche déductive de la *raison pratique*, mais il insiste également sur le fait que la *raison pratique* a pour objet de réformer le contenu de ces pratiques. Ce faisant, il se sert d'un ensemble partagé de convictions et de pratiques qui ont une capacité de justification plus légitime que l'élaboration d'une théorie particulière de la nature humaine. D'autre part, le *pragmatisme* n'écarte pas entièrement les approches conséquentialistes, *déontologiques* et relevant d'*éthiques de la vertu*, mais les considère comme autant d'outils analytiques qui mettent en forme les diverses composantes de l'expérience morale lors de la résolution de problèmes. Un bon exemple est la manière dont *Habermas* reconduit ces approches dans un principe moral ultime (principe U), selon lequel l'action moralement appropriée tient compte du consentement de tous les concernés eu égard aux conséquences de nos actes. La forme de ce principe est inspirée de l'impératif catégorique, tandis que son contenu fait référence au *conséquentialisme*.

Un dernier thème, cette fois à un niveau *méta-éthique*, qui parcourt les travaux des pragmatistes consiste dans la réalisation de soi. Il s'agit de montrer que la résolution de problèmes moraux serait intimement liée aux buts que les agents moraux se donnent pour réaliser leurs projets. Ce thème central du *pragmatisme*,

influencé par *Hegel* et, dans une moindre mesure, par l'*éthique de la vertu*, distingue le *pragmatisme* des approches *déontologique* et conséquentialiste. Celles-ci nous ont en effet habitués à préserver le pluralisme des projets de vie en séparant, d'un côté, les conceptions particulières du bien et, de l'autre, une conception prétendument commune du juste. Le *pragmatisme*, pour sa part, ne recule pas devant les difficultés qui surgissent lorsque vient le temps d'encourager les conceptions individuelles du bien qui participent au bien commun. Il tente ainsi de faire valoir une autre facette du pluralisme : les conceptions raisonnables du bien participent toutes d'une manière ou d'une autre au bien commun. Il n'est ainsi ni neutre en rapport aux projets de vie individuels, ni indifférent quant au sort du bien commun. La résolution d'une bonne partie des problèmes moraux passerait par les voies de la délibération et de la participation active à la vie publique ; de la sorte, une conception individuelle du bien transforme ses buts ainsi que ceux de sa société. Par conséquent, toutes les conceptions du bien ne seraient pas également méritoires. Les « bonnes » se distingueraient des « mauvaises » par leur potentiel émancipateur eu égard à l'intégration de l'individu dans une communauté. C'est d'ailleurs pourquoi une certaine forme de démocratie participative est encouragée dans la quasi-totalité des travaux pragmatistes.

Ces thèmes, qui forment une constellation spécifique au *pragmatisme*, lui confèrent une cohérence théorique. Le thème central de l'orientation « toujours-déjà » pratique de l'expérience du monde est une constante dans les textes pragmatistes. À partir de l'idée d'une moralité réflexive qui se sert des théories traditionnelles comme autant d'outils analytiques, il met en branle une évaluation pragmatique de la moralité coutumière, véhiculée par les dispositions préreflexives. Il retrace la motivation morale à un conflit entre des principes moraux qui bloquent la réalisation de soi dans l'action pratique ; enfin, il souhaite justifier les principes qu'il met en avant en équilibrant ceux-ci avec les pratiques en vigueur, au lieu d'élaborer une théorie particulière de la nature humaine, ou de l'ordre moral, qui susciterait davantage la controverse que l'adhésion.

Les positions normatives qui en ressortent laissent beaucoup de place à l'initiative de l'auteur. Les outils analytiques sont combinés dans des raisonnements qui expérimentent, colligent les données et interprètent les résultats. Cet aspect expérimental fait du *pragmatisme* une position qui accorde beaucoup d'importance aux problèmes d'*éthique appliquée*. D'aucuns en ont conclu que le *pragmatisme* ne se penchait pas avec assez de sérieux sur la mise

en place de normes générales de comportement. Face à cette critique, il nous faut revenir à ce que nous notions plus haut : la distinction entre *éthique normative* et *éthique appliquée* ne doit pas devenir étanche. Dewey rajouterait qu'une *éthique normative* trop compréhensive se voue à remplacer erronément la moralité coutumière par des principes moraux étroits, dès lors qu'ils pénètrent dans l'espace public de délibération. Bien que le thème de la réalisation de soi paraisse ambitieux, c'est en demeurant minimaliste dans son *éthique normative* que le *pragmatisme* évite de disjoindre la réflexion normative de sa justification publique. C'est d'ailleurs ce que Rawls a compris : la question de la justification des normes est liée à celle de leur acceptation. En d'autres mots, la valeur des principes se mesure en bonne partie à leur efficacité au moment de leur application et non seulement en vertu de leur attrait théorique.

Éthique appliquée

La posture épistémologique du *pragmatisme* insiste sur le fait que le philosophe, comme tout autre chercheur, doit soumettre le résultat de ses enquêtes aux exigences de la raison publique. C'est ainsi que Dewey est probablement autant, sinon davantage, reconnu pour ses textes traitant d'éducation et de démocratie que pour ses positions philosophiques ; que James et Mead ont eu une influence certaine sur les méthodes expérimentales en psychologie, etc. Le *pragmatisme* connaît ainsi des succès populaires relativement à ses propositions concrètes, bien que ses positions plus théoriques ne soient pas toujours enseignées dans les cursus de philosophie. C'est là une ironie mordante pour un mouvement qui refuse de séparer la théorie et la pratique. Mais cette situation s'explique peut-être en partie du fait qu'il est possible de partager les propositions appliquées du *pragmatisme* sans s'accorder sur son révisionnisme théorique. C'est même, en quelque sorte, une caractéristique intrinsèque d'une méthode de justification qui fait fond sur des convictions partagées.

Une approche de résolution de problèmes souvent encouragée dans les écrits pragmatistes consiste en effet dans la recherche de solutions n'exigeant pas d'endosser un ensemble systématique de raisonnements, ou comme le dirait Rawls, qui ne sont pas justifiées par une doctrine compréhensive, mais par la voie de la raison publique. De telles situations se répètent souvent dans les sociétés modernes. Je voudrais faire apparaître sur quelques cas l'importance de

ce type de résolution.

De nombreux manuels d'*éthique médicale* adoptent une position « principielle ». Celle-ci consiste à isoler des principes soi-disant universels pour guider la conduite des praticiens, comme par exemple, les principes d'autonomie, de bienveillance, de justice et celui interdisant de causer des torts (*Beauchamp et Childress, 1979*). Or, une littérature importante montre que, dans bien des cas, ces principes sont d'une utilité limitée. Pour donner un exemple, l'exigence de bienveillance se heurte aux principes d'autonomie et de justice en ce qui concerne la problématique liée à l'*euthanasie*. Au lieu d'opposer les « principes » entre eux et de faire œuvre de casuistique, il paraît plus prometteur, dans les conditions de plus en plus complexes de la médecine contemporaine, de faire appel à une fine analyse du processus de décision sur le terrain, afin de trouver une solution aux problèmes éthiques liés à l'*euthanasie*. Car ce qui caractérise justement ce terrain, c'est d'être investi par nombre de disciplines. Les comités d'*éthique médicale*, qui regroupent souvent des spécialistes de plusieurs disciplines, reflètent une caractéristique de premier plan des décisions médicales, celle de concerner une pluralité d'acteurs : spécialistes, médecins généralistes, infirmiers, patients et familles des patients sont presque toujours obligés de résoudre des problèmes éthiques qui les affectent tous, tout en tenant compte des exigences de la santé publique. Dans ces conditions, ce ne sont pas des principes premiers déterminés d'avance qui vont faire le travail de résolution mais une entente concertée tant sur la décision que sur le processus qui a mené à la décision (*McGee, 1999*).

Les participants doivent alors rendre explicites quelques-unes de leurs croyances morales, ainsi que les théories qui les soutiennent, dans l'espoir d'en arriver à des principes de conduite acceptables pour tous. Une telle démarche n'exige pas une solution compréhensive, mais des principes s'accordant avec les exigences de tout un chacun. Des partisans acharnés du *conséquentialisme* ou d'une théorie concurrente pourraient très bien adopter les mêmes normes de conduite pour des raisons différentes. Ce qui compte, dans une perspective pragmatique, est d'en arriver à ces normes et non de s'entendre sur toutes les raisons disponibles. Certains pourraient objecter que cette solution demeure forcée par nécessité. Il existe cependant de nombreux cas où c'est tout de même la meilleure alternative.

En outre, des cas plus complexes exigent une résolution de ce type, non pas pour des raisons factuelles, ni pour se satisfaire d'une pluralité éthique, mais

parce que la résolution d'un problème dans l'immédiat et qui s'accorde tant avec une analyse serrée des données factuelles qu'avec une raison publique demeure, dans son principe même, la *meilleure* alternative. Pensons aux problèmes écologiques dont la résolution demande un équilibre entre les intérêts des humains, ceux des animaux et l'intégrité d'un écosystème quelconque ; par exemple, la réglementation de la chasse en ce qui concerne les espèces menacées (*Light*, 2004). On croit parfois que les partisans de la libération animale s'opposent à toute forme de chasse, tandis que les environmentalistes n'y seraient pas opposés. Mais dans certains cas précis, notamment celui, inattendu, de la gestion de la chasse, il y aurait convergence entre ces deux positions. Certaines espèces animales *profitent* d'une gestion de leur cheptel par la chasse, en particulier les ongulés qui ont tendance à surpeupler leur habitat (c'est le cas du chevreuil au Québec). Dans ces cas, les tenants de la libération animale ont intérêt à unir leurs forces avec les environmentalistes pour faire accepter l'idée d'une gestion écologique de la chasse.

Ces deux positions ne s'entendent certainement pas sur le statut moral des formes de vie animale et des écosystèmes. Mais lorsque vient le temps d'élaborer des politiques publiques et de faire accepter des positions qui bouleversent le *statu quo*, il est non seulement préférable de laisser de côté ses perspectives idéologiques et d'adopter un *pragmatisme* méthodologique, mais c'est surtout la manière la plus juste et la plus raisonnable de résoudre ce type de conflits dans une société pluraliste et démocratique. Une quantité de problèmes écologiques peuvent recevoir une résolution pragmatique de ce type : la préservation des milieux marécageux, la création de parcs nationaux, ou la chasse traditionnelle par les peuples autochtones, par exemple. De la sorte, il devient plausible d'opérer une division du travail qui ressemble à la distinction que fait *Rorty* entre le philosophe « privé » et le philosophe « public ».

Poursuivre des réflexions profondes dans des revues savantes mais peu populaires, qui mettent dos à dos une quantité de positions se dirigeant vers un même but, est une activité tout à fait louable pour l'avancement des connaissances, car il est possible de mettre de côté ses divergences avec les approches concurrentes lorsque vient le temps de justifier des politiques qui

poursuivent des buts semblables. Une partie de l'attrait du *pragmatisme* réside dans les méthodes qu'il a développées pour opérer cette division du travail. Il ne suffit pas de se diriger vers un même but ; encore faut-il savoir justifier à autrui des principes que l'on considère juste, ce qu'une méthode de justification pragmatique permet de faire. Le *pragmatisme* mérite, ne serait-ce que pour cette raison, d'être mieux enseigné. Ce serait une occasion de découvrir aussi toute la richesse théorique de ce mouvement qui ne cesse d'attirer de nouveaux chercheurs.

Indications bibliographiques

Beauchamp T. L., Childress J. F., *Principles of Biomedical ethics*, New York, Oxford University Press, 1979.

Dewey J., « The Need for a Recovery of Philosophy », in J. Dewey (dir.), *Creative intelligence : Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Holt, 1917.

Dewey J., *Theory of the Moral Life*, New York, Holt, 1932.

Heath J., « A Pragmatist Theory of Convergence », in C. Mysak (dir.), *Pragmatism. Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 24, Calgary, University of Calgary Press, 1999, pp. 149-176.

Light A., « Methodological Pragmatism, Animal Welfare, and Hunting », in E. McKenna et A. Light (éd.), *Animal Pragmatism. Rethinking Human-Nonhuman Relationships*, Indianapolis, Indiana University Press, 2004, pp. 119-139.

McGee G. (éd.), *Pragmatic Bioethics*, Londres, Vanderbilt University Press, 1999.

Peirce C. S., *A Definition of Pragmatism*, (vers 1904), in J. Hoopes (dir.), *Peirce on Signs : Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

Le réalisme moral par Ruwen Ogien

Ce qu'on appelle « réalisme moral » n'a rien à voir avec la critique politique des utopies, des idéaux grandioses et des espérances messianiques au nom des

« contraintes de la réalité ». Le réalisme moral n'est pas non plus une conception normative qui nous demanderait seulement de tenir compte, dans nos exigences morales, des limites physiques ou psychologiques des êtres auxquelles elles s'adressent, selon l'adage « à l'impossible nul n'est tenu ».

Le réalisme moral est un ensemble d'idées relevant de la *méta-éthique*, cette branche de la philosophie morale qui se contente de poser des questions ontologiques et sémantiques très générales sur la nature des jugements moraux ou l'existence de *faits* moraux.

On pourrait dire qu'il s'agit, à première vue, d'une tentative radicale de remettre en cause deux « dogmes » philosophiques : la dichotomie du *fait* et de la valeur, et l'opposition entre la science et l'éthique (*Putnam*, 2003). Dans ses versions les plus fortes, l'ambition du réalisme moral est en effet de montrer que les propriétés de valeur (générosité, cruauté, etc.) sont aussi objectives ou « réelles » que les propriétés physiques (volume, solidité, etc.), que l'éthique est aussi susceptible de démonstration ou d'expérimentation que les sciences empiriques et non empiriques (logique, mathématiques), et qu'il n'y a aucune raison de renoncer à se servir de la notion de *vérité* en éthique.

Cette tentative n'a évidemment rien à voir avec les programmes philosophiques et non philosophiques relevant du « constructionnisme », qui contestent eux aussi la dichotomie du *fait* et de la valeur et l'opposition entre la science et l'éthique, mais en allant dans la direction opposée. Ils tirent les *faits* du côté des valeurs entendues dans un sens subjectif ou relatif, et présentent la science comme une « construction sociale », c'est-à-dire comme un ensemble de croyances que nous acceptons ou jugeons « objectives » ou « vraies » uniquement parce qu'elles correspondent à nos préjugés culturels et sont soutenues par certaines institutions spécialisées (*Hacking*, 1999).

Cependant, du fait que le réaliste moral n'est pas « constructionniste » et qu'il n'hésite pas à utiliser le mot « *vérité* » en éthique dans un sens littéral, il ne faudrait surtout pas conclure qu'il défend des positions morales intolérantes, absolutistes ou autoritaristes. Le réalisme moral est une conception *méta-éthique*. Or la *méta-éthique* n'a pas de prétention normative. Elle ne nous dit pas comment nous devrions vivre ou quels principes moraux généraux nous devrions respecter. Le réalisme moral est compatible avec toutes sortes de positions normatives. Il y a des réalistes moraux *conséquentialistes* ou *utilitaristes* (David *Brink*), aristotéliens (John *McDowell*) et même kantiens (Thomas *Nagel*). Du point de vue normatif, ce que le réalisme moral permet de soutenir plutôt, c'est

que le projet de confronter les théories morales n'est pas absurde, et qu'il n'est pas impossible de démontrer que certaines d'entre elles sont meilleures que d'autres à différents égards, en attendant qu'elles soient peut-être elles-mêmes un jour réfutées.

Aux origines du réalisme moral

On a pris l'habitude de caractériser le réalisme moral au moyen de trois thèses (Virvidakis, 1996, *Brink*, 1989).

1. Pour un réaliste moral, un *jugement moral* tel que « l'esclavage est un mal » peut être réputé « *vrai* » exactement au même titre que des énoncés dits « scientifiques ». Cette position est parfois liée à l'idée de Michael *Dummett* selon laquelle pour être « réaliste » dans un domaine, il suffit d'accepter le « principe de bivalence » disant que certains énoncés au moins dans ce domaine sont vrais ou faux (*Bouveresse*, 1980).

2. Pour un réaliste moral, il existe des *faits* moraux aussi objectifs ou indépendants de nos croyances et de nos préférences, que les faits physiques, logiques ou mathématiques ou, au moins, aussi objectifs ou indépendants de nos croyances et de nos préférences que les faits historiques, sociologiques, anthropologiques ou psychologiques.

3. Pour un réaliste moral, des *propriétés évaluatives* comme la générosité, l'honnêteté, la cruauté peuvent être déclarées aussi « réelles » que les qualités premières des empiristes (masse, forme, résistance des objets) ou, au moins, aussi « réelles » que les qualités secondes de ces mêmes empiristes (couleurs, saveurs, odeurs, etc.).

Toutefois, certains philosophes préfèrent caractériser le réalisme moral de façon plus indirecte. Ils le présentent non pas comme un petit groupe de thèses sémantiques et ontologiques bien définies auxquelles tous les philosophes qui se veulent « réalistes » en morale devraient en principe adhérer, mais comme un ensemble d'arguments de différentes natures, ayant en commun seulement d'être dirigés *contre* les conceptions dites « anticognitivistes » en morale, inspirées par la philosophie de *Hume*, revues et corrigées par ses héritiers intellectuels, dits « *positivistes logiques* » (*Sayre-McCord*, 1988).

Il arrive que le réalisme moral soit présenté encore différemment. Du fait de l'*objectivité* ou de la « réalité » qu'il accorde à un monde d'idées ou de valeurs

morales, il serait l'héritier du « platonisme ». Le réalisme aurait donc ses racines dans une longue tradition philosophique, et serait irréductible à la critique de *Hume* et des *positivistes logiques* (Tappolet, 2000, Mackie, 1977).

Finalement, la meilleure façon de présenter le réalisme moral, tel qu'il est discuté aujourd'hui, est de n'en faire ni un petit groupe de thèses ontologiques ou sémantiques unanimement acceptées par tous ceux qui se disent « réalistes moraux », ni un ensemble d'arguments dirigés contre les idées classiques de *Hume* et de ses héritiers. Il vaut mieux le décrire comme une série de réponses assez disparates aux accusations de « platonisme extravagant », dans le contexte de ce qu'on peut appeler le « *cognitivisme minimal* ». Mais qu'est-ce que le « *cognitivisme minimal* » et le « platonisme extravagant » ?

Cognitivisme minimal

Pour les *positivistes logiques*, l'ensemble de nos énoncés sensés peut être divisé en deux groupes (Ayer, 1936). D'une part, les énoncés synthétiques, comme « la Terre est plate », dont le sens vient de la possibilité que nous avons de les vérifier empiriquement. D'autre part, les énoncés analytiques, comme « aucun célibataire n'est marié », dont le sens vient de la possibilité que nous avons d'établir certains liens conceptuels entre le sujet de l'énoncé et ce qu'on en dit. Pour un positiviste, un énoncé qui n'est ni synthétique ni analytique n'a aucun sens cognitif : on ne peut pas l'évaluer en termes de *vérité* ou de fausseté. Or, un énoncé moral tel que « frauder est mal » n'est ni analytique (car on ne se contredit pas en affirmant « frauder n'est pas mal ») ni synthétique (quelles observations faudrait-il effectuer pour mettre un terme à un désaccord portant sur la question de savoir si frauder est mal ou pas ?). Par conséquent, ce genre d'énoncé n'a aucun sens cognitif.

Mais un énoncé qui n'a aucun sens cognitif peut, néanmoins, posséder une signification « non cognitive », « émotive » ou « expressive ». C'est le cas des énoncés moraux. Le sens de « frauder est mal » ne vient pas de ses « conditions de *vérité* » (des critères qui nous permettraient d'établir que cet énoncé est vrai ou faux), mais des sentiments qu'il exprime ou *devrait*, selon certains moralistes, exprimer à l'égard de la fraude : désapprobation ou répulsion (Stevenson, 1944).

Ce « credo » sémantique est supposé venir de *Hume*. Pour différentes raisons, même ses héritiers intellectuels y ont renoncé, au moins dans cette forme simple (Gibbard, 1990, Blackburn, 1993). Il est devenu évident, aux yeux des

philosophes qui s'occupent des énoncés moraux, que, s'ils ont une forme syntaxique indicative (par opposition à impérative ou interrogative), ils peuvent être réputés vrai ou faux (Dreier, 2004). Ce fait est indépendant de la question de savoir si tel ou tel énoncé moral est vrai ou faux et des méthodes qui pourraient être utilisées pour le prouver. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre « la neige est verte », « deux et deux font cinq » et « il ne faut jamais tenir ses promesses ». On peut se demander aussi bien : « Est-il *vrai* que la neige est verte, que deux et deux font cinq, qu'il ne faut jamais tenir ses promesses ? »

Platonisme extravagant

Presque tous les philosophes qui s'occupent de sémantique morale endossent en conséquence ce qu'on appelle un « *cognitivism* minimal », qui va à l'encontre des positions attribuées à *Hume* et aux *positivistes logiques*. Parmi ceux qui acceptent ce *cognitivism* minimal, certains adoptent, à la suite de John Mackie, ce qu'on appelle une *théorie de l'erreur*.

D'accord avec le *cognitivist* minimal pour reconnaître que tout énoncé moral indicatif revendique l'*objectivité*, en ce sens qu'on peut se poser, à son propos, la question de savoir s'il est vrai, le partisan de la théorie de l'erreur en tire cependant des conclusions radicalement *sceptiques*. Les revendications à l'*objectivité* des jugements moraux sont trompeuses : aucun de ces énoncés ne peut être *littéralement* vrai puisqu'il n'y a pas de valeurs objectives ou de *faits* moraux. Pourquoi ? En raison de la relativité et de l'étrangeté des propriétés de valeurs morales.

1. *Les arguments de la relativité* reposent sur l'idée que la meilleure explication des désaccords moraux, c'est l'inexistence de *faits* moraux indépendants de nos croyances, de nos préférences, de nos sentiments. À l'objection disant que les désaccords ne manquent pas dans la science, ce qui ne nous interdit pas de penser qu'il existe une réalité physique indépendante, la théorie de l'erreur répond qu'il n'est pas impossible, en physique par exemple, de donner une bonne explication des divergences en laissant intacte l'idée d'une réalité indépendante. Il en va tout autrement en morale où de bonnes explications des divergences annulent ou neutralisent l'importance de l'idée d'une réalité indépendante. Ainsi, la meilleure explication des raisons pour lesquelles les Modernes se sont opposés aux Anciens à propos de la position de la Terre dans le système solaire invoquera sans aucun doute l'existence d'une réalité

indépendante que les Anciens n'arrivaient pas à saisir. En revanche, la meilleure explication du fait que les Modernes n'ont pas la même attitude morale que les Anciens à l'égard de l'esclavage n'a pas besoin de faire référence à une réalité indépendante ou à une *vérité* éthique telle que « l'esclavage est un mal ». Des faits sociologiques ou psychologiques suffisent à expliquer la divergence.

2. Les *arguments de l'étrangeté* ont deux aspects : ontologique et épistémologique. Dans un esprit « platonicien », les *faits* moraux sont supposés être à la fois objectifs et prescriptifs. En ce sens, Mackie considère que la philosophie pratique de *Kant* relève aussi de cet esprit, caractéristique, d'après lui, de *toute* la « philosophie morale européenne dominante ». Le fait que l'esclavage est un mal devrait nous inciter à agir *contre* l'esclavage. Mais comment un simple fait pourrait-il, par lui-même, nous inciter à agir dans une certaine direction ? Même le fait que des millions de gens meurent de faim ne contient aucune prescription d'agir évidente : faut-il sacrifier tous nos biens pour les aider ? Faut-il se contenter de regretter cet état de choses ? Faut-il l'accepter comme une nécessité économique ?

En se plaçant à un niveau ontologique plus abstrait, la théorie de l'erreur nous dit qu'il serait absurde de penser qu'il pourrait y avoir, dans l'univers, des entités qui auraient à la fois la propriété d'être *objectives* (c'est-à-dire dont l'existence serait aussi indépendante de nos croyances et de nos sentiments que celle des étoiles lointaines ou des blocs de granit) et *prescriptives* (c'est-à-dire susceptibles d'orienter nos croyances ou nos sentiments dans une certaine direction). Il s'agirait de choses *étranges*, extravagantes, dont il n'y a aucun équivalent dans le monde, pour la bonne raison que des propriétés aussi contradictoires ne peuvent pas exister. Bien sûr, ajoute la théorie de l'erreur, s'il y avait une sorte d'accès cognitif à ce genre d'entités étranges, c'est-à-dire si on avait une épistémologie plausible qui pourrait nous expliquer comment on pourrait les connaître, ce serait un bon argument en faveur de leur existence. Mais le mode d'accès supposé à ces choses étranges risquerait d'être aussi étrange que ces choses elles-mêmes. Elles ne pourraient être appréhendées ni par les sens ordinaires (qui ne nous donnent accès qu'aux propriétés naturelles), ni par la réflexion ou la démonstration (puisque tout nous indique qu'elle n'est d'aucun secours pour décider de ce qui est bien dans des cas complexes), mais par une sorte de faculté d'*intuition* dont personne n'a pu, jusqu'à présent, donner une description satisfaisante et dont tout nous incite à penser qu'elle n'est, en réalité, qu'un nom pompeux donné à nos préjugés sociaux ou culturels.

Telles sont les deux raisons de penser que les revendications d'*objectivité*, concernant les énoncés moraux, nous *induisent en erreur*, de la même manière, disons, que celles des énoncés astrologiques.

Arguments antiréalistes

La théorie de l'erreur a été développée dans plusieurs directions. On peut les présenter sous forme d'arguments antiréalistes.

1. Argument épistémologique

La meilleure explication des divergences ou des convergences dans nos croyances scientifiques semble devoir faire appel à l'existence d'une réalité indépendante, alors que la meilleure explication des divergences ou des convergences dans nos croyances morales peut parfaitement faire l'économie de ce genre d'hypothèse (Harman, 1986).

2. Argument ontologique

Il serait assez étrange qu'une propriété soit à la fois objective, c'est-à-dire complètement indépendante de nos croyances, préférences, sentiments, et prescriptive, c'est-à-dire ayant le pouvoir d'orienter nos actions ou réactions dans une certaine direction (Mackie, 1977).

3. Argument psychologique

Étant donné que les jugements moraux ont une relation interne à nos actions ou à nos sentiments, ils n'expriment pas des croyances mais des désirs ou des attitudes (Smith, 1994). Du fait que les jugements moraux n'expriment pas des croyances, on peut aussi en tirer la conclusion que la possibilité de la connaissance morale est exclue, si on considère que la connaissance n'est rien d'autre que la croyance vraie et justifiée.

Réponses réalistes

Le réalisme moral propose les réponses suivantes à ces trois arguments.

1. Réponse à la thèse épistémologique

On exclut généralement la possibilité d'aligner les théories morales sur les théories scientifiques en évoquant le caractère inobservable des propriétés morales, l'absence de relation causale entre les théories morales et la perception ou l'action, l'impossibilité de prédire des comportements à partir d'hypothèses morales sans faire intervenir toutes sortes de considérations d'arrière-plan, la valeur instrumentale, au mieux, des explications de type moral, etc. Pourtant, les théories scientifiques admettent les entités inobservables : elles ne peuvent pas attribuer des pouvoirs causaux à ces objets abstraits que sont les lois ; leurs prédictions ne sont raisonnables que moyennant certaines hypothèses d'arrière-plan et de larges fragments du vocabulaire utilisé dans la science sont conservés pour des raisons instrumentales (simplicité, économie, etc.). Bref, si les critères qui servent à nier la possibilité d'aligner l'éthique sur la science étaient effectivement utilisés pour juger de la « scientificité » des théories scientifiques, il n'est pas du tout sûr que ces dernières résisteraient mieux à cette épreuve que les théories éthiques. En revanche, rien n'interdit de penser que les théories éthiques pourraient subir avec succès la plupart des tests de scientificité raisonnables. C'est Geoffrey Sayre-McCord (in *Ogien*, 1999) et Richard N. Boyd (in *Sayre-McCord*, 1988) qui ont défendu ces arguments de la façon la plus systématique. On les retrouve chez tous les réalistes moraux qui se disent « naturalistes » ou « néonaturalistes » comme Peter Railton (1986).

2. Réponse à la thèse ontologique

La façon la plus directe de répondre à l'objection ontologique est de nier que les propriétés morales devraient être à la fois objectives et prescriptives. Pourquoi ne seraient-elles pas objectives sans être prescriptives, comme les qualités physiques ordinaires ? (*Brink*, 1989). Si on se place dans la perspective où elles devraient nécessairement l'être, la réponse est, bien sûr, plus compliquée. L'une d'entre elles, la plus élaborée, est celle de John McDowell. D'après lui, s'il paraît exclu que des propriétés morales soient à la fois objectives et prescriptives, c'est parce que les philosophes conçoivent généralement l'*objectivité* des propriétés de valeurs selon le modèle de l'*objectivité* de qualités

premières comme « être carré » ou « être un triangle ». Il leur est facile ensuite de faire observer qu'il serait ridicule d'attribuer à une qualité première un quelconque pouvoir de motiver nos actions. Mais les choses se présenteraient différemment s'ils acceptaient d'aligner les propriétés de valeur sur les qualités secondes, comme les couleurs, les saveurs, les odeurs ou sur les qualités liées à des réactions émotionnelles comme le dangereux, l'amusant, l'admirable. Il n'est pas absurde, selon *McDowell*, de penser qu'une propriété comme « être effrayant » puisse « appeler » ou « mériter » une certaine réaction émotionnelle et une action appropriées (la peur et la fuite ou l'agression par exemple). Autrement dit, il y a bel et bien des propriétés du monde qui « appellent » ou « méritent » certaines actions ou réactions émotionnelles et qui sont prescriptives de ce point de vue. Mais en quel sens peut-on dire de ces propriétés qu'elles sont objectives ? *McDowell* distingue l'*objectivité* forte, qui suppose l'indépendance à l'égard de toute réaction perceptuelle ou émotionnelle, et l'*objectivité* faible, qui n'exclut pas une certaine dépendance à l'égard de certaines réactions perceptuelles ou émotionnelles. Ainsi l'*objectivité* des couleurs est faible. Leur existence dépend de nos réactions en ce sens que le fait qu'elles nous *apparaissent* de telle ou telle façon est une de leurs propriétés essentielles (un aveugle ne peut pas savoir ce qu'est le « rouge » au sens où nous, voyants, le savons). Mais elles sont aussi indépendantes de nos réactions au sens où on admet à leur propos la possibilité de l'erreur. J'ai cru que le chat était gris, mais c'était parce qu'il faisait nuit et que la nuit tous les chats sont gris. En fait, il est roux. Lorsque nous disons « *en fait*, il est roux », nous traitons cette couleur de façon objective. D'après *McDowell*, du fait qu'elles sont prescriptives, les propriétés de valeur morale ne peuvent être objectives qu'au sens faible. C'est une conclusion qu'on n'est pas obligé d'endosser. Il est difficile de nier qu'il existe une relation de dépendance des propriétés de couleur ou de valeur à l'égard des réactions perceptuelles ou émotionnelles. La question est de comprendre sa nature. On ne peut pas *concevoir* qu'une couleur ne soit pas dépendante d'une certaine réaction perceptuelle : de même on ne peut pas concevoir qu'une valeur ne soit pas dépendante d'une certaine réaction émotionnelle. Mais cette relation de *dépendance conceptuelle* n'exclut pas l'*indépendance ontologique* des propriétés de couleur à l'égard des perceptions, ni des propriétés de valeur à l'égard des réactions émotionnelles (*Tappolet*, 2000, *Pettit*, 1991).

3. Réponse à la thèse psychologique

Avant *Hume*, c'est la tradition morale intellectualiste platonicienne qui était dominante. On estimait que des raisons morales abstraites pouvaient suffire à nous « mettre en mouvement ». Après *Hume*, il est devenu légitime de penser que ce genre de raisons étaient « inertes » ou « esclaves », que seules des passions ou des désirs pouvaient nous « mettre en mouvement ». Contre les humiens, Thomas *Nagel*, entre autres, a réhabilité la tradition intellectualiste en montrant comment on pouvait la refonder à partir de la signification des considérations de prudence. Le comportement prudent montre, à l'évidence, que des raisons peuvent suffire à nous « mettre en mouvement », puisqu'elles vont souvent à l'encontre de nos désirs présents. *Nagel* a même proposé une explication de ce phénomène. D'après lui, nous pouvons nous affranchir de nos désirs présents, de nos inclinations passagères ou de nos motifs égoïstes, en vertu de cette capacité que nous avons de pouvoir adopter un point de vue *impersonnel*, aussi bien dans les sciences qu'en éthique. Par ailleurs un réaliste peut répondre simplement à l'objection psychologique en adoptant un point de vue « externaliste », c'est-à-dire en niant que nos jugements moraux devraient avoir une influence sur notre volonté ou nous « mettre en mouvement » (*Brink*, 1989).

À quoi sert, en fin de compte, le réalisme moral ?

Ce que le débat autour du réalisme moral nous apprend d'abord, c'est que toutes les tentatives de reconstruire le *subjectivisme* ou l'antiréalisme moral se font désormais à l'intérieur d'une sorte de « *cognitivisme minimal* » (*Wiggins*, 1994).

On n'oppose plus brutalement le *subjectivisme* et l'objectivisme moral. On se demande plutôt : quel degré d'*objectivité* est-il raisonnable d'admettre ?

1. Le subjectiviste admet un *cognitivisme minimal* en reconnaissant que les jugements moraux peuvent être évalués en termes de *vérité* ou de fausseté, mais il en tire la conclusion *sceptique* qu'ils sont tous littéralement faux, même s'il concède qu'on peut dire métaphoriquement ou « quasiment » (*Blackburn*) de

certains qu'ils sont « vrais ».

2. L'objectiviste admet un *cognitivisme* minimal, en reconnaissant que les jugements moraux peuvent être évalués en termes de *vérité* ou de fausseté. Il considère que rien ne nous interdit de penser que certains au moins sont littéralement vrais, mais il ne se prononce pas sur la manière d'établir leur *vérité*, qui pourrait être complètement différente de celle qui est en vigueur dans les sciences empiriques et non empiriques.

3. Le réaliste est celui qui s'engage le plus. Il admet un *cognitivisme* minimal, en reconnaissant que les jugements moraux peuvent être évalués en termes de *vérité* ou de fausseté. Il considère que rien ne nous interdit de penser que certains au moins sont littéralement vrais, et il ajoute qu'il n'existe aucune raison de considérer que la manière d'établir leur *vérité* devrait être différente de celle qui est en vigueur dans les sciences empiriques et non empiriques.

Cependant, les variétés de réalisme moral sont nombreuses. Elles s'opposent, entre autres, à propos du *mode d'existence* des propriétés morales. Sont-elles réductibles à des propriétés naturelles ? Sont-elles dépendantes des propriétés naturelles sans y être réductibles, c'est-à-dire en relation dite de « survenance » (*Tappolet, Raiton*) ? Sont-elles « non naturelles », comme le suggérait G. E. *Moore* (1903) ?

Cette limite toutefois n'est pas catastrophique. Il n'est peut-être pas nécessaire de donner un contenu ontologique déterminé à l'idée d'une réalité morale indépendante pour justifier le réalisme en morale. Rien n'interdit au réaliste moral de choisir une attitude « neutre » ou « quiétiste » relativement à l'ontologie. Il peut admettre la thèse métaphysique disant qu'il y a des choses morales indépendantes de nous, sans s'engager sur leur mode d'existence. Il vaut d'ailleurs mieux que tel soit le cas, s'il pense, par exemple, qu'il existe des raisons de croire ou d'agir objectives (*Larmore, 1999*). Quoi qu'il en soit, cette possibilité nous autorise à penser qu'à l'instar des théories scientifiques les théories morales peuvent être rationnellement discutées, amendées, réfutées. C'est une des leçons les plus intéressantes, à mon avis, du débat autour du réalisme moral.

Indications bibliographiques

Ayer A. J., *Langage, vérité et logique* (1936), trad. par J. Okana, Paris,

Flammarion, 1956.

Blackburn S., *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Bouveresse J., « Frege, Wittgenstein, Dummett, et la nouvelle “Querelle du réalisme” », *Critique*, vol. 399-400, 1980, p. 881-896.

Boyd R. N., « How to be a Moral Realist », in G. Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 181-228.

Brink D., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Dreier J., « Creeping Minimalism », *Philosophical Perspectives*, vol. 18, 2004, pp. 23-44.

Gibbard A., *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), trad. par S. Laugier, Paris, PUF, 1997.

Hacking I., *The Social Construction of What ?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

Harman G., « Moral Explanations of Natural Facts. Can Moral Claims be Tested Against Moral Reality ? », *Southern Journal of Philosophy*, 24, 1986, pp. 57-68.

Larmore C., « La connaissance morale », in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, pp. 382-419.

Mackie J.-L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

McDowell J., « Valeurs et qualités secondes » (1985), in R. Ogien, *Le Réalisme moral, op. cit.*, pp. 247-271.

Moore G. E., *Principia Ethica* (1903), trad. par M. Gouverneur, Paris, PUF, 1998.

Nagel T., *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Ogien R. (éd.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

Putnam H., *Fait/Valeur. La fin d'un dogme et autres essais*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2003.

Railton P., « Moral Realism », *The Philosophical Review*, 95, 1986, pp. 163-207.

Pettit P., « Realism and Response-Dependance », *Mind*, 100, 1991, pp. 587-626.

Sayre-McCord G. (éd.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Sayre-McCord G., « Les théories morales et l'absence de pouvoir explicatif » (1988), in R. Ogien, *Le Réalisme moral*, op. cit., pp. 197-246.

Smith M., *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

Stevenson C. C., *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

Tappolet C., « À la rescousse du platonisme moral », *Dialogue*, XXXIX, 2000, pp. 531-557.

Virvidakis S., *La robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1996.

Wiggins D., « Vérité et morale », in M. Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, pp. 147-169.

L'utilitarisme par Ludivine Thiaw-Po-Une

Dans sa définition classique, l'*utilitarisme* correspond à une tradition de pensée dont deux des figures les plus célèbres, celles de *John Stuart Mill* et de *Henry Sidgwick*, ont déjà été présentées dans la section précédente. M'attachant à cerner ici la posture même de l'*utilitarisme*, il m'a semblé logique de prendre plus spécialement pour objet le principe de l'utilité, dont il est convenu de considérer que c'est *Jeremy Bentham* qui lui a donné pour la première fois son expression complète. Je ne saurais toutefois omettre de préciser que le courant de pensée dont *Bentham* a produit la première systématisation doit aussi beaucoup à des auteurs français. *Bentham* lui-même a attribué à Montesquieu le mérite d'avoir pressenti, à travers ses réflexions sur le *bonheur*, le principe de l'*utilité*. Mais c'est aussi *Maupertuis* qui a annoncé la philosophie morale utilitariste en invitant à procéder à une sorte de détermination arithmétique de la vie heureuse par un *calcul* de « la somme des biens qui reste après qu'on a retranché les maux » (*Maupertuis*, 1749). *Helvétius* (*De l'esprit*, 1758) et le baron d'*Holbach* (*Système de la Nature, ou du monde physique et du monde*

moral, 1770), ce dernier d'origine allemande, mais d'expression française, ont également joué un rôle important dans la genèse de l'*utilitarisme*. En sorte qu'il n'est pas faux d'estimer que l'*utilitarisme* n'est devenu une tradition de pensée anglophone, à partir de *Bentham*, que par oubli progressif de ses origines partiellement francophones (Halévy, 1901, t. I).

Pour autant, c'est bien *Bentham* qui a montré comment, à partir du « principe de l'*utilité* », il était possible de déduire toute une philosophie pratique, tant morale que juridique et politique (*Bentham*, 1789). Je consacrerai la première étape de cette présentation de l'*utilitarisme* à dégager le sens de ce principe de l'*utilité* dans le domaine de l'éthique, puis j'évoquerai un certain nombre de discussions de ce principe qui n'ont cessé d'accompagner jusqu'à aujourd'hui la trajectoire de ce que *Bentham* avait systématisé et dont la vitalité se trouve attestée par l'ampleur même de ces discussions.

Le principe de l'*utilité*

Une première superposition de la moralité et du *bonheur* avait caractérisé une part des morales de l'Antiquité. Le parcours ultérieur de la philosophie a rendu beaucoup plus problématique, notamment à partir de *Kant*, ce qui était d'abord apparu comme une évidence. Pour autant, l'idée d'une morale du *bonheur* n'a pas disparu, puisqu'une telle conception de la moralité constitue aujourd'hui encore l'un des deux termes de l'alternative entre éthiques téléologiques et éthiques déontologiques. À l'encontre des approches déontologiques qui, sous la forme des morales du devoir, privilégient la définition de règles et leur respect, les morales téléologiques, nous l'avons vu dans la précédente section en évoquant *Aristote*, partent de la définition du souverain bien et considèrent comme moralement justifié tout ce qui contribue à sa réalisation. Chez les Modernes, c'est l'*utilitarisme* qui a correspondu le mieux à ce choix de tenir pour bon ce qui contribue à maximiser le *bonheur* et à minimiser les *souffrances* (ou les déplaisirs). En ce sens, il n'est pas surprenant que le principal débat qui traverse la philosophie morale, notamment dans l'espace anglophone (puisque la philosophie continentale a souvent pris ses distances avec une posture qu'elle avait contribué à inventer), continue d'opposer les tenants de l'*utilitarisme* et des philosophes qui, comme John Rawls, ont cherché dans la critique kantienne des morales du *bonheur* de quoi nourrir leurs objections à l'*utilitarisme*.

Présenté à partir du principe de l'*utilité*, l'*utilitarisme* est une doctrine

normative, morale (pour ce qui touche au choix personnel) ou politique (à propos du choix collectif), qui fonde la moralité d'une action ou d'une règle d'action sur son aptitude à conduire au plus grand *bonheur* le plus grand nombre de personnes concernées par l'action ou par l'application de la règle d'action. Si tel est le principe-clé, il faut ajouter que le *bonheur* se définit, dans ce contexte, en termes de *plaisir*, ou de diminution de la *souffrance*. D'un auteur à l'autre, le concept du *plaisir*, certes, a pu se modifier : de *Bentham* à *Mill*, il a acquis une dimension plus qualitative et varie en fonction de l'objet. Reste que, si nous n'entrons pas dans un examen détaillé des diverses réinterprétations de l'*utilité* (*Kymlicka*, 1992), l'*utilitarisme* demeure intrinsèquement, sinon un « hédonisme » (puisque certains utilitaristes contemporains récusent cette définition « hédoniste » du bien-être), du moins un « eudémonisme » – selon le terme forgé par *Kant* pour mettre en question le choix du *bonheur* comme principe de la moralité (*Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, 1796).

À partir d'un tel principe, l'*utilitarisme* peut être décrit selon trois axes, dont le repérage aide à comprendre déjà les discussions auxquelles il donne prise dans l'éthique contemporaine.

Le premier axe correspond à sa théorie de la personne ou du sujet. L'être humain est ici compris comme le point d'ancrage de toute une série de recherches visant l'*utilité*, comme le lieu où se développent des activités désirantes à la faveur desquelles sont expérimentés des *plaisirs*. Au-delà de ces activités et de cette expérience du *plaisir*, l'*utilitarisme*, malgré les efforts de *John Stuart Mill*, a quelque peine à disposer de catégories permettant de penser de façon plus différenciée l'être humain, et à considérer qu'il pourrait exister des spécificités du sujet moral. Dans ses explications des conduites personnelles, quelles qu'elles soient, l'*utilitarisme* ne considère que la somme des « *utilités* », en se bornant à envisager les actes sous le seul angle des avantages ou des désavantages, du *plaisir* ou du déplaisir. En conséquence, puisqu'on ne s'attache qu'à la somme globale des « *utilités* », c'est-à-dire aux données exprimables en termes de *plaisir* ou de déplaisir, les personnes ne sont tenues que pour les supports d'un ensemble de stratégies guidées par le souci de l'utile. En ce sens, force est de noter dès l'abord que l'idée et la valeur d'un droit spécifique de la personne ou du sujet ne s'affirment pas au premier plan d'un tel dispositif, où l'être humain, s'il n'est à considérer que comme une somme de *plaisirs* et de déplaisirs, de préférences et d'aversions, n'est pas foncièrement différent des autres vivants. Cette conception restrictive du sujet n'a certes pas empêché *Bentham*, auteur du fameux slogan « un homme, une voix » repris plus tard par les militants contre l'apartheid, de défendre longtemps la lutte menée en faveur de l'émancipation de l'humanité par les révolutionnaires de 1789. Il fut même pour cette raison honoré comme « citoyen français », en 1792, par l'Assemblée nationale. Il n'en demeure pas moins que, dès 1789, une *Note finale* intégrée aux *Principes* développait une critique des déclarations américaines des Droits de l'homme, et que ses *Sophismes anarchiques* de 1795 ont fini par dénoncer les déclarations françaises comme un « jargon vide de sens », plus redoutable que bénéfique.

Selon un deuxième axe de sa doctrine, l'*utilitarisme* définit à partir de la poursuite du *bonheur* la rationalité de l'action morale individuelle, puis tente de la transposer au plan collectif. Démarche rien moins qu'évidente. La rationalité publique, dans une société complexe et ouverte, requiert des règles générales dont la rationalité individuelle n'a pas forcément besoin. Elle réclame aussi un

pouvoir central pour faire respecter ces règles et prendre des décisions sur ce qui contribue au *bonheur* du plus grand nombre. Toutes exigences dont la spécificité n'est pas reconnue par l'*utilitarisme*, qui se veut un individualisme moral ne concevant la communauté qu'à partir de l'individu et sur le modèle de celui-ci.

Pour achever de cerner la posture caractérisant l'*utilitarisme*, il faut enfin identifier en lui ce que l'on appelle aujourd'hui une théorie conséquentialiste : le choix d'agir ainsi plutôt qu'autrement s'opère à partir d'une analyse des conséquences de l'action et seulement si nous pouvons l'évaluer positivement du point de vue de ce qui en résulte pour l'objectif de la maximisation du *bonheur*. Selon ce troisième axe, l'*utilitarisme* se présente donc comme une théorie morale qui évalue un choix en examinant, non s'il satisfait aux obligations incombant à l'agent, mais les effets que la décision prise aura sur le réel. Un tel conséquentialisme tend, pour juger moralement les actions, à mettre entre parenthèses les intentions des agents. Il s'en déduit que, pour l'*utilitarisme*, aucune différence de principe n'est à établir entre celui qui agit par devoir et celui qui, se conformant extérieurement au devoir, agit en fait par intérêt bien compris : un kantien distinguerait ici une volonté autonome et une volonté hétéronome, un utilitariste se borne, pour distinguer les actions, à mesurer ce qui en découle.

Structuré selon ces trois axes, l'*utilitarisme* n'a cessé de susciter, au fil de son développement, de vifs débats. J'évoquerai ici deux types de discussion dans lesquels se trouve aujourd'hui prise la posture utilitariste et qui témoignent du rôle qu'elle joue dans l'éthique contemporaine. Le premier niveau de discussion engage le profil global de l'*utilitarisme* comme éthique normative. Le second niveau de discussion engage une dimension plus étroite de l'*utilitarisme*, relevant de l'*éthique appliquée*.

L'*utilitarisme* comme éthique normative : la critique rawlsienne

Rawls invitait en 1971 les lecteurs de sa *Théorie de la justice* à y voir une réfutation systématique des positions utilitaristes, animée par le projet d'une « solution de rechange » à une tradition présentée par lui comme « dominante ». Dans une étude consacrée à l'*utilitarisme* moral, on ne saurait dessiner avec précision l'arrière-plan du débat rawlsien avec l'*utilitarisme* juridique et politique, notamment avec John C. Harsanyi (Harsanyi, 1955, 1976). Dans le registre de l'éthique, les objections de Rawls, qui présentent l'intérêt de prolonger

tout en la renouvelant la discussion kantienne des philosophies du *bonheur*, tournent autour de deux points principaux.

Une première objection est prévisible à partir de ce qui précède : en réduisant les personnes à de purs supports de *plaisir* et de déplaisir, l'*utilitarisme* moral ne prend pas suffisamment en compte les valeurs de la personne ou du sujet.

Une seconde objection part du registre politique, mais trouve son retentissement le plus profond sur le terrain moral. Le primat accordé à l'objectif selon lequel le but de la société serait de maximiser le *bonheur* conduit à ne retenir comme critère de justice que la somme globale de *bonheur* atteinte par la communauté, dût-on, en raison de cet objectif, faire abstraction du *bonheur* particulier ou de la liberté de certains de ses membres. Dans son principe, l'*utilitarisme* ne peut donc pas exclure le sacrifice d'un individu ou d'un groupe d'individus au *bonheur* d'un plus grand nombre : si l'on ne considère en effet que le principe de l'*utilité*, pourquoi ne pas consentir moralement au sacrifice (sous diverses formes) d'un petit nombre d'individus dont le déplaisir, voire la *souffrance* seraient compensés par le surcroît de *bonheur* obtenu ainsi par le plus grand nombre ? Conséquence qui peut alors heurter toute conscience animée par un sens plus aigu de la dignité de la personne humaine.

Au-delà de sa force, cette dernière objection est habile. Elle retourne en effet contre l'*utilitarisme* un argument souvent utilisé contre l'éthique kantienne du devoir : celui de forcer l'être humain à sacrifier ses penchants sensibles sur l'autel de la loi morale, alors qu'une éthique moins formelle et plus soucieuse de la vie heureuse réconcilierait la morale avec l'individualité et ses *plaisirs*. À la lumière de la discussion rawlsienne de l'*utilitarisme*, la question apparaît plus complexe : des deux grandes éthiques en présence, rien n'exclut, à suivre *Rawls*, que celle qui prend pour principe la maximisation du *bonheur* soit la plus exposée à inclure en elle une logique sacrificielle. Il convient donc de considérer attentivement le type d'arbitrage moral qui intervient ainsi entre des théories de la justice.

Pour l'*utilitarisme*, une société est juste dès lors qu'elle maximise le *bonheur* collectif : « Ôtez les *plaisirs* et les peines, ce sont la justice, le devoir, l'obligation, la vertu, pas seulement le *bonheur*, qui deviennent autant de sons vides » (*Bentham*, 1789). Plus le quantum de *plaisir* à répartir entre les membres de la société est élevé, plus la société est juste, pourvu que les individus soient porteurs de droits égaux : les douleurs des uns et les *plaisirs* des autres se compensent dans une somme dont la hauteur seule établit le degré de justice

atteint par la société considérée. Au plan individuel, certes je sais que ma *souffrance* d'aujourd'hui peut être compensée par le fait que, grâce à cette *souffrance* (celle que m'inflige par exemple le dentiste auquel je demande de soigner ma rage de dent), je vais moins souffrir demain. Les utilitaristes estiment qu'il doit en aller de même pour l'individu collectif qu'est la société : pourquoi le malheur de l'un, aujourd'hui, ou des uns, ne pourrait-il là aussi être compensé par le plus grand *bonheur* des autres demain ? Ainsi se profile ce qu'il faut bien alors identifier comme une logique sacrificielle, qu'on peut se représenter par exemple en termes économiques, par le choix de fermer une entreprise pour ne pas faire périr un secteur entier d'activité, ou de diminuer le salaire des uns pour sauver, voire demain pour augmenter celui du plus grand nombre. De fait, la pratique sacrificielle est quotidienne dans nos sociétés, et la théorie utilitariste est à cet égard fort efficace pour rendre compte de la réalité des faits sociaux. C'est en revanche d'un point de vue proprement éthique, selon *Rawls*, qu'elle heurte certaines de nos intuitions les mieux ancrées dans nos consciences.

Il serait certes immoral, parce qu'égoïste, d'attribuer plus d'importance à son propre bien-être individuel qu'à celui de tous les autres. Dans bien des cas, c'est une valeur aussi haute que l'amour même du prochain qui commande le sacrifice. Pourtant, tenir compte du *bonheur* des autres ne doit pas inciter à considérer que l'égalité entre les hommes implique leur commensurabilité ou leur substituabilité : point délicat où la discussion rawlsienne de l'*utilitarisme* manifeste le mieux sa portée morale.

L'humanisme nous a assurément accoutumés à nous tenir en un sens pour des semblables – ce qu'exprime à sa manière la formule benthamienne « un homme, une voix ». Pour autant, nous savons aussi que notre dignité n'est respectée que si l'on ne nous tient pas pour indifféremment substituables les uns aux autres : politiquement ou juridiquement semblables, nous ne nous considérons pas pour autant comme humainement identiques. Précisément parce qu'un égal respect est dû à nos personnes, nous récusons que l'on puisse nous échanger indifféremment les uns contre les autres : c'est cette intuition morale très forte de la conscience moderne que *Rawls* utilise contre l'*utilitarisme* pour soutenir qu'une société ne serait pas juste si elle allait à l'encontre de notre conviction selon laquelle les personnes ne sont pas substituables. Songeons par exemple aux débats sur la vente d'organes, sur la location d'utérus par des mères porteuses rétribuées, voire sur la prostitution volontaire : si nous éprouvons tant de difficultés à admettre moralement qu'une personne puisse donner lieu à un achat, à une vente, à une location au même sens où c'est le cas pour une chose, c'est bien que notre

intuition est que les personnes ne sont pas interchangeables, mais qu'elles constituent des êtres incomparables qu'on ne peut échanger l'un contre l'autre ou contre un quantum d'argent. En conséquence, si les personnes que nous sommes apparaissent insubstituables, l'une ne peut être sacrifiée aux autres, et la *souffrance* des unes ne peut être compensée par l'augmentation du *bonheur* des autres.

Cette mise en cause rawlsienne touche en fait directement au principe d'*utilité*. Plus précisément, ce qui fait le plus question aujourd'hui dans ce principe, c'est sans nul doute le « tou compte fait » qu'il conduit à intégrer dans le raisonnement pratique quand nous disons que, « tou compte fait », mieux vaut sacrifier le *bonheur* de quelques-uns pour assurer le *bonheur* du plus grand nombre. Ce « tou compte fait » est-il compatible avec notre intuition selon laquelle, chaque personne étant incomparable à toute autre, nous ne pouvons inscrire son *bonheur* ou son malheur dans un *calcul* qui procède par définition à l'abstraction de ce qu'il y a d'incomparable dans les expériences humaines ? Du moins l'*utilitarisme* nous impose-t-il, pour introduire quelques limites dans l'application de son principe, de faire resurgir nos choix de valeurs les plus profonds : constat dont nous pouvons alors nous demander si nous n'allons pas le retrouver dans les domaines où l'*utilitarisme* s'est essayé lui-même à appliquer ce principe.

L'*utilitarisme* comme éthique appliquée : l'exemple de l'éthique animale

Bien d'autres domaines d'application que celui auquel je vais me borner pourraient ici tout aussi légitimement être considérés. L'un d'entre eux sera rencontré par Alain *Renaut*, dans la troisième partie de cet ouvrage, à propos de l'éthique de la famille. Le registre à partir duquel j'ai choisi d'évoquer la dimension applicative de l'éthique utilitariste présentait simplement comme intérêt d'avoir déjà été évoqué avec force par *Bentham* dans son *Introduction aux principes de morale et de législation*, où il plaidait pour la reconnaissance du droit des *animaux*.

« Le jour pourrait arriver, écrivait ainsi *Bentham*, où le reste de la créature animale se trouverait avoir acquis ces droits dont seule la main de la tyrannie l'a spolié ». La tyrannie mise en cause était bien évidemment celle de l'homme lui-même dans sa prétention cartésienne à s'affirmer « comme maître et possesseur de la nature ». Après avoir souligné que la France révolutionnaire a reconnu l'arbitraire de la couleur de la peau en matière de droit et a considéré – d'ailleurs

non sans hésitations – que la couleur de la peau n'était pas une raison suffisante pour abandonner quelqu'un aux caprices d'un tortionnaire, *Bentham* rapprochait la situation des *animaux* et celle des esclaves pour demander pourquoi ne pas étendre aux êtres non-humains le raisonnement conduisant à leur émancipation : « La question n'est pas de savoir s'ils peuvent penser, s'ils peuvent parler, mais c'est celle de savoir s'ils ont la capacité de souffrir » (ch. XVII).

Cette contestation de la façon dont les Modernes ont cru pouvoir résoudre au seul bénéfice de l'être humain le problème de l'extension du *sujet de droit* s'est depuis lors poursuivie à travers une participation soutenue des utilitaristes au débat sur les droits des *animaux*. C'est le cas notamment chez *Peter Singer* quand il accuse la conception moderne du droit de faire preuve de « spécisme ». Ce néologisme forgé par *Singer* désigne la manière dont l'humanisme juridique, condamnant la discrimination raciale au nom de la valeur du *sujet de droit*, n'a pas cru bon d'étendre cette condamnation à une autre forme de discrimination : celle qui s'applique aux espèces animales, dont l'homme fait pourtant partie (*Singer*, 1975). Ainsi l'utilitarisme contemporain développe-t-il une vaste critique de l'humanisme comme ayant engendré, à partir de son insistance sur la dignité humaine, une dévalorisation du « statut des non-humains » qui explique la cruauté envers les *animaux*, niés dans leur potentiel de *souffrances*.

Que ce soit chez *Bentham* ou chez *Singer*, l'argument des utilitaristes réside précisément dans cette question de la *souffrance*. Tout comme l'être humain, l'animal mérite d'être considéré comme *sujet de droit* dans ce qu'il a de commun avec les hommes, à savoir la capacité de souffrir. Autrement dit : si la capacité de souffrir fonde le droit, et en institue le sujet, concevoir l'espèce humaine comme seul *sujet de droit* constitue un *spécisme* aussi monstrueux que le racisme – puisque s'établit par là une coupure arbitraire entre ce que la capacité commune de *souffrance* réunit pourtant, à savoir l'humain et l'animal, l'animal humain et les autres *animaux*. Une coupure moins arbitraire passerait, de ce point de vue, entre les *animaux* (humains ou non-humains), définis par la capacité de souffrir, et la nature non vivante : la coupure interviendrait alors, du point de vue du droit, dans la nature, la partie animale rejoignant l'humanité dans la capacité d'avoir des droits, la partie inanimée seule tombant hors de la sphère du droit. C'est la raison pour laquelle une partie au moins des utilitaristes contemporains défendent des pratiques alimentaires de type végétarien, fondées sur la conviction que les végétaux ne souffrent pas.

Quoi qu'il en soit, c'est en ce sens que, d'un point de vue comme celui que

défend *Singer*, il devient possible de dire que « tous les *animaux* sont égaux » parce qu'ils souffrent. Plus complètement : la capacité de souffrir ou d'éprouver du *plaisir* fonde pour un être le fait d'avoir des intérêts – où il faut entendre : des intérêts envers ce qui leur procure du *plaisir* et des intérêts à ne pas encourir de traitement susceptible de les faire souffrir. À ces intérêts correspondent des droits, puisque ces intérêts doivent être pris en considération pour déterminer notre manière de les traiter, alors qu'il n'y aurait pas de sens à dire qu'il est « contraire aux intérêts d'une pierre d'être promenée le long du chemin par les coups de pied d'un écolier : une pierre n'a pas d'intérêt parce qu'elle ne peut pas souffrir », et elle n'a pas, pour cette raison seule, de droits naturels. C'est bien, dans ce raisonnement, le passage par la question de la *souffrance* qui permet ici à l'*utilitarisme*, quand il prend cette forme, de briser le règne de la nature en deux, en considérant qu'on retrouve chez l'animal les mêmes signes extérieurs qui nous indiquent la douleur chez les êtres humains (les cris ou les tentatives pour fuir). Comme en outre le système nerveux de ces *animaux* (ou du moins des plus développés d'entre eux) s'apparente au nôtre, nous n'avons pas de bonnes raisons valides, d'un point de vue utilitariste, d'interpréter ces comportements autrement que comme indiquant une *souffrance* ou la crainte d'une douleur. Le même raisonnement, en revanche, conduit à poser une barrière entre l'animal et la plante, parce que les cris d'une salade qu'on arrache ou d'une orange que l'on épluche sont de toute évidence plus difficiles à entendre.

La conception utilitariste de la subjectivité, à travers la place qu'elle ménage au principe de la recherche du *plaisir* et de l'évitement de la *souffrance*, porte ainsi certaines de ses conséquences les plus marquées en *éthique appliquée*. Des conséquences qui donnent matière, elles aussi, à discussion.

Nous pouvons assurément estimer à juste titre que la capacité de souffrir est comprise dans la conception que nous nous faisons tous de l'intégrité psychologique et physique à la préservation de laquelle l'être humain est censé avoir droit. Toutefois, si nous considérons les caractéristiques tenues en général pour constitutives du *sujet de droit* moderne, force nous est de constater que les éléments retenus comme partie intégrante de la subjectivité ne se réduisent pas à la question de la *souffrance*. L'*utilitarisme*, sans ignorer ni annuler le concept moderne du *sujet de droit*, le reformule en considérant que toutes les autres déterminations sont secondes par rapport à ce qui, pour tout être doué de sensations, humain ou non, constituerait sa fin suprême : le *bonheur* défini en termes d'augmentation du *plaisir* et de diminution de la frustration, du déplaisir ou de la *souffrance*. En ce sens, pour l'*utilitarisme*, la rationalité fait bien partie

des caractéristiques de l'être humain, mais uniquement en tant qu'elle permet à l'homme de calculer les conditions de réalisation de cette fin, là où d'autres vivants y sont ordonnés par l'instinct. Bref, selon une conviction héritée de l'empirisme, la rationalité s'enracine dans la capacité de sentir, et c'est à partir de cette dimension fondamentale qu'il faudrait penser la subjectivité du sujet humain, comme de tout autre être vivant. Ce pourquoi, du point de vue de *Bentham* déjà, il n'y avait aucune raison de ne pas étendre à tout vivant ce qui fait de l'homme un *sujet de droit*, à savoir sa capacité de sentir.

Cette redéfinition du *sujet de droit* (en compréhension et en extension) induite par le principe de l'*utilité* engage des choix si vastes, dans la conduite des existences individuelles et collectives, qu'il faut ici laisser au lecteur le soin d'arbitrer le débat.

Simplement suggérera-t-on que, si l'être humain n'est considéré que dans ce qu'il a de commun avec tous les autres *animaux*, on peut se demander pourquoi l'éthique utilitariste ne s'applique qu'aux êtres humains. En d'autres termes : pourquoi *Bentham* ou *Singer* ne soumettent-ils pas tous les êtres doués de sensations de *plaisir* et de douleur à ce qui définit, pour l'*utilitarisme*, l'unique obligation morale : celle d'agir en prenant pour critère de ses actions l'exigence de produire par son acte le plus grand *bonheur* du plus grand nombre d'individus concernés ?

La question posée ne se réduit pas à une boutade : il y a là, de fait, une obligation que la nature animale ne respecte pas. Ni par *calcul*, ni par instinct, le brochet ne cherche, dans l'étang où il cohabite avec d'autres poissons, à maximiser le *plaisir* du plus grand nombre. La nature animale n'est pas utilitariste, mais seul l'homme peut l'être : constat banal, mais qui recrée une possibilité d'établir au sein de l'animalité, entre l'humain et le non-humain, une distinction que la considération, par ailleurs légitime et indispensable, de la *souffrance* exclut. De fait, c'est uniquement à l'homme que cette obligation morale de prendre en considération la *souffrance* d'autrui s'adresse : comment l'*utilitarisme* intègre-t-il dans son éthique cette irrécusable donnée ?

Si l'*utilitarisme* ne soumet que l'homme à l'obligation de maximiser le

bonheur du plus grand nombre, c'est que même les utilitaristes reconnaissent que l'être humain ne se réduit pas à la capacité de sentir et à la nature animale, mais qu'il y a chez lui une dimension supplémentaire, qui peut fonder en sa faveur une distinction non arbitraire. Entendre : une distinction ne procédant nullement d'une attitude qui, sous le nom de spécisme, pourrait être comparée, concernant le rapport entre humanité et animalité, à ce qu'il en est du racisme pour les relations interhumaines. Cette distinction non spéciste pourrait consister à faire de l'animal un objet de droit, mais non point un *sujet de droit*. Objet de droit est un être auquel, en raison même du fait qu'il peut souffrir, nous ne pouvons pas tout faire, et à propos duquel il y a matière à tracer aussi précisément que possible, pour l'homme, les limites de ce qu'il a le droit de faire, donc aussi à fixer les devoirs qui sont les siens envers cet être. Pour autant, l'objet de droit ne constitue pas un *sujet de droit*, c'est-à-dire un être ayant la capacité d'être soumis à des obligations juridiques et morales. En ce sens, s'il est question de droits à propos des *animaux*, ces droits ne sont pas ceux des *animaux*, puisque les droits sont toujours l'envers d'obligations : les droits conçus à propos des *animaux* sont des droits que l'on attribue à l'homme concernant les *animaux*. Comme tout droit, ces droits sont assortis de limites : par exemple, le droit à l'*expérimentation* animale peut être reconnu, mais dans certaines limites, quand elle est indispensable, et à condition de minimiser autant que faire se peut la *souffrance* de l'animal. Un tel droit inclut, à l'égard de ce dernier, le respect de ce qu'il faut bien appeler des devoirs. Sans doute serait-ce alors à travers cet élargissement du champ d'application proprement éthique de la notion même de devoir que le principe utilitariste pourrait être tenu pour exercer aujourd'hui son influence la plus incontestable en même temps que la plus légitime.

Indications bibliographiques

Audard C., *Anthologie critique de l'utilitarisme*, trois tomes, Paris, PUF, 1999.

Bentham J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), rééd. par J. H. Burns et H. L. A. Hart, Londres, The Athlone Press, 1979 ; trad. par Ludivine Thiaw-Po-Une, à paraître, Paris, Gallimard.

Halévy E., *La Formation du radicalisme philosophique* (1901-1904), rééd. par M. Canto-Sperber, Paris, PUF, trois tomes, 1995.

Harsanyi J. C., « Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal

Comparisons of Utility », *Journal of Political Economy*, 63, 1955 (repris in Harsanyi, 1976).

Harsanyi J. C., *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976.

Helvétius C.-A., *De l'esprit* (1758), rééd., Paris, Fayard, « Corpus des œuvres philosophiques de langue française », 1998.

Kymlicka W., *Les Théories de la justice. Une introduction* (1992), trad. par M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 1999, chap. I, « L'utilitarisme ».

Maupertuis P., Moreau L. de, *Essai sur la philosophie morale* (paru d'abord en allemand, Berlin, 1749), vers. fr., Leyde, Luzac, 1751.

Singer P., *La Libération animale* (1975), trad. par D. Olivier, Paris, Grasset 1993.

Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Singer P., « All animals are equal », in *Applied Ethics*, 1986, pp. 215-228.

DEUXIÈME PARTIE
DOMAINES

Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une

La deuxième partie de cet ouvrage aborde l'éthique contemporaine par sa spécificité la plus frappante vis-à-vis des époques antérieures de la philosophie morale : l'apparition d'éthiques spécialisées, sectorielles, consacrées chacune à une sphère d'application des interrogations classiques sur le bien, sur le mal, sur la vertu, sur le devoir, sur le bonheur. Dans tous les secteurs d'activité sont apparues des éthiques particulières aux questions soulevées par le secteur concerné. Éthique des affaires, éthique professionnelle, éthique des médias, éthique environnementale, éthique féminine, éthique gouvernementale, voire intergouvernementale, etc. : la liste semble inépuisable et déborde largement, en tout cas, les domaines que j'ai cru devoir retenir ici pour leur caractère particulièrement illustratif de cette dynamique. Une dynamique qui peut d'emblée laisser sceptique sur ce qui se joue dans ce qu'on a parfois stigmatisé comme une « valse des éthiques » (Etchegoyen, 1991). Cette démultiplication des éthiques est-elle l'indice d'un renouveau du questionnement moral, ou la marque d'une crise de la morale ? Une « panoplie de vertus », disait Socrate, ne m'indique pas encore ce que c'est que la vertu : une panoplie de morales, pourrait-on demander, me met-elle en mesure de définir le bien et le mal ? Ou n'est-ce pas plutôt parce que plus personne ne parvient à arracher de quelconques points de repère à l'instabilité que nous assistons à une offre d'éthiques qui laisse l'individu contemporain aussi hésitant ou désemparé que peut l'être le consommateur devant l'abondance de ce que lui propose une grande surface ? À la faveur de ce qui s'apparente, de fait, à une marchandisation, la conquête incessante de nouveaux marchés par les éthiciens ne voue-t-elle pas à terme l'éthique, au-delà de ses succès apparents, davantage à une forme de discrédit ?

Autant d'interrogations qui devront demeurer à l'arrière-plan de notre exploration de quelques-uns des principaux domaines contemporains de l'éthique. En philosophie morale, deux modes principaux d'interrogation sont concevables et ont été l'un et l'autre pratiqués et thématiques dans l'histoire de la discipline : celui qui s'attachait à établir que l'on peut fonder en raison le choix des valeurs correspondant à notre conception du souverain bien ; celui qui se préoccupait davantage d'appliquer à tel ou tel domaine d'action cette conception même. Fondation ou application ? Entre ces deux orientations, la philosophie

morale a longtemps maintenu une forme d'équilibre à travers laquelle l'élaboration d'une sagesse de portée pratique, appliquée par l'individu à la conduite de sa vie, ne détournait pas la raison de se poser la question de ce qui fonde ultimement notre conception ou nos conceptions du bien. La sectorialisation des éthiques équivaut-elle de ce point de vue à une rupture d'équilibre, conduisant à renoncer aux questions de principe et à privilégier les seules questions d'application ? Ou est-ce l'articulation même entre questions de principe et questions d'application qui s'est transformée, en engageant ainsi une transformation de la raison pratique comme telle ?

Afin d'explicitier le sens de ces diverses éventualités et de permettre à chacun de se situer par rapport à elles, il m'est apparu indispensable de prendre pour point de départ, dans cet avant-propos, ce que l'on peut considérer comme la conception classique de l'application : celle qui, thématifiée au premier chef par *Kant*, correspondait à la forme d'équilibre que je viens d'évoquer. Après quoi nous pourrions nous demander dans quelle mesure cet équilibre s'est modifié et si cette modification dans l'équilibre entre fondation et application n'impose pas de concevoir autrement l'articulation entre questions de principe et questions d'application : selon une démarche qui n'irait plus nécessairement des principes à leur application, mais qui pourrait procéder à partir des domaines eux-mêmes sans pour autant renoncer aux interrogations principielles.

Une conception classique de l'application

De fait, le travail de fondation a longtemps polarisé l'essentiel des efforts de la philosophie morale, ne serait-ce que dans la mesure où l'activité la plus traditionnelle de la philosophie en général avait consisté à montrer que l'on peut fonder en raison nos énoncés ou nos prises de position sur la réalité. C'est à cette démarche que conduit l'activité même de la raison, explique *Kant* au début de la Dialectique transcendantale de sa *Critique de la raison pure*, quand il identifie l'effort de la rationalité à une inlassable remontée du conditionné vers ses conditions, et ce jusqu'à une condition susceptible d'être tenue elle-même pour un inconditionné. À quoi correspond plus spécifiquement en philosophie morale cette posture fondationnaliste dont Arnaud Desjardin a rappelé dans la partie précédente de ce livre comment elle est incarnée au mieux aujourd'hui encore par Karl-Otto *Apel*. Elle consiste à toujours exiger, vis-à-vis de nos énoncés éthiques, des conditions plus hautes, plus élevées, voire un premier principe ou

un ultime fondement inconditionné.

J'ai déjà suggéré, dans la présentation générale de ces *Questions d'éthique contemporaine*, selon quelle logique et dans quel contexte cette activité de fondation se trouve cependant, aujourd'hui, le plus souvent contestée et battue en brèche au bénéfice de questionnements applicatifs ancrés dans des domaines particuliers de l'éthique. Nous avons eu l'occasion de le constater dans la première partie de ce livre : la contestation du fondationnalisme s'est nourrie à des sources fort diversifiées, allant d'une réflexion sur les limites de la rationalité, ou sur la diversité des formes de rationalité, à la contestation radicale de la rationalité comme telle. Sans revenir sur ces argumentaires, il n'est néanmoins pas inutile d'observer que la discussion de la façon dont *Kant* s'était représenté la philosophie morale a, depuis deux siècles, le plus souvent consisté à lui adresser le même reproche : avoir conduit la raison pratique à ne pas pouvoir sortir du terrain des principes purs ou formels pour prendre en compte les exigences du réel (Scheler, 1913, Hartmann, 1926). En sorte que le privilège accordé aux questions de principe et à ce que *Kant* avait lui-même décrit en termes de « fondation » (*Grundlegung*) entretiendrait un lien étroit avec le choix d'une éthique plus soucieuse d'établir ce qui vaut universellement, abstraction faite des contextes d'action, que de descendre dans la matérialité concrète des domaines où il nous faut agir. À cette éthique formelle, on oppose alors avec nostalgie l'éthique aristotélicienne et son sens du *kairos*, ouvert à la particularité des situations et à leur contingence : « Puisque le présent travail », indiquait *Aristote* dans *l'Éthique à Nicomaque* (1103 b 26), « n'a pas pour but la spéculation pure [...], car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien, il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir ».

Un tel diagnostic, qui identifierait la promotion des domaines de l'éthique au recul d'un formalisme moral supposé kantien, engage par lui-même toute une série de questions – notamment celle de savoir quelles transformations du kantisme exigerait, dans les éthiques contemporaines qui se réclament de lui, cette promotion du problème de l'application ; ou encore celle de déterminer quelle alternative au kantisme, dans les éthiques qui entendent rompre avec lui, nourrit la passion croissante pour les domaines d'application. Autant d'interrogations qui imposent pour le moins, si nous souhaitons les déployer, de prendre acte des limites délibérées que *Kant* avait lui-même tracées à la

perspective d'une philosophie pratique appliquée et de nous demander quelles bonnes ou, comme le croient certains, quelles mauvaises raisons peuvent nous inciter aujourd'hui à tenter d'aller au-delà de ces limites (Onora O'Neill, in *Sosoe*, 1998).

« Entre fondation et application » : telle est sans doute l'appréciation qui convient le mieux pour situer, de façon purement descriptive, l'entreprise kantienne en philosophie morale (Renaut, 1997). En 1785, comme l'indique expressément son titre, la première grande contribution de *Kant* à l'éthique (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Fondation de la métaphysique des mœurs*) relevait assurément de la problématique fondationniste, plus précisément : du niveau le plus radical de cette problématique, puisque l'autonomie de la volonté s'y trouvait présentée comme le principe ultime et unique de toute sphère pratique. En revanche, par-delà la *Critique de la raison pratique* (1788), les deux « doctrines » (*Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*) que rassemble la *Métaphysique des mœurs* elle-même (1797) correspondent à la problématique de l'application – au point que c'est précisément à cette occasion que *Kant* a expressément réfléchi aux conditions et aux limites de cette opération.

S'il est inutile de rappeler ici que l'exigence morale est identifiée par *Kant* à une exigence d'universalité, il importe en revanche de souligner comment, à ses yeux, cette exigence ne nous fait pas dépasser la sphère formelle de ce qu'il appelle le transcendantal, c'est-à-dire la sphère des conditions de possibilité de la moralité. Plus explicitement : l'exigence, prescrite par l'impératif catégorique, de soumettre les maximes de nos actions au test de leur universalisation possible (ou impossible) ne nous est encore d'aucun secours pour savoir comment nous pouvons passer de cette définition générale de l'objectivité morale à la détermination d'objectifs particuliers et concrets. Ce moment fondateur, qui correspond à l'éthique pure, nous indique que c'est l'universel (ou, mieux, l'universalisable) qu'il faut rechercher, mais elle ne nous dit pas en quoi consiste cet universel *hic et nunc*, dans tel domaine et dans tel contexte d'action. À réduire l'éthique kantienne à la fondation de cette dimension encore entièrement désincarnée (transcendantale) de la moralité, le diagnostic de formalisme s'imposerait donc de toute évidence.

Ce statut du transcendantal pur est en général mieux perçu par les lecteurs de *Kant* dans la partie théorique de sa philosophie, qui concerne la connaissance de la nature. Nous pouvons par extrapolation cerner ce qu'il en est dans la diversité

des domaines pratiques. Quand il s'agit en effet de ce que *Kant* appelle la philosophie de la nature (et qui correspond à la physique), il n'est guère difficile de convenir que nos concepts les plus généraux (les catégories, par exemple celle de la causalité) ne font qu'exprimer la structure formelle de toute expérience possible, mais ne nous disent rien encore du contenu effectif (que l'intuition sensible va nous procurer) des expériences réelles. En sorte que, d'un point de vue comme celui de *Kant*, l'idée d'une physique construite entièrement *a priori* serait rigoureusement vide de sens.

Il en va exactement de même pour la philosophie morale. Pas plus que nous ne saurions, à partir des simples méthodes de synthèse du contenu empirique de l'expérience que constituent les catégories, déduire des lois physiques comme celles de la chute des corps ou de la conservation des forces, nous ne pouvons envisager un seul instant de « déduire » *a priori* les fins concrètes que nous devons viser dans tel ou tel domaine d'action particulier. Pour ce faire, nous disposons d'un principe (celui de l'impératif catégorique), mais ce principe est aussi formel que peut l'être le concept d'implication d'un effet par sa cause : dans les deux cas reste le problème de savoir comment appliquer le principe à l'existence du donné de la connaissance ou du donné de l'action. Parce que l'existence, comme l'a montré la *Critique de la raison pure*, n'est pas une détermination comprise dans nos concepts, l'application du principe requiert ce qu'il faut bien désigner comme un « saut ». Tout l'intérêt de la réflexion kantienne sur la démarche applicative tient cependant au fait d'avoir entrepris de montrer comment nous opérons pour accomplir ce saut.

Là aussi, l'analogie avec ce qui intervient dans la sphère de la connaissance est précieuse. *Kant* nomme « métaphysique » (au sens où il parle de la « métaphysique des mœurs » comme il parle de la « métaphysique de la nature ») le procédé par lequel nous mettons l'universel en relation avec le particulier. Ce procédé consiste à ajouter à la structure formelle correspondant à nos catégories (qui expriment les déterminations générales de la nature ou celles de la liberté) un minimum d'empiricité : si l'on préfère, une donnée sensible aussi épurée que possible par rapport au contenu brut de l'empiricité (ce qui permet de désigner ce procédé comme « métaphysique »), afin que le saut à accomplir à partir du plan principiel soit lui aussi le plus réduit possible. Quand il s'agit de la « métaphysique de la nature », le minimum ajouté à la structure catégoriale n'est autre que la représentation d'un mobile dans l'espace et le temps. Parce que je sais *a priori* de tout objet de connaissance qu'il est situé dans l'espace et dans le temps, je peux ainsi construire la notion de mouvement, avant d'en déterminer

ensuite, à partir de son application à l'expérience, le contenu concret que vont expliciter les lois de la physique.

Il n'en va pas autrement dans le registre de la métaphysique des mœurs. Un premier élément qui peut être ajouté *a priori* aux catégories de la liberté se trouve dans la représentation de l'existence des choses et des personnes, par quoi s'ouvre l'espace de la *Doctrine du droit*. Un second ajout, celui des penchants qui expriment la dimension sensible et affective des sujets, ouvre l'espace de la *Doctrine de la vertu*, à laquelle *Kant* donne aussi le nom d'« éthique ».

Il s'agit bien là, chacun l'accordera, d'une démarche applicative, qui permet, sur le terrain de l'éthique, diverses prises de position sur des problèmes précis relevant d'une dimension plus concrète de la moralité que ce n'est le cas dans la théorie des impératifs. Ainsi la *Doctrine de la vertu* peut-elle s'avancer au-delà du pur concept du devoir pour distinguer les devoirs envers soi-même et les devoirs envers les autres, et aborder, dans chacune de ces rubriques, ce que *Kant* présente comme des « questions casuistiques » qui, sur le mensonge, l'avarice, la bassesse, la bienfaisance ou la reconnaissance, intègrent la considération des situations dans ce qu'elles ont de différencié. Pour autant, dans le cadre du kantisme originel, celui de *Kant* lui-même, jusqu'où s'achemine le travail de l'application ?

Autant qu'à cerner la procédure même de l'application, *Kant* s'est en fait employé à en tracer les limites. Des limites à ses yeux infranchissables. Même brève, la conclusion de la *Doctrine de la vertu* ne laisse à cet égard guère de doutes. Sur l'exemple de la religion comme doctrine des devoirs envers Dieu, *Kant* suggère que l'« éthique purement philosophique » se heurte intrinsèquement à des limites au-delà desquelles tout nouvel ajout qu'il faudrait intégrer à la définition formelle de la moralité ne pourrait plus être accompli *a priori* : parce qu'il faudrait que la « doctrine », par exemple, celle des devoirs envers Dieu, soit « appliquée à une histoire donnée », les énoncés produits deviendraient franchement « empiriques » et échapperaient ainsi à « une éthique conçue comme philosophie pratique pure ».

Même si *Kant* a thématiqué de façon précise la question de l'application, on ne trouvera donc pas chez lui d'éthique proprement concrète susceptible d'évoquer ce que nous entendons aujourd'hui par l'« éthique appliquée ». On ne trouvera rien de tel, et on ne saurait le trouver. Ici encore, l'analogie avec la connaissance de la nature laisse apercevoir ce que doivent être les limites de l'application : pas plus que *Kant*, même dans les brouillons de son *Opus postumum*, ne nous a

laissé de quoi imaginer vraiment qu'il eût songé à construire le contenu de la science empirique à partir de sa philosophie théorique, il n'a envisagé de conduire plus loin le « passage » à l'empiricité sur le terrain de l'éthique. Le paragraphe 45 de la *Doctrine de la vertu* pourtant, pendant quelques lignes, paraissait ouvrir le lecteur à cette éventualité : « Tout comme l'on réclame, de la métaphysique de la nature à la physique, un passage qui possède ses règles particulières, on attend à bon droit de la métaphysique des mœurs quelque chose d'analogue – à savoir que, par application des purs principes du devoir aux cas de l'expérience, elle *schématise* pour ainsi dire ces principes et les présente prêts pour l'usage moralement pratique. »

La fin de ce paragraphe 45 apparaît cependant fort restrictif. *Kant* y indique que ces « espèces d'application » ne sauraient « être développées comme des sections de l'éthique » : elles doivent bien plutôt lui « être ajoutées », selon une méthode d'application dont seule la démarche « relève de la présentation complète du système ». La démarche, mais non point le contenu ou le résultat de l'application. Bref, les applications effectives, dans la particularité de leur contenu, échappent à l'éthique philosophique, qui peut aller jusqu'à fournir le principe méthodique de l'application, mais non point y procéder elle-même. À quoi correspondent alors, dans la *Doctrine de la vertu*, ces « casuistiques » qui, sans déduire jamais les fins concrètes que doit épouser le sujet moral *hic et nunc*, proposent seulement, en considérant la diversité des circonstances et en laissant ouvert l'espace du choix, des types de particularisation des exigences de la moralité pure : l'application effective tombe, au-delà de l'indication de cette seule méthode, hors de la philosophie transcendantale.

Ainsi la démarche critique, telle que *Kant* l'a prescrite à la philosophie, s'arrête-t-elle, pour ce qui concerne l'éthique, là où commence la pratique morale du sujet agissant, comme elle cesse, sur le versant de la philosophie théorique, là où commence la science empirique. L'éthique concrète constitue bien l'horizon de la *Doctrine de la vertu*, de même que, toujours dans le registre pratique, la politique effective se trouve à l'horizon de la *Doctrine du droit* : l'une comme l'autre, éthique et politique concrètes, demeurent toutefois à l'extérieur, non seulement de la dimension « fondatrice » de la philosophie pratique, mais aussi de la métaphysique des mœurs, « non parce que celle-ci serait restée trop abstraite ou trop formelle par rapport à ce qu'elle aurait dû être, mais parce qu'il appartient à une philosophie de la raison finie de savoir, à travers les limites de l'application (ou du moins de ce qui, dans l'application, relève du philosophe), reconnaître la radicalité de la finitude pratique, comme elle avait su apercevoir,

dès la *Critique de la raison pure*, la radicalité de la finitude théorique » (Renaut, 1997).

Est-ce à dire que nous ne puissions rien retenir du kantisme, aujourd'hui, pour élaborer une éthique résolvant de privilégier la problématique de l'application sur celle, plus classique, de la fondation, soit parce que cette dernière semblerait avoir déjà obtenu, ici ou là, les solutions qu'elle méritait, soit parce qu'elle apparaîtrait ne pouvoir obtenir que des réponses illusives ? La question requiert d'être abordée de façon particulièrement nuancée.

D'un côté, Kant a incontestablement thématiqué avec une grande rigueur, à travers sa réflexion sur le procédé de la « métaphysique des mœurs », ce qu'il doit en être du statut de l'application dans le cadre d'une philosophie postmétaphysique. Les métaphysiques spéculatives ne rencontraient certes de ce côté aucune difficulté particulière : leurs propres illusions (qui consistent à croire que le réel peut être pensé par concepts) les portaient à se croire capables de déduire le particulier du général, en l'occurrence de dériver le contenu concret de l'éthique à partir d'un fondement premier tenu pour une première vérité morale absolument ferme et assurée. C'était donc le mécanisme même de l'illusion transcendantale qui immunisait les systèmes métaphysiques contre les difficultés inhérentes à la problématique de l'application. En revanche, pour les philosophies contemporaines qui ont renoncé au fondationnalisme dogmatique, la question de l'application se pose de façon plus ardue, nous l'avons perçu à travers la tentative de K.-O. Apel, puisqu'elles ne peuvent plus s'appuyer sur la simple démarche déductive. Ce n'est donc nullement un hasard si, sur la lancée de sa déconstruction des illusions du rationalisme dogmatique, Kant, le premier, a éprouvé le besoin de thématiquer le statut de l'application en philosophie, y compris en philosophie pratique, et d'y poser à la démarche applicative la question de sa légitimité possible.

D'un autre côté, à la faveur de ce travail sur les conditions de possibilité d'une application légitime, Kant a estimé nécessaire de tracer les limites d'une application relevant encore de la philosophie. Il convient de ne pas se méprendre sur la portée d'une telle opération. Il n'est nullement inconcevable en effet que, dans la démarche applicative, le sens commun puisse se croire capable d'aller plus loin et s'engager au-delà des « questions casuistiques » que Kant a certes soulevées sur un certain nombre d'exemples, mais dont il n'a pas cru qu'il pouvait revenir à l'éthicien philosophe de les trancher. D'un point de vue comme celui de Kant, le sens commun éthique qui s'aventurera ainsi au-delà des limites

de la philosophie parviendra à des énoncés qui auront le simple statut d'opinions ou de convictions, mais qui ne pourront se réclamer d'une quelconque contribution philosophique à leur légitimation rationnelle. La façon kantienne d'interroger les conditions d'une application légitime en philosophie conduit donc aussi à envisager la reconnaissance des limites au-delà desquelles, en éthique appliquée, ce n'est plus en tant que philosophe que l'éthicien raisonne.

En ce sens, le kantisme peut apparaître d'un mince secours quand il s'agit d'interroger le fonctionnement contemporain des éthiques s'avancant jusqu'à des types de questionnement concrets et différenciés par les domaines considérés. Une telle appréciation fait toutefois fi d'une contribution non négligeable. Non seulement en effet le travail kantien sur les limites philosophiques de l'application permet le cas échéant au philosophe, du moins au philosophe faisant siens les résultats de ce travail, de résister aux demandes sociales qui lui sont adressées de façon plus ou moins confuse, depuis quelques décennies, à mesure que les sociétés démocratiques s'affrontent au problème, par exemple dans le domaine médical ou dans les entreprises, de l'application des normes éthiques. Ces demandes sont assurément séduisantes, notamment en ce qu'elles aident à réinscrire dans la cité une intervention philosophique qui s'en était trop souvent et trop longtemps tenue éloignée. Pour autant, elles doivent être accueillies avec beaucoup de circonspection, non pas du tout parce que, dès lors qu'il serait question d'objets concrets, la philosophie renoncerait à elle-même, mais parce que se posent bel et bien ici des problèmes de légitimité : jusqu'où le philosophe peut-il aller, comme philosophe, quand il s'agit d'assumer le passage des principes aux « cas » susceptibles ou non de se laisser subsumer sous de tels principes ? Jusqu'où le peut-il en raison de ses compétences, jusqu'où le doit-il aussi, sans prétendre substituer, sur les questions qu'il est appelé à régler, le modèle de l'expertise ou de l'autorité compétente à celui du consensus démocratique ?

Au moins négativement, cette théorie classique de l'application qu'a fournie le kantisme continue donc de devoir être prise en considération. Et ce, de deux manières. D'une part, la déconstruction kantienne des illusions de la raison spéculative prémunit contre une forme de fondationnisme (le fondationnisme dogmatique) qui suscite très aisément de faux espoirs, pour les éthiques concrètes, sur la dérivation de solutions à partir d'un fondement préétabli qui les contiendrait en germe. D'autre part, si le kantisme reste un fondationnisme, la version transcendantale qu'il s'attache à fournir de la fondation de l'éthique (en faisant de l'autonomie de la volonté, non un fondement substantiel, mais

seulement la présupposition de toute énonciation morale) inclut elle-même des crans d'arrêt à une démarche applicative dont elle réélabore le fonctionnement : non seulement le procédé de la métaphysique des mœurs ne consiste pas à déduire d'un principe ses conséquences logiques, mais la définition de ce procédé intègre, nous l'avons souligné, la considération de ses limites. En ce sens, même une fois abandonnés les faux espoirs entretenus par le fondationnisme dogmatique, le fondationnisme transcendantal calme les ardeurs qui pourraient conduire l'éthicien philosophe adoptant le procédé de la métaphysique des mœurs à investir sans précautions les domaines du questionnement éthique. De ce fait, sans doute ne saurait-il y avoir aujourd'hui d'éthique appliquée philosophiquement avertie qui ne gagne à prendre acte des avertissements formulés par *Kant* à l'endroit d'une démarche que par ailleurs, à l'intérieur de certaines limites, il légitimait.

Ce constat peut rassurer, il peut aussi inquiéter. Il a ceci de rassurant qu'en invitant l'éthicien philosophe à être attentif aux difficultés risquant de limiter son engagement dans les divers domaines de l'application, il l'incline aussi à borner les prétentions de son savoir pour ménager de la place aux choix ultimes de l'individu : l'expertise morale ne saurait ainsi se substituer à la liberté même de l'agent, ni à sa responsabilité. Pour autant, le constat d'éventuelles limites de l'éthique philosophique soulève aussi un certain nombre d'inquiétudes : si ce n'est pas en effet à l'éthicien philosophe qu'il revient de légiférer ès-qualités sur des domaines comme ceux de l'éthique médicale, de l'éthique de l'entreprise ou de l'éthique gouvernementale, qui prend en charge la demande éthique de nos sociétés ? À quel type de légitimité peuvent et doivent prétendre les diverses instances qui sont appelées à légiférer aujourd'hui dans les différents domaines de l'éthique ? Que, *de facto*, de telles instances existent, sous la forme des multiples comités d'éthique mis en place dans des secteurs de plus en plus nombreux ne dispense pas de reposer ici la question de droit : de quelle « sagesse » se prévalent, dans ces domaines de l'éthique, les « sages » des comités de sages ? L'apport kantien, si attentif à ne pas laisser l'éthicien philosophe s'aventurer au-delà des limites de sa compétence, pourrait ici manifester à son tour ses propres limitations, précisément dans la façon dont il semble nous laisser démunis face à de telles questions. En sorte que, sauf à condamner la montée en puissance d'instances éthiques dans la plupart des champs d'activité ou, ce qui revient à peu près au même, sauf à abandonner ce développement à sa propre logique, force serait de rechercher si d'autres traitements de la problématique de l'application, la faisant échapper à sa

configuration classiquement kantienne et à ce qui en constitue l'issue, ne permettraient pas de relancer ici la réflexion.

Une telle recherche peut alors repartir de ce qui, dans la conception kantienne de l'application, avait été tenu pour l'avancée ultime de l'éthique philosophique : la mise en évidence des questions casuistiques qui surgissent à la faveur de l'intégration des penchants individuels dans la réflexion sur le devoir. Plutôt que le point d'aboutissement de l'éthique philosophique, ces casuistiques ne pourraient-elles, par leur ouverture sur des situations éthiques concrètes, constituer le point de départ d'une autre configuration du questionnement éthique, plus adossée à ses domaines d'application ?

Application et casuistique

La casuistique est le plus souvent tenue pour ne pas avoir survécu à la critique mordante qu'en a menée *Pascal*, à la faveur de son assaut contre les jésuites, dans ses *Provinciales* (1656). Elle connaît pourtant aujourd'hui un singulier regain d'actualité à travers les tentatives pour cerner le fonctionnement des dimensions applicatives de l'éthique. Contre la « tyrannie des principes », on évoque volontiers la fécondité, par exemple dans un dossier aussi complexe que celui de l'avortement, d'une démarche moins obsédée par les « règles générales » et plus attentive aux « cas et situations particulières de la vie réelle » : tandis que les principes n'ont qu'« un rôle limité et conditionnel en éthique », « voilà longtemps que l'expérience humaine a développé une série raisonnable de procédures pratiques afin de résoudre les problèmes moraux qui surgissent dans les conditions particulières de la vie réelle » – des procédures qui « furent connues sous le nom de casuistique », une « casuistique » si « mal comprise » qu'elle est tenue désormais pour « aussi morte et honteuse que l'astrologie » (*Jonsen et Toulmin, 1988*). De ce « mauvais sort » fait à la casuistique, il conviendrait donc de faire appel pour exhumer, contre les insuffisances du « *principisme* », ce qu'avait apporté, de 1550 à 1650, le « siècle d'or » des casuistes.

L'effort de *Toulmin* et *Jonsen* pour réévaluer la casuistique mérite d'autant plus d'être pris en compte que ces deux auteurs ont bénéficié eux-mêmes d'une expérience de l'application, à travers leur participation (*Jonsen* comme membre, *Toulmin* comme consultant) à la « Commission nationale pour la protection des sujets humains dans le cadre de la recherche biomédicale et behavioriste »

(1974-1978). De cette expérience a résulté chez eux la conviction que l'éthicien qui s'en tient aux principes, et qu'ils comparent à un zélote, ne parvient pas à discuter avec une ouverture d'esprit suffisante pour parvenir à accepter des compromis. Une commission du type de celle qui vient d'être mentionnée, exprimant la diversité culturelle, religieuse, professionnelle de la société américaine pour réfléchir aux politiques applicables à la recherche biomédicale, ne pouvait espérer parvenir à un accord à partir des principes défendus par chaque groupe. Pour ne pas s'enliser dans des impasses, comme celles où se perdent parfois les débats publics sur l'avortement ou sur l'euthanasie, la Commission en est venue très vite à délaissier les questions de principe pour se consacrer à l'étude de cas à propos desquels, racontent *Toulmin* et *Jonsen*, ceux-là mêmes qui étaient en désaccord sur les justifications ultimes des choix éthiques parvenaient le plus souvent à des conclusions convergentes. Retrouvaient-ils ainsi, en renonçant à l'idéal d'une rationalité fondée sur les principes, la dimension aristotélicienne de la prudence, plus ouverte aux cas individuels et plus sensible au contexte ?

Cette description du travail de la Commission peut déconcerter. De fait, le rapport Belmont, établi au terme de ces longues discussions et délibérations, fait pour sa part plutôt ressortir les « principes éthiques fondamentaux » se dégageant des travaux, « identifiés par la Commission au cours de ses délibérations », et constituant, comme tels, des « directives » devant « aider à résoudre les problèmes éthiques liés à la conduite de la recherche avec des sujets humains ». Comme si, par conséquent, à elle seule la formulation des trois principes de respect de la personne, de bienfaisance et de justice permettait, selon les termes du rapport, de « comprendre les questions d'éthique propres à la recherche faisant appel à la participation de sujets humains ». Reste que le rapport Belmont lui-même convient que « ces principes ne peuvent pas toujours s'appliquer d'une manière incontestable pour résoudre des problèmes d'éthique particuliers ». À quoi *Jonsen* et *Toulmin* ajoutent, en évoquant le rapport dans une note du prologue de leur ouvrage, qu'en tout état de cause cette déclaration de principes n'a été composée qu'après que les membres de la commission eurent achevé de travailler en casuistes, à partir de cas particuliers sur lesquels « ils étaient d'accord », sans parvenir toutefois à « s'accorder sur ce pourquoi ils étaient tombés d'accord ». Bref, loin que la démarche ait trouvé dans les principes relevés à l'issue du travail un « fondement déductif », il se serait agi là, tout au plus, de « notions partagées », se révélant comme telles à travers la discussion sur les cas, mais bien « trop étendues et générales pour soutenir des

positions morales particulières ».

Au-delà même de cette expérience, quel rôle joue exactement la référence à la casuistique dans cette tentative pour arracher les questions d'éthique concrètes au postulat selon lequel une conception éthique consisterait toujours dans un code de règles générales et de principes généraux ? La casuistique se définit en fait comme l'étude spécialisée des situations morales où se trouvent des acteurs qui, à la suite d'un éclatement des structures sociales traditionnelles, affrontent une pluralité de contextes qui ne leur offrent plus de repères communs. Raison pour laquelle cette étude s'est développée tout particulièrement, explique *Toulmin*, à partir du XIII^e siècle, lorsque, avec la naissance des universités, apparurent au sein du clergé des spécialistes de l'argumentation, pour culminer au XVII^e siècle et commencer ensuite son déclin, une fois assises de nouvelles légitimités. La casuistique suppose un monde où l'on s'interroge sur la façon dont il faut se conduire dans des situations dont la variété n'apparaît plus aussi aisément qu'autrefois se laisser résorber dans l'autorité d'une tradition.

Dans une telle situation (dont la nôtre, où bien des légitimités modernes se trouvent à leur tour remises en cause, constitue une sorte de répétition), en quoi consistait la méthode casuistique ? Les casuistes étaient des professionnels du droit canonique et des confesseurs dont la fonction était de donner des réponses aux questions morales particulièrement embarrassantes. Cela dit, contrairement à l'éthique aristotélicienne qui n'admettait pas, dans un monde sublunaire soumis au changement, de normes susceptibles de valoir universellement, les casuistes disposaient d'un catalogue de normes morales et juridiques fondées sur les Évangiles et sur les écrits des Pères de l'Église, ainsi que sur le droit canonique. Ce pourquoi, à l'encontre de la plupart des philosophies morales de la modernité, qui attribuent ultimement à l'individu concerné la capacité et la charge de juger de ce qu'il doit faire, la casuistique reposait sur la compétence et, pour ainsi dire, sur l'expertise de professionnels des études de cas, supposés les mieux à même d'établir, sur chacun des cas possibles, ce que ce type de pratique éthique appelle une « opinion probable ».

C'est Antonio Escobar y Mendoza, auteur d'un *Liber Theologiae Moralis* publié à Lyon en 1644, qui a explicité le plus profondément la teneur de ce probabilisme moral : une opinion morale est probable quand elle peut être argumentée selon les règles de l'art par un docteur à partir de l'étude d'un cas particulier. D'après le résumé proposé par *Pascal* dans ses *Provinciales* : « Une opinion est appelée probable lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque

considération. D'où il arrive qu'un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable ». Où l'on voit poindre ce qu'ont pu être les critiques de *Pascal*, dirigées précisément contre Escobar : comme les docteurs étaient presque aussi nombreux que les cas et les circonstances, les casuistes en venaient à permettre tout et le contraire de tout, les principes s'effaçant de plus en plus devant la multiplicité infinie de cas toujours différents. Ainsi est-il interdit de tuer, mais il est possible de tuer un calomniateur, pour mettre un terme à la calomnie. La corruption est interdite. Mais un juge peut se laisser corrompre dans un cas difficile pour qu'il y ait une issue au procès. Ou encore il est permis à un noble de tuer pour défendre son honneur, pourvu que le coup fatal ne soit pas donné par une arme... Mais si une opinion probable est celle qui a un fondement considérable, comme « l'autorité d'un homme savant et pieux est plutôt, souligne plaisamment *Pascal*, de grande considération », c'est la réputation du casuiste qui fera la décision : « si le témoignage d'un tel homme est de grand poids pour nous assurer qu'une chose se soit passée par exemple à Rome, pourquoi ne le sera-t-il de même dans un doute de morale ? »

Bref, à vouloir appliquer la loi morale aux circonstances et à l'état des personnes, ce qu'elle exige finit par se perdre. « Comment, se demande *Pascal*, une doctrine qui soutient une chose et son contraire en même temps peut-elle être vraie ? Dieu fera en sorte que ceux que vous, les casuistes, avez trompés réalisent que vos fausses règles ne les protégeront pas de sa colère. »

L'actuel regain d'actualité de la casuistique est-il immunisé contre les critiques que *Pascal* adressait aux casuistes de son siècle ? Je laisserai bien évidemment au lecteur le soin de se forger à cet égard sa propre conviction. Simplement peut-on souligner ici ce qui rapproche les casuistes d'aujourd'hui et ceux que combattait *Pascal*. La réactualisation de la casuistique en éthique s'est en fait accomplie, dans les dernières décennies du xx^e siècle, à partir de l'éthique clinique. De même en effet que le théologien du siècle de *Pascal* disposait de connaissances fournies par des dogmes et des codes de portée générale, à partir desquels il considérait les cas, de même le clinicien dispose de connaissances scientifiques générales, mais doit examiner chaque patient dans ce qu'il a de particulier : l'application des connaissances de l'expert ne peut donc, pour le clinicien comme pour le casuiste, se déployer qu'en termes d'observation et de résolution de cas. À partir de quoi *Toulmin* en vient à concevoir que c'est aujourd'hui la pratique médicale, plus précisément le diagnostic médical, qui fournit, après la faillite des démarches partant de principes, le modèle du

raisonnement pratique. Conviction qu'il exprime en soutenant que c'est la médecine qui peut ainsi, si nous la prenons pour modèle d'une nouvelle casuistique, « sauver la vie de l'éthique » (*Toulmin*, 1986).

Dans l'optique d'une rationalité morale plus « locale », moins portée à surplomber avec arrogance la diversité des contextes de vie que ne l'était la rationalité fondationnelle, la médecine combine en effet la compétence et la prudence, le savoir théorique et la compétence pratique – celle qui consiste précisément à cerner les cas. En ce sens, les relations entre la conclusion d'un diagnostic et l'évidence (par exemple celle des symptômes) sur laquelle elle se fonde seraient du même type que celles qui caractérisent un raisonnement pratique libéré de la tyrannie des principes : la pratique médicale, centrée sur le cas individuel, fournirait ainsi le modèle le plus accompli de l'action morale.

Cette propension à prendre congé des principes (Marquard, 1981) est-elle aujourd'hui dominante dans les domaines de l'éthique ? Les différentes études réunies dans les domaines auxquels s'attache cette partie de notre ouvrage devraient permettre d'en juger et de déterminer si la considération morale des cas doit véritablement être considérée aujourd'hui comme une alternative aux décisions fondées sur des principes. Quel que soit le prix que l'on continue ou non d'accorder aux critiques de *Pascal*, l'essentiel sera sans doute de s'interroger sur la portée d'une telle méthode d'application dans un contexte aussi pluraliste que celui de nos sociétés démocratico-libérales.

D'un côté, le privilège accordé par des penseurs comme *Toulmin* à la casuistique prend en compte une donnée que l'éthique contemporaine ne saurait contourner. Elle tient au fait que les questions morales se posent aujourd'hui en contexte pluraliste : dans des sociétés qui ont fait le choix de respecter la pluralité des conceptions du bien et qui ont redoublé ce choix par celui de la pluralité des cultures rassemblées en leur sein, l'accord sur les fondements ultimes de l'éthique est sans doute devenu impossible. Si un consensus doit survenir avec d'autres que nous dans nos interrogations sur des choix pratiques, ce consensus ne peut que prendre la forme d'un consensus par recoupement : pourquoi ce que *Rawls* a identifié comme constitutif du libéralisme politique ne

le serait-il pas aussi du libéralisme moral ? Nous pouvons effectivement nous mettre d'accord sur un grand nombre de questions normatives sans être d'accord sur le choix de nos valeurs ultimes, et par conséquent sans savoir pour quelles raisons au juste nous sommes d'accord les uns avec les autres pour nous accorder sur la résolution de telle ou telle question éthique : la production de ce consensus par recoupement se trouve largement facilitée, c'est peu contestable, par une démarche partant des « cas », là où une démarche partant des principes ne peut qu'aiguïser les désaccords.

Pour autant, d'un autre côté, les sociétés démocratico-libérales, où les questions d'éthique, dès lors qu'elles se posent à un collectif (même restreint aux dimensions d'un hôpital, d'une entreprise, d'une école, voire d'une famille), ne peuvent être tranchées qu'à la faveur de consensus par recoupement, ont aussi besoin de points de repère stables pour ne pas abandonner leurs décisions morales aux effets délétères du relativisme. De ce point de vue, est-on assuré que l'adieu aux principes, pour parler comme Odo Marquard, peut être isolé de l'empreinte profondément sceptique qui le caractérise chez celui-ci ? À réduire la rationalité morale à celle, purement « locale », des casuistes, ne risque-t-on pas d'aboutir, non seulement à des opinions probables, mais à des décisions qui n'ont d'éthique que l'apparence ? Si l'accord entre une famille, un praticien et un hôpital sur l'inutilité de l'acharnement thérapeutique ne se forge qu'à partir de la considération du « cas » concerné, comment se convaincre que la décision est prise pour des raisons proprement morales, quand interviennent, pour chacun des partenaires de la délibération, des intérêts susceptibles « localement » de converger ? Où l'on aperçoit que sans doute la réhabilitation de l'éthique prudentielle, y compris sous la forme de la casuistique, peut venir combler une lacune des éthiques de type kantien qui, si elles ont eu de bonnes raisons de limiter l'extension de la démarche applicative, laissent sans réponse la demande sociale surgissant au-delà de ces limites. Mais aussi que les éthiques aux divers domaines correspondant à cette demande de plus en plus forte ne sauraient se réduire à la seule casuistique conçue comme une alternative radicale aux décisions prises par référence à des principes.

Indications bibliographiques

Etchegoyen A., La Valse des éthiques, Paris, F. Bourin, 1991.

Hartmann N., *Ethik*, Berlin, De Gruyter, 1926.

Herman B., *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

Jonsen A. R. et Toulmin S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1988.

Kant E., *Métaphysique des mœurs*, (1785-1797), trad. et prés. par A. Renaut, tome I, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, *Introduction générale à la métaphysique des mœurs*, tome II, *Doctrine du droit*, *Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

Marquard O., *Abschied von Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1981.

O'Neill O., *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 2^e partie, « Maxims and Obligations ».

O'Neill O., « Comment peut-on identifier les problèmes moraux ? », in L. K. Sosoe (éd.), *La Vie des normes et l'esprit des lois*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998.

Renaut A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 279-330 : « L'application et les limites de la philosophie pratique ».

Scheler M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913), trad. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

Toulmin S., « How Medicine Saved the Life of Ethics ? », in J. P. De Marco et R. M. Fox (éd.), *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, New York, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.

Bioéthique et éthique médicale

OUVERTURE

Le passé, le présent et l'avenir de l'*éthique médicale* par Yvette Lajeunesse

Jusqu'aux années 1960, la morale médicale semble immuable, uniforme et stéréotypée. Calquée sur les préceptes moraux religieux, comme le démontre Jules Paquin, dans un ouvrage qui sera réédité jusqu'en 1969, elle impose ses vérités et se montre insensible aux situations concrètes des *patients*. Une nouvelle ère semble cependant poindre. Dès 1954, Joseph *Fletcher*, théologien protestant, indique la voie d'un changement dans la réflexion morale en *médecine*. Précurseur, *Morals and medicine* scrute l'horizon de problèmes moraux (accès à la vérité, contraception, insémination artificielle, stérilisation) auxquels les réponses habituelles de la pratique médicale ne conviennent plus. L'ouvrage expose un nouveau paradigme : une morale médicale fondée sur l'intérêt du *patient* et sur ses droits. Une telle position se démarque de la morale médicale « traditionnelle » où les décisions s'appuyaient essentiellement sur les doctrines et les interdits religieux. Dorénavant, la relation *patient*/médecin doit accorder une place et une valeur à la décision du *patient*. Plus encore, à suivre *Fletcher*, « le choix personnel devenait la valeur morale ultime ». À beaucoup d'égards, les bioéthiciens n'iront pas aussi loin. Il importe donc de mesurer l'ampleur de ce virage en rappelant tout d'abord les grandes lignes de la morale médicale traditionnelle, puis en essayant de faire apparaître quelles conséquences a entraîné sa décomposition contemporaine.

Le temps de la morale médicale

On fait remonter en général l'*éthique médicale* à *Hippocrate*, même si des normes et des règles de pratique étaient reconnues à des époques antérieures et dans d'autres pays. L'*éthique médicale* renvoie principalement au Serment, qui énonce les exigences concernant le devoir de bienfaisance, la règle de confidentialité, l'interdit de l'avortement et de l'euthanasie, ainsi que l'interdit de

relations sexuelles avec les *patients*. D'autres écrits déontologiques du Corpus hippocraticum, notamment *La loi* et *Du médecin*, soulignent eux aussi des exigences morales élevées : « Parmi les médecins, beaucoup le sont par le titre, bien peu par le fait », suggère l'auteur de *La loi*. Pour l'essentiel, le contenu du Serment s'est en tout cas trouvé relayé par les écrits de Galien jusqu'au xvii^e siècle.

Entre-temps, la morale chrétienne a imprégné toute l'*éthique médicale*. Le Moyen-Âge donne naissance à deux institutions qui demeureront très longtemps sous le contrôle de l'Église, l'hôpital et l'université. Jusqu'à aujourd'hui, les transformations lentes, mais inéluctables, de ces deux institutions ont joué un rôle significatif dans l'évolution de la *médecine*, de la pratique médicale et, par voie de conséquence, de l'*éthique médicale*. Vers la fin du Moyen-Âge, l'université devient le lieu officiel de l'enseignement de la *médecine*. Elle est reconnue comme la seule institution autorisée à définir les critères de qualification exigée pour soigner les malades. C'est également vers la fin du Moyen-Âge que l'hôpital commence à se transformer. Les stages pratiques de *médecine* y furent introduits seulement au xiv^e siècle, bien après que l'Orient eût intégré l'enseignement de la *médecine* dans les hôpitaux. Ce qui pourrait réguler la conduite et le comportement des médecins continue à préoccuper, comme en témoigne un ouvrage d'Henri de Mondeville intitulé *La morale et l'étiquette des chirurgiens* (vers 1300). Bien que le titre de « docteur » ne soit conféré que par l'enseignement universitaire, qui établit une *médecine* officielle, médecins, chirurgiens, barbiers-chirurgiens, charlatans et guérisseurs continuent, en l'absence de traitements efficaces, à se partager les faveurs de la clientèle. L'exception française mérite d'être soulignée ici. Comme on le sait, la Révolution a supprimé les universités et les facultés de médecine qui ne seront rouvertes qu'en 1795 (Paris, Montpellier, Strasbourg) et en 1799 (Caen) en vue de la formation des « officiers de santé ». Il a fallu attendre 1892 pour décerner à nouveau le titre de docteur en *médecine*.

C'est avec le développement de la *médecine* anatomo-clinique, à la fin du xix^e siècle, que la *médecine* va se concrétiser véritablement sous la forme d'une profession. Les bases scientifiques sont devenues alors suffisamment solides pour que les résultats de la *médecine* apparaissent supérieurs à ceux des guérisseurs. Le monopole professionnel devient possible lorsque les professions consultantes peuvent « apporter à une clientèle de profanes la preuve qu'elles sont capables de résoudre pratiquement ses problèmes » (Freidson, 1984).

Malgré ces déplacements, la morale médicale demeure certes une préoccupation, qu'atteste le maintien de la tradition du serment (Serment de l'université de Berlin, 1810, Serment de la World Medical Association désigné sous le nom de Déclaration de Genève, 1948, Serment de la Hebrew University, 1952, et même Serment des médecins soviétiques, 1971). Pour autant, aucune transformation profonde ne vient la renouveler. La morale médicale demeure assujettie à la morale chrétienne. Ce qui fait dire, en 1955, au Dr Elmer Hess, président de l'American Medical Association : « Aucun médecin qui manque de foi en l'Être suprême n'a le droit de pratiquer la *médecine*. » Tout conflit entre morale et *médecine* se « juge selon une hiérarchie des valeurs, ne pouvant permettre que l'on sacrifie les intérêts éternels aux biens corporels » (Paquin, 1955). Par exemple, une telle morale maintient que l'avortement direct est illicite, même s'il est effectué dans le dessein de sauver la vie de la mère. Sous la pression du devenir des sociétés pluralistes et démocratiques « où il n'y a plus de normes métaphysiques qui [imposent] une attitude à la société tout entière » (Dr Louis René, président du Conseil de l'ordre national des médecins français, 1991), l'horizon de la réflexion morale en *médecine* sera radicalement réexaminé au cours des dernières décennies du xx^e siècle. La morale médicale ancienne est jugée obsolète. Son enseignement a disparu alors du cursus médical dans les facultés de médecine. Au Québec, l'enseignement de la morale médicale s'est interrompu à la fin des années 1970. Un enseignement axé sur l'*éthique médicale* a repris à la faveur de l'intégration de cours de *bioéthique* en 1985. En France, il a fallu attendre les premières Journées pédagogiques d'*éthique médicale* d'Amiens en 1997, pour que la question de l'enseignement de l'*éthique médicale* soit reposée : il y fut reconnu « indispensable d'instaurer un enseignement de l'*éthique médicale* dans le cursus des futurs praticiens ».

Place à la *bioéthique*

Malgré les profonds bouleversements que le monde a connus depuis la fin du xix^e siècle, la morale médicale a donc été ébranlée et remise en cause de façon assez tardive. Il faut cependant reconnaître qu'au début du xx^e siècle, l'impact du développement des sciences biologiques a engendré certaines pratiques d'hygiène sociale, entre autres de nature eugénique, qui ont bousculé quelques dogmes de façon transitoire. Les deux grandes guerres mondiales ont constitué des événements majeurs à la source de plusieurs transformations dans les

sociétés. Auschwitz et les autres tragédies de la Seconde Guerre mondiale seront les ferments d'une réflexion éthique en profondeur sur le *respect* dû à tout être humain. Le Code de Nuremberg en 1947 et la Déclaration universelle des droits de l'homme qui a suivi en 1948 viseront à protéger la liberté et la dignité de l'individu. Cette réflexion se situe dans le cadre d'une pensée éthique séculière en progression. Entre autres, le « tournant linguistique » de la philosophie morale (ou éthique) du début du *xx^e* siècle introduit l'idée que l'éthique ne peut être qu'une « analyse neutre du discours moral » ou, en d'autres mots, qu'il est impossible à l'éthique de dicter ce qu'il faut faire parce que le sens réel de mots comme *bon*, *mal*, *vérité* et *devoir* reste indéterminé. La mort de Dieu annoncée et la légitimité de la philosophie morale à dire le « Bien » et le « Mal » récusée, la décision éthique devient l'affaire de l'individu. Les sociétés démocratiques se caractérisent par la montée de l'individualisme et la revendication des droits, en particulier du droit à l'*autonomie* et à l'autodétermination. Les revendications égalitaires des femmes et des Noirs annoncent un changement radical des rapports sociaux, laissant se profiler peu à peu la reconnaissance des droits des autres cultures et l'idée du multiculturalisme. Le pluralisme et le relativisme prévalent de plus en plus dans la pensée et l'agir éthiques, d'autant qu'ont disparu la plupart des grandes idéologies unificatrices.

De façon concomitante, les progrès technoscientifiques entraînent une métamorphose des sociétés industrielles. Qu'il s'agisse de la fission de l'atome, de la transformation des radiations lumineuses, de l'exploitation automatisée des ressources naturelles, des communications de masse, la technologie contribue à transformer les rapports entre les individus et les rapports des individus au monde. Les bénéfices de ce développement exponentiel ne sont plus à démontrer, mais les collectivités et les individus sont confrontés dans le même souffle à des menaces sérieuses.

Par ailleurs, dans le domaine médical, depuis la fin du *xix^e* siècle, les progrès scientifiques redéfinissent les concepts de la vie, de la nature humaine, de la maladie et de la mort, ébranlent nos certitudes concernant les limites du début et de la fin de vie. Du « régime » hippocratique et des saignées à la thérapie génique, en passant par l'antibiothérapie, la vaccination, les chimiothérapies et les greffes d'organes, l'art même de soigner se complexifie, voire se réinvente. Les hôpitaux sont reconnus comme les hauts lieux d'une pratique médicale hautement technologique où la maladie et la mort sont dorénavant confinées et où les rapports humains seraient éclipsés au profit d'une technologie toujours

plus envahissante. La « déshumanisation » de la *médecine* émerge ainsi comme un thème récurrent de la littérature antitechnologique ou antimoderne.

Enfin, dans la mesure où le développement vertigineux de la technologie conduit à l'avènement de la société de consommation, les soins médicaux deviennent eux-mêmes un bien de consommation au même titre que les voitures, les vêtements, les meubles. Les médicaments, en particulier les psychotropes, et la chirurgie esthétique sont deux exemples extrêmes de ce phénomène. Dans ce contexte, la relation entre *patient* et médecin se modifie et le médecin se convertit en « fournisseur d'un service ».

Face à ces multiples transformations, nos sociétés ont été secouées de nombreuses crises qui ont suscité des réflexions et des réformes souvent ponctuelles et situées. Aux États-Unis, cette réflexion a pris la forme d'une redéfinition globale de la pensée « morale » en lien avec des situations de crise aussi diverses que l'opposition à la guerre du Vietnam ou la réprobation de certains ministres du culte face à la position des autorités spirituelles sur la contraception. Ainsi d'un côté, on constate l'échec des traditions religieuses séculières, plus simplement de la morale, à résoudre des problèmes cruciaux comme la paix dans le monde et leur incapacité à donner sens aux nouvelles applications de la science. De l'autre côté, la science est perçue comme une connaissance dangereuse entre les mains des spécialistes qui manquent du recul nécessaire pour envisager toutes les implications de leur travail. Cette connaissance est dangereuse parce que, entre autres, elle met en danger la survie de l'homme, nécessitant ainsi une *nouvelle sagesse* : elle portera à partir de 1971, comme le rappelle H. Doucet dans le dossier qui succède ici à ma contribution, le nom de « *bioéthique* ».

La *médecine* s'avère en effet un domaine où les questions les plus urgentes se précipitent. Les dangers de la science deviendront flagrants au fur et à mesure de la révélation des scandales en recherche médicale. De nombreux manquements à l'éthique furent relevés : ici, le consentement fait défaut ou est obtenu de façon frauduleuse ; là, c'est la nature des recherches qui est dissimulée, ou bien des incitatifs incontournables sont utilisés pour faciliter le recrutement, des traitements efficaces sont omis pour faciliter les comparaisons, etc. Citons par exemple l'étude de Tuskegee, l'un des scandales les plus connus de cette époque. L'étude, révisée à plusieurs reprises entre 1932 et 1970 par les autorités et les sociétés médicales, a fait l'objet de treize articles dans des journaux prestigieux, en *médecine* et en santé publique, sans que personne ne s'oppose à sa poursuite.

Ce n'est qu'à la suite de la publication d'un article d'un journaliste dans le *New York Times* en 1972 qu'une commission d'enquête instaurée par le Département en santé, éducation et bien-être (DHEW) se penchera sur la révision des pratiques en recherche.

Malgré de telles révélations, les études se poursuivent, les chercheurs demeurant persuadés de leurs bons droits. En 1972, paraît *Experimentation with Human Beings* de Jay Katz, psychiatre, avec la collaboration d'Alexander Capron et Eleanor Swift Glass. Il s'agit d'une anthologie exhaustive et d'un recueil de comptes rendus de recherches, tant en sciences biomédicales qu'en sciences sociales, qui a pour but de « stimuler la discussion concernant les tensions entre les principes de la libre recherche scientifique et la protection des droits des sujets de recherche ». Le livre de Katz paraît dans les remous du rapport final de la commission d'enquête *ad hoc* désignée pour faire la lumière sur l'affaire Tuskegee, mais également dans les remous de nouveaux scandales mettant en cause la psychochirurgie et la recherche sur des prisonniers, des enfants et des retardés mentaux.

Toutes ces recherches décriées ont été menées par d'éminents scientifiques reconnus par leurs pairs et qui, de plus, avaient obtenu l'accord des autorités institutionnelles. Ces scientifiques estimaient légitime de n'avoir pour but que de faire avancer la science, oubliant ainsi l'être humain qui leur servait de sujet. Est-ce à dire qu'avant la fin des années 1960 aucun code ne régissait la recherche ? Henry Beecher, qui fut parmi les premiers à dénoncer les manquements de la recherche médicale à l'éthique, avait publié dès 1959 un ouvrage intitulé *Experimentation in Man*, où il « présente des analyses sur la nécessité sociale de l'expérimentation humaine, les relations entre le sujet et les chercheurs, la justification des essais cliniques et des risques acceptables, tout en fournissant une vaste revue des codes importants qui existent ». De plus, en 1964, l'Association médicale mondiale a publié un document à visée universelle, la Déclaration d'Helsinki, qui balise toute recherche médicale, thérapeutique ou non thérapeutique. Au reste le Code de Nuremberg avait établi dès 1947 « les règles de base qui doivent être observées de façon à satisfaire les principes moraux, éthiques et légaux » dans la conduite des recherches avec des sujets humains.

À la faveur des révélations évoquées s'est en tout cas initiée une réflexion qui conduisit à la création de deux commissions américaines d'où émergèrent les principes d'une « nouvelle éthique ». Malgré l'opposition ouverte de

représentants de la profession médicale à l'intrusion d'« étrangers » dans leurs affaires internes, la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, créée en 1973 et axée principalement sur la recherche, aboutira au rapport Belmont. La President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, créée en 1978, poursuivra la réflexion dans la même voie en visant aussi bien la pratique médicale que la recherche.

Le rapport Belmont fournit aux premiers théoriciens de la *bioéthique* trois principes éthiques fondamentaux : l'*autonomie*, la bienfaisance et la justice. En fait, le rapport se lit comme suit : « Trois principes fondamentaux s'appliquent tout particulièrement à l'éthique de la recherche faisant appel à la participation de sujets humains : les principes du *respect* de la personne, la bienfaisance et la justice. » Le principe d'*autonomie* découle du principe du *respect* de la personne : « Le principe du *respect* de la personne se divise donc en deux exigences morales distinctes : l'exigence de reconnaître l'*autonomie* et l'exigence de protéger ceux qui ont une *autonomie* diminuée. » En 1979, dans *Principles of Biomedical Ethics*, qui deviendra la bible de la *bioéthique*, Tom Beauchamp et James Childress ont annexé à ces trois principes celui de non-malfaisance, correspondant à la maxime du *Primum non nocere* de la tradition hippocratique.

La *bioéthique* a ainsi estimé avoir trouvé la voie lui permettant de remplacer non seulement la morale médicale, mais la philosophie morale en général. Telle est la conviction centrale de *Foundation of Bioethics*, où H. T. Engelhardt conclut à l'échec de la philosophie morale après les deux grandes tentatives de renouveau moral des sociétés occidentales, que sont la Révolution française et la révolution bolchevique. Beauchamp et Childress, ou Barry Hoffmaster dans *Clinical Ethics*, invoquent également la stérilité de l'éthique philosophique que la *bioéthique* se doit de remplacer.

Dans les années 1970, la *bioéthique* est devenue la « norme » en matière d'*éthique médicale*, dont le terme s'est même, du moins pendant un certain temps, trouvé éclipsé par celui de *bioéthique*. Significativement, l'ouvrage déjà évoqué de Beauchamp et Childress, référence majeure en *bioéthique*, s'attache à fournir les principes d'une « éthique biomédicale ». La littérature propose d'autres termes, souvent considérés comme synonymes : *éthique clinique*, *éthique médicale*, éthique des soins de santé (*healthcare ethics*), etc. Cette diversité n'est pas toujours clairement explicitée. Cependant en général, on reconnaît que, dans le cadre de son application en contexte médical, la

bioéthique se divise en « trois spécialisations » : l'*éthique clinique*, l'éthique de la recherche et l'éthique publique ou éthique des politiques de la santé. Au cours des années 1980, la bioéthique, et tout particulièrement l'éthique des principes de *Beauchamp* et *Childress*, se confond avec l'*éthique médicale*.

De la *bioéthique* à l'*éthique médicale*

La « nouvelle sagesse » convoquée par V. R. *Potter* a enrichi la réflexion éthique en *médecine* de multiples théories et méthodes, certaines fondées sur un ou plusieurs principes et d'autres, au contraire, rejetant totalement une telle approche. En plus de réconcilier « humanisme » et sciences, la plupart de ces discours ont comme ambition de fournir la voie de la réconciliation des divergences de plus en plus manifestes dans nos sociétés pluralistes. Cependant, malgré l'élaboration de méthodes aussi élaborées que celle de l'éthique des principes de *Beauchamp* et *Childress*, les désaccords demeurent. Dans la pratique quotidienne, l'application des principes n'apporte pas toujours la réponse attendue, les conflits perdurent ou même dégénèrent. Les parties ont recours aux comités d'*éthique clinique* se composant entre autres de « profanes » ou non professionnels, voire aux tribunaux pour trancher les dilemmes liés aux visions du monde antagonistes. Les sociétés occidentales demeurent divisées sur des questions, aussi bien anciennes que nouvelles, qu'il s'agisse d'avortement ou d'euthanasie, de technologies de reproduction ou de clonage. La *bioéthique* n'a pas relevé le défi du pluralisme et du relativisme éthique ambiant. Les principes, dits de second niveau, convoqués par le courant majeur de la *bioéthique* pour la résolution des problèmes médicaux laissent en arrière-plan les désaccords des individus sur les points de vue normatifs de leurs actions.

S'opposant à la morale médicale séculaire, mais ne pouvant se résorber dans la *bioéthique* qui n'apporte que des solutions partielles, l'*éthique médicale* demeure une « discipline » à la recherche d'une articulation adéquate entre les différents points de vue normatifs. La pratique médicale a certes été transformée par les remises en question majeures du mouvement de la *bioéthique*. Ainsi, la redéfinition de la relation *patient*/médecin, le déplacement de la décision vers le *patient*, la restructuration du processus de décision médicale, l'interposition de l'intérêt de tiers dans la décision individuelle dans le contexte des ressources rares sont autant d'éléments, parmi d'autres, qui ont changé la nature de la pratique médicale. L'apport des bioéthiciens a été tout à la fois considérable,

mais également source d'ambiguïtés par la multiplicité des conceptions quelquefois divergentes sur ces éléments, par exemple les nombreux écrits sur la relation *patient*/médecin à privilégier. D'autres acquis de la *bioéthique* ont entraîné des effets pervers. Par exemple le concept de « futilité » introduit dans les années 1990 par le corps médical pour caractériser certaines demandes que le principe de l'*autonomie* du *patient* oblige à prendre en considération. Ainsi assistons-nous à des situations où l'*autonomie* professionnelle du médecin traitant s'oppose manifestement à l'*autonomie* du *patient*. L'absence d'une définition claire du concept de « futilité » et son utilisation fondée en général sur un jugement de valeur (le sens et la valeur à accorder à la vie) conduisant à une décision unilatérale du médecin engendrent le plus souvent un bris de communication entre *patient* et médecin. Désormais, il conviendrait de concevoir l'*éthique médicale* comme une perspective morale sur les sciences de la vie et de la santé dans leur ensemble. Elle doit se départir de toute perspective dogmatique qui a marqué son passé et adopter une démarche réflexive. Elle doit éviter de percevoir comme une simple application d'algorithmes, à laquelle on a bien voulu la réduire, visant la résolution de problèmes moraux. Elle doit chercher à utiliser des méthodes éthiques variées convenant à la nature des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés démocratiques et pluralistes. Aussi bien dans sa démarche réflexive théorique que dans la pratique, il lui faut s'ouvrir à un contexte de discussion multidisciplinaire et favoriser ce dernier. Ce faisant, elle s'engage dans la voie la plus adéquate aux problèmes médicaux d'aujourd'hui et doit définir son objet comme une réflexion sur les sciences de la vie en général, réflexion qui prend en considération tous les aspects de l'organisation de la santé, de la pratique médicale à l'administration de la santé en passant par les sciences biologiques et la génétique.

Cette exigence d'ouverture embrasse également l'*éthique clinique* qui se conçoit actuellement comme une éthique qui se rapporte à toutes les situations de décision auxquelles le médecin est confronté dans la relation avec le *patient*, en particulier celles qui génèrent « incertitudes, conflits de valeurs et dilemmes ». Une telle réduction de l'*éthique clinique* rejoint celle de la *bioéthique* conçue comme une éthique situationnelle articulant les ingrédients « d'une bonne décision dans des conditions difficiles » (Doucet, 1996).

Depuis ces dernières années, un nouveau courant se dessine en matière d'*éthique médicale*. Trois associations médicales, la Fédération européenne de médecine interne, l'American College of Physicians et l'American Board of Internal Medicine, ont lancé un mouvement pour réactiver l'idée du

professionnalisme médical et lui donner un nouvel élan, voire un nouveau programme. Soulignant un malaise de plus en plus important dans la société et une prise de conscience non moins importante par le milieu médical, il est apparu nécessaire de revivifier le concept du *professionnalisme*. Dans *Medical professionalism in the new millennium : A physician charter*, les auteurs rappellent aux médecins leur mission ainsi que les « principes fondamentaux du *professionnalisme* médical », c'est-à-dire la primauté du bien-être des *patients*, l'*autonomie* des *patients* et la justice sociale. Cette Charte du *professionnalisme* médical comporte dix engagements qui reprennent les grands thèmes de l'enseignement de la *bioéthique*. Ce nouveau programme visant à recentrer l'*éthique médicale* sous le thème du *professionnalisme* médical découle de la perte de confiance du public envers les professionnels en général, et envers les médecins en particulier – perte croissante malgré l'essor de la *bioéthique*. La perte de crédibilité des médecins s'explique en particulier par le fait que « les médecins [...], comme il est souvent suggéré, poursuivent leurs propres intérêts préférentiellement à ceux des *patients* ou du public » (O'Neill, 2002). Le sociologue Eliot Freidson (2001) souligne également que le *professionnalisme* médical doit reposer sur une idéologie privilégiant une *éthique du service* plutôt que l'intérêt financier. La profession médicale doit donc se recentrer sur une conception hautement morale qui dépasse la seule valeur de la science et la logique du marché ou celle de la bureaucratie. Actuellement, partout dans le monde, une réforme de l'enseignement de la *médecine* axée sur la « formation par compétences » fait du « *professionnalisme* » l'une des compétences à acquérir par le futur médecin. La définition de cette compétence inclut le concept de l'*éthique médicale*, dont le déploiement comme il a été souligné plus haut ne relève pas de la tâche exclusive des médecins.

L'*éthique médicale*, autrefois enfermée dans un cadre rigide, doit aujourd'hui ouvrir ses frontières. Le pluralisme de nos sociétés n'interdit pas la recherche d'un cadre normatif consensuel. Cependant, l'*éthique médicale* doit tenter d'accorder les multiples divergences pour éviter d'imposer des normes et des règles restrictives au détriment d'un segment de la population. L'*éthique médicale* doit donc actuellement se concevoir comme un projet en constante évolution. Le dialogue entre les sciences, l'éthique et les instances publiques impose pour le moment des normes provisoires, normes reposant principalement sur le droit qui « offre la possibilité de décider de la légitimité des décisions par la pure légalité » (Lajeunesse et Sosoe, 1996). Ce qui ne signifie pas nécessairement le recours aux tribunaux de façon systématique, mais le

développement d'instances de médiation qualifiées par le législateur ou instaurées par les hôpitaux.

Dans la pratique, le « colloque singulier » du *patient* et du médecin demeure la toile de fond de la décision médicale. L'*éthique médicale* implique d'abord le *respect* mutuel des acteurs. L'une des tâches de l'éthique est d'aider le médecin et le *patient* à trouver des réponses en situation concrète. La formulation binaire des questions entraîne souvent la réflexion dans une impasse. Ai-je le droit ou non de mentir à mon *patient* dans son intérêt ? Ai-je le droit ou non de transgresser le secret professionnel pour protéger un tiers ? Ai-je le droit ou non de cesser le traitement en cours ? De plus, de multiples circonstances exigent une constante réflexion sur les actions posées : les situations de conflit certes, mais aussi les décisions prises dans l'urgence et les décisions inéluctables. La pratique médicale demeure avant tout une pratique réflexive, un art impliquant une importante faculté de juger.

Cette analyse de- l'évolution de l'*éthique médicale* démontre en filigrane que l'idée fondamentale du serment d'*Hippocrate* a en fait survécu à travers le temps. Le message essentiel de ce texte ne résidait pas en effet dans ses prescriptions morales : l'interdit de l'avortement, de l'euthanasie, ou l'obligation du secret professionnel. Il tenait plutôt à l'affirmation d'un devoir premier envers le *patient* : « Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice. » Le discours récent sur le *professionnalisme* médical reprend cette idée à travers la notion d'*éthique du service*.

Ce qui distingue la relation entre *patient* et médecin de toute autre, c'est qu'elle repose sur une double vulnérabilité de l'être humain, vulnérabilité somatique, mais aussi vulnérabilité existentielle, qui ne se rencontre dans aucune autre relation. Cette vulnérabilité entraîne des demandes qui concernent non seulement le médecin, mais aussi la société. La réponse à ces demandes ne réside pas dans des interdits. « *No more tablets of stone* », écrivait Joseph Fletcher dans *Situation Ethics. The New Morality* (1966). La réponse ne se trouve pas, comme l'a laissé penser l'essor de la *bioéthique*, dans l'application de

méthodes élaborées qui conduisent tout au plus à des solutions univoques et souvent inadéquates à la prise en compte du pluralisme des valeurs de nos sociétés. Bien davantage les solutions passent-elles sans doute par le rétablissement de la confiance essentielle à la relation entre *patient* et médecin. Dans la morale médicale traditionnelle, cette confiance reposait sur l'autorité du médecin. Ce type de rapport n'est aujourd'hui ni possible ni souhaitable. Le rétablissement de la confiance appelle une révision du concept d'*autonomie* qui constitue une valeur fondamentale de nos sociétés occidentales. Ce qui exige, comme le souligne Onora O'Neill, « l'élaboration d'une théorie plus convaincante du concept d'*autonomie* », plus adéquate et plus sensible à la situation médicale (O'Neill, 2002).

Indications bibliographiques

American Board of Internal Medicine (ABIM), American College of Physicians – American Society of Internal Medicine (ACP-ASIM) and European Federation of Internal Medicine, « Medical professionalism in the new millennium : A physician charter », in *Annals of Internal Medicine*, 2002, vol. 136, n° 3, pp. 243-246.

Beauchamp T. L. et Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1979.

Bird L. P. et Barlow J. (éd.), *Codes of Medical Ethics, Oaths & Prayers. An Anthology*, Texas, Christian Medical & Dental Society, 1989.

Cleret de Langavant G., *Bioéthique. Méthode et complexité*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2001.

Doucet H., *Au pays de la bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Durand G. et al., *Histoire de l'éthique médicale et infirmière*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal et Les éditions INF, 2000.

Fletcher J., *Morals and medicine : The moral problems of the patient's right to know the truth, contraception, artificial insemination, sterilization, euthanasia*, Boston, Beacon Press, 1954.

Freidson E., *Professionalism : the Third Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.

Gillon R. (éd.), *Principles of Health Care Ethics*, Londres, John Wiley &

Sons, 1993.

Hippocrate, De l'Art médical, Paris, Librairie Générale française, 1994.

Lajeunesse Y. et Sosoe L. K., *Bioéthique et culture démocratique*, Montréal, L'Harmattan, 1996.

Llorca G., *Du raisonnement médical à la décision partagée. Introduction à l'éthique en médecine*, Paris, Éditions Med-Line, 2003.

O'Neill O., *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Ramsey P., *The patient as person : Explorations of medical ethics*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1970.

Rothman D., *Strangers at the bedside*, New York, Basic Books, 1992.

Schneiderman L. J., Jecker N. S. et Jonsen A. R., « Medical futility : its meaning and ethical implications », in *Annals of Internal Medicine*, n° 112, 1990.

DOSSIER

La *bioéthique*, discipline ou pratique ?

par Hubert Doucet

La France a ses lois de *bioéthique*. Les États-Unis, la France et d'autres pays ont institué des comités nationaux de *bioéthique* qui apparaissent comme une réponse appropriée aux défis posés par les sciences de la vie. L'Unesco a mis sur pied un comité international de *bioéthique* qui, à l'automne 2005, a adopté sa Déclaration universelle sur la *bioéthique* et les droits de l'homme. À observer cette dynamique, on pourrait en conclure que la nature de la *bioéthique* est bien définie ou, du moins, que le sens du concept fait consensus. Une réflexion plus approfondie montrerait qu'il n'en est rien. Le concept, s'il est de plus en plus accepté, continue de faire l'objet des interprétations les plus diverses. Entre la conception française que les lois de *bioéthique* donnent à interpréter comme un biodroit et celle d'un *Van R. Potter*, le créateur du terme et promoteur d'une approche systémique et écologique, le fossé est profond. D'une vision de la *bioéthique* perçue comme une *éthique appliquée* et une branche de la philosophie morale, à celle d'une *Renée C. Fox* qui la comprend comme un happening culturel d'une époque, la distance est considérable. Et pourtant, tous

reconnaissent que la *bioéthique* représente un phénomène marquant de notre temps.

Les diverses expressions du phénomène rendent difficile la construction d'une définition stable et rassembleuse, sauf à dire qu'il est un lieu de discussion concernant les questions éthiques soulevées par les avancées de la biomédecine et des biotechnologies. L'approche historique constitue sans doute l'un des moyens privilégiés pour parvenir à une compréhension nuancée et non réductrice de la *bioéthique*. Elle se fera en deux temps ; dans un premier temps, il sera question de sa naissance et de son développement aux États-Unis, puis, dans un second temps, une présentation semblable sera faite pour la France. La comparaison qui en sera tirée permettra, non seulement de mettre en relief les différences entre deux instances nationales, mais aussi de mieux saisir pourquoi la *bioéthique* ne peut entrer dans les cadres rigides d'une discipline classique comme la philosophie ou le droit.

Le terme de *bioéthique* naît aux États-Unis en 1970. Il est habituellement attribué à *Van R. Potter*, un chercheur américain du Wisconsin, spécialisé en oncologie, bien que certaines études affirment qu'il fut utilisé la même année par André Hellegers, gynécologue et fondateur du Kennedy Institute of Ethics (Reich, 1993, 1994, 1995.) Les deux auteurs, sans lien l'un avec l'autre, ont imaginé le même néologisme, pour rendre compte des préoccupations qui habitaient de nombreux scientifiques de l'époque ; ils l'interprétaient cependant dans des sens un peu différents. Pour le premier, les scientifiques, parce que participant à l'institution sociale qu'est la science, ont des responsabilités particulières à l'égard de la société qui dépassent leurs obligations de citoyens. En effet, la capacité de la science actuelle de détruire les richesses qui permettent une meilleure vie humaine exige des scientifiques d'inscrire leurs travaux dans le cadre d'une *éthique globale et environnementale*. Le projet est ambitieux : travailler à la survie de l'espèce humaine en faisant dialoguer la science biologique et les valeurs humaines, d'où le terme de *bioéthique* (Potter, 1970). Le second propose le terme pour rendre compte de l'intérêt grandissant des professionnels de la santé et du public « pour les questions morales, sociales et religieuses qui naissent de la “nouvelle biologie” et de la médecine tout autant

que de la démarche interdisciplinaire dans l'étude de la résolution de ces problèmes » (Fox et Swazey, 1984). Ce sens médical de la *bioéthique* s'impose rapidement.

Malgré leurs différences fondamentales, les visions de Potter et de Hellegers sont particulièrement sensibles au fait que la biologie et la médecine apparaissent, en ces années-là, comme des entreprises qui jouent des rôles autres que ceux qu'elles avaient joués jusqu'alors. Les initiateurs de la *bioéthique* envisagent cette dernière comme un lieu de rencontre et d'échange pour aborder les questions fondamentales que posent les extraordinaires développements de la biomédecine. Des professeurs de médecine font appel aux théologiens moralistes des campus universitaires pour discuter avec eux des enjeux soulevés par leur travail. Leurs échanges conduisent, entre autres, à la création de la Society for Health and Human Values qui jouera un rôle déterminant dans la réforme des programmes de la majorité des facultés de médecine en introduisant un nouveau secteur portant sur les valeurs humaines, les humanités et l'éthique (Pellegrino, 1997). Des chercheurs font aussi appel aux médias et au public pour rendre compte des défis auxquels la recherche est confrontée. En 1966, Henry Beecher, anesthésiste et professeur à la faculté de médecine de l'université Harvard, publie dans le *New England Journal of Medicine* un article intitulé « Ethics and Medical Research » dans lequel il montre, exemples probants à l'appui, que des chercheurs américains, parmi les plus reconnus, poursuivent des expériences qui ne sont pas sans ressemblance avec celles qu'avait condamnées le tribunal de Nuremberg. Le texte de Beecher fit grand bruit tant dans la presse américaine que chez les parlementaires américains, le gouvernement américain étant le principal bailleur de fonds de la recherche. Un débat national s'engagea pour plusieurs années.

Ces différents acteurs engagés sur le terrain ne visent pas à créer une nouvelle discipline, qui serait la *bioéthique*, ou une sous-branche de l'éthique à classer dans l'éthique appliquée. Bien plutôt, parce que les progrès de la science médicale suscitent des inquiétudes concernant la médecine, la société et le devenir de l'humanité, une nouvelle alliance s'impose entre la science et la culture qui exige un dialogue public. D'où les rencontres, les lieux de discussion, la promotion de l'interdisciplinarité, la création de *think-tanks* non universitaires comme le Hastings Center et la mise en place des IRB (Institutional Review Boards). Un exemple particulièrement éclairant de cette vision concerne les débats que suscita l'arrivée de l'ingénierie génétique.

En 1963, dans un symposium financé par la National Science Foundation et tenu en Ohio, se rencontrèrent les biologistes moléculaires les plus importants pour discuter des nouvelles possibilités technologiques concernant le contrôle humain de l'évolution. Au terme de cette conférence, les participants conclurent qu'en raison des nouveaux pouvoirs de la biologie, les scientifiques ne pouvaient décider seuls de l'utilisation de cette nouvelle technologie. La direction du « progrès » demeurait en effet incertaine. Seule une opinion publique éclairée pouvait décider des choix à faire (Evans, 2002). Le virologue Salvador Luria alla jusqu'à affirmer que laisser les scientifiques décider seuls conduirait à mettre en place une technocratie (Luria, 1965). Des journalistes scientifiques accentuèrent ce virage démocratique en publiant des volumes qui avaient pour but d'introduire le public aux débats de la communauté scientifique et de l'inviter à prendre part aux délibérations puisque les questions étaient trop importantes pour être laissées aux mains des seuls scientifiques. Les théologiens de l'époque allèrent dans la même direction. Joseph *Fletcher* appela à une « consultation culturelle générale » (*Fletcher*, 1971) alors que Leon Kass demanda une large délibération et une prise de décision publique (Kass, 1971). Ce rapide survol historique montre comment, à son origine, la *bioéthique* vise d'abord la délibération publique de manière à faire face aux défis anthropologiques que pose le développement des sciences biomédicales. Dans ce sens, le jugement de la sociologue américaine Renée *Fox* rend bien compte des formes premières de la *bioéthique* : un *happening* social, culturel tout autant qu'intellectuel (*Fox*, 1990). L'image de cette forme théâtrale si populaire dans les années 1970 exprime bien l'esprit qui anime les débuts de la *bioéthique*.

La reconnaissance de la *bioéthique* conduit à son institutionnalisation, à partir de la fin des années 1970. De multiples raisons expliquent ce changement majeur dont deux, en particulier, résument la transformation. D'une part, de nouveaux acteurs apparaissent sur le terrain, en particulier les *experts* en *bioéthique* que l'on qualifie parfois d'« *experts* moraux séculiers ». D'autre part, le dialogue ne suffit pas, la réalité impose des régulations qui doivent être fondées sur des principes. Ainsi se construit ce qui peut se définir comme la discipline de la *bioéthique*. Au départ du dialogue *bioéthique*, les philosophes (*Toulmin*, 1982) et les avocats sont généralement absents. Leur arrivée transforme la nouvelle entreprise. La participation des avocats détermine le chemin que va prendre l'humanisation recherchée ; celle-ci passe par la priorité accordée aux droits de l'individu et n'a pas à se préoccuper du bien-être de toute la communauté (*Callahan*, 1986). Les thèmes centraux de la *bioéthique*

deviennent autodétermination du patient, consentement éclairé, droit absolu à la vérité, condamnation du paternalisme. Le droit fixe les normes, les tribunaux, appelés à se prononcer sur des cas difficiles et controversés déterminant le permis et le défendu. L'éthique devient minimaliste (Callahan, 1981).

La participation des philosophes se caractérise par la priorité accordée à la pensée objective et déductive (Fox, 2001). Ce *formalisme* se comprend d'autant mieux qu'il continue la tradition philosophique américaine. Une méthodologie éthique, dont les principales figures gravitent autour du Kennedy Institute of Ethics, s'impose (Beauchamp et Childress, 1979). Son cadre d'analyse est fondé sur quatre principes : autonomie, bienfaisance, non-malfaisance et justice. Ces principes ne reposent sur aucune théorie éthique intégrée, celle-ci s'avérant impossible dans une société pluraliste ; leur fonction est méthodologique, leur rôle consistant à relier les divers dilemmes moraux rencontrés sur le terrain. Cette approche s'impose d'une manière extrêmement rapide, répondant aux demandes du milieu ; elle offre un instrument d'usage facile pour résoudre les problèmes du terrain. Elle prend le nom de *principlism* et ses quatre composantes sont connues sous le nom des principes de *bioéthique* (Doucet, 1996).

Ainsi, dans les années 1980, la *bioéthique* devient une discipline ou une quasi-discipline, avec trois secteurs principaux : *éthique de la recherche*, *éthique clinique* et éthique des politiques de santé. Elle a ses *experts* que sont les juristes, les philosophes, les médecins et autres professionnels qui se spécialisent dans le champ. Ces nouveaux *experts* que peuvent consulter les médecins et les chercheurs lorsqu'ils font face à des choix difficiles, participent à rendre obsolète la nécessité du débat public. C'est du moins l'hypothèse soulevée par John H. Evans qui avance que l'affaiblissement du débat public sur les questions de génétique dans les années 1980 s'explique par la professionnalisation de la *bioéthique*, ces *experts* étant habilités à donner aux chercheurs les réponses appropriées face aux défis qu'ils rencontrent (Evans, 2002).

En raison du rôle prépondérant que se mettent à jouer philosophes et juristes, un fossé se creuse entre la pensée bioéthique et l'expérience clinique quotidienne. Ainsi la rencontre clinique devient identifiée au contrat où deux individus se font face plutôt qu'à une rencontre entre deux personnes, qui, à des plans différents, sont engagées dans une action commune. Le modèle contractuel correspond aux relations bureaucratiques caractéristiques des organisations impersonnelles et va à l'encontre de la dynamique originelle de la *bioéthique*

(Siegler, 1979 ; Fox et Swazey, 1984). À la fin des années 1970, en réaction contre le modèle *bioéthique* qui commence à s'imposer, Mark Siegler et d'autres collègues médecins s'engagent dans une autre direction, celle de l'*éthique clinique*. L'éthique, en effet, doit être ramenée au lit du malade et le médecin se faire l'ami du malade. Ici, l'éthique devient un élément constitutif de la médecine.

Les tensions entre les différentes compréhensions de l'éthique dans le champ de la médecine et des biosciences n'ont pas cessé. L'approche fondée sur les principes est fortement contestée au nom d'approches qui se veulent plus riches et plus sensibles à la complexité des situations, comme l'*éthique de la vertu*, celle de la *sollicitude* ou l'approche narrative. Si les programmes d'études formant des spécialistes en *bioéthique* se sont multipliés au cours des dernières années et si les recherches dans ce secteur attirent des subventions de plus en plus considérables, les critiques et les mises en garde à leur égard persistent, d'autant plus que les études historiques et sociologiques proposent de nouvelles interprétations de ce champ (Evans, 2002). C'est en tant que pratique que la *bioéthique* est questionnée (Andre, 2002). Certains auteurs, parmi les penseurs les plus importants, comme Daniel Callahan et Edmund D. Pellegrino (Pellegrino, 1999) n'incluent pas l'*éthique de la recherche* dans leurs présentations de la *bioéthique*. L'explication tient sans doute au caractère par trop bureaucratique de ce type d'éthique. D'autres auteurs s'inquiètent plutôt d'une orientation qui remet l'éthique entre les mains des *experts* et réduit la réflexion à une sorte de « philosophie pratique » qui encadre et réduit la richesse et la souffrance de la vie humaine dans quelques principes prédéterminés (Elliot, 1999).

Une présentation plus complète de la *bioéthique* américaine aurait permis de montrer, de manière plus élaborée, comment l'entreprise correspond à la culture américaine. Autant dans son organisation que dans les débats concernant sa nature, cette *bioéthique* est à l'image de ce qui se fait, en bien et en mal, dans ce pays. Les Européens ne se sentent pas particulièrement à l'aise avec cette manière de pratiquer l'éthique. La Déclaration de Barcelone de novembre 1998, dont les signataires proviennent de dix pays européens, en témoigne clairement (Propositions politiques à la Commission européenne par les partenaires du projet Biomed-II, projet sur les principes éthiques de base en *bioéthique* et en biodroit). Si les auteurs partent de la valeur d'autonomie, ils l'interprètent de manière différente ; elle doit être « placée dans le contexte du respect d'autrui, ce qui implique déjà une éthique de la solidarité, de la responsabilité et de la justice

comme équité ». La déclaration vise à développer une *bioéthique* qui prenne sa source dans la culture européenne. Cette éthique n'interprète pas seulement à sa façon les principes de la *bioéthique*, elle pense celle-ci d'une autre façon. La France représente l'un des pays européens qui a développé avec la plus grande netteté une *bioéthique* à son image, d'où l'intérêt de lui consacrer les prochains paragraphes.

Si la *bioéthique* américaine est d'abord née de la prise de conscience des défis posés par l'expérimentation sur les humains, puis des difficultés soulevées par les traitements de fin de vie, le thème majeur à la naissance de la *bioéthique* française paraît être la procréation médicalement assistée. François-André Isambert confirme cette observation qui frappe tout étranger. Il fait d'abord remarquer que si l'« une des premières tâches du Comité consultatif national d'éthique fut de préparer une réglementation à ce sujet [l'expérimentation sur l'homme] », l'avis fut sans originalité, ce qui était normal dans les circonstances. Ce qui surprend, c'est « l'absence d'écho – ou presque – de ces problèmes dans notre pays [...] comparée à l'énorme bruit fait dans les médias autour des questions posées par certaines techniques nouvelles concernant la procréation et la filiation » (Isambert, 1987). Non seulement les thèmes sont différents, mais la manière même de résoudre les problèmes posés par les développements biomédicaux est différente. La question des nouveau-nés sévèrement handicapés ou grandement prématurés représente un bon exemple. Il en va de même de la question de l'arrêt de traitement. Les néonatalogistes français, tout en reconnaissant leur devoir d'informer et de consulter les parents, se sont longtemps considérés comme responsables ultimes de la décision, celle-ci demeurant médicale ; la confier aux parents serait trop leur demander en pareilles circonstances (Bourrillon *et al.*, 1986). Malgré un avis du CCNE en septembre 2000, la place des parents dans la décision est un problème encore largement débattu. En Amérique, les parents, après avoir été correctement informés, doivent donner leur consentement pour que l'équipe médicale puisse intervenir. Jusqu'à récemment, les médecins français ne se croyaient pas autorisés à arrêter des traitements sur des malades dont le pronostic était fatal, cet arrêt étant considéré comme un geste euthanasique. L'affaire Vincent Humbert a mis en relief les limites de cette conception. L'avis n° 87 du CCNE, en date du 14 avril 2005, *Refus de traitement et autonomie de la personne*, a enrichi la réflexion sur ce point, et la loi relative aux droits des malades et à la fin de vie du 22 avril 2005 a reconnu que les traitements ne doivent pas être poursuivis par une « obstination déraisonnable ». Aux États-Unis, depuis le cas

Karen Quinlan en 1976, l'arrêt de traitement équivaut à une bonne pratique clinique.

Les quelques problèmes qui viennent d'être mentionnés témoignent de sensibilités culturelles diverses. Sans doute, les deux cultures se rejoignent-elles autour d'une préoccupation anthropologique commune, celle du respect de la personne. Le premier principe du *rapport Belmont* (1982) et le texte fondamental du CCNE intitulé *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine* (1987) convergent vers un même idéal éthique, justifiant rationnellement les normes de la conduite humaine ; l'éthique est ici proprement moderne. La diversité tient à l'interprétation du rôle des développements de la biomédecine dans le devenir de l'être humain. Pour la *bioéthique* française, les problèmes éthiques de la médecine et de la biologie contemporaines trouvent leur spécificité dans le fait que « l'homme se produit lui-même ». D'où la tâche de la *bioéthique* : « mesurer la portée des nouvelles connaissances et possibilités techniques appliquées à l'homme, au nom de ce que nous voulons faire de l'homme, ou encore au nom de ce que l'homme espère pouvoir devenir » (Cadoré, 2002). Ce que le CCNE résume ainsi : « L'activité bioéthique s'étend de plus en plus aujourd'hui à l'interrogation sur le pour quoi faire, où se trouve convoquée toute la morale. » Si pour la *bioéthique* française, « dans les finalités de la recherche, le destin de notre identité d'hommes est désormais nettement en jeu », il n'en va pas ainsi pour la *bioéthique* américaine. Aux États-Unis, la question qui guide l'analyse bioéthique est la suivante : « Telle ou telle avancée technologique ou scientifique respecte-t-elle les droits de l'individu ? » Le rapport à la biomédecine est pensé et vécu de manière différente.

La lecture américaine a nécessairement entraîné une réinterprétation de l'autorité du médecin et des professionnels de la santé. Les multiples causes qui ont été présentées devant les tribunaux visaient toutes à s'opposer au pouvoir médical. Dans l'immense majorité des cas, les patients ou leurs proches ont eu gain de cause. Le respect du patient passe par le respect de ses droits, selon que lui ou sa famille les comprend. La condamnation du paternalisme médical constitue une clé de voûte de la *bioéthique* américaine. La *bioéthique* française fait une tout autre lecture du respect du patient et de ses proches. La médecine possède un savoir propre et des objectifs précis. Elle est donc investie d'une responsabilité propre, lui donnant ainsi une autorité morale. Les médecins désignant eux-mêmes les pratiques médicales qui relèvent du débat public, « ils maîtrisent ainsi l'étendue du champ ouvert à interrogation et par là, l'accès du public à ce qui apparaît à première vue comme des considérations "strictement

techniques” » (Bateman-Novaes, 2004). Le patient fait partie d'un ensemble plus vaste que lui-même, ensemble dont la mission consiste à l'assister dans ses difficultés de santé et même à le protéger contre lui-même.

Les « lois de *bioéthique* » représentent l'une des caractéristiques de la *bioéthique* française, bien qu'il faille reconnaître que l'expression ne se trouve pas dans les textes législatifs eux-mêmes. Le président Chirac, dans son allocution d'ouverture des Journées nationales d'éthique 1997, n'hésite pas à utiliser la terminologie. L'approche française, celle des lois de *bioéthique*, est tout à l'honneur de la France puisque, comme le note Claude Huriet, celle-ci devient pays de référence. Et le sénateur d'ajouter que ce dispositif légal détermine « le cadre dans lequel la *Bioéthique*, sous tous ses aspects, doit, nécessairement, s'inscrire » (Huriet, 1997). La démarche est unitaire et juridique, le Parlement fixant l'éthique. Elle s'inscrit parfaitement dans la culture française, marquée par une très forte tradition de l'État dont le pouvoir politique est centralisateur et protecteur. L'avènement du CCNE, une instance nationale permanente créée en 1983 par décret du président de la République, a lancé la *bioéthique* dans ce pays ; il correspond bien à cette tradition. Le droit joue donc un rôle central pour fixer les balises bioéthiques qui doivent guider médecins et chercheurs dans leurs rapports aux sujets humains. Sans doute, ce droit est-il le fruit de travaux d'*experts* et le résultat de procédures démocratiques ; il n'en demeure pas moins que l'éthique est déterminée par les parlementaires. Elle est affaire d'État.

Cette vision de la *bioéthique* aide à comprendre pourquoi les acteurs français dans ce domaine diffèrent de ceux des États-Unis. Si de nombreux auteurs français, médecins, philosophes, théologiens et autres, ont commis des textes remarquables sur des questions de *bioéthique*, le pays ne connaît généralement pas la professionnalisation des acteurs que l'on nomme outre-Atlantique des *ethicists* ou éthiciens. Ces derniers ont joué et continuent de jouer un rôle de premier plan, établissant le vocabulaire de base et déterminant l'orientation intellectuelle de la *bioéthique*. L'absence de professionnalisation favorise la prise de parole par de multiples acteurs provenant des spécialisations les plus diverses dont les anthropologues, les psychologues, les économistes ou les sociologues. S'ils ne sont pas des spécialistes de la *bioéthique*, leur contribution au dialogue public n'en est pas moins riche. Le champ n'est pas une propriété réservée, de sorte que les perspectives des autres disciplines, en multipliant les angles d'approche et en favorisant le regard critique, ont une meilleure chance d'enrichir le débat public. En devenant essentiellement un travail de régulation sous la

pression des lois de *bioéthique* et par l'obligation qui est maintenant faite de donner un enseignement de l'éthique aux futurs professionnels de la santé, la *bioéthique* française s'institutionnalise, pour ne pas dire se bureaucratise. Ne voit-on pas déjà poindre un certain nombre d'*experts* ?

La présentation des deux *bioéthiques* nationales montre que l'on ne peut parler de *la bioéthique*, comme si elle était une science. Ses formes varient selon les pays et les cultures, ce qu'oublie trop souvent certains courants de pensée, qu'ils soient conservateurs ou libéraux. Les uns la voient alors comme un courant éthique dont la tâche est de protéger la vie face aux risques que lui font courir les développements de la biomédecine. Les autres, l'école du *principlism* par exemple, la voient comme une méthodologie reposant sur quelques principes de second degré en vue de résoudre les dilemmes que posent les progrès de la médecine et de la biologie. Dans les deux cas, la *bioéthique* s'impose universellement et répond au mouvement de mondialisation. C'est ainsi qu'on en est venu à parler des quatre principes de la *bioéthique* comme s'ils étaient universels. La mise en place d'organismes internationaux pour régir l'éthique peut s'inscrire dans cette mouvance. Faut-il rappeler que la Déclaration universelle sur la *bioéthique* et les droits de l'homme du Comité international de *bioéthique* de l'Unesco adoptée à l'automne 2005 avait d'abord pour titre Déclaration relative à des normes universelles en matière de *bioéthique* ? Ce titre correspondait à une demande expresse et répétée de la conférence générale de l'Unesco. La comparaison menée entre la France et les États-Unis fait voir que *la bioéthique* ne peut pas respecter la réalité des cultures et des pratiques. L'exemple le plus manifeste de cette différence tient dans la compréhension de la *dignité* humaine. Pour le CCNE, le fondement qui sert à l'évaluation éthique des développements technoscientifiques actuels repose sur la *dignité* inhérente à l'être humain puisque « l'exigence fondamentale du respect de la *dignité* humaine est une valeur supérieure à toute autre » (1986). Cette interprétation trouve sa source dans la philosophie de *Kant*. Le concept revient régulièrement, un peu comme un refrain, dans les différents avis du CCNE ; au contraire, les documents américains l'ignorent. Le premier document américain qui parle de *dignité* date de 1997 et traite de la question du clonage. Le concept, utilisé à plusieurs reprises, l'est principalement dans la section consacrée aux perspectives religieuses. La position se résume dans la citation suivante : « Le principe religieux de la *dignité* humaine aussi bien que le principe séculier du respect de la personne » (*National Bioethics*, 1997). Puisque la *dignité* est un terme d'inspiration religieuse, on comprend que des éthiciens n'en voient pas la

nécessité et veulent s'en débarrasser. Une certaine manière américaine de penser la *bioéthique* explique sans doute la résistance française à entrer initialement dans le mouvement. Les Asiatiques cherchent aussi à élaborer une *bioéthique* qui réponde à leur culture, craignant une sorte d'impérialisme éthique venant de l'Occident. La diversité culturelle représente un élément central de l'expérience bioéthique, ce qui montre que celle-ci ne peut être conçue comme une discipline dont les paramètres seraient clairement fixés et standardisés.

Le point commun entre l'expérience des deux pays tient au fait que la *bioéthique* apparaît comme une pratique avant d'être une science, au sens large du terme, ou même une discipline. Dans ce sens, elle ressemble davantage à ces nouveaux champs hybrides qui sont apparus récemment, comme le service social ou la criminologie plutôt qu'à la philosophie. Sans nier l'importance des discours en *bioéthique* – que l'on pense ici à la multiplicité des publications et recherches – même les textes de nature théorique « ont généralement une dimension pratique, c'est-à-dire une visée normative destinée à induire des choix et donc à orienter l'action » (Hottois, 1993). La *bioéthique* est souvent présentée comme une discipline ou une sous-discipline, même si plusieurs récusent ces termes puisque l'une de ses caractéristiques particulières est l'interdisciplinarité. Le fait que sa visée soit essentiellement éthique en ferait une discipline (Durand, 1999). Il nous paraît plus juste de la considérer comme une pratique. De fait, le premier article consacré à cette question, écrit par Daniel Callahan en 1973 et intitulé *Bioethics as a discipline*, est particulièrement révélateur des difficultés que soulève la nature de la *bioéthique*. Son article annonce que la *bioéthique* est une discipline bien qu'il s'attarde à décrire le travail qu'on attend du bioéthicien. En mars 1999, il reprend ses réflexions à ce propos et son ambivalence est remarquable.

La *bioéthique* américaine peut être clairement reconnue comme une pratique, avec ses spécialistes, ses centres de recherche, ses comités spécialisés, ses colloques et ses revues. De plus en plus, il en va de même en France où l'on voit poindre des programmes d'études, des centres, des laboratoires ou des espaces éthiques, des services de consultation, des revues et des spécialistes. La tendance est mondiale. Malgré des différences importantes d'un lieu à l'autre, la *bioéthique* trouve son unité dans ses pratiques qui constituent « un ensemble cohérent et complexe d'activités, socialement construit ». Malgré des conceptions différentes sur l'éthique, la vie, la mort ou l'humanisme, les buts de la *bioéthique*, ses modes de travail et ses standards d'excellence spécifiques « font de cette pratique ce qu'elle est et sans lesquels elle ne pourrait pas être comprise pour ce qu'elle est »

(Andre, 2002). À observer le travail des personnes engagées en *bioéthique*, une première chose frappe, le nombre et la complexité des activités des divers acteurs : participation à différents types de comités, préparation d'articles pour des revues savantes et de vulgarisation, enseignement à de futurs professionnels et à des professionnels déjà en exercice, consultation auprès de collègues d'autres spécialités, préparation de demandes de subvention, travail dans des équipes de recherche interdisciplinaires, entrevues dans les médias et ainsi de suite.

Ces activités, multiples et complexes, trouvent leur cohérence dans une volonté de mieux cerner les dimensions éthiques des développements biomédicaux de manière à favoriser des décisions, individuelles et sociales, offrant les meilleures chances possibles à la vie concrète des individus et des sociétés. La dimension pratique de la *bioéthique* s'impose d'autant plus que cette dernière n'est pas tant concernée par la science que par la technologie et que l'on appelle parfois la *technoscience* ; il ne s'agit pas d'abord de connaître mais d'intervenir de manière efficace. Par plusieurs de ses facettes, la médecine est devenue partie du système industriel et marchand. La place qu'occupe maintenant l'industrie pharmaceutique dans le champ des soins de santé en constitue le plus bel exemple. Le contexte contemporain de la recherche et de la pratique médicales permet de comprendre encore davantage que la *bioéthique* soit une pratique.

Quelques précisions sur la nature et les exigences de cette pratique s'imposent. La première concerne l'interdisciplinarité ou la pluridisciplinarité qui en constitue l'un des traits marquants. Les auteurs des deux côtés de l'Atlantique s'entendent parfaitement sur cette dimension, rendue nécessaire par la complexité des problèmes et des choix à faire. Affirmer la nécessité de l'interdisciplinarité, c'est affirmer que les décisions à prendre ne relèvent plus d'une corporation mais « du débat public et de la concertation » (Durand, 1999). Au-delà de l'affirmation, peu d'analyses ont été menées à son propos, en ce qui concerne tant sa nature que ses exigences méthodologiques. Si l'on reconnaît que « la pluridisciplinarité soulève toujours des problèmes d'ajustements de langages entre spécialistes », l'on fait rarement ressortir les difficultés particulières à la *bioéthique*. Non seulement les disciplines confrontées relèvent-elles de domaines très différents, mais de plus, elles ne sont pas de même niveau, ce qui cause des problèmes tout à fait particuliers, inconnus dans la plupart des démarches interdisciplinaires. La biochimie représente un exemple particulièrement réussi d'interdisciplinarité, en raison du fait que la biologie et la chimie sont des disciplines de même niveau.

La *bioéthique* fait se rencontrer autant les sciences biologiques, dont la médecine, et les sciences humaines, en particulier la philosophie (Delkeskamp, 1977), que des acteurs du terrain définis plutôt par leurs valeurs professionnelles et un sentiment de responsabilité. Pour être plus précis, peut-être faudrait-il parler de la rencontre d'un pôle de l'explication et d'un pôle de la compréhension, pour reprendre le langage de Paul Ricœur. Si la *bioéthique* est une branche de la philosophie ou une forme d'*éthique appliquée*, comme l'affirment de nombreux auteurs anglo-saxons et francophones, les autres partenaires sont-ils confinés à un rôle subalterne ? La priorité accordée alors à la philosophie et à son langage permet-elle l'égalité dans le dialogue ? Et si la *bioéthique* est perçue comme une œuvre de régulation, le droit n'a-t-il pas la main haute ? Faire appel à une éthique procédurale à la manière de Tristram Engelhardt ou une éthique de la délibération à la manière de Jürgen Habermas ne résoudrait en rien le problème, ce dernier étant de nature nettement épistémologique. La pluridisciplinarité ou l'interdisciplinarité semble tellement normale dans l'entreprise bioéthique qu'elle fait très peu l'objet d'analyse. Ce manque de réflexion de nature épistémologique explique sans doute pourquoi la *bioéthique* peut être comparée au service social, un important secteur de service mais non une force intellectuelle.

La seconde précision concerne les acteurs de la pratique qu'est la *bioéthique*. Que l'on soit aux États-Unis, en France ou ailleurs dans le monde, la *bioéthique* naît d'une prise de conscience que la biomédecine soulève des questions fondamentales sur notre manière de vivre en société et sur le devenir de l'humanité. Pour répondre à ces préoccupations, la voie proposée est celle de la délibération entre personnes provenant d'horizons différents et pratiquant des disciplines variées. Dès le départ, l'une des formes privilégiées du travail fut celle du comité, local ou national. Aux États-Unis, les comités devaient être composés majoritairement de non-scientifiques et les membres devaient provenir de différents secteurs de la société. Les membres « sociétaux » étaient choisis non pas tant pour leur *expertise* dans le domaine mais en raison de leurs préoccupations sociales dans leur propre champ d'*expertise*. Cette remarque vaut autant pour la première commission nationale qui fut créée par le Congrès américain que pour les Institutional Review Boards. La composition du Comité consultatif national d'éthique en France a quelque chose de semblable. Aux *experts* provenant de différents corps de l'État et représentant, de manière assez équilibrée, les sciences biomédicales et les sciences humaines, s'ajoutent cinq membres provenant de diverses familles spirituelles. Ce type de composition des comités d'éthique demeure toujours l'idéal. Les lignes directrices de l'OMS pour

la composition des comités d'*éthique de la recherche* reflètent clairement cet esprit : « composition multidisciplinaire et multisectorielle, incluant la compétence scientifique appropriée, l'équilibre des âges et des genres, et des personnes profanes représentant les intérêts et les préoccupations de la collectivité » (2000). La composition de ces comités vise à éviter que certains groupes s'approprient le contrôle de la discussion.

En France comme aux États-Unis, le comité d'*éthique de la recherche* accompagne la naissance de la *bioéthique*, il représente l'une de ses premières formes d'expression. Il continue de marquer l'expérience éthique contemporaine dans le domaine biomédical, même si, selon les pays, le concept varie. En France, il porte le nom de comité de protection des personnes (CPP) participant à la recherche biomédicale. Aux États-Unis, il se nomme Institutional Review Board et, dans la plupart des autres pays, on retrouve la terminologie générique. Il peut donc servir d'exemple pour discerner les caractéristiques de la *bioéthique*, telles qu'elles se donnent à voir. Si, au départ, le comité d'éthique exprime une volonté démocratique face aux préoccupations des citoyens devant « les dangers considérables que les nouvelles technologies font peser sur l'environnement et l'espèce même » (Fagot-Largeault, 1985), les textes contemporains s'intéressent particulièrement à son fonctionnement. Les toutes dernières années témoignent, à peu près partout, de l'urgence de mettre en place le mécanisme et d'en préciser tant sa composition que ses tâches. Cette tendance s'inscrit sans doute dans le mouvement actuel pour la bonne gouvernance et dans la volonté de résister à certaines pressions indues des milieux de recherche cherchant à imposer leurs priorités dans le cadre d'une économie en pleine mondialisation. Elle témoigne d'une part, d'une tension existant entre les milieux de la recherche marqués par la concurrence et les organismes réglementaires chargés de l'*éthique de la recherche* et d'autre part, d'une détermination de trouver un équilibre entre les besoins de la recherche et ceux de protection des sujets de recherche. Les réglementations en *éthique de la recherche* ne cessent de s'accroître en réponse aux mutations de la recherche elle-même ; l'éthique devient alors l'instrument de contrôle des différents excès qui pourraient se produire.

Sans nier l'idéal éthique qui anime les autorités réglementaires et les membres des comités d'éthique, deux questions méritent d'être posées pour que l'*éthique de la recherche* ne se trouve pas réduite à sa seule dimension juridique mais favorise une pratique bioéthique, au sens originel du terme. Bien que les textes régulateurs affirment clairement l'objectif de protéger les sujets de recherche, ce dernier paraît avoir été dévié de son sens. Le processus du consentement éclairé

devient, aux mains des entreprises qui développent la recherche, un mécanisme qui sert à les protéger elles-mêmes. Par exemple, les avocats des compagnies pharmaceutiques rédigent le formulaire de manière à protéger leurs clients, avec la conséquence que le langage est juridique et à peu près incompréhensible aux participants. Dans la même veine, de nombreux scientifiques croient que le rôle des comités consiste à protéger autant le chercheur et son institution que le sujet de recherche lui-même. À l'opposé, d'autres reprochent souvent aux comités d'éthique d'exiger toujours plus d'informations sur les formulaires, informations que les sujets ne peuvent comprendre en raison de la complexité des connaissances requises. S'impose donc un travail de recentrement du souci éthique sur le participant à la recherche, de réexamen de ce qu'il a besoin de comprendre pour devenir un véritable participant et d'aide aux chercheurs pour qu'ils privilégient la communication avec les sujets de recherche.

La deuxième question concerne la limite des principes à la base de l'*éthique de la recherche* qui sont l'autonomie, la bienfaisance et la justice. Répondent-ils à la situation actuelle de la recherche scientifique, une véritable entreprise dont les enjeux économiques, politiques et sociaux sont considérables ? Les comités d'éthique ne peuvent vraiment répondre aux mutations récentes rendant les progrès de la médecine inséparables d'entreprises biotechnologiques. Dans ce contexte, s'imposent des règles de bonne conduite visant l'intégrité des chercheurs et protégeant contre les conflits d'intérêt. L'*éthique de la recherche* ne peut faire fi de telles règles, bien qu'elle n'ait pas en sa possession les mécanismes appropriés. Elle ne peut non plus se désintéresser des conséquences culturelles et socioéconomiques des développements des sciences de la vie. À qui, par exemple, profiteront les immenses progrès de la génomique ? Ne risquent-ils pas de favoriser une plus grande fracture sociale à l'intérieur de nos propres pays et entre pays ? Sur ces questions, l'*éthique de la recherche* telle qu'elle s'est construite ne peut que demeurer silencieuse. Le rôle du comité d'*éthique de la recherche* est sûrement à revoir. Une voie à explorer consisterait à chercher à passer moins d'heures à examiner les projets spécifiques, cette tâche étant confiée à des spécialistes, et plus de temps à animer, dans le milieu, un débat qui porterait sur la question même de la recherche et de l'orientation qu'elle devrait prendre. Il importe d'ouvrir le dialogue sur l'*éthique de la recherche*. Comment le faire ? En élargissant les participants à l'entreprise bioéthique, comme les prochains paragraphes tenteront de le faire voir par la poursuite de l'analyse de la question des acteurs de la *bioéthique*.

Dans un champ qui s'institutionnalise et qui voit apparaître de plus en plus de

spécialistes formés à l'université, la conversation doit-elle être réservée aux *experts* ? Si oui, certains groupes d'*experts* sont-ils plus essentiels que d'autres ? L'arrivée d'*experts* en *bioéthique* était incontournable, comme il a déjà été mentionné. À mesure que le champ se développait, le travail avec les scientifiques se faisait de plus en plus régulier et nécessaire en vue d'établir des règles acceptables concernant les choix à faire. Il ne pouvait que conduire à une plus grande compréhension mutuelle. Les *experts*, plus conscients des enjeux rencontrés par les scientifiques, étaient préférés à ces longs palabres qu'exigeraient les conférences de consensus ou les commissions parlementaires. Les médecins, aux prises avec des dilemmes concernant le début ou la fin de vie de leurs patients, devenaient de plus en plus à l'aise avec ces consultants qui facilitaient leurs prises de décision, en leur offrant un cadre d'analyse pertinent et efficace, celui du *principlism*. En privilégiant la voie de l'*expertise*, les bioéthiciens ont sans doute aidé médecins et chercheurs à devenir plus conscients des risques que peuvent poser certaines de leurs activités. Ils ont favorisé l'acceptation de la régulation par les scientifiques, ce à quoi plusieurs d'entre eux s'opposaient farouchement. Ils ont cependant négligé la dimension critique de la *bioéthique*, celle qui regarderait avec une certaine distance la biomédecine telle qu'elle se pratique. D'autre part, la société se sent, peut-être à tort, protégée contre les possibles déviations de la science, puisqu'elle a maintenant ses *experts* en *bioéthique* qui veillent au grain. Heureusement, à l'intérieur de la *bioéthique* comme à l'extérieur, un mouvement se dessine pour redonner aux citoyens une place dans les débats concernant les développements de la science. En ce sens, la *bioéthique* renoue avec ses origines et invite à la démocratie participative (Doucet, 2005).

Si la *bioéthique* telle qu'elle s'impose a besoin de ses *experts*, elle ne peut cependant s'en satisfaire. Elle doit, à la fois, élargir les manières d'aborder les questions et favoriser la prise de parole de ceux qui font appel à d'autres approches pour interpréter le réel. À observer la spécialité de ses *experts*, on y remarque surtout des philosophes, des juristes et des médecins. Pour mener à terme certains travaux, ces catégories d'*experts* suffisent peut-être à la tâche. Ainsi en est-il de l'évaluation de certains protocoles de recherche ou de certaines décisions concernant l'arrêt de traitement. D'autres questions fondamentales auxquelles les sciences médicales et les biotechnologies nous confrontent aujourd'hui appellent une recherche approfondie des anthropologues, des sociologues et des politicologues. Leur collaboration apporterait à la *bioéthique* d'autres dimensions sur le vécu moral des individus et des sociétés, sans

lesquelles la *bioéthique* demeure inhumaine (Zimmermann, 2000). La remarque de deux anthropologues américaines, à propos du consentement éclairé dans la recherche internationale en santé, est particulièrement éclairante : « Le problème n'est pas de savoir si le consentement éclairé constitue un “bien” éthique, mais plutôt, de quelles façons le “respect de la personne” peut être appliqué dans le respect de la diversité culturelle » (Marshall et Koenig, 2000). Les sciences sociales, en poursuivant des recherches de nature plus empirique, favorisent une réflexion éthique qui prend en compte la confiance et la perplexité des citoyens et des cultures devant les défis moraux que lui lancent les progrès biomédicaux et biotechnologiques. Leur contribution est d'apprendre à la *bioéthique* qu'elle « ne pourra faire l'économie d'une attention particulière aux facteurs sociaux, politiques et structurels qui affectent la production de la connaissance scientifique et ses applications dans la pratique biomédicale ».

La *bioéthique* ne peut cependant pas se réduire à n'être l'affaire que des seuls *experts*. La participation des citoyens s'impose comme le prônent des organismes nationaux et internationaux soucieux d'intégrer l'éthique dans les sciences et la technologie. La Commission de la science et des technologies de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, entre autres, a adopté en mai 2000 un rapport traitant des biotechnologies. Elle recommande, entre autres que « l'opinion publique [soit] davantage associée à la prise de décision politique quant aux choix scientifiques et technologiques et [que] les scientifiques [soient] encouragés à s'engager davantage dans les débats publics ». C'est aussi la position du Comité international de *bioéthique* (CIB) de l'Unesco, dans un rapport « Éthique, propriété intellectuelle et génomique », pour lequel « le débat démocratique devrait associer le public, les populations autochtones en particulier, ainsi que les groupes spécifiques présentant des conditions génétiques particulières, qui pourraient ainsi comprendre et prendre réellement part dans les prises de décision concernant la diversité génétique et touchant à leur avenir » (2002). Les formes de dialogue à travers lesquelles peuvent s'exprimer les citoyens sont variées et se sont multipliées au cours des dernières années. Certaines de ces méthodes sont bien connues et pratiquées depuis longtemps, comme les commissions d'étude, les audiences publiques ou les états généraux. Plus récemment, de nouvelles méthodes de délibération sont apparues. Ainsi en est-il des conférences de consensus (Danemark, Suisse, Belgique), des jurys de citoyens (France, Grande-Bretagne) ou de panels de citoyens (Canada).

Ces nouvelles approches sont particulièrement utilisées pour aborder les questions d'ordre technoscientifique et méritent toute notre attention, pour au

moins quatre raisons. Leur intérêt tient d'abord au fait qu'elles reconnaissent aux citoyens, même s'ils ne sont pas des *experts* sur une question spécialisée, non seulement la capacité de comprendre la science mais d'avoir à son propos des points de vue riches et pertinents. Leur expérience de vie et leur non « partisanerie » leur donnent une ouverture d'esprit qui peut favoriser une contribution originale sur les orientations à privilégier en ce qui concerne la *technoscience* dans la société. Au plan démocratique, le gain est considérable pour une autre raison : les *experts* sont invités à entrer en dialogue avec la société. Il ne s'agit pas alors de vendre leur dernier produit comme le laissent quelquefois penser certaines conférences de presse mais de discuter leurs études d'*experts* avec des personnes qui n'y ont pas habituellement accès. Les scientifiques eux-mêmes deviennent alors des citoyens. Ces méthodes favorisent, dans un troisième temps, le développement d'une culture scientifique dans la société. Les conférences citoyennes et autres mécanismes apparentés favorisent le retour du dialogue sur la dimension culturelle de la science puisque la science n'est plus une gnose réservée à quelques élus. Enfin, la régulation de la *bioéthique* s'élargit à une perspective citoyenne. Il ne s'agit plus de seulement protéger des individus ou des collectivités particulières contre le mal possible d'une recherche. Le dialogue citoyen affirme la dimension politique et économique de la science et de la technique, ce « qui justifie qu'elles soient régulées, c'est-à-dire *contenues dans les limites d'une volonté démocratiquement exprimée* » (Guillebaud, 2003).

Plutôt que de suivre la voie tracée par de nombreux auteurs qui considèrent la *bioéthique* comme une *éthique appliquée*, le présent dossier suggère une autre piste. Il serait plus juste de la penser comme une pratique qui fait se rencontrer de multiples discours de niveaux variés : savoir spécialisé des disciplines, écoute de l'expérience humaine à partir des traditions religieuses et spirituelles, et intégration de la parole citoyenne. La rencontre de ces discours est habitée d'une visée éthique, celle de favoriser une action de sagesse. En ce sens, la *bioéthique* n'est pas une *éthique appliquée*, expression mise en avant par les premiers philosophes en *bioéthique* craignant pour la place de la philosophie dans un contexte d'interdisciplinarité, elle est, au sens fort du terme, l'éthique en situation

concrète. Elle renoue avec la grande tradition éthique qui a toujours cherché à éclairer l'agir humain dans son contexte vivant. À travers sa pratique, elle poursuit une démarche de sagesse pratique.

Indications bibliographiques

Andre J., *Bioethics as Practice*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2002.

Bateman-Novaes S., « Bioéthique », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

Beauchamp T. L. et Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1979.

Bernard J., « Conclusion. Évolution de la bioéthique », in C. Debru (dir.), *Bioéthique et cultures*, Paris, Vrin, 1991.

Cadoré B., « Médecine, santé et société : les grands enjeux », in *Que ferons-nous de l'homme ? Biologie, médecine et société*, coll., Paris, Bayard, 2002.

Callahan D., « Bioethics as a discipline », *Hastings Center Report*, 1, janvier 1973.

Callahan D., « Minimalist ethics », *Hastings Center Report*, 11, octobre 1981.

Callahan D., « L'éthique biomédicale aujourd'hui », in *Éthique et biologie*, Paris, Éditions du CNRS, 1986.

Callahan D., « Bioethics », in W. Reich (éd.) *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 1, New York, MacMillan Library Reference, 1995.

Callahan D., « The Hastings Center and the early years of bioethics », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9 mars 1999.

Callahan D., « Judging the future : Whose fault will it be ? », *Journal of Medicine and Philosophy*, 25, décembre 2000.

Delkeskamp C., « Interdisciplinarity : a critical appraisal », in H. T. Engelhardt et D. Callahan, *Knowledge, Value and Belief*, New York, Hastings Center, 1977.

Doucet H., *Au pays de la bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Doucet H., « “On n'arrête pas la science”, Quelle place alors pour la participation citoyenne ? », in S. Philips-Nootens et al., *La recherche en*

génétiq ue et en génomique : droits et responsabilités, Montréal, Les éditions Thémis, 2005, pp. 201-214.

Durand G., *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal/Paris, Fides/Éditions du Cerf, 1999.

Elliot C., *Bioethics, Culture and Identity. A Philosophical Disease*, New York, Routledge, 1999.

Engelhardt H. T., « The ordination of bioethicists as secular moral experts », in E. F. Paul *et al.* (éd.), *Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Engelhardt H. T. et Callahan D. (éd.), *Knowledge, Value and Belief*, New York, Hastings Center, 1977.

Evans J. H., *Playing God ? Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Fagot-Largeault A., *L'homme bioéthique*, Paris, Maloine, 1985.

Fletcher J., « Ethical aspects of genetic controls », *The New England Journal of Medicine*, 285, 1971.

Fox R. C., « The Evolution of American bioethics : A sociological perspective », in G. Weiz (éd.), *Social Science perspectives on Medical Ethics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990.

Fox R. C. et Swazey J. P., « Medical morality is not bioethics. Medical ethics in China and in the United States », *Perspectives in Biology and Medicine*, 27, printemps 1984, pp. 336-360.

Gouyon P. H. *et al.*, *La bioéthique est-elle de mauvaise foi ?*, Paris, PUF, 1999.

Guillebaud J.-C., *Le Goût de l'avenir*, Paris, Le Seuil, 2003.

Hottois G., « Bioéthique », in G. Hottois et M.-H. Parizeau (dir.), *Les Mots de la bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993.

Huriet Cl., « Libres propos sur les lois de bioéthique », in C. Hervé (dir.), *Éthique médicale ou bioéthique ?*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Isambert F.-A., « La bioéthique à travers ses écrits », *Revue de métaphysique et de morale*, 92, juillet-septembre 1987.

Kass L., « Babies by means of In vitro fertilization : unethical experiments on the unborn ? », *The New England Journal of Medicine*, 285, 1971.

Luria S., « Directed genetic change : perspectives from molecular genetics », in T. M. Sonneborn (éd.), *The Control of Human Heredity and Evolution*, New York, McMillan, 1965.

Marshall P. A. et Koenig B. A., « Bioéthique et anthropologie. Situer le “bien” dans la pratique médicale », *Anthropologie et sociétés*, 24/2, 2000.

Pellegrino E. D., « Bioethics as an interdisciplinary enterprise : Where does ethics fit in the mosaic of disciplines ? », in R. A. Carson et C. R. Burns (éd.), *Philosophy of Medicine and Bioethics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Pellegrino E. D., « The origins and evolution of bioethics : some personal reflection », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9/1, 1999.

Potter V. R., « Bioethics, the science of survival », *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, 1970.

Reich W. T., « How bioethics got its name », *Hastings Center Report, A Special Supplement*, 23, novembre-décembre 1993.

Reich W. T., « The word bioethics », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4, décembre 1994.

Reich W. T., « The word “bioethics” : Its struggle over its earliest meaning », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5, mars 1995.

Siegler M., « Clinical ethics and clinical medicine », *Archives of Internal Medicine*, 139, 1979.

Toulmin S., « How medicine saved the life of ethics », *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, été 1982.

Zimmermann F., « L'inhumanité de la bioéthique dans l'espace public français », *Anthropologie et sociétés*, 24/2, 2000.

Ethique du *corps* et de la *sexualité*

OUVERTURE

Éthique du corps et de la sexualité par Michela Marzano

La difficulté majeure qu'on rencontre lorsqu'on cherche à bâtir une réflexion éthique sur le *corps*, c'est l'extrême ambiguïté de son statut. D'une part, en effet, le *corps* est désormais accepté dans sa réalité matérielle, en tant que substrat charnel de chacun de nous et siège de nos expériences. D'autre part, il est souvent considéré comme un objet parmi d'autres, comme une matière à façonner au gré de nos *désirs* variables et toujours insatisfaits.

Bien que les dualismes ne soient plus d'actualité, le statut du *corps* semble ainsi osciller entre l'*être* et l'*avoir* : d'un côté, on a tendance à postuler l'existence d'une identification complète de la *personne* avec son *corps* ; de l'autre, on croit pouvoir envisager et théoriser l'existence d'une altérité absolue entre le *corps* et la *personne*. Mais si, dans le premier cas, l'identification ne peut se traduire que par une réduction de la *personne* à sa matérialité, dans le second, l'altérité conduit à la certitude que le *corps* n'est qu'un objet/chose. Et cela, comme si l'homme pouvait se penser lui-même comme un « autre » par rapport à son *corps*.

Le *corps* entre être et avoir

Les analyses phénoménologiques de *Husserl* (1913-1952, 1929) et de *Merleau-Ponty* (1945, 1964) ont clairement montré que le *corps* peut être vu comme une institution symbolique qui lie l'objectivité du *corps physique* à la *subjectivité* du *corps propre*. Lorsqu'il est envisagé d'un point de vue extérieur, le *corps* apparaît comme un dispositif organique complexe, comme un système en équilibre d'organes liés les uns aux autres, et donc comme un *corps physique* (*Körper*). Lorsqu'il est envisagé d'un point de vue intérieur, il apparaît comme un lieu d'interrogation existentielle, comme une réalité en équilibre entre l'énigme

de la vie et la souffrance de la mort, et donc comme un *corps propre* (Leib). C'est pourquoi chaque geste et chaque action renvoient à la fois à mon *corps* et à mon *intentionnalité*, au *corps* de mon interlocuteur et à son *intentionnalité*. Il n'y a pas d'*intentionnalité* sans *corps*, ni de *corps* sans *intentionnalité* : à chaque fois que nous nions l'un des éléments, nous nions aussi la spécificité de la *personne* (Cherry, 1999, Ten Have et Welie, 1998, Zaner, 1964).

Pourtant, encore aujourd'hui, le *corps* reste une réalité ambiguë. Tous, nous avons un *corps*, de chair et de sang, qui nous fait vivants et qui nous permet d'agir dans le monde et de rencontrer les autres : c'est *dans* et *avec* notre *corps* que nous sommes nés, que nous vivons, que nous mourons ; c'est *dans* et *avec* notre *corps* que nous construisons nos relations humaines et que nous montrons quel genre d'agents moraux nous sommes. Chaque *personne* existe dans le monde en tant qu'être charnel parmi d'autres êtres charnels, et toute relation ne peut passer que par le *corps*. Pourtant, à plusieurs reprises, nous avons tendance à nous éloigner de notre *corps* et à le considérer comme un « étranger ». « On considère sa main sur la table, et il en résulte toujours une stupeur philosophique – écrit Paul Valéry (*Tel Quel, Moralité*). Je suis dans cette main et je n'y suis pas. Elle est *moi* et *non moi*. Et en effet, cette présence exige une contradiction ; mon *corps* est contradiction, inspire, impose contradiction : et c'est cette propriété qui serait fondamentale dans une théorie de l'être vivant, si on savait l'exprimer en termes précis. »

Comme pour tout *corps*, le premier caractère du *corps* humain est d'occuper de l'étendue, ce qui se spécifie en termes de spatialité, de volume et de matérialité. Cependant, tout en étant étendu, résistant, lourd, opaque et soumis aux lois de l'univers matériel, le *corps* humain n'est pas un *corps* comme les autres. Il est d'abord une chose, mais il est aussi et surtout une « chose qui est mienne », la « chose que je suis » (sur cette question, Bernard, 1976, 1995, Bruaire, 1968, Chirpaz, 1977, Richir, 1993, Jacquet, 2001). Les êtres humains ne sont pas des esprits désincarnés qui se retrouvent accidentellement dans leur *corps* comme un pilote dans son navire : chacun est exactement ce qu'il est, car il est son *corps* tout en en ayant la possession.

Ce qu'il y a d'unique dans un *corps* humain, c'est qu'il est l'*incarnation* d'une *personne* : il est le lieu où naissent et se manifestent ses *désirs*, ses sensations, ses émotions ; il est le moyen par lequel chacun peut démontrer quelle sorte d'être moral il est. Sensations et émotions trouvent leur *siège naturel* dans le *corps* : elles peuvent avoir une intensité et une durée différentes ; elles peuvent

être indépendantes de la volonté et analysées en termes biologiques. En même temps, elles sont aussi une composante fondamentale de l'expérience humaine qui n'est jamais indépendante de la conscience personnelle et de l'*intentionnalité* du *sujet* (Scruton, 1986). Et un discours semblable peut être tenu au *sujet* du *désir* : ce n'est pas uniquement la sensation de soif, et donc un besoin, qui nous fait désirer boire, mais notre conscience d'avoir soif, et donc notre représentation d'un manque ; ce n'est pas uniquement l'excitation physique qui nous fait désirer une autre *personne*, mais notre conscience d'un manque qui nous pousse à nous représenter les sensations de plaisirs et notre *désir* d'établir une relation avec l'autre. Ce sont nos *désirs* et nos émotions, finalement, qui orientent nos attentes et nos actions, en fonction de nos préférences rationnelles et des changements induits par le monde externe, de même qu'en fonction de nos passions et de nos émotions.

Culture et nature

Le *corps* a toujours été le reflet de pressions et de transformations multiples fondées sur les valeurs et les croyances édictées par la société. C'est ainsi que les Vénus callipyges de l'Antiquité étaient censées attirer la fécondité et combattre la précarité alimentaire ; de même, les graciles Égyptiennes attestaient la puissance des Pharaons et l'opulence de leurs greniers à grains, tout en manifestant dans leur *corps* extrêmement mince un désintéret pour la nourriture disponible. Chaque image du *corps*, émanant du *désir* d'une société de l'ériger en norme, a été désirable à son époque et répudiée à la suite de la transition vers un autre paradigme. C'est pourquoi on peut dire que le *corps* idéal est une instance symbolique enveloppante, qui insère tous les individus d'une société ou d'un groupe dans des réseaux de significations, de pratiques et de croyances ; c'est à la fois une instance d'identification et de reconnaissance qui permet les regroupements, et une instance de classement et de distinction (Le Breton, 1990, 1993).

Cependant, si les normes culturelles s'inscrivent depuis toujours sur le *corps*, le fait nouveau tient aujourd'hui à l'ampleur du phénomène et au renforcement des critères de *contrôle* appliqués aux *corps*. Si toute société avance un « idéal du *corps* », une sorte de miroir dans lequel chacun essaye de se reconnaître, déplorant toujours de ne pas lui ressembler suffisamment, notre société se caractérise par un idéal extrêmement abstrait qui nous éloigne de la réalité

corporelle. Et même si le *corps* semble fortement valorisé, les apparences ne peuvent cacher la dépréciation de sa matérialité (Turner, 1996, Featherstone, 1991).

La culture s'inscrit souvent sur le *corps* afin de le modeler et de le socialiser sur la base de ses règles et de ses normes. Comme le montre Marcel *Mauss* dans les années 1930, toute posture et tout mouvement corporel sont le résultat d'une construction sociale. Les attitudes corporelles qu'adoptent les hommes et les femmes dans une société donnée, bien qu'elles puissent apparaître comme spontanées et ainsi répondre à une logique du geste naturel, constituent « des techniques culturellement valorisées et des actes efficaces ». Les techniques du *corps* entourant la naissance, l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte constituent, en réalité, des « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » qui sont « l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle » (*Mauss*, 1931, 1936). En même temps, ce serait une erreur de croire que le *corps* n'est rien d'autre que le produit d'une culture ou d'une société (*Butler*, 1990, 1993).

Avant d'être une image culturelle modifiée et domestiquée par la société et ses valeurs, le *corps* humain exprime la *finitude* de l'être humain. C'est jour après jour que chaque individu prend contact avec sa corporéité, de même qu'avec la corporéité d'autrui et qu'il se rend compte que la relation qu'il entretient avec son *corps* n'est pas une relation d'extériorité. C'est pourquoi les philosophes ne peuvent pas faire l'économie d'une réflexion éthique sur le *corps* et sur sa place dans le monde (Marzano, 2002).

Sexualité et condition humaine

L'un des domaines où se révèlent les relations complexes que chacun entretient avec son *corps* et avec le *corps* des autres est le domaine sexuel. Ne serait-ce que parce que nos relations à l'autre les plus intenses sont les relations sexuelles, et que le *désir* érotique est toujours une ouverture à autrui à la fois dans sa corporéité et dans sa *subjectivité*.

Tout, en l'être humain, est influencé par la *sexualité* : le rapport au monde, la relation à la vie, l'attachement à l'autre. Les « *pulsions* sexuelles » sont des *pulsions* vitales qui animent l'existence et qui, même lorsqu'elles sont refoulées ou sublimées, continuent à jouer un rôle central dans la façon qu'on a de travailler, d'avoir des relations avec les autres, de se rapporter à soi-même. En *psychanalyse*, le terme « *pulsion* » a été introduit dans les traductions françaises

de Freud comme équivalent de l'allemand *Trieb*, mot utilisé pour qualifier une « poussée » ayant un but et un objet spécifiques, comme c'est le cas des *pulsions* qui se localisent dans les excitations et le fonctionnement de l'appareil génital. De ce point de vue, la *pulsion* est différente de l'*instinct* qui qualifie, en revanche, un comportement animal fixé par l'hérédité et caractéristique d'une espèce.

La *sexualité* imprègne la *condition humaine*, son existence terrestre, sa *finitude* – et donc le fait que chacun de nous soit borné par des limites spatiales et temporelles qui ne lui permettent pas de vivre éternellement, d'occuper plusieurs positions en même temps, de faire quelque chose et de revenir en arrière comme si on était en train de jouer une comédie et qu'on n'était pas sûr d'avoir prononcé la bonne phrase ou accompli le bon geste... La *sexualité* met toujours en jeu *désirs* et besoins, *appétits* et *pulsions*, peurs et frustrations, fantasmes et blessures... Elle n'est jamais quelque chose d'aseptisé ou d'anodin, même lorsqu'on n'a pas la sensation de s'y impliquer ou de vivre quelque chose de fondamental.

Les discours et les représentations de la *sexualité* existent depuis toujours et, à chaque fois, ils relèvent d'une conception bien déterminée de l'être humain et de son existence corporelle. Lorsque les Pères de l'Église associèrent le péché originel à la relation sexuelle entre Ève et Adam, par exemple, ils partirent du présupposé d'une différence qualitative entre les « passions de l'âme » et les « appétits charnels », et que seuls les premières peuvent permettre à l'homme de se « sauver » – c'est ainsi que *saint Augustin* argumente en faveur d'une *sexualité* sans émotion et sans plaisir, finalisée uniquement à la procréation ; c'est ainsi que *Clément d'Alexandrie* prétend non seulement qu'on « se modère en désirant », mais encore « que l'on s'abstient de désirer » (Brown, 1995, Agacinski, 2005). Le but des Pères de l'Église était, au fond, de condamner la nature pécheresse de l'homme après la Chute, et de promouvoir la chasteté et la sainteté sur terre. Ce qui ne pouvait qu'engendrer une conception bien spécifique de la *sexualité* humaine et de son statut. Lorsque *Kant* qualifia les rapports sexuels hors mariage de « *crimina carnis* », le mariage étant pour lui le seul moyen pour l'homme et la femme de jouir réciproquement l'un de l'autre sans se dégrader, il s'appuyait sur sa conception de l'homme comme être rationnel et digne de respect dans la mesure où il ne cédait pas à l'animalité de ses *pulsions*. « Puisque l'attraction sexuelle n'est pas une inclination pour un autre être humain en soi, mais une inclination pour son sexe, elle est un principe de dégradation de l'humanité ; par elle, un sexe est préféré à un autre, que cette inclination

déshonore pour se satisfaire » (*Kant*, 1775-1780). Le but du philosophe était donc celui de promouvoir la « vraie » morale, une morale selon laquelle tout homme doit agir selon une loi universelle et doit traiter les autres êtres humains toujours comme des fins et jamais uniquement comme des moyens. Lorsque *Sade*, pour évoquer un exemple radicalement différent, proposa comme loi morale celle qui imposait à chacun de jouir de façon totale et inconditionnée de l'autre et de son *corps*, il fonda sa position sur la conviction que l'homme est par nature cruel. Pour *Sade*, « il n'y a point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande ». Et cela, parce que « la cruauté n'est autre chose que l'énergie de l'homme que la civilisation n'a point corrompue : elle est donc une vertu et non pas un vice ». C'est ainsi que les personnages de ses œuvres ne font que « manier », « presser », « claquer », « fouetter » et, choisissant la transgression systématique des normes de la morale officielle, ils n'épargnent à leurs victimes aucun sévice (*Sade*, 1795).

La façon qu'on a d'aborder la *sexualité* reflète à chaque fois une conception spécifique de l'être humain et de son rapport au *corps*. Le but plus ou moins explicite des « théoriciens de la *sexualité* » est de promouvoir une morale particulière et de tout mettre en œuvre pour contester la vision de l'homme et du bien proposée par les autres. Qu'en est-il alors aujourd'hui des discours autour de la *sexualité* ? Quelle est la vision de l'homme et du *corps* qu'ils expriment ?

Consentement et réification

Dans le domaine de la *sexualité*, on semble être aujourd'hui passé d'une *morale substantielle*, selon laquelle il existe des critères universels de ce qui est légitime ou pas en matière de *sexualité*, à une *morale formelle*, selon laquelle ce qui rend légitime un acte serait son cadre contractuel, les partenaires étant libres de fixer ou de créer leurs propres règles et de le confirmer par le biais du *consentement mutuel*. Le consentement serait ainsi, non seulement quelque chose qui vient suspendre la sanction – une sanction qui en revanche intervient en cas de viol, c'est-à-dire en cas de rapport sexuel non consenti – mais aussi et surtout ce qui permet à chacun de vivre sa *sexualité* comme il l'entend. Il empêcherait toute considération concernant les actes, les buts, les contextes et les valeurs. Il permettrait de considérer la *sexualité* comme une activité parmi d'autres, une activité aussi simple et aussi naturelle que celle de « boire un verre d'eau » (la première à avoir fait ce genre de parallèle fut la célèbre *féministe*

communiste Alexandra Collontai, 1872-1952, qui, dans la première partie du xx^e siècle, développa justement cette « théorie du verre d'eau »). Mais si la *sexualité* était si banale, pourquoi aurait-on besoin de la justifier en employant le concept de consentement ? A-t-on besoin de ce concept lorsqu'on parle d'une activité comme celle de boire un verre d'eau ?

À l'exception de quelques extrémistes, tout le monde reconnaît que la participation à un acte sexuel ne doit pas être influencée par la contrainte, l'intimidation, le mensonge. Mais quel doit être le degré de spécificité du consentement pour qu'il s'agisse réellement de l'expression d'une volonté ? À quoi précisément consent-on lorsqu'on consent à une relation sexuelle ? Quelle est la place du *corps* ? Est-ce qu'on peut consentir aussi à la réduction de son *corps* à une simple chose et, par là, à l'instrumentalisation de sa *personne* ?

Lorsqu'on désire quelqu'un, celui qui est désiré devient automatiquement un « objet » du *désir*. Qu'il y ait une forme d'objectivation dans toute relation sexuelle, c'est un fait. Ne serait-ce que parce que l'autre, en tant qu'« objet de *désir* », est justement un objet : un objet qui, lors d'un rapport sexuel, gît là, nu et fragile ; ouvert aux caresses et aux baisers, aux prises et aux morsures ; un objet que l'on peut cajoler et parfois faire souffrir... un objet à soi... Mais dire que celui qui est désiré est un « objet de *désir* » ne signifie pas automatiquement que cette *personne* soit réduite à une simple chose. Car tout *objet de désir* peut être aussi un *sujet de désir*. Au fond, la relation mise en place par le *désir* n'est pas une « relation entre choses », mais une « relation intersubjective ».

Beaucoup de malentendus dépendent sans doute du fait qu'il y a des formes différentes d'*objectivation*, qui sont non seulement indépendantes les unes des autres, mais aussi qualitativement différentes. Il faut toujours analyser le contexte et les circonstances à l'intérieur desquelles une relation a lieu, afin de comprendre si l'objectivation d'un individu – qui est un objet de *désir* et de plaisir sexuel – est une instrumentalisation de son *corps* ou si elle est, au contraire, une prise en compte de son existence charnelle. Objectiver autrui en le traitant comme une *chose* est intrinsèquement différent de l'objectivation qui le respecte en tant que *personne* : dans le premier cas, nous pouvons parler de *réification* ; dans le deuxième, il faut parler plutôt d'*incarnation* (Marzano, 2003).

L'objectivation transforme toujours autrui en objet, mais dire qu'autrui est un « objet » n'en fait pas pour autant une « chose ». Les termes « objet » et « chose » ne sont qu'apparemment synonymes. Si l'on ouvre n'importe quel

dictionnaire, on lit qu'un objet est « toute chose (y compris les êtres animés) qui affecte les sens ». Une des significations du mot « objet » est : « chose solide ayant unité et indépendance et répondant à une certaine destination ». Mais il désigne aussi l'être à qui s'adresse un sentiment, ce vers quoi tendent les *désirs*, la volonté, l'effort et l'action – d'où sa signification de « fin ». Une chose, en revanche, indique en général une entité matérielle, inanimée et complètement disponible – d'où la difficulté, en droit, à faire rentrer dans la catégorie des « choses » les animaux ou encore le *corps* humain.

Dans le sens traditionnel de la philosophie et de la psychologie, l'objet est le corrélatif du *sujet* percevant et connaissant. Mais, à la différence d'une chose inanimée et manipulable, un objet est aussi un corrélatif de l'amour et de la haine – d'où le fait que la *psychanalyse* a insisté sur le fait que l'objet met toujours en cause une relation globale, un objet étant visé en général comme « totalité » (qu'il s'agisse d'une *personne* ou encore d'une entité ou d'un idéal). C'est pourquoi l'objet ne doit pas évoquer la notion de chose dans le sens d'objet manipulable, telle qu'elle s'oppose donc communément aux notions d'être animé ou de *personne*.

Qu'en est-il alors du rapport à l'objet lors d'une relation sexuelle ? En réalité, ce rapport est toujours extrêmement complexe et renvoie inévitablement à l'expérience qu'un individu a vécue pendant son enfance, lorsque le *bonheur* résidait pour lui dans la fusion avec la mère. Grandir signifie acquérir une « identité séparée » et renoncer à cette fusion. Et cela, même si le renoncement entraîne un sentiment de « perte » et un *désir*, par la suite, de retrouver l'« objet perdu ». C'est pourquoi, dans une rencontre sexuelle, chacun révèle à la fois sa faiblesse et son pouvoir, son *désir* de retrouver l'objet perdu et son besoin de le maîtriser complètement. À travers la possession du *corps* d'autrui, l'individu prend ainsi contact, non seulement avec l'être charnel de la personne qu'il désire, mais aussi avec sa propre existence charnelle. Autrui est à la fois une *personne* et un *objet*, un *sujet* et un *corps*. Lorsqu'on désire quelqu'un, on ne le désire jamais en se tenant tout entier hors de son propre *désir* : le *désir* nous *compromet* ; chacun est complice de son *désir* et, par celui-ci, on prend conscience de son *être-un-corps*. Ainsi, l'objectivation d'autrui peut ne pas être une instrumentalisation : on peut posséder quelqu'un sans pour autant nier la réciprocité de la possession et la *subjectivité* de celui (ou celle) que l'on possède. Chacun est là, face à l'autre. Chacun réagit aux caresses de l'autre. Il y a toujours un abandon à l'autre, un contrôle de l'autre. Comme si son propre abandon avait besoin, en retour, de l'abandon de l'autre. Mais ce processus n'est jamais tout à

fait identique. À chaque fois, une partie inconnue de soi peut se révéler, des souvenirs (de l'enfance, de l'adolescence, des précédentes histoires) réapparaître.

La *sexualité* humaine n'est jamais tranquille, ni linéaire, ni simple. L'abandon et la perte momentanée des limites du *corps* et des barrières entre le « je » et le « tu » rendent possible l'oscillation continue entre une *pulsion fusionnelle* et une *pulsion destructrice*. Désirer quelqu'un signifie toujours osciller entre la maîtrise d'autrui et la peur d'une perte, que ce soit la perte de l'autre ou encore la perte de soi-même. À partir du moment où l'on s'expose à autrui, on donne à voir et à toucher, à la fois, sa puissance et sa vulnérabilité, son pouvoir et son abandon. D'où, toujours, le risque d'une aliénation : on remet, pour ainsi dire, sa *liberté* dans les mains d'un autre, avec le risque d'être nié et traité comme une simple chose. Mais pas nécessairement. C'est en ce sens qu'on peut affirmer que la *sexualité* est une sorte de miroir de l'humain et de ses contradictions. D'une part, elle est une expression d'une envie : l'envie d'aller vers l'autre et de le posséder. D'autre part, elle est un lieu d'abandon : c'est dans l'acte sexuel que le *sujet* s'ouvre au mystère du manque et qu'il découvre la jouissance dans ce qu'elle a de plus intime et de plus étranger. Dans la jouissance érotique, il y a un abandon à l'autre, un dévoilement de ses faiblesses. Dans le déploiement du *corps*, l'idéal du soi est « mis en sourdine ». En même temps, c'est dans l'abandon qu'on touche la profondeur de son *désir* et de son être. Le *désir* nous jette presque hors de nous, mais lorsqu'on existe comme « *sujet* », il y a toujours la possibilité, après le moment de la jouissance et du ravissement érotique, de revenir à soi et de réinstaller les frontières qui nous permettent de ne pas partir à la dérive, de ne pas nous perdre totalement (Marzano, 2006a).

Quels sont dans un contexte de ce genre la place et le rôle du consentement ?
À quoi précisément consent-on lorsqu'on consent à une relation sexuelle ?

Y a-t-il une *liberté* « totale » ?

On a tendance aujourd'hui à prôner une « morale du consentement » en refusant toute « interférence », au nom d'une *liberté* totale et inconditionnelle (Soble, 1996, Primoratz, 1999). Mais, en ignorant volontairement que le consentement s'inscrit toujours dans la réalité du vécu, on passe l'éponge non seulement sur les contraintes imposées à tout individu de l'extérieur et inhérentes à la réalité humaine, mais aussi sur tous les conditionnements qui relèvent de l'intérieur de chacun (Held, 1987, Ruddick, 1987). Or, agir « librement » ne

signifie pas pouvoir « tout » faire, et « tout » réaliser. La *liberté* humaine n'est jamais totale et inconditionnelle. Et cela, d'abord parce qu'il y a toujours un contexte déterminé à l'intérieur duquel on décide et choisit – les circonstances dans lesquelles un consentement est donné sont complexes et on ne peut comprendre ou expliquer certains gestes et certains actes, sans préalablement s'interroger sur elles : « Toute action humaine peut être décrite de plus d'une façon. On peut la décrire avec plus ou moins de détails, et il est difficile de fixer *a priori* des frontières entre les détails qui comptent parmi les éléments de la description de l'action et les détails qui sont seulement des descriptions de ses circonstances » (Kenny, 1963).

À quoi s'ajoute que l'être humain, en tant que créature charnelle, est par structure borné par des limites : chacun a un *corps* qui rend impossible l'exercice d'une volonté illimitée ; chacun a une histoire, un passé et un vécu familial qui le conditionne ; chacun a des limites psychiques qu'on ne peut dépasser. D'autant qu'une « *liberté* complète serait un vide où rien ne vaudrait la peine d'être accompli, rien ne mériterait de voir attribuer une quelconque valeur. Le moi qui obtient sa *liberté* en écartant tous les obstacles et toutes les entraves extérieurs est dénué de caractère, est donc privé de tout objectif défini » (Taylor, 1979).

En donnant son consentement, un individu s'expose toujours à la première *personne*. Mais est-ce bien lui qui décide toujours volontairement, en tant que sujet *autonome*, ou cela n'est possible qu'à certaines conditions ? Est-on toujours libre de choisir ? Comment s'assurer que le « je » qui consent est effectivement en état d'énoncer clairement sa volonté et de manifester ainsi son *autonomie* ? Le consentement ne risque-t-il pas d'être parfois illusoire ? Nier son importance ne signifie pas, au contraire, rendre suspecte ou illégitime toute question sur le *sujet* et tout emploi de la question « qui ? » ?

Les circonstances dans lesquelles un consentement est donné sont toujours très complexes. Parfois, la situation est telle qu'on préfère se définir comme libre, plutôt que d'admettre sa propre impuissance. Combien sont, par exemple, les prostituées qui préfèrent se présenter comme « libres » plutôt que d'avouer les déséquilibres socioéconomiques et les fragilités psychologiques et affectives qui les ont conduites sur le trottoir ? De nombreuses anciennes prostituées ne s'y trompent pas. Quand certaines *féministes* les appellent « leurs sœurs travailleuses du sexe », comme le dit l'une d'entre elles, « cela n'est rien de plus ni rien de moins que l'utilisation des femmes prostituées par d'autres femmes ». Et une autre ajoute : « Le pas vers la *prostitution* est aussi devenu plus facile qu'avant.

Cela m'inquiète. Parce qu'il n'y a rien à glorifier dans ce métier [...]. Les jeunes filles doivent savoir ce qui les attend [...]. De la misère. Tout plein de misère [...]. Une mise en garde, c'est bien le moins qu'on leur doit, nous, les vieilles putes... » (témoignages de Christine et de Domenica, <http://membres.lycos.fr/survivantes>).

Ce qui est en jeu lors d'une activité sexuelle, c'est le statut du *corps* et de la *sexualité*. La question éthique qui se pose est celle du droit de disposer de son *corps*. Mais que signifie l'expression « droit de disposer de son *corps* » ? En réalité, sa signification est loin d'être claire. Elle peut désigner, non seulement un droit que le *sujet* exercerait sur les différents éléments de son *corps*, mais aussi un droit de disposer du *corps* dans sa totalité, un droit qui ne peut cependant reposer que sur une représentation dualiste faisant du *corps* un instrument à la disposition de la *personne*. Cependant, traiter le *corps* comme quelque chose qu'on possède au même titre que n'importe quel autre objet (comme une maison, une voiture, une montre, etc.) ouvre la possibilité de l'aliéner complètement. Pour soutenir le contraire, il faudrait épouser une conception purement artificielle de l'individu selon laquelle l'être humain ne serait qu'un esprit désincarné, doté d'un *corps* tel un attribut contingent. Mais ce genre de position s'oppose à l'expérience que chacun d'entre nous a de son vécu corporel, à l'expérience qui nous montre comment toute relation humaine ne peut passer que par le *corps*, ne se produire même que par le *corps*.

Il ne s'agit pas, ici, de porter un jugement de valeur sur ceux qui pensent être libres de donner leur consentement à des actes d'instrumentalisation de leur *corps*. Chacun a son histoire. Chacun fait ses choix. Chacun cherche, pendant son existence, à affirmer son « je » et à construire un espace où son « je » puisse s'inscrire : on vise à sauvegarder sa propre *différence*, tout en voulant être comme les autres ; on espère se réaliser, tout en ne sachant pas toujours ce que l'on cherche. En fait, la parole humaine est habitée par l'*ambivalence* : l'ambivalence du dire et de l'être, du vouloir et du désirer ; l'ambivalence d'une image que l'on tient à confirmer et d'un *désir* qu'on n'arrive pas à assumer complètement. C'est pourquoi il faudrait toujours se garder d'identifier une *personne* à son discours et croire que son *désir* est tout entier contenu dans ce

qu'il dit. En même temps, cela n'autorise personne à *savoir* à la place de l'autre ce qu'il en est de son *désir*. Ne pas prendre au pied de la lettre la parole d'un individu ne signifie pas pour autant ne pas l'écouter. Au contraire. Cela signifie écouter ce qui est dit, au-delà du simple énoncé ; entendre ce qui est signifié entre les lignes. Ce qu'un individu fait, ne concerne que l'individu lui-même. Il ne s'agit pas d'intervenir sur la conduite de quelqu'un. On reste toujours dans l'impuissance face à l'autre. Mais de là à vouloir faire du consentement la justification ultime de tout acte, et notamment toute conduite sexuelle, il y a, et il y aura toujours, un chemin à parcourir (Marzano, 2006b).

Indications bibliographiques

Agacinski S., *Métaphysique des sexes*, Paris, Le Seuil, 2005.

Bernard M., *L'Expressivité du corps*, Paris, Éditions J.-P. Delarge, 1976.

Bernard M., *Le Corps*, Paris, Le Seuil, 1995.

Brown P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.

Bruaire C., *Philosophie du corps*, Paris, Le Seuil, 1968.

Butler J., *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Butler J., *Bodies That Matter*, New York, Routledge, 1993.

Cherry M. J., *Persons and Their Bodies*, Dordrecht, Kluwer, 1999.

Chirpaz F., *Le Corps*, Paris, PUF, 1977.

Featherstone M., « The Body in Consumer Culture », in M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, *The Body : Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage Publications, 1991.

Held V., « Feminism and Moral Theory », in E. Kittay, D. Meyers, *Women and Moral Theory*, Savage, Rowman and Littlefield, 1987.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, I (1913) et II (éd. posth., 1952), Paris, PUF, 1982-1993.

Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, PUF, 1994.

Kant E., *Leçons d'éthique* (1775-1780), Paris, Livre de Poche, 1997.

Kenny A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Jacquet C., *Le Corps*, Paris, PUF, 2001.

Le Breton D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

Le Breton D., *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.

Marzano M., *Penser le corps*, Paris, PUF, 2002.

Marzano M., *La Pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 2003.

Marzano M., *Malaise dans la sexualité*, Paris, Lattès, 2006a.

Marzano M., *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006b.

Mauss M., « L'expression obligatoire des sentiments » (1931), in *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1968 ; « Les techniques du corps » (1936), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty M., *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Primoratz I., *Ethics and Sex*, Londres, Routledge, 1999.

Richir M., *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

Ruddick S., « Remarks on the Sexual Politics of Reason », in E. Kittay, D. Meyers, *Women and Moral Theory*, *op. cit.*

Sade, *La Philosophie dans le boudoir* (1795), Paris, Gallimard, 1976.

Scruton R., *Sexual Desire*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1986.

Soble A., *Sexual Investigation*, New York, New York University Press, 1996.

Taylor C., *Hegel et la société moderne* (1979), Paris, Éditions du Cerf, 1998.

Ten Have H. A. et Welie J. V., *Ownership of the Human Body*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

Turner B. S., *The Body and Society : Exploration in Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1996.

Zaner R., *The Problem of Embodiment : Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, La Hague, M. Nijhoff, 1964.

DOSSIER

Éthique de la *dignité humaine* ou éthique libérale ? par Jean-Cassien Billier

Une clarification première est ici indispensable. Nombre de questions réputées appartenir à l'éthique du *corps* et de la *sexualité* ne relèvent souvent ni du *corps*, ni de la *sexualité*, ni même nécessairement de l'éthique. Ainsi, une grande partie des questions soulevées par ce que l'on appelle aujourd'hui l'*éthique du sport* n'ont aucun rapport avec le *corps* : tricher ou adopter un comportement non coopératif au sein d'une équipe sont des attitudes qui n'ont rien à voir avec le *corps* et qui renvoient à des questions normatives très générales susceptibles se poser de la même façon dans une entreprise ou dans un monastère. De même, nombre d'interrogations morales sur la *sexualité* n'ont pas de lien direct avec la *sexualité* : se poser par exemple la question de savoir si l'on est moralement tenu de prévenir un partenaire sexuel qu'on est porteur du sida revient à se demander si nous pouvons consciemment faire courir un grave danger à autrui sans l'en informer et sans son consentement, exactement comme lorsque nous invitons un ami à monter comme passager sans casque sur notre moto. En revanche, une pratique incontestablement sexuelle comme la fellation ne relève peut-être pas forcément d'une interrogation proprement morale, mais simplement pratique (c'est une relation sexuelle plus discrète dans certaines circonstances, c'est moins fatigant), ou tout simplement d'une question de goût personnel. De toute évidence, la difficulté centrale est celle de la délimitation controversée de l'interrogation proprement éthique. Les contradictions nombreuses qui apparaissent lorsque l'on examine la répartition conventionnelle des questions liées au *corps* qui sont réputées « morales » ne peuvent prendre sens qu'au travers d'une tentative d'éclaircissement des grandes options défendues en philosophie morale. Il semble à cet égard qu'une opposition de fond traverse la philosophie morale contemporaine entre les défenseurs d'un *individualisme possessif*, selon lequel le *corps* est avant tout une *propriété* privée dont l'usage est, ou devrait être, aussi libre que possible et les avocats d'un ordre supérieur à celui de la liberté individuelle qui posent des restrictions morales nombreuses à celle-ci dans le rapport au *corps propre* au nom de la *dignité humaine*.

Les défenseurs de cette dernière thèse soutiennent qu'une pratique librement consentie par ses acteurs ne devient pas pour autant moralement licite, pas plus que si elle est adoptée par un agent sans qu'il soit possible de démontrer la

moindre nuisance directe à autrui. Une version radicale et très répandue de cette thèse consiste à assimiler le rapport à soi et le rapport à autrui, et à soutenir qu'une attitude jugée irrespectueuse envers soi porte préjudice à l'humanité tout entière à travers le préjudice envers une entité que certains jugent très abstraite, voire insaisissable : la *dignité humaine*. L'effacement de la distinction entre rapport à soi et rapport à autrui est ainsi la marque même de la thèse foncièrement antilibérale de la *dignité humaine*. Particulièrement caractéristique de cette rhétorique antilibérale fut par exemple en France l'arrêt du Conseil d'État d'octobre 1995, interdisant le lancer de nains, puisque, indépendamment du fait que des nains puissent être menacés dans leur statut socioéconomique en perdant leur activité ou placés sous tutelle de l'État dans la disposition supposée libre qu'ils pouvaient estimer avoir de leur *corps*, le commissaire du Gouvernement estima qu'il fallait protéger les nains contre eux-mêmes au nom de la dignité humaine, « qualité commune à l'humanité entière et dont la déchéance atteindrait indirectement tous les autres à travers lui ». Si l'on adopte ce raisonnement caractéristique de la thèse antilibérale de la *dignité humaine*, toute une série de pratiques du *corps propre* seraient littéralement des *crimes contre l'humanité*, du moins au sens moral à défaut de l'être au sens légal. Ainsi, se prostituer, vendre ses organes, mais encore, pourquoi pas, avoir des pratiques sexuelles sadomasochistes, se faire amputer d'un pied pour un motif esthétique personnel, se droguer, suivre un traitement hormonal pour changer de sexe, se suicider, voire se tatouer, se masturber, se faire poser des anneaux dans le nez, se laisser grossir si l'on a la possibilité physiologique de rester mince pourraient bien devenir ou redevenir des *crimes contre l'humanité* en tant que crimes contre la *dignité humaine*. Dans la mesure où il est cependant difficile de comprendre pourquoi une série de lourdes opérations chirurgicales à visée purement esthétique suscite certes parfois la perplexité, mais non pas une condamnation morale (se faire refaire le nez ou les seins n'est pas en général considéré comme un crime moral), alors qu'en revanche une petite opération chirurgicale destinée, par exemple, à nous donner la possibilité de vendre l'une de nos phalanges est à la fois illégale en France et moralement stigmatisée par beaucoup, il est nécessaire de tenter de donner un sens précis à la *dignité humaine*.

Définir la *dignité humaine* ?

Une réponse assez *relativiste* peut consister à dire que ce qui définit la *dignité humaine* dans le rapport au *corps propre* n'est rien d'autre que le consensus

social sur d'autres valeurs non ou peu controversées. La chirurgie esthétique pose ainsi peu de problèmes moraux, tout simplement parce que la recherche de la beauté est une valeur moralement peu controversée, alors que la vente du *corps* l'est. La difficulté se déplace cependant si l'on considère que le débat controversé sur ce qui est beau et sur ce qui serait susceptible d'être moralement admissible comme transformation du *corps* pour le rendre beau aboutit à des conséquences paradoxales : que telle femme d'une tribu africaine ou indienne allonge démesurément son cou par le moyen d'anneaux est accepté au titre de la diversité culturelle, mais que l'une de nos concitoyennes occidentales décide d'utiliser le même moyen ou des méthodes chirurgicales plus modernes pour parvenir au même résultat susciterait très certainement une désapprobation morale. La variété des appréhensions de ce qui est « beau » est admise en art, à ceci près que le *Body Art* semble relever d'un statut particulier : si personne (ou presque) ne juge immoral de revendiquer comme œuvre d'art un texte inscrit en lettres de néon sur un mur blanc (même si l'on peut juger l'œuvre ridicule, géniale, banale, etc.), en revanche une pratique de *Body Art* comportant des mutilations ou de façon générale des transformations volontaires du *corps* est immédiatement taxée d'immorale et non simplement d'esthétique ou d'inesthétique. Il semble bien, à cet égard, que le rapport au *corps* relève d'une juridiction morale particulière. S'il a ainsi fallu des siècles pour faire admettre qu'on puisse faire commerce de pensées (c'est-à-dire de savoir), il n'est toujours pas admis qu'on puisse commercer librement de son *corps*. Mais le consensus social mouvant sur ce qui est considéré comme « digne » de l'être humain dans le rapport au *corps* propre est une réponse conceptuellement faible. L'ambition des défenseurs de la dignité comme valeur est évidemment de lui découvrir une fondation solide en parvenant à démontrer le primat d'une valeur transcendante par rapport à celle de la liberté individuelle simplement amendée par la nécessaire coexistence des libertés. Cinq grandes stratégies philosophiques semblent avoir été avancées en la matière.

Cinq appréhensions de la dignité

La première, et la plus faible, consiste à assimiler la dignité au respect d'un ordre « naturel » supposé perceptible par simple référence directe à la nature. En matière d'éthique sexuelle, elle est particulièrement illogique, parce qu'elle est au service d'une thèse selon laquelle à peu près toutes les pratiques sexuelles humaines sont immorales, à l'exception, et encore, du coït hétérosexuel, à

condition qu'il soit accompli dans la position du missionnaire et à des fins reproductives. Or, si la référence à la nature dans l'expression « pratique ou orientation sexuelle contre nature » devait porter sur la *sexualité* telle qu'on la voit pratiquée par les autres espèces qui sont bien, elles, incontestablement à l'état naturel, on devrait alors tenir par exemple pour morales, parce que naturelles, la masturbation et l'homosexualité, alors que la première pratique que l'on n'observe pas dans la nature est précisément celle dont on voulait démontrer la naturalité, à savoir le coït hétérosexuel dans la position du missionnaire et à des fins reproductives. La *sexualité* proprement humaine à l'état naturel est de son côté inobservable, tout simplement parce qu'elle n'existe pas. On peut également ajouter que si l'on devait fonder la morale sur une perspective naturaliste, le programme d'une éthique évolutionniste des gènes serait beaucoup plus convaincant, à ceci près que le darwinisme moral aboutit infiniment plus à éliminer la morale qu'à l'expliquer ou à la justifier.

La seconde forme de l'argument naturaliste sur la *dignité humaine* est plus élaborée. C'est celle qui découle d'une vision *téléologique* de la nature, dont on trouve le modèle chez *Aristote*. L'idée est cette fois que les choses sont naturelles lorsqu'elles remplissent correctement la fonction qui est la leur dans l'ordre *téléologique* du monde, avec pour corollaire de ce fonctionnalisme une spécialisation des objets. La difficulté ici est qu'il est pour le moins difficile de s'accorder sur le *télos* de l'être humain, et plus encore si l'on doit penser ce *télos* dans une perspective d'intégration à un tout cosmique naturel, vision qui est assez typiquement celle du *naturalisme* aristotélicien, et qui est sans doute impraticable sous cette forme dans notre modernité qui a totalement discrédité l'idée d'un cosmos harmonieux auquel il faudrait se plier. Toute la modernité s'est construite au contraire sur la valorisation de l'homme comme sujet défini précisément par sa capacité de s'opposer à la nature en lui et hors de lui. L'objection controversée de dépendance absolue ou non de la téléologie aristotélicienne à l'égard d'une conception dite prémoderne du cosmos ne porte pas, en revanche, contre les formes contemporaines d'aristotélisme moral qui insistent de leur côté sur le thème *téléologique* du « *human flourishing* », dans la lignée des travaux d'Elizabeth *Anscombe*, ou parfois contre celle-ci, comme c'est le cas dans le *perfectionnisme* moral de Thomas *Hurka*.

La troisième forme de défense de la dignité est un mixte d'argument naturaliste et d'argument théologique. C'est typiquement l'argumentation de *Thomas d'Aquin*, pour les catholiques, qui endosse la thèse aristotélicienne de l'identification des fins naturelles et des fins morales, et la renforce

considérablement en ajoutant que la nature est une Création divine, et que se conformer au *télos* naturel, c'est donc se conformer à la volonté de Dieu. On peut certes objecter ici qu'il semblerait infiniment plus cohérent de dire : selon la Révélation faite à nous-mêmes par le prophète Untel des prescriptions du dieu X ou Y, nous déclarons contraire à notre croyance telle ou telle pratique corporelle et telle ou telle pratique ou orientation sexuelle. Les théologiens peuvent se défendre contre cette objection sur le caractère illogique du mélange de l'argument transcendant et de l'argument naturaliste en affirmant que Dieu a créé la nature comme un chapitre de Sa Révélation. Tout le problème est que la nature est un référentiel d'autant plus pratique à invoquer qu'il est muet et qu'il faut donc bien l'interpréter pour lui donner un sens : reste alors la Loi révélée comme mode d'emploi de la Création en général, et de l'homme par lui-même en particulier.

Une quatrième forme de défense de la dignité consiste à s'opposer aux trois premières en faisant valoir que l'être humain semble bien plus plausiblement définissable par sa capacité de s'opposer à la nature hors de lui et en lui (c'est le thème de l'arrachement à la naturalité caractéristique des *Lumières* critiques), tout en amendant sérieusement l'autonomie individuelle non seulement au nom de la cohabitation sociale des libertés, mais bien plus profondément encore en celui du « respect de soi ». La philosophie morale de *Kant* est au centre de ce modèle, parcourue par une tension entre l'insistance sur l'*autonomie* comme émancipation de toute tutelle naturaliste au sens 1 ou 2 comme de toute tutelle théologique : la définition de l'*autonomie* est alors fondée sur le respect de la contrainte normative de ce qui est plus grand que la forme que chaque individu peut donner à l'arrachement aux tutelles hétéronomes. La dignité repose tout entière sur l'*autonomie*, mais cette *autonomie* n'est pas le respect de la libre autodétermination : elle doit revêtir la forme du respect de la loi morale. Du coup, *Kant* ne fait que maintenir, voire accentuer, les devoirs envers soi-même, qui, dans le cas spécifique de la relation au *corps*, interdisent notamment la masturbation et le suicide. *Kant* refuse de penser qu'une pratique corporelle est moralement licite du seul fait de la non-nuisance directe envers autrui, de même qu'une pratique partagée avec autrui ne peut être fondée sur le seul consentement respectant la non-ingérence. Le consentement d'autrui et le choix libre de toute tutelle hétéronome sont des conditions nécessaires mais non suffisantes, selon lui, pour satisfaire les exigences de la seconde formulation de l'impératif catégorique : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme

fin, jamais simplement comme moyen. » Se suicider ou se masturber sont des actes contraires au devoir moral de ne pas se servir de soi-même comme un moyen pour atteindre une fin. Dans le cas du suicide, l'argument est assez étrange : un moyen, certes, mais de quoi donc ? Dans le cas de la masturbation, il est également étrange de soutenir qu'on ne se traite que comme un moyen et non comme une fin, puisque c'est bien pour notre propre plaisir (en principe) que nous nous masturbons (*Ogien, 2006*). Le vrai problème est ailleurs : il est dans le verdict kantien sans appel qui fait que tout usage sexuel de soi ou d'autrui rend impossible que soi ou autrui soient dans le même temps une fin. Seul le mariage rend la *sexualité* tolérable aux yeux de *Kant*, solution qui ne veut en aucun cas dire qu'un consentement contractuel rend tout acte moralement licite : les partenaires ne peuvent faire usage de leur *corps* comme ils l'entendent du simple fait qu'ils sont mariés (ou ont établi, pour les kantien modernes, un contrat de consentement sexuel mutuel explicite ou implicite). Mais si le mariage a pour effet de constituer un *corps* unique, pourquoi donc l'activité sexuelle de ce *corps* ne s'apparente-t-elle pas à une masturbation ? Derrière l'argument philosophiquement impressionnant de l'instrumentalisation immorale de soi-même dans le suicide et la masturbation, se profile en fait un argument beaucoup plus accessible qui consiste à dire que ces actes portent atteinte à la « loi de la conservation de l'espèce ». Tout le problème est que cette loi est appliquée de façon aussi illogique par *Kant* que par les kantien et le catholicisme thomiste (ce dernier défendant des thèses dont la convergence morale avec la doctrine originale de *Kant* frôle l'identité, en dépit de leur origine également *téléologique* et aristotélicienne) : si ce qui est immoral en matière sexuelle est l'atteinte à la préservation de l'espèce, la chasteté et la virginité devraient donc être considérées comme tout aussi immorales que la masturbation. Paradoxe du kantisme (*Ogien, 2006*) : dans notre relation au *corps*, ce qui est immoral, c'est soit de ne pas s'opposer assez à la nature en nous (en nous masturbant, par exemple), soit de trop s'opposer à la nature en nous, contre la préservation de l'espèce (en nous masturbant, par exemple). La dignité kantienne est traversée par cette difficulté – qui est moins anecdotique que ne peut le laisser penser l'exemple pris ici –, mais aussi par le lien indissoluble qu'elle pose entre devoir envers soi-même et devoir envers autrui : il ne serait pas possible de s'obliger vis-à-vis d'autrui si l'on ne peut s'obliger envers soi-même. Mais quelle peut bien être la validité philosophique du concept de « devoir envers soi-même » ? *Kant*, qui est parfaitement conscient de la contradiction due au fait que le moi qui oblige et le moi qui est obligé sont apparemment le même moi, soutient qu'il faut

la résoudre en faisant l'hypothèse que nous pouvons nous appréhender nous-mêmes sous deux aspects différents : comme être naturel déterminé par des causes, comme être « nouménal » doué de liberté et capable de reconnaître un devoir envers lui-même. Cette idée de deux agents intérieurs en conflit est fortement remise en cause par une partie de la philosophie morale contemporaine. Le kantisme a en tout cas réussi à porter à une sorte de point culminant le concept de dignité comme surplomb absolu au-dessus du libre usage du *corps* dans les limites de la nuisance causée à autrui. Les adversaires kantien de la prostitution peuvent ainsi toujours utiliser comme position de repli, si l'on parvient à démontrer que cette pratique du *corps propre* peut être libre, du moins non moins déterminée que d'aller chez le coiffeur ou de se maquiller, l'argument selon lequel une telle pratique est intrinsèquement immorale par préjudice causé à la « *dignité humaine* ».

Une cinquième forme de défense de la *dignité humaine* comme norme restrictive de l'usage du *corps propre* consiste à utiliser une rhétorique syncrétiste faisant feu de tout bois pour stigmatiser les usages nonconventionnels du *corps*. Ce qui s'accomplit souvent sur fond d'une thématique heideggérienne de noyade générale de l'être authentique de l'homme dans le monde de la technique qui aurait contaminé jusqu'à son rapport au *corps*. La thématique phénoménologique du *corps propre*, d'obéissance davantage husserlienne, permet de son côté de parler d'un *corps*-sujet intentionnel, de célébrer la « chair » contre le *corps* objectivé, mais il est le plus souvent extrêmement difficile pour les non-phénoménologues de percevoir en quoi cette chair du *corps*-sujet intentionnel possède un caractère normatif, et plus difficile encore de comprendre pourquoi cet hypothétique contenu normatif interdirait à un être humain de faire une expérience phénoménologique de son *corps*-sujet en se prostituant, en se tatouant ou en se faisant poser un anneau dans le nez.

L'élément en commun à toutes les stratégies de défense de la « *dignité humaine* » est de nous expliquer qu'un point de vue objectif auquel accéderaient certains leur donnerait le droit de nous expliquer ce que doit être notre *désir*, notre façon de vivre notre propre *corps*, notre façon de nous épanouir, bref notre essence. Toutes ces considérations relèvent du *perfectionnisme* moral paternaliste qui consiste à nous dévoiler ce qu'est l'essence de l'humain et d'une vie digne d'être vécue, puis à nous l'asséner sous forme de jugements moraux stigmatisant notre résistance à cette perfection ou de normes politiques nous contraignant à nous perfectionner malgré nous, et souvent contre nous s'il devient un *perfectionnisme* politico-moral.

Une éthique libérale du *corps* et de la *sexualité*

Face aux défenseurs de la *dignité humaine* se dessine la réponse d'une variante de *libéralisme moral* en matière d'éthique générale et, typiquement, en matière de rapport au *corps* et à la *sexualité*. Ce *libéralisme moral* inspiré par le principe de *Mill* selon lequel les libertés individuelles ne peuvent être limitées que dans les cas de nuisance avérée et directe envers autrui estime que ni le rapport au *corps* ni celui que nous entretenons à la *sexualité* ne devraient connaître un statut d'exception au sein des libertés publiques. Cette thèse exclut donc apparemment de la morale publique toute idée de devoir envers soi-même : se droguer, se suicider, se construire un *corps* hypertrophié de culturiste, se gaver de pizzas surgelées, se masturber aussi souvent que possible, etc., sont des actes qui peuvent éventuellement être qualifiés d'irrationnels, mais en rien d'immoraux. Bref, le *libéralisme moral* entend faire sauter le verrou du statut d'exception du *corps* et de la *sexualité* en refusant l'idée selon laquelle notre *corps* personnel appartient en propre à une autre instance que nous-mêmes, dont il serait le « temple » (la Nature, Dieu, l'Être, l'Ordre symbolique du social repris par les psychanalystes aux anthropologues). Plusieurs strates de la réponse libérale peuvent cependant être distinguées.

La première est fondamentalement politique. Elle consiste à soutenir une thèse sur la morale publique qui entend, pour le dire de façon rawlsienne, restreindre celle-ci à la garantie de l'ensemble le plus étendu possible de libertés individuelles qui soit compatible avec le même système pour chacun. En ce sens, la liberté qui peut être accordée à un individu de tatouer intégralement son *corps* ne semble pas incompatible avec la liberté d'un autre de nourrir son *corps* avec un régime végétarien et de faire du jogging tous les jours, ni même avec celle d'un autre individu qui voudrait vendre son bras gauche aux enchères sur e-Bay. Le *libéralisme moral* se subdivise alors en deux camps :

– Celui du libéralisme perfectionniste pense qu'il est à la fois inévitable et souhaitable de promouvoir une valeur ou un corpus de valeurs communes (l'individualité elle-même, l'*autonomie*, la *tolérance*, etc.) et qui peut être amené aussi bien à défendre un très libre usage du *corps* (au nom de la promotion de l'individualité ou de la *tolérance*, par exemple) qu'à restreindre celui-ci (au nom de valeurs partagées, afin de créer un ciment social, afin qu'une pratique n'entre pas en contradiction avec l'idéal de liberté lui-même, comme dans le cas où

quelqu'un désirerait se vendre comme esclave, voire, selon certains, se prostituer, quoique cet acte, s'il est librement décidé, ne relève que de la location d'une partie du *corps*).

– Le camp du *libéralisme moral* antiperfectionniste entend au contraire défendre une neutralité radicale de la morale publique (véhiculée par les normes étatiques) à l'égard des projets de vie individuels et éliminer tout domaine d'exception dans l'application de cette neutralité, notamment à l'égard du *corps* et de la *sexualité*.

La seconde strate de l'approche libérale de la morale est la conséquence logique des difficultés posées par la première : sur quelles bases devrait-on définir une morale minimale aussi idéalement neutre que possible dans la perspective d'un libéralisme antiperfectionniste ? L'une des possibilités consiste à prendre appui sur le principe de non-nuisance énoncé par John Stuart *Mill* dans *De la liberté* pour distinguer les torts qu'on cause à soi-même des torts qu'on cause à autrui et pour exclure, non seulement de toute morale publique (et *a fortiori* de toute contrainte légale), mais encore de la morale elle-même l'idée de devoir envers soi-même (*Ogien*, 2006). Cette thèse radicale entend donc éliminer de la morale comme du droit des démocraties libérales les crimes sans victimes, autrement dit ceux qui portent sur des entités abstraites ou symboliques (en l'occurrence, le *corps* comme « temple » d'une autre entité supérieure à l'*autonomie* individuelle interprétée de façon non kantienne comme peut l'être Dieu ou l'idée abstraite d'humanité), ceux qui relèvent d'activités réalisées sans ingérence contraignante de la part d'autrui et sans dommage direct à des tiers, ceux qui ne causent des dommages directs qu'à soi-même. Une « *éthique minimale* » d'un libéralisme neutre et antiperfectionniste endosserait donc comme morale la norme de ne jamais désapprouver les conduites qui ne nuisent pas à autrui. Il faut certes parvenir à définir ce qu'est une nuisance directe : un acte qui détériore de façon directe et mesurable l'état d'autrui sans son consentement, à partir du moment où cet autrui est assimilable à des personnes physiques individuelles et non à l'humanité tout entière en tant qu'entité abstraite ou à des communautés, sous peine de placer l'autodétermination individuelle sous le joug de contraintes collectives illégitimes. Une extension inconsiderée du principe de *Mill* aboutirait d'ailleurs à l'annihiler, s'il fallait inclure dans les préjudices causés à autrui les préjudices proprement émotionnels ou les offenses à la « *dignité humaine* » telle qu'elle est défendue de façon controversée par les différentes options que nous avons mentionnées. L'inclusion de la nuisance émotionnelle voudrait dire que n'importe qui pourrait se déclarer victime d'un

préjudice du simple fait de voir un homosexuel, un *corps* transpercé de piercings, et, pourquoi pas, un individu trop maigre ou trop gros, un *corps* trop attractif ou trop repoussant sur la base de goûts subjectifs. Le rapport au *corps* et à la *sexualité* devrait dans cette perspective ne pas être différent du rapport que nous avons aux objets usuels ou au sommeil. Une forme de réversibilité devrait suffire sur la base du raisonnement suivant : si personne ne veut être blessé ou humilié, ni forcé de faire quelque chose au nom de raisons qu'il ne reconnaît pas, c'est là pour lui, dans le même temps, une raison objective de ne le faire à personne. Par là, la non-nuisance rejoint un principe de considération égale des personnes, c'est-à-dire des différentes conceptions de la vie bonne, qui a un contenu nettement normatif : il faut accorder la même valeur à la voix et aux intérêts de chacun. Appliqué au *corps* et à la *sexualité*, un tel programme d'*éthique minimale* impliquerait donc de considérer qu'une femme croisée dans la rue qui se serait fait greffer un troisième sein en silicone sur la poitrine par goût esthétique personnel ou un collègue de travail passionné de natation qui se serait fait poser une troisième jambe et des pieds palmés pour nager plus vite ne pourraient susciter que notre éventuel dégoût, notre légitime *désir* de discuter avec eux de la rationalité de leurs actes, mais en rien légitimer un jugement proprement moral. Une telle thèse revient également à éviter toute dramatisation philosophique de l'*autonomie* personnelle, aussi bien au sens d'une définition de l'*autonomie* par l'universalisation des actes ou de la règle de ces actes (si la règle de l'acte est d'ailleurs de réaliser son propre projet de vie dans le respect de celui des autres, on ne voit pas bien en quoi elle ne serait pas universalisable), qu'au sens d'une enquête inquiète sur la possibilité pour un seul acte d'être vraiment libre de toute contrainte psychologique ou sociale : ce qui semble hautement improbable, quoique personne ne juge immoral de décider un matin de faire la raie de ses cheveux à gauche parce qu'il est vraisemblable que cette décision ne peut pas être autonome dans une perspective naïvement pure.

Si nuire directement à autrui revient souvent à le contraindre à adopter des attitudes dont il ne veut pas et dont il ne reconnaît pas les raisons (ce qui s'appelle le paternalisme moral), on peut appliquer ce programme au problème du dopage ou de la prostitution : qu'un individu désire se doper ou se prostituer relève d'un choix personnel, ni plus ni moins déterminé que celui de manger tous les dimanches chez McDonald's ou de s'inscrire à un cours de yoga. Cela dit, qu'une communauté, hormis la communauté politique qui doit organiser de façon idéalement neutre la cohabitation des projets individuels et collectifs de vie bonne, décide de militer contre le dopage ou la prostitution, que des individus

décident librement de rejoindre cette communauté (qui n'aura donc pas besoin d'interdire ces actes dans ses rangs, puisqu'il s'agira d'un choix librement consenti de la part de ses membres) est évidemment tout à fait légitime. Reste que la grande hantise des adversaires du *libéralisme moral* est toujours liée à l'idée que les libertés ne pourront jamais maîtriser leurs propres excès. D'où le caractère récurrent de l'argument catastrophiste de la « pente fatale » : si aux côtés de l'idéal de « pureté » véhiculé selon certains par le sport est admis le caractère moralement neutre d'un sport utilisant toutes les ressources du dopage, ce sera la ruine de tout consensus sur des valeurs fédératrices des peuples. Si l'on accepte que notre voisin puisse se faire recouvrir le crâne d'une pellicule d'inox sans raison médicale ni même artistique, par pure convenance personnelle, la porte sera ouverte à toutes les fantaisies qui finiront par dissoudre l'identité même de l'humanité. L'argument kantien de la préservation de l'espèce revient ici en force, mais il peut être invoqué contre les défenseurs de la *dignité humaine* : l'une des nombreuses limites à l'*individualisme possessif* libéral du *corps* qui est incluse dans le principe de non-nuisance est bien sûr la non-nuisance à la pérennité de l'espèce humaine elle-même. Si par extraordinaire un biologiste découvrait le moyen de rendre sa peau aussi bleue que celle des Schtroumpfs et dans le même temps celui de transmettre génétiquement cette *propriété* à tous les humains vivants, il est clair que son acte serait immoral (et, on l'espère, illégal) – car il porterait gravement atteinte à la possibilité pour d'autres individus présents et futurs de procéder à la même libre transformation du *corps* sur les mêmes bases « naturelles » que les siennes. En d'autres termes, il lui est loisible d'avoir la peau bleue, mais en rien d'obliger autrui, présent ou futur, à partager ce choix, d'autant qu'il serait irréversible.

L'argument n'est cependant pas si simple : que peut bien vouloir dire exactement l'idée de nuire à une entité inexistante (l'humanité future) ? En quoi la projection sur cette entité inexistante de nos critères conventionnels actuels de bien-être n'est pas elle-même une nuisance ? En quoi l'amélioration de l'alimentation et des soins médicaux qui a déjà apparemment entraîné une transformation importante et imprévisible de l'espèce en terme de taille n'est-elle pas une nuisance dans la mesure où elle est considérée comme la contrepartie d'un bienfait ? L'une des objections importantes contre la thèse de l'*individualisme possessif* du *corps* amendé par la non-nuisance consiste encore à dire qu'elle serait de toute façon perfectionniste au sens non kantien où elle assimilerait l'*autonomie* à un idéal de création de soi et qu'une telle *autonomie* serait de façon contradictoire tout à la fois un idéal et une capacité requise : les

individus devraient bénéficier d'un taux de rationalité minimal pour diriger leur propre vie et évaluer la nuisance de leurs actes à l'égard d'autrui. Il est cependant possible de répondre à cette objection en soutenant qu'il faut éliminer l'idée d'*autonomie* parce que c'est précisément un idéal auquel nul n'a le droit de plier autrui contre son gré et qu'il est de toute façon absolument impossible d'évaluer sa réalité ou son taux chez un être humain. Ne demeurent plus que les principes apparemment les plus neutres, ceux de non-nuisance et d'égalité de considération.

Une troisième strate possible de l'appréhension libérale de l'éthique et du *corps* peut remettre en cause la radicalité des arguments précédents en tentant de réintroduire l'idée de devoir envers soi-même dans le rapport au *corps*. On peut en effet considérer qu'une forme de tempérance, et donc de rapport à soi, et spécifiquement au *corps propre*, est impliquée par la règle de la non-nocivité de nos actes à l'égard des droits d'autrui et par celle du consentement mutuel. Dans le domaine de la *sexualité*, le consentement ne peut avoir de sens que de façon quasi herméneutique : l'évaluation de la nocivité demande une forme de réflexivité morale dans le souci de la nuisance potentielle à autrui et du principe de considération égale. Une forme libérale de tempérance semble dès lors pouvoir être dessinée : par-delà les nuisances évidentes à autrui entraînées par l'usage que nous faisons de notre *corps* (à l'extrême : remettre en cause la possibilité pour autrui de faire un usage aussi libre du sien que l'usage que nous entendons avoir du nôtre), il semble que l'immense majorité des cas relève d'une interprétation contextuelle supposant d'intérioriser le souci d'autrui. Si la tempérance classique est sans doute avant tout un souci de soi, une tempérance libérale est un souci de l'autre qui devrait considérer les principes de non-nuisance et de considération égale comme formant une règle heuristique d'appréhension du *corps propre*. L'idée de limiter de l'extérieur l'*individualisme possessif* du *corps* semble par trop susceptible de verser dans un paternalisme liberticide. Quoique l'expression ait une connotation fâcheuse, un « ordre moral » semble hautement préférable à un « ordre symbolique » dont la validité universelle apparaît très hypothétique, si l'on entend par cet ordre moral l'ensemble des contraintes normatives de non-nuisance et de respect égal.

Cette approche est à peu près inverse de celle des héritiers de *Foucault* qui ne cessent de traquer (avec succès) les marques d'un normativisme moral paternaliste imprimées sur nos *corps* comme autant de stigmates du « bio-pouvoir ». Elle propose au contraire de constater et de promouvoir la structure proprement morale d'un rapport libéral au *corps* dans lequel l'*individualisme possessif* n'a de sens et de garantie possible que par l'attention respectueuse au

projet corporel d'autrui. Mais quelles seraient les limites de cette nouvelle forme de devoir moral envers le *corps propre* ? Le cas toujours moralement discuté de l'*avortement* permet sans doute de le saisir.

Le cas de l'*avortement*

On sait que l'argument des opposants à l'*avortement* repose sur une forme de syllogisme : il est mal de tuer un être humain innocent, or le fœtus est un être humain, donc il est mal de tuer un fœtus humain. Dans la mesure où il n'est pas facile de soutenir qu'un fœtus est un être humain à part entière (on peut difficilement le comparer à un être humain en termes de rationalité, de conscience de soi et du monde, d'*autonomie*, de plaisir et de souffrance, etc.), l'argument admet en général une transformation par solution de compromis entre les tenants d'une humanité totale du fœtus et ceux d'une humanité absente ou entièrement à venir, en remplaçant « être humain » par « être humain potentiel », comme c'est le cas dans la loi française. Cependant, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'un être potentiel a la même valeur et les mêmes droits qu'un être réel : le prince Charles est potentiellement roi d'Angleterre, mais il n'a pas les droits d'un roi et s'il était assassiné, ce ne serait pas un régicide.

Certains avancent alors que le fœtus possédant un caractère biologique unique par la fusion entre sperme et ovule qui crée une information génétique non répétable, tuer le fœtus reviendrait à priver l'humanité de cet élément irremplaçable de la biodiversité humaine. Tout le problème est que s'il fallait retenir cet argument, il faudrait également considérer qu'un fœtus de castor ou de chien est en ce sens irremplaçable (c'est tout autant une information génétique unique), mais qu'il serait en revanche moralement admissible d'avorter de l'un des fœtus humains dans le cas de jumeaux identiques dont l'information génétique est répétée. Sans compter que la contraception, la masturbation, la chasteté et la virginité deviendraient aussi moralement criminelles que l'*avortement* si l'on estime qu'elles privent l'espèce d'informations génétiques potentiellement utilisables par fusion avec d'autres !

L'argument en faveur du droit à l'*avortement* repose en grande partie sur la libre disposition qu'une femme doit avoir de son propre *corps* (quoiqu'on invoque également des raisons *conséquentialistes* sur les désastres créés en matière de santé publique par les *avortements* clandestins). Le plus vraisemblable étant de penser l'acquisition graduelle par le fœtus des traits

caractéristiques de l'humain, l'*autonomie* de la femme entre alors en contradiction avec l'idée que le fœtus acquiert graduellement le droit à la vie, sauf à défendre, comme Peter Singer, une position radicale légitimant non seulement l'*avortement* mais aussi l'infanticide. La question morale essentielle n'est cependant pas forcément celle du statut du fœtus (qui est réglée conventionnellement par la loi indiquant la limite au sein de la gestation au-delà de laquelle l'*avortement* est assimilable à un homicide), mais plutôt, selon certains, celle de la relation entre la femme enceinte et le fœtus.

Certains soutiennent que le fœtus ressemble déjà assez à l'être humain pour qu'un *avortement* « irresponsable », c'est-à-dire motivé de façon apparemment futile, porte atteinte à l'idée même de moralité (et à la bonne marche de la société). Accepter qu'une femme fasse preuve d'absence de sentiments moraux en la matière reviendrait à accepter qu'un individu quelconque puisse envisager de disposer de la vie d'un autre sans interrogation morale. Certes, l'analogie est fort discutable, précisément parce qu'elle glisse sur la « pente fatale » qui voudrait que qui vole un œuf, vole un bœuf. Toute la question est de savoir s'il est possible d'exiger ici la présence d'un « devoir » d'interrogation morale scrupuleuse sur la nature de l'acte que l'on va faire réaliser : avorter. Une femme qui déciderait d'avorter sans le moindre « état d'âme » (par exemple parce qu'elle vient de tomber enceinte de façon non désirée, alors qu'elle a déjà versé des arrhes pour un trekking au Népal prévu six mois plus tard avec des amis) devrait-elle être appréhendée moralement d'une autre façon ou de la même façon que celle qui déciderait d'avorter avec regret parce qu'elle considère qu'elle doit sacrifier sa préférence personnelle au nom d'une importante mission humanitaire ? Le droit à l'*individualisme possessif* du *corps propre* (quelle que soit la pratique envisagée) doit-il être assorti d'un devoir envers soi-même d'interrogation morale ?

Il semble que la limite entre le paternalisme moral et la dérive permanente vers un statut d'exception du *corps* au sein de l'éthique doive être assignée à l'aune du respect égal des choix de vie partiellement déterminés. Ces choix comprennent la futilité, l'irrationalité, voire le caractère pathologique, qui relèvent tous du conseil amical ou de l'aide thérapeutique, mais non point du tout

de la morale, sauf à considérer qu'un médecin ou psychanalyste doit nous rendre moraux. En conséquence, la seule réintroduction possible d'un devoir moral envers le *corps propre* relève en définitive de la scrutation faillible et foncièrement contextuelle des torts que nos pratiques peuvent porter à autrui.

Indications bibliographiques

Baertschi B., *Enquête philosophique sur la dignité humaine*, Genève, Labor et Fides, 2005.

Hill Th., *Respect, Pluralism and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Hurka Th., *Perfectionism*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.

Ogien R., *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.

Ogien R. et Billier J.-C. (éd.), *La Sexualité, Comprendre*, n° 6, Paris, PUF, 2005.

Ogien R., *L'Éthique minimale*, Paris, Grasset, 2006.

Primoratz I., *Ethics and Sex*, New York/Londres, Routledge, 2000.

Singer P., *Questions d'éthique pratique* (1993), trad. par M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997.

Soble A., *The Philosophy of Sex and Love*, St Paul, Paragon House, 1998.

Ethique féminine

OUVERTURE

Autonomie et sollicitude
par Ludivine Thiaw-Po-Une

Lorsqu'à la fin du XIX^e siècle Henry James songeait à construire, sur le mode romanesque, ce qu'il appelait un « portrait de femme », sans doute n'imaginait-il pas ce que l'entreprise pouvait avoir à ce point de délicat. D'une certaine façon, les éthiques qui se désignent aujourd'hui elles-mêmes comme « féminines » s'attachent elles aussi à établir un portrait fidèle et révélateur, non point toutefois d'une femme, mais de la femme comme telle. Plus précisément, le portrait recherché par ces éthiques vise, non seulement à produire l'intelligibilité des comportements féminins, mais à faire ressortir leur différence vis-à-vis de ceux des hommes, et ce pour apporter à cette différence le traitement social et psychologique qui lui revient. L'éthique féminine s'attache ainsi à cerner ces quelques éléments dont nous faisons volontiers des propriétés inhérentes à la féminité et qui contribuent à isoler une dimension particulière de l'identité, à la singulariser, à la différencier et à en faire une valeur ou un ensemble de valeurs. La teneur précise de ce qui se joue lors de l'apparition de ce syntagme d'« éthique féminine » ou de « conception féminine de la moralité » (*Gilligan*, 1982), puis à travers son ancrage dans le vocabulaire courant des théories féministes les plus résolues, tient donc ultimement à un effort pour déterminer ce qui, dans ce « moi » que l'on conçoit comme celui d'une femme, est insubstituable et lui appartient en propre en tant que moi féminin.

De fait, à lire Carol *Gilligan* et son analyse de la psychologie morale d'un groupe de préadolescents des deux sexes confrontés à une série de dilemmes éthiques, la voix féminine d'Amy n'est pas la voie masculine de Jake, ils ne partagent pas un monde moral commun, leurs soucis ne sont pas les mêmes. Dès lors que nous considérons leurs capacités ou leurs « compétences » morales, ils apparaissent constituer deux sources différentes de normes, solidaires d'une « compréhension différente de la morale ». Amy manifeste une vive attention à ceux qui sont abandonnés à eux-mêmes et accorde une importance particulière

aux liens qui nous attachent à d'autres individus. Jake témoigne d'une exigence incomparable de l'*autonomie* et d'un sens aigu de l'égalité garantie par la loi. D'un côté, une *éthique de la sollicitude (care)*, caractérisée par « l'identification féminine du bonheur au sacrifice de soi ». De l'autre, une éthique de la *justice*, axée sur la défense de droits. En sorte que si « la masculinité est définie par la séparation » entre des sphères d'*autonomie* protégées par la loi, « la féminité se définit par l'attachement », par la responsabilité ou la compassion pour les autres – valeurs essentielles du « jugement moral féminin ». À l'horizon d'un développement moral féminin tenu pour distinct du développement moral masculin surgit ainsi quelque chose comme une vertu féminine, susceptible d'être elle-même distinguée d'une vertu masculine. Parmi les différentes éthiques féministes, qui ont en commun de faire valoir le point de vue des femmes dans une série de questions normatives où il n'avait pas jusqu'ici été considéré comme tel, l'« éthique féminine » correspond en ce sens à la version la plus radicale du *féminisme (radical feminism)*, celle qui situe l'affirmation de la féminité jusque dans les valeurs autour desquelles les femmes seraient supposées reconnaître leur identité distinctive (*Lajeunesse et Sosoe, 1996*).

Avec le souci de procéder à une telle distinction entre les valeurs des femmes et les valeurs des hommes, donc de construire une éthique proprement féminine, nous ne touchons encore qu'à l'un des éléments qui, pour ce type d'éthique, complexifient le portrait qu'il convient de tracer des femmes. À la faveur de l'évocation par *Gilligan* d'un autre exemple de femme, celui de Claire, auquel elle accorde de toute évidence une portée particulièrement révélatrice, surgit en effet la conviction selon laquelle, pour que le portrait soit fidèle, il faudrait en outre remettre en cause les caractéristiques généralement retenues de l'identité féminine. La raison en tiendrait au fait que, pour les féministes les plus radicales (*Mary Daly, Andrea Dworkin*), toute femme, où qu'elle soit, est opprimée par les hommes, jusque dans la représentation qu'elle est conduite à se forger d'elle-même selon un modèle d'humanité inspiré par les valeurs masculines. Ainsi arrachée à la perspective mythique d'un destin commun, l'identité féminine doit alors se construire contre celle des hommes. Belliqueuse, l'atmosphère dans laquelle se déroulerait la construction des identités masquerait la véritable différence qu'il faudrait désormais hyperboliquement affirmer : les femmes sont des êtres toujours déjà victimes que l'on doit arracher à la domination masculine. De type essentialiste, ce *féminisme* situe l'identité féminine comme celle d'un être qui dit oui à la vie (*Life-affirming*) par le soin accordé aux autres, tandis qu'avec l'homme s'introduit le « meurtre sourd dans le cœur d'Éros » (*Andrea*

Dworkin) à la faveur d'une domination plus proche des pulsions de mort que des pulsions de vie (*Death-affirming*).

Il convient toutefois de souligner d'emblée que, même lorsqu'elles s'inspirent de l'*éthique de la sollicitude* tout en la renouvelant, notamment lorsqu'elles ne sont pas essentialistes, certaines féministes en sont venues ces dernières années à contester l'affirmation selon laquelle la valeur de l'*autonomie* serait intrinsèquement masculine (Carolyn McLeod, Susan Sherwin, in MacKenzie, Stoljar, 2000). En sorte que nous sommes aujourd'hui placés par les développements récents de ce domaine de l'éthique devant une sorte d'hésitation : s'agit-il de procéder vraiment à une réappropriation féminine de certaines valeurs qui soit susceptible de déterminer une éthique particulière, ou bien la démarche peut-elle être nuancée par une réflexion moins génériquement différenciée sur la subjectivité et les valeurs qui s'y rattachent ?

Identité féminine et guerre des genres

La promotion de valeurs intrinsèquement féminines comme celles du soin ou de la responsabilité a été assurée par le *féminisme* radical issu des mouvements de libération des années 1960 et selon lequel les femmes constituent le groupe le plus opprimé de l'histoire de l'humanité. Selon une telle perspective, il s'agit de faire valoir ce qui est profondément et intrinsèquement féminin. Ainsi faudrait-il, par exemple, construire désormais une épistémologie spécifiquement féminine, fondée sur un changement de paradigme ou, si l'on préfère, un changement de point de vue qui correspondrait à l'abandon définitif de « l'andro-centrisme ». En d'autres termes, ce courant féministe place au cœur de ses revendications identitaires le renversement de méthodes, en l'occurrence cognitives, supposées acquises au fil de siècles de domination masculine. L'enjeu majeur de ce type d'opération est alors d'inverser les mécanismes de pouvoir sédimentés par l'histoire, tant dans le domaine de la connaissance que dans celui du rapport à la nature et à l'*environnement*, supposé pouvoir donner lieu lui aussi à une version spécifiquement féminine.

Pour mesurer la portée de cette affirmation d'une essence intrinsèquement féminine, bornons-nous ici à évoquer la mise en avant d'opérations cognitives traditionnellement négligées par une épistémologie privilégiant la façon typiquement masculine de connaître. Développé par des auteurs comme Drucilla *Cornell*, Michel Rosenfeld ou encore David Gray Carlson, souvent par référence

à *Derrida* ou à *Foucault*, ce thème devrait, pour les féministes radicales, fournir le vecteur d'« une révolution comparable à celle accomplie par Copernic et même *Darwin* » (Elizabeth Minnich). Ainsi comprise, la conquête de l'identité s'effectuerait donc par une somme d'ajustements venant renouveler en profondeur la conception de toute une série de domaines jusqu'alors conçus comme réservés, aussi bien par l'histoire que par la philosophie, à l'hégémonie masculine. Encore faut-il, afin de cerner avec probité ce qu'ont induit ces tentatives pour restituer la différence féminine, ajouter que le domaine revendiqué par les courants féministes de type essentialiste ne relève pas toujours d'une sphère dont il s'agirait de désapproprier les hommes. Par exemple, le *féminisme* de type écologique (*écoféminisme*), qui fait de la protection de *l'environnement* un élément, parmi d'autres, d'une *éthique de la sollicitude*, se borne à prôner une vision féminine d'une problématique dont on n'affirme pas pour autant qu'elle concerne exclusivement la subjectivité de celles-ci : simplement l'oppression exercée par les hommes sur les femmes procéderait-elle des mêmes valeurs de domination que celles qui conduisent à saccager *l'environnement* (Eaubonne, 1974).

Sœurs de la nature ou adversaires des hommes, les femmes sont en tout cas tenues pour les agents d'une pensée indépendante dont le principal but est d'affirmer un ensemble de valeurs révélant une nature humaine féminine déterminée. Le sujet féminin n'apparaît pas relever au premier chef d'une subjectivité axée sur la valeur de *l'autonomie*, de la capacité à se donner soi-même la loi de son agir – perspectives plutôt issues de l'éthique masculine : plus féminin serait l'idéal d'un être affirmant son identité en termes de différence, elle-même comprise comme libération à l'égard de la domination des stéréotypes masculins.

Les féministes de type essentialiste brossent donc un portrait de femme en victime revendiquant son *indépendance*, d'où se dégagent des valeurs, mais aussi, avec elles, toute une série de réflexes de légitime défense qui rendent la discussion pour le moins difficile. Pour autant, devons-nous considérer que ces réflexes déconcertants ne sont aucunement fondés, qu'ils ne trouvent pas des justifications, voire de sombres motifs dont l'histoire, y compris celle de la philosophie, serait dépositaire ?

Préoccupante semble en effet la lenteur du processus par lequel la philosophie elle-même a fait évoluer sa représentation de la femme. Comme le fait remarquer l'éminente représentante d'un autre courant féministe, de teneur libérale, Susan

Okin, l'organisation téléologique du monde dont le prototype avait été fourni par *Aristote* en dit long sur le statut philosophiquement et politiquement subalterne de la femme dans les théories classiques de la cité. *Okin* analyse en effet les liens logiques qui s'établissent chez *Aristote* entre sa vision « fonctionnaliste » du monde et la place accordée aux femmes. D'une manière générale, l'éthique d'*Aristote* se présente avant tout, explique-t-elle, comme « la morale traditionnelle, clarifiée et justifiée ». Les aspects élitistes de l'approche aristotélicienne sont à cet égard particulièrement significatifs. Quand elle touche à l'exclusion des esclaves du domaine de l'éthique authentique, ne contribue-t-elle pas en effet à légitimer l'institution de l'esclavage bien au-delà du monde ancien ? De même, n'est-il pas patent que le présupposé d'une hiérarchie naturelle des êtres, qui sous-tend chez *Aristote* la réflexion morale, retentit profondément sur la vision des femmes ? Force est bien de reconnaître que si ce présupposé aristotélicien n'explique certes pas à lui seul ce qu'a pu avoir de si tardif l'émancipation juridique des femmes, du moins le type de conception du monde dont il relevait ne l'a en rien préparée.

Au compte des retentissements ainsi induits par l'éthique aristotélicienne se trouve en effet, notamment, l'adoption d'une définition du « masculin » comme la norme anatomique, physique et physiologique du genre humain-définition qui conduit à traiter la femme comme une sorte de « monstre », ou en tout cas comme un type d'être subalterne caractérisé par une sorte de « difformité naturelle ». Tout aussi redoutable peut être considérée la façon dont *Aristote* semble avoir beaucoup de difficultés à ne pas réduire intégralement la femme à sa capacité génésique au sein de l'espèce, et à ne pas résumer son rôle au sein de la famille et de la cité à celui d'un instrument destiné à (re)produire les hommes : « *Aristote* présuppose que la femme est définie par sa fonction reproductive et par ses autres devoirs au sein du foyer, et cela imprègne tout ce qu'il a à dire à son sujet » (*Okin*, 1995).

Cette vision des femmes, qui les réduit à leur « fonction naturelle et sociale », renforcée par un préjugé hiérarchique de supériorité masculine, ne pouvait que conduire à la conclusion selon laquelle l'existence au sein de la famille détermine et englobe tout ce que l'on peut dire de la femme. Approche traditionnelle qui conduirait à penser que l'éthique féminine entretiendrait un lien direct et presque exclusif avec l'*éthique de la famille*, au sens où « tous les critères de moralité appliqués à la femme (seraient) déterminés, en conséquence, par sa fonction de génitrice de nouveaux citoyens et de gardienne du foyer ».

Plus près de nous, il est aisé de repérer les traces de la perpétuation encore récente de ce que ces dispositifs théoriques ont contribué à construire. Contrairement à ce que l'on imagine trop aisément, la supériorité politique et sociale du mari, garantie par le droit, est pourtant encore très proche de nous dans le devenir des sociétés démocratiques elles-mêmes. Par exemple, le droit des femmes à travailler sans avoir à en demander l'autorisation à leur mari n'a été conquis en France qu'en 1965, deux ans avant la loi Neuwirth autorisant la contraception. Dans un autre registre, on ne peut pas ne pas penser aussi au fait qu'une femme sur dix en France déclare avoir été agressée verbalement ou physiquement entre novembre 2003 et novembre 2004. Plus récemment encore, dans son rapport paru en 2006, Amnesty International dénonce comme une « affaire d'État » la manière dont la France agit trop faiblement contre les violences faites aux femmes : tous les quatre jours, une femme meurt sous les coups de son partenaire, tandis qu'une femme sur dix est victime de violences conjugales.

À la fois plus loin de nous, mais avec des survivances dans nos sociétés, nul ne peut non plus négliger une donnée comme celle de la polygamie : le traitement qu'il convient de lui apporter suscite aujourd'hui de vives discussions dans un pays aussi démocratique que le Canada (Rapport sur « la polygamie au Canada et ses conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants », 2006). Interdite par une loi de 1892, la polygamie est passible au Canada de cinq ans de prison, mais n'avait donné lieu jusqu'ici qu'à de rares condamnations, dans un passé lointain. Cependant, devant la recrudescence récente du phénomène dans le contexte du multiculturalisme, on en vient, non sans quelque paradoxe apparent, à recommander de décriminaliser la polygamie, afin d'aider les femmes 1) à dénoncer ces pratiques sans craindre de se voir elles-mêmes accusées, et 2) à clarifier ainsi leurs droits.

Difficile, dans ces conditions, de ne pas estimer qu'il y a quelque chose de préoccupant dans la façon dont la trajectoire des sociétés démocratiques, structurées en principe par les valeurs d'égalité et de liberté, n'englobe pas les femmes selon le même rythme, tant s'en faut, que les hommes. Ces constats permettent d'expliquer les formes radicales prises souvent par l'éthique des femmes (*women's ethic*), quand elle s'attache, pour les faire reconnaître dans leur *indépendance* quasi ontologique et dans leur différence intrinsèque, à construire une éthique centrée, nous l'avons vu à travers *Gilligan*, sur la mise en évidence de valeurs tenues pour spécifiques, à commencer par celle de la *sollicitude*. Expliquer n'est pas encore, toutefois, justifier la forme prise par de telles

éthiques féminines.

L'éthique de la sollicitude : la voix de la différence ?

Revenons encore un instant, en effet, sur le projet de *Gilligan*. Il a consisté à ouvrir, en partant de l'observation du comportement moral des femmes, la perspective d'une pensée morale féminine irréductible. Dans sa perception traditionnelle, cette dernière se caractérisait par un retard des filles et des jeunes femmes, tenu pour une déficience, sur la formation, chez les garçons et les jeunes hommes, d'une éthique que l'on supposait devoir être articulée autour de trois valeurs : le respect des droits abstraits, la séparation des intérêts individuels et la définition de règles impartiales du jeu. Or ce qui était ainsi décrit comme un retard correspondrait en fait, souligne *Gilligan*, bien davantage à une différenciation éthique : par opposition à une éthique masculine des droits et des contrats, l'éthique féminine serait une éthique du soin pris à l'égard de l'autre comme être de besoins. Le retard apparent des jeunes femmes, dans leur développement, sur l'éthique mathématique, algébrique et abstraite des droits, loin de devoir être interprété comme une faiblesse ou comme une immaturité, s'expliquerait en fait par la façon dont les femmes ont été si longtemps maintenues dans la sphère privée. Ainsi leurs expériences morales expriment-elles ce que *Gilligan* invite à appréhender plutôt comme un effacement de soi. Ce dernier a pour effet de ne pas laisser se développer une tout autre propension, vérité de la conscience morale féminine : celle qui les conduirait à se penser comme responsables d'autrui et de son bonheur – une responsabilité exercée sous la forme de la *sollicitude*, source ultime de l'épanouissement féminin et de la réalisation féminine de soi.

Les études menées par *Gilligan*, dont certains matériaux sont repris à Lawrence *Kohlberg*, qu'elle assistait dans ses recherches au début des années 1970, tendent donc à montrer que les garçons et les filles ne conceptualisent pas les problèmes moraux de la même manière. En conséquence de quoi rien ne devrait plus s'opposer à ce que nous cernions chez les femmes un monde moral spécifique suffisamment riche pour que nous ne prenions en considération que sa singularité la plus authentique. *L'éthique de la sollicitude* éprouve toutefois, en ce point de son argumentaire, un réel embarras, à la fois pour se promouvoir comme spécifiquement féminine et pour se dégager entièrement de la normativité correspondant au modèle du développement moral supposé

masculin. Explicitons la teneur de cette double difficulté.

Toute la question est en fait de savoir si ce n'est pas précisément en opposant ainsi *autonomie* (masculine) et attachement (féminin) qu'une approche comme celle de *Gilligan* expose l'idée d'une éthique des femmes à se voir objecter son dogmatisme. Pour *Gilligan* en effet, là où prévaut la visée de l'*autonomie*, il est difficile de ménager une place à la compassion et à la préservation du tissu relationnel existant entre les êtres. Les deux postures qu'elle désigne en termes d'exigence d'*autonomie*, correspondant au point de vue de la *justice* (qui fait abstraction des particularités pour privilégier l'impartialité) et en termes de *sollicitude* (qui privilégie au contraire les liens nous rattachant à des individus particuliers) s'avèrent à ses yeux comme entièrement exclusives l'une de l'autre. Cette relation d'exclusion entre *autonomie* et *justice* est capitale pour comprendre, par contraste, le traitement plus mesuré que, durant ces dernières années, d'autres orientations du *féminisme* ont réservé à la question de l'*autonomie* (Mackenzie, Stoljar, 2000).

Face à la radicalité des positions défendues par *Gilligan* et au courant qu'elle a inspiré, deux perspectives se sont en effet affirmées qui modifient fortement les termes du dossier de l'éthique féminine.

En premier lieu, le *care* tend à réapparaître comme un souci partagé par les hommes et par les femmes : la *sollicitude* constitue en fait, de toute évidence, l'une des préoccupations éthiquement centrales de toute vie humaine, dont les sociétés modernes ont simplement trop souvent et trop longtemps méconnu l'importance au profit de la conservation du pouvoir. Le dispositif de *Gilligan*, en opposant éthique de la *justice* et *éthique de la sollicitude*, ne permet pas de rendre compte du devenir même des sociétés modernes, où viennent s'ancrer de plus en plus des pratiques de pouvoir étendant la charge de la *sollicitude* à tout être humain, homme ou femme, que ce soit à l'égard des plus démunis, des plus faibles ou des plus vulnérables. Alain *Renaut* le rappelle ici même à propos de *l'éthique de la famille* en suivant sur ce point *Onora O'Neill* : ni spécifiquement féminine, ni masculine, la *sollicitude* s'exprime dans toutes les formes de pouvoir, exercées par des hommes aussi bien que des femmes, où l'on se tient pour obligé de se soucier de la détresse de certains individus ou groupes d'individus démunis ou vulnérables. Ce déplacement dans le statut de la *sollicitude*, tel qu'il en résulte une « déféminisation » au moins partielle de cette valeur, trouve-t-il toutefois un pendant à propos de l'*autonomie* ? Il n'est pas interdit de commencer à le penser.

Ce que *Gilligan* avait nommé « le pouvoir », avec sa recherche d'une *autonomie* de décision et d'activité, semble en effet susceptible de se penser davantage en harmonie avec le *care* et la place qu'il accorde aux relations entre les individus. *Gilligan* avait, pour sa part, fortement infléchi la valeur de l'*autonomie* vers celle de l'*indépendance*, en identifiant la conquête de l'*autonomie* par l'enfant mâle à un processus d'arrachement aux premières relations familiales. Parce que le développement se produit ici sur le mode particulièrement douloureux de la séparation d'avec le féminin et de la constitution corrélative d'une extériorité par rapport à la mère, *Gilligan* considérait que le garçon progresse « en direction de l'*autonomie* et de l'*indépendance* ». Dans la mesure où, chez le garçon, « la séparation elle-même fournit le modèle en même temps que la mesure du devenir adulte », non seulement l'*autonomie* est d'emblée masculine, mais elle s'entend, qui plus est, en termes d'*indépendance* pure et simple, par rupture avec les formes de dépendance à l'égard de la mère. Moins radicale apparaît par définition, d'un tel point de vue, la construction de la subjectivité chez des êtres qui, comme c'est le cas des filles, incluent dans leur croissance une identification et un attachement au féminin. Par où l'on pourrait être conduit à admettre que la responsabilité morale attribuée aux femmes, dont le monde serait alors celui de l'intimité où se tissent des échanges relationnels, ne saurait relever d'une séparation autonomisante de type masculin d'avec la mère. La formation de la conscience morale n'inclurait pas ici la marche vers l'*indépendance*, pas plus qu'elle n'intégrerait une valeur de l'*autonomie* confondue avec celle-ci, mais elle cultiverait au contraire un attachement originel aux individus envisagés dans leurs particularités.

Le traitement de cette question par certaines féministes plus attentives à la teneur même de l'*autonomie* est sensiblement différent. Animés par la volonté de produire, non une éthique féminine étrangère à la valeur de l'*autonomie*, mais plutôt une version spécifiquement féminine de l'*autonomie*, des travaux récents, réunis dans un ouvrage collectif (Mackenzie et Stoljar, 2000), introduisent une catégorie présentée comme nouvelle : celle de l'« *autonomie* relationnelle ». Il s'agirait là d'une façon spécifiquement féminine de concevoir l'*autonomie*, non plus comme la capacité de se guider exclusivement par soi-même dans la conduite de sa vie, mais plutôt comme celle de se décentrer par rapport à son individualité la plus singulière pour, à travers les relations avec les autres, construire une identité produite davantage par l'intersection des particularités que par leur abstraction. Là où l'*autonomie* masculine se poserait par séparation

d'avec les relations aux individualités particulières, ou par leur mise entre parenthèses, l'*autonomie* féminine serait par définition intersubjective, en ce que la propension à la *sollicitude*, loin de clore l'individu sur lui-même et sur son *indépendance*, l'ouvre au contraire aux autres et aux obligations que ceux-ci font surgir et que le sujet féminin fait siennes.

Les développements de ces réflexions sont encore trop récents et trop restreints pour qu'une appréciation suffisamment compréhensive puisse être portée sur une telle tentative. Deux objections apparaissent d'emblée pouvoir lui être adressées. D'une part, masculine ou non, la valeur moderne de l'*autonomie* ne coïncide pas avec celle de l'*indépendance* comme simple affirmation de l'individualité : l'éthique kantienne du devoir, fondée sur le principe de l'*autonomie* de la volonté, manifeste suffisamment par elle-même en quoi, justement comprise, l'*autonomie* n'ouvre pas sur l'affirmation d'un Moi se posant comme libre sans les autres et contre les autres (Renaut, 1989). D'autre part et justement pour cette raison, il n'est nul besoin d'ajouter à la valeur de l'*autonomie*, pour lui donner sa portée la plus riche, une dimension relationnelle qu'elle n'aurait pas par elle-même. L'*autonomie* contient déjà, en ce qu'elle n'est pas pure et simple *indépendance*, la relation aux autres, si l'on veut : la *sollicitude*. De ce point de vue, sans doute n'est-il pas indispensable, pour différencier la valeur bien comprise de l'*autonomie* de celle de l'*indépendance*, d'opposer une *autonomie* féminine à une *autonomie* masculine qui n'en serait qu'une version dégradée. En revanche, si la réflexion féministe, en cherchant à surmonter le conflit de valeurs induit par le projet d'une éthique spécifiquement féminine, permet de faire apparaître, en partant de la *sollicitude*, comment la relation aux autres se trouve comprise dans la relation du sujet autonome à lui-même, il est permis d'espérer qu'elle contribue utilement à clarifier le sens même de l'une des valeurs les plus indispensables au fonctionnement de l'éthique contemporaine.

Y a-t-il ainsi, en fin de compte, des compétences morales spécifiques aux femmes ? À cette question, la réponse ne nous semble pas devoir être positive. La perspective de prérogatives éthiques exclusivement féminines 1) réintroduit une conception essentialiste de la féminité qui rive les femmes à une nature

déterminante, et 2) fait surgir entre les deux genres une altérité irréductible en matière de valeurs. En conséquence, la lutte des femmes pour la reconnaissance de leur identité, si elle se nourrit de telles convictions, se transforme inévitablement en un conflit guerrier. Aussi bien qu'une femme, un homme ne peut-il pas juger du caractère moral qu'il y aurait à agir, dans certains cas, par *sollicitude* plutôt qu'au nom de la valeur de la *justice* ? En ce sens, la *sollicitude* ne fournit pas un modèle importé du monde des femmes vers le monde en général.

L'*éthique de la sollicitude* ne consiste pas en une vaste universalisation de principes originellement détenus par les femmes comme un secret dont elles auraient été les premières dépositaires. Plus raisonnablement, si l'on se représente l'idéal de la *sollicitude* comme celui d'une *justice* qui, bien comprise, promeut le souci de l'autre et de ce qui fait qu'il est différent, force nous est alors de constater qu'une telle compréhension de la *justice* est tout autant compatible avec les qualités masculines qu'avec les spécificités féminines. En ce sens, à l'âge du relativisme moral, ne conviendrait-il pas plutôt de désencombrer le jugement éthique, pour en préserver la possible universalité, de la surcharge d'une éthique féminine distinctive ? Position qui n'exclut en rien que les êtres humains en général aient à réapprendre des femmes une vertu comme celle de la *sollicitude*, à l'égard desquelles l'histoire des sociétés comme leur rapport à l'enfantement les ont sans doute rendues plus sensibles, mais qu'il leur appartient aujourd'hui moins de cultiver comme un domaine réservé que de communiquer à l'ensemble de l'humanité – tout comme elles ont à se réapproprier une valeur de l'*autonomie* auxquelles les mêmes données historiques et naturelles ont pu longtemps les rendre moins attentives.

Parce que la valeur de l'*autonomie* est solidaire de sociétés où « les individus naissent et demeurent libres et égaux en droits », l'éthique de l'*autonomie* n'est pas plus masculine que ne doit l'être celle de la *sollicitude*, qui ne saurait, même si les caractéristiques s'en dessinent sans doute plus aisément à l'occasion d'un portrait de femme, être pour autant considérée comme un domaine réservé. Heinz, l'un des sujets de *Gilligan*, exprime bien de la *sollicitude* à l'égard de son épouse mourante lorsqu'il envisage de voler le médicament sans lequel elle ne survivrait pas. La *sollicitude* ne se présente donc pas comme une vertu au sens où *Aristote* entendait par vertu l'excellence dans un genre, ici la féminité comme genre. Plutôt que l'excellence dans un genre, elle désigne une des exigences éthiques qui, dans sa combinaison avec celle de l'*autonomie*, font la marque de l'humain. Accorder que les femmes rappellent ici à tout être humain ses devoirs

de *sollicitude*, ce ne saurait être faire de la reconnaissance de la *sollicitude* comme valeur égale en importance à celle de l'*autonomie* le principe d'une éthique sectorielle ou différentielle.

Indications bibliographiques

Benhabib S., *Situating the Self : Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1993.

Daly M., *Gyn/ecology : The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1990.

Dworkin A., *Right-Wing Women : The Politics of Domesticated Females*, New York, Coward, McCann & Geoghegan, 1983.

Eaubonne F. d', *Le féminisme ou la mort*, Paris, éd. Pierre Horay, 1974.

Gilligan C., *Une si grande différence* (1982), trad. par A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 1986.

Lajeunesse Y. et Sosoe L. K., *Bioéthique et culture démocratique*, Montréal, L'Harmattan, 1996.

Mackenzie C. et Stoljar N. (éd.), *Relationnal Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Okin S. M., *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York, 1989.

Renaut A., *L'ère de l'individu. Contribution à l'histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

Tronto J. C., *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care*, London, New York, Routledge, 1995.

DOSSIER

La discussion féministe de l'éthique par Matthieu Lahure

Le principal enjeu philosophique de l'émergence d'une éthique féminine peut se résumer par l'équation suivante : faire exister une éthique spécifiquement féminine contre les présupposés universels d'une éthique centrée sur la raison,

sans pour autant tomber dans l'affirmation d'une différence de nature radicale, symptôme d'un *essentialisme*.

Prendre la mesure de cette tension, c'est déjà admettre la diversité des positions susceptibles de fonder une éthique féminine, puisque les traitements variables de cette problématique tendent à construire des positions éthiques elles-mêmes très différentes. Elles vont du refus de toute signification éthique à la différence des sexes, jusqu'à la revendication diamétralement opposée d'une sphère éthique propre à chaque sexe.

Avant de faire l'inventaire des principales contributions à l'élaboration d'une éthique féminine, il convient de procéder à une mise en perspective historique de l'émergence de cette question en parallèle avec la constitution progressive des différentes versions du *féminisme*. L'approche historique permet de comprendre comment, à partir d'un foyer féministe homogène, en sont venues à se dégager des positions éthiques très différentes.

Incapacité éthique de la femme ?

Historiquement, les concepts principaux de l'éthique ont été successivement élaborés par les Grecs (*Aristote* notamment), puis par la philosophie chrétienne (*saint Augustin, saint Thomas*), et enfin par ce qu'on appelle la Modernité philosophique (*Hobbes, Locke, Rousseau, Kant*). Ces différentes constructions éthiques ont donné lieu à la formation de dichotomies entre raison et sensibilité, privé et public, universel et particulier, nature et droit, individu et communauté, dans lesquelles un terme est valorisé au détriment de l'autre. Dans tous les cas, le terme valorisé, par exemple la raison, est considéré comme une faculté typiquement masculine et le terme dévalorisé, la sensibilité par exemple, comme une disposition typiquement féminine.

Les différentes constructions philosophiques en éthique ont donc eu pour conséquence d'hypothéquer les chances d'ériger les femmes en sujets éthiques potentiels et, *a fortiori*, celles de constituer une éthique spécifique à la *subjectivité* féminine. En bref, l'éthique s'est élaborée en fabriquant une *subjectivité* morale que par principe une femme ne pouvait revendiquer parce qu'on doutait de ses capacités à l'abstraction, ou encore de celles de dépasser ses passions et de faire taire la nature en elle. La philosophie morale n'a jamais fait que répéter le préjugé selon lequel la femme est une « incapable éthique » du fait d'une double appartenance à la nature et à la sphère affective du foyer.

De ce point de vue, les écrits de *Rousseau* constituent le meilleur exemple dans la mesure où l'éthos spécifiquement féminin y est défini en relation directe avec l'exclusion des femmes hors de la sphère éthique. Dans sa *Lettre à d'Alembert*, *Rousseau* refuse l'émancipation des femmes parce que leur pouvoir de séduction est la cause principale de la corruption de la société. Mais il existe selon lui une preuve plus décisive de l'incapacité féminine à être sujet éthique : l'état de faiblesse, de vulnérabilité et de dépendance durant les phases reproductives. À la limite, l'éthique féminine pourrait se définir par la somme des insuffisances de la femme à remplir les exigences, rationaliste et universaliste, requises par la morale. C'est pourquoi, si la vertu masculine est très complexe à définir, celle de la femme est très simple : ses valeurs cardinales sont la soumission, la fidélité, la pudeur, la pureté, la chasteté, la douceur dans l'entretien du foyer, la discrétion et le goût pour le confinement dans la sphère privée. Autant d'éléments qui tendent à assimiler l'éthique féminine à un *éthos*, un être-femme qui retrouve les grandes lignes de l'éternel féminin. Dans le Livre V de *L'Émile*, où *Rousseau* évoque l'éducation de Sophie, le processus d'éducation et de socialisation de la femme se résume à l'accomplissement de cet *éthos* de la féminité. Pour Sophie, il est souhaitable de prendre rapidement la mesure de sa dépendance et de sa fonction plutôt que d'exacerber en elle un souci de l'indépendance et de l'usage des capacités raisonnables. *Rousseau* garantit à Émile l'autonomie requise à un individu au milieu des menaces de la société, mais il prépare au contraire Sophie à la fonction et à la dépendance qui l'attendent. En ce sens, le moment rousseauiste constitue l'une des théorisations les plus abouties de la réduction de l'éthique féminine à une nature féminine.

Émergence du féminisme

Pour exister dans la sphère éthique, la voie la plus probable consiste donc à travailler en vue de réintégrer les femmes dans la communauté des êtres capables de moralité : une moralité définie elle-même en termes de capacité aux raisonnements universels. Les premières figures du *féminisme* comme celles d'*Olympe de Gouge* ou de *Mary Wollstonecraft* se sont vouées à cette lutte, définissant un *féminisme* libéral, au sens où il fait la promotion des capacités féminines à l'autonomie et aux dispositions morales que l'individualisme universaliste reconnaît déjà à tous les hommes.

Olympe de Gouge (1748-1793) est le symbole des revendications pour

l'égalité entre les hommes et les femmes durant la période révolutionnaire. On lui doit notamment une *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791). Lectrice assidue de *Condorcet*, *Olympe de Gouge* cherche à étendre aux femmes les principes universels de la raison en faisant notamment de l'égal accès à l'éducation une condition nécessaire à l'élévation légitime des femmes au rang d'êtres moraux.

Quant à *Mary Wollstonecraft* (1759-1851), elle fait paraître en 1792 *Une défense des droits de la femme* dans laquelle elle tente de montrer qu'il faut reconnaître aux femmes des droits mais aussi des aptitudes morales. D'une part, toute femme a des capacités rationnelles, puisqu'elle peut faire des choix et régler son comportement en fonction d'un but. D'autre part, toute femme possède des capacités raisonnables, puisqu'elle peut identifier ce que doit être ce but par rapport à un idéal d'autonomie et d'équité.

Dans ce premier *féminisme* issu des Lumières et du libéralisme politique, il n'y a pas à proprement parler d'éthique féminine, mais plutôt la revendication d'un droit des femmes à devenir sujet éthique dans le même sens que celui qu'on désigne en chaque homme. En réaction contre l'idée d'une nature féminine extérieure à l'éthique ou même d'une éthique centrée sur la dépendance, comme chez *Rousseau*, l'éthique féministe équivaut à l'attente d'un droit identique à celui des hommes en matière d'autonomie morale, d'indépendance économique et de maturité intellectuelle par l'éducation. Ces conditions sont requises pour développer des capacités éthiques sans que la différence sexuelle n'y vienne interférer. En quelque sorte, l'idée d'une éthique pour les femmes se dresse d'abord contre l'idée d'une éthique séparée.

Au XIX^e siècle, les travaux de *John Stuart Mill* (1806-1873), mais aussi ceux de son épouse *Harriet Taylor* (1807-1858), adoptent la même perspective générale en insistant sur la notion d'autodétermination comme recherche la plus efficace possible de la satisfaction des désirs individuels. Dans *De l'assujettissement des femmes* (1869), la réalisation de l'autodétermination à laquelle les femmes ont droit passe par la garantie des mêmes droits politiques, des mêmes opportunités économiques et de la même éducation.

Cette matrice libérale se retrouve également dans les mouvements d'émancipation politique et juridique de la deuxième moitié du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Cette ligne de pensée a inspiré les luttes américaines pour l'acquisition du droit de vote et la garantie des droits constitutionnels et la non-discrimination dans lesquelles s'est notamment illustré

le NOW (*National Organization of Women*). En Angleterre et en France, on retrouve le même refus d'une éthique différenciée dans les revendications politiques du mouvement des suffragettes, dont la figure française principale est Hubertine Auclert (1848-1914). Celle-ci reprend les prémisses individualistes et universalistes du premier *féminisme* : politiquement, il n'y a ni homme, ni femme, mais des individus sans qualités en dehors de celles qui en font des êtres doués de sensibilité morale et de raison. Hommes ou femmes, les individus sont donc équivalents, ou substituables : condition même du raisonnement éthique juste, puisqu'il doit pouvoir être justifiable aux yeux de tous.

Les écrits d'Hubertine Auclert sont toutefois remarquables pour une autre raison. Par pressentiment de la pesanteur des préjugés qu'il va falloir combattre, mais aussi par une remarquable anticipation du besoin de reconnaissance spécifique qui se fera ensuite sentir, elle cherche à montrer que l'acquisition de la citoyenneté et l'accès au rang d'être moral n'impliquent plus la négation totale d'une nature féminine. Certes, il s'agit encore de minimiser la détermination sexuelle, mais aussi de la reconnaître. C'est pourquoi Hubertine Auclert peut utiliser comme argument la disposition des femmes à entretenir la vie et à perpétuer les patrimoines, ou encore l'évocation de la répartition des tâches ou de la complémentarité des dispositions. Il s'agit en somme de convenir que les femmes sont autant que les hommes des sujets éthiques, mais peut-être par des voies différentes.

Rien, néanmoins, ne remet ici en cause la courbe générale de la première vague féministe. Cette première vague ne produit pas la théorisation d'une éthique spécifique, mais elle organise au contraire la suppression du préjugé selon lequel la femme serait un être infra-éthique, extérieur à la délibération normative parce qu'incapable de développer les capacités requises pour une éthique centrée sur la raison. Avant que ne se pose la question du *genre* psychologique et social, il s'agit d'affirmer que l'*identité* sexuelle biologique ne peut en aucune façon déterminer un certain type de raisonnement pratique. Mais c'est précisément avec la découverte du *genre* que la question de l'éthique féminine va se trouver posée en de nouveaux termes.

Dans la chronologie du *féminisme*, *Le Deuxième Sexe* (1948) de Simone de Beauvoir (1908-1986) constitue l'ouvrage qui permet de comprendre le glissement qui va se produire. Certes, en montrant que les courants freudien, darwinien et matérialiste reconduisent la pensée de la femme comme figure de l'autre (dont l'idée d'un éternel féminin essentialisé n'est qu'une figure), *Beauvoir*

prolonge l'idée que la libération des femmes passe par le refus d'une position systématique d'altérité (ce à quoi la recherche d'une éthique spécifiquement féminine risque au contraire de reconduire). Les femmes doivent construire leur *être pour soi* et refuser l'idée d'une essence féminine – par quoi se confirme la méfiance du *féminisme* à l'égard de toute éthique féminine. Prférant l'expression de condition féminine à celle de nature féminine, *Beauvoir* encourage les femmes à se libérer en assumant contre les hommes, mais aussi bien comme certaines femmes une existence de sujet libre capable d'agir dans le monde et d'inventer ses propres fins. L'effacement des différences semble donc encore pour une large part à l'ordre du jour au nom d'une éthique commune de la libération.

Néanmoins, *Le Deuxième Sexe* amorce le passage à une seconde vague féministe en ceci qu'il déplace la démarche d'une revendication pour l'égalité des droits (par la contestation d'une nature inférieure) vers une tentative de reformulation des relations entre les *genres*. L'enquête normative sur la construction de la femme comme sujet éthique se tourne alors vers le *corps*, la *sexualité*, les relations familiales accompagnant le développement de la personnalité. En conséquence, le *féminisme* prend conscience que la construction éthique implique une réflexion sur les enjeux de domination que représentent les relations entre les hommes et les femmes. L'élargissement des capacités éthiques aux femmes devient problématique dans la mesure où il masque un conflit plutôt qu'il ne permet une libération. Au lieu d'opposer l'universalité de la raison et la particularité de l'appartenance sexuelle, il vaut mieux questionner la différence des sexes, quitte à en constater l'horizon indépassable. En vérité, l'effacement d'un sexe ne laisse jamais place à de la neutralité, mais toujours à l'autre sexe, puisque le modèle masculin se cache derrière la référence à l'universel. L'éthique classique est une morale de la désincarnation qui ne fait que s'adresser à l'autre masculin, en renvoyant les expériences morales féminines dans une sorte d'espace pré-éthique de statut privé. Fait ainsi irruption le soupçon que le droit et l'éthique ont été annexés par les hommes, et que le projet d'une morale à base universaliste est une mystification.

Un *féminisme* critique : l'apport français

C'est ce soupçon à l'égard des concepts éthiques qui va déterminer la dimension essentiellement critique de l'éthique féminine contemporaine. Celle-ci

s'appuie en effet sur l'idée que le système de valeurs et les concepts normatifs utilisés jusqu'à présent en philosophie morale émanaient d'une construction qui, bien que rationnelle, ne porte pas moins les marques de la domination masculine. En ce sens, dans sa nouvelle version, l'éthique féminine se présente méthodologiquement comme une *déconstruction* de l'éthique.

À partir de l'après-guerre, dans la pensée continentale européenne (France, Italie, Allemagne) comme dans la philosophie anglo-américaine, ce mouvement s'amplifie pour donner lieu à une radicalisation de l'approche critique en même temps qu'à l'émergence d'une reconnaissance de la différence générique. Dans ce mouvement global, les travaux qu'on dira par commodité « déconstructionnistes » exercent une influence décisive : Jacques Lacan, puis Julia Kristeva, par l'alternative qu'ils proposent aux concepts principaux de Freud, ou encore Jacques *Derrida* ou l'école de Francfort par leurs *déconstructions* des outils de la raison normative.

En France, cette influence est particulièrement sensible chez Hélène *Cixous* ou chez Luce *Irigaray*, qui utilisent des instruments critiques issus de la psychanalyse, du *structuralisme* et des différentes formes de *déconstruction*. En concevant d'abord la libération des femmes comme une égalisation des droits et des conditions, les féministes avaient procédé à une appropriation non critique des valeurs et des modèles masculins, acceptés sans discussion comme universels. Ainsi, *Le Deuxième Sexe* ne concevait l'émancipation des femmes qu'à partir de la dénégation de l'*identité* sexuelle, reléguée dans l'ordre de la contingence au profit d'un idéal d'*identité* universelle. En reprenant la métaphysique sartrienne de la libération et de la transcendance, Simone de *Beauvoir* ramenait la féminité à l'argumentation phallocratique la plus classique, puisqu'elle appliquait à la différence générique les dichotomies sujet/objet, activité/passivité, transcendance/immanence, liberté/nécessité. Pour l'*existentialisme*, la liberté correspondait essentiellement à la possibilité d'agir en transcendant sa condition, notamment naturelle. Mais cette conception de la liberté centrée sur le libre arbitre, qui est aussi celle de *Kant*, apparaît à la deuxième vague féministe comme une conception partielle de la liberté, réduite à sa dimension négative : le pouvoir de dire non. Or, il semble que la féminité, dans le projet d'avoir un enfant par exemple, propose une définition de la liberté de penser et d'agir qui ne consiste pas seulement à nier son destin, mais à s'en emparer. La nouvelle dynamique féministe refuse donc de s'inscrire dans la logique de la libération (en termes sartriens) ou de la conquête de l'autonomie (en termes kantien), parce que certaines différences et appartenances ne

semblent pas pouvoir être transcendées, mais appellent plutôt une réappropriation. Il s'agit désormais, dans un premier temps, de lever le voile social et culturel qui pèse sur la *subjectivité* féminine, puis d'explorer, dans un deuxième temps, la véritable *identité* féminine. C'est dans ce contexte que se joue la dissociation du *genre* – l'appartenance au niveau social et culturel – et du sexe – l'appartenance au niveau purement biologique.

Dès lors, la fondation d'une éthique féminine passe par l'exploration des concepts-clés de différence et d'altérité. Au lieu de gommer sa différence, la femme s'élève au rang de *subjectivité* morale en assumant son altérité par rapport aux concepts traditionnels de l'éthique, tels que la raison, l'universel, l'unité. Luce Irigaray peut, par exemple, déclarer que la Déclaration des droits de *l'homme* ne la concerne pas puisqu'elle est une abstraction sans écho dans sa vie quotidienne de femme. L'exploration de *l'identité* féminine engage ainsi une réflexion sur une version spécifique du droit et de l'éthique. Dans ce but, il s'agit de repérer un ensemble d'éléments différentiels, anatomiques ou psychiques, et d'en assumer la dimension normative. Parmi ceux-ci, l'instinct de *maternité* doit figurer en bonne place, et non plus illustrer une faiblesse ou une incapacité en matière morale. La fécondité féminine n'est plus nécessairement, comme le pensait Beauvoir, un obstacle à l'émancipation féminine. Si, comme le montre l'anthropologue Françoise Héritier, la hiérarchie traditionnelle des sexes est l'effet de la volonté des hommes de contrôler la reproduction, la fécondité, loin de constituer un handicap naturel et une infériorité, peut alors constituer un avantage, en même temps qu'un élément susceptible d'être intégré à une construction éthique. Bien que donnée immanente, la *maternité* n'en est pas moins une possibilité essentielle de l'humain, une certaine manière d'être situé en termes sartriens, comme si *l'éthos* féminin pouvait finalement donner lieu à un projet éthique où la liberté trouve à s'accomplir sous une nouvelle forme. En explorant notamment les pistes de la convertibilité de la fécondité et de la créativité artistique la littérature féministe donne une illustration de cette nouvelle forme de liberté définie par une appropriation de l'immanence.

Pour résumer l'apport du nouveau *féminisme* français à une pensée renouvelée de l'éthique féminine, on peut dire que si l'effort des femmes pour acquérir l'indépendance, éviter la ségrégation et accéder au rang d'êtres moraux avait consisté à ne pas être trop femmes, les féministes de la différence suggèrent qu'une femme ne l'est jamais assez. Les femmes veulent être libres et revendiquer le rang de sujet éthique tout en continuant d'être femmes.

La mise en place d'une éthique féminine différenciée engage aussi pour le *féminisme* une nouvelle stratégie politique. Les féministes françaises, à travers l'influence du mouvement Politique et Psychanalyse au sein du MLF, ainsi que des collectifs italiens questionnent l'*identité* féminine tout en affirmant la primauté de la féminité comme catégorie d'identification politique. Il s'agit de refuser le double enfermement de l'essentialisation d'une féminité historiquement constituée par des siècles de stéréotypes et par la masculinisation des comportements des individus de sexe féminin.

Les *féminismes* anglo-américains

Ce glissement vers la problématique de la différenciation s'opère également dans le *féminisme* anglo-américain, où les conséquences en matière éthique sont tout aussi significatives : rupture avec le modèle universaliste et affirmation d'une position différentialiste. La trajectoire de la féministe américaine Betty Friedan (1921-2006) en constitue un premier exemple : du début des années 1960 aux années 1980, son argumentation passe de la revendication de la neutralité à celle de la reconnaissance de la différence spécifique. Elle est une des premières à se demander en quoi, à vivre comme un homme, une femme serait libérée.

La généralisation de ce passage d'un refus de toute éthique spécifique à une affirmation de la spécificité de l'éthique des femmes conduit le *féminisme* à se radicaliser. Shulamith Firestone, Marilyn French, Juliet Mitchell ou Ann Oakley sont des représentantes marquantes de ce *féminisme* radical contemporain, qui laisse apparaître en réalité deux tendances : le *féminisme* radical libertaire et le *féminisme* radical culturel. Le *féminisme* radical culturel est convaincu que les femmes peuvent tirer davantage de pouvoir de leur place naturellement privilégiée dans la reproduction de l'espèce. La relation qui naît de la reproduction se situe hors des sphères de domination et de pouvoir, elle peut donc constituer la source de principes éthiques valables. Le *féminisme* radical libertaire pense au contraire que les femmes doivent se détourner de l'activité naturelle de reproduction pour pouvoir s'émanciper de la tutelle qui pèse sur leur *corps* et leur *identité*. La libération des femmes doit donc passer par la déconnexion de la *sexualité* et de la reproduction, au point d'envisager une artificialisation totale de la reproduction. La fin de la famille biologique entraînerait la fin du patriarcat, l'engagement dans une *sexualité* épanouissante et

polymorphe, et finalement l'émergence de nouvelles normes comportementales susceptibles de constituer une éthique.

Quelles que soient ses ramifications complexes, le *féminisme* radical est sans doute celui qui représente le mieux l'affirmation d'une nature féminine ayant pour corollaire immédiat la définition d'une éthique spécifique. Pour le *féminisme* radical, le vrai sujet éthique est féminin, ce qui en clair signifie « qu'il vaut mieux être une femme qu'un homme » : en conséquence, une femme n'a rien à gagner à « être comme un homme » sur le plan de la vie éthique comme sur celui de la construction de son *identité*. Une femme est un être innocent en même temps qu'une victime, par opposition aux individus de sexe masculin qui sont tous des oppresseurs potentiels. Dans la mesure où les relations entre les sexes sont conflictuelles et iniques, elles ne peuvent déboucher sur la constitution d'une éthique valide. Dans ce sens, il vaut mieux compter sur une piste intersubjective exclusivement féminine. Aussi ce mouvement de différenciation éthique peut-il conduire à un idéal séparatiste, où la différence est exaltée jusqu'à formuler le projet d'une culture exclusivement féminine ne reconnaissant comme épanouissante que la *sexualité* lesbienne. Selon Catharine MacKinnon, c'est la *sexualité* elle-même, et non la reproduction, qui joue un rôle central dans l'oppression dont les sujets féminins sont victimes. L'hétérosexualité engage toujours une forme de domination dont la pornographie est la mise en scène. Andrea Dworkin prolonge cette analyse en définissant toute relation hétérosexuelle comme une violation d'intimité corporelle et comme une menace pour l'*identité* du sujet féminin.

Au cœur de l'enjeu de l'éthique féminine se trouve dès lors la constitution de la femme comme sujet. Lorsque les féministes insistent sur la nécessaire prise de conscience de l'aliénation dont les femmes sont victimes, il faut mesurer en quoi la construction d'un moi féminin est nécessaire à l'élaboration d'une éthique spécifique. Cette reconstruction d'un sujet éthique féminin accomplie, c'est un ensemble de valeurs susceptible de nourrir une vie éthique différenciée qu'il s'agit de faire émerger : interdépendance, communauté affective, confiance mutuelle, absence de hiérarchie, pacifisme, attachement à l'environnement. Ainsi l'apparition d'une éthique féminine renouvelée s'est-elle d'abord développée comme une simple *déconstruction* générique, mais elle implique ensuite une véritable reconstruction normative.

Les féministes issues de la psychanalyse et de la psychologie comportementale ont exploré une autre voie conduisant à l'élaboration d'une

éthique féminine. Les psychanalystes Nancy *Chodorow* et Dorothy Dinnerstein ont en effet soutenu que la structuration générique de l'inconscient par la perception, dans l'expérience enfantine, des différentes mises en situation de la différence sexuée avait des conséquences sur les comportements et les raisonnements. De telles analyses pouvaient conduire à la promotion d'une éducation androgyne comme solution possible à la conflictualité caractéristique des relations entre hommes et femmes.

Une autre piste a toutefois aussi été suivie en matière d'éthique différenciée. Pour les psychologues Carol *Gilligan* et Nell Noddings, la différence des psychologies féminine et masculine se forme d'une manière trop significative pour qu'une éducation androgyne puisse l'effacer. Cette position qui conduit à ce qu'on appelle le « *féminisme du genre* » (*gender feminism*) mérite d'être analysée attentivement, dans la mesure où elle permet de fixer avec netteté les enjeux d'une éthique féminine positive, allant au-delà d'une démarche essentiellement critique.

Le « *féminisme du genre* » comme éthique féminine positive

La psychologie classique du comportement (Jean *Piaget*, Lawrence *Kohlberg*) distingue le stade préconventionnel, où il importe de ne pas mécontenter les figures d'autorité, le stade conventionnel, où l'harmonie de la vie en groupe est recherchée, et le niveau postconventionnel, centré sur l'idéal individuel d'autonomie. Carol *Gilligan* montre pour sa part que, lorsqu'on distingue les hommes et les femmes à partir d'études comportementales, ces dernières ont tendance à « régresser » au second niveau : on découvre en effet que, chez les femmes, l'objectif ultime n'est pas l'autonomie et le respect des liens contractuels, mais au contraire la *sollicitude* pour des personnes dont les relations ne résultent pas d'un choix libre. En accord avec *Piaget*, *Gilligan* pose donc qu'on ne peut pas désigner un critère de maturité morale indépendamment du processus de développement qui l'a vu naître. Aussi devons-nous faire porter notre soupçon sur le modèle classique du développement, plutôt que de conclure à une incapacité morale des femmes. *Gilligan* décide ainsi d'explorer d'autres pistes de développement moral où la maturité n'est pas focalisée sur les notions d'autonomie et de revendication des droits. Elle montre alors que les individus de sexe féminin, lorsqu'on leur laisse la possibilité d'identifier leur propre idéal de maturité morale, substituent aux valeurs de *justice* et d'autonomie celles de

sollicitude et de responsabilité. L'idéal de maturité morale propre à la psychologie masculine sera dès lors résumé sous le titre d'éthique de la *justice*, tandis que celui qui s'attache à la psychologie féminine sera nommé éthique de la *sollicitude*.

Les différences principales entre éthique de la *justice* et éthique de la *sollicitude* consistent à opposer un principe d'universalité à un souci des relations particulières, un respect d'une humanité commune à celui des différences individuelles, la revendication des droits à l'acceptation de nos responsabilités, l'indignation face à l'injustice objective à l'indignation face à la souffrance subjective. Au-delà, l'éthique de la *sollicitude* conduit aussi à remettre en cause, au sein de la sphère éthique, la part trop importante attribuée aux relations entre égaux. La plupart des lieux de la vie sociale qui mobilisent nos capacités morales sont marqués par la reconnaissance de formes souhaitables de dépendance et donc d'autorité : famille, hôpital, école par exemple. De plus, l'éthique de la *sollicitude* se caractérise par la part plus faible qu'elle reconnaît à la liberté de choix dans la mesure où, qu'il s'agisse de la famille ou du travail, la plupart des relations humaines ne sont qu'en apparence des relations de choix où l'autorité de l'intellect prime sur les passions.

Comme caractéristiques d'une éthique féminine rendue à sa spécificité, la *sollicitude* et l'interdépendance se substitueraient ainsi au respect et à l'autonomie. On a pu dire de l'éthique de la *sollicitude*, éthique féminine par excellence, qu'elle était « la moralité des parents potentiels », en ce sens qu'un parent ne doit pas simplement faire preuve de maîtrise de soi, mais doit aussi aimer ses enfants – ce que l'éthique, dans sa formulation kantienne d'une nécessaire maîtrise des passions, ne serait pas en mesure de prendre en charge. En tout cas, on mesure l'écart avec le premier *féminisme* qui, de Marie *Wollstonecraft* à Simone de *Beauvoir*, avait eu pour ambition de sortir la femme de son isolement et de nier son incapacité à l'autodétermination. L'éthique féminine construite par le *féminisme* du *genre* conduit au contraire à assumer une position antisubjectiviste en matière éthique où les relations, les dépendances et les circonstances ne sont pas considérées comme des faiblesses, mais comme des repères fiables pour une éthique renouvelée.

En articulant plus étroitement la constitution de la *subjectivité*, l'attachement aux situations concrètes, le développement personnel et les relations de proximité, l'éthique féminine présente l'avantage de faire porter l'attention sur des questions oubliées par une éthique centrée sur la raison abstraite. Elle fait

apparaître ainsi des objets d'étude privilégiés comme le harcèlement moral, les violences sexuelles, l'avortement, la *sexualité*, la famille et le foyer, l'éducation des enfants. La question de l'usage marchand du *corps* humain dans la pornographie ou la publicité est également un objet de réflexion normative que l'éthique féminine a pu contribuer à construire comme tel. Il faut remarquer qu'il s'agit là de questions d'éthique appliquée, qui participent pleinement du renouvellement du débat philosophique contemporain et dont ce serait une erreur que de les comprendre comme des « questions de femmes ».

Ainsi comprise, l'éthique féminine est-elle toutefois la vérité ultime du *féminisme* ? On peut en vérité s'interroger sur la portée normative de ses contributions, et soulever la question de leur apport réel pour les combats féministes. Même si l'éthique féminine prétend éviter l'*essentialisme* en réduisant le sexe biologique et la construction sociale du *genre*, on peut en effet se demander si elle n'alimente pas chez les femmes une représentation passive et sacrificielle. Qui plus est, l'éthique féminine, dans sa prétention à être spécifique, évite-t-elle les écueils des effets de systématisation – et donc d'exclusion – qu'elle dénonce dans le schéma classique de l'éthique universaliste ?

Conscientes de la difficulté, certaines féministes cherchent à l'éviter en privilégiant l'approche critique y compris à l'égard du projet d'une éthique féminine spécifique. Ainsi Judith Butler tente-t-elle de réinvestir les outils critiques élaborés par Michel *Foucault* pour analyser l'articulation entre l'*identité* subjective, le langage et les jeux de pouvoir. Il s'agit par là de prémunir le *féminisme* contre tout enfermement dans le piège où la systématisation d'une éthique féminine complète et différenciée pourrait l'entraîner. Les travaux critiques d'Alison *Jaggar*, Seyla *Benhabib* ou Drucilla *Cornell* poursuivent un objectif identique en associant les investigations de Theodor *Adorno* ou de Jürgen *Habermas* dans la mise à jour d'une rationalité dialogique. Masculin ou féminin, un sujet ne peut se résumer à la figure solipsiste du Moi, qui est toujours une abstraction. La construction de la *subjectivité*, y compris dans son aptitude au jugement normatif, résulte toujours d'un enracinement dans la toile des délibérations et des interprétations que forme une communauté humaine. Plutôt qu'une éthique féminine, ces différents travaux concourent à constituer

une méthodologie féminine de l'éthique. Celle-ci présente l'avantage d'écartier le piège de l'*essentialisme*, dans lequel *Rousseau* par exemple avait enfermé l'éthique féminine, tout en faisant une large place au paramètre de l'appartenance sexuelle dans la formation de nos jugements normatifs.

Sous ce rapport, le *féminisme* français semble plus à l'abri de la crispation différentialiste. Par tradition républicaine, les femmes françaises peinent à se considérer comme une minorité et redoutent de payer par une forme d'enfermement (au foyer ou d'une autre manière) la valorisation d'un particularisme. Dans la lutte pour l'IVG, elles n'ont pas tant défendu la féminité qu'un accès légitime à des droits individuels. De plus, l'influence du marxisme sur le *féminisme* français a longtemps eu pour conséquence d'atténuer la conscience de *genre* au profit de la conscience de classe.

Au demeurant, l'éthique de la *sollicitude* conduit-elle nécessairement à une position différentialiste en matière d'éthique ? Si *Gilligan* ne propose pas de véritable théorie explicative des causes de la différence entre les vues morales féminines et masculines, elle tend cependant à les relier au fait que les femmes sont les premières à prendre soin des enfants en bas âge. Le premier contact de l'enfant avec la féminité réside dans l'assistance et dans la réponse apportée par sa mère à sa situation d'isolement et de faiblesse. Dans la mesure où, dans les divisions encore marquées du travail social, le père incarne l'absence, le premier contact de l'enfant avec la masculinité est au contraire associé aux conditions par lesquelles il va atteindre son autonomie et conquérir hors de la sphère privée un certain pouvoir. Là serait en germe le développement des attributs principaux des psychologies féminine et masculine. Les différences de *genre* dans la personnalité s'expliqueraient donc par le dispositif social impliquant que la femme est, dans la plupart des cas, la première personne à prendre soin de l'enfant. La différence entre éthique de la *justice* et éthique de la *sollicitude* résulte donc peut-être surtout d'une construction de l'éducation. En ce sens, la position différentialiste procéderait ultimement du constat d'une séparation des sphères qui n'est pas inéluctable. Il est concevable en effet de corriger cette tendance générale en ventilant les responsabilités à l'égard des personnes dépendantes et en confiant davantage le soin des enfants aux individus de sexe masculin.

Auquel cas il faudrait considérer que les différences éthiques entre les hommes et les femmes ne sont pas tant substantielles que situationnelles. Elles seraient le produit d'un habitus social expliquant la différenciation éthique. La

répartition ancestrale des tâches familiales et l'éducation différenciée qu'elle implique constitueraient la source principale de la différence entre les deux éthiques. De sorte que cette dernière renverrait à la ségrégation sociale des sexes plutôt qu'à deux types de *subjectivités* morales. En bref, la différence éthique serait surtout la preuve que les petites filles n'ont pas encore assez l'occasion de développer leur sens de la *justice* en investissant les lieux et les fonctions où il est sollicité, tandis que les petits garçons n'ont pas l'occasion de voir se développer leurs aptitudes à la *sollicitude* parce qu'on les détourne spontanément des situations concrètes et des relations affectives qui pourraient les approfondir. Il est moins coûteux en présupposition métaphysique ou naturaliste de considérer qu'il n'y a peut-être pas d'éthiques masculine et féminine, mais une répartition systématique des situations où notre sens éthique se trouve développé selon certaines modalités plutôt que d'autres. Dès lors, la discussion sur l'éthique féminine ne devrait pas occulter les aspects économiques, sociaux et politiques de l'inégalité entre les hommes et les femmes qui expliquent en grande partie la différenciation éthique. Ce qui conduirait à apercevoir que le débat sur l'éthique des *genres* ne doit pas être désolidarisé de celui sur l'égalité des droits. Susan M. Okin ou Seyla Benhabib aux États-Unis, Élisabeth Badinter ou Évelyne Pisier en France développent dans ce sens, par des voies différentes, des perspectives qui convergent autour de la nécessité de prendre en compte la question de la différence sans tomber dans le séparatisme. D'autant que, comme le soulignent Chandra Mohanty et les féministes du Tiers-Monde, croire que le problème le plus urgent des femmes réside dans la défense de l'*identité* spécifique et dans l'élaboration d'une éthique différenciée peut témoigner d'un enfermement ethnocentrique qui confine à l'esprit colonial : la notion d'une expérience de la féminité généralisable, identifiable et partagée n'est-elle pas d'abord aveugle aux extrêmes différences de conditions politiques et socioéconomiques qui caractérisent les femmes dans le monde ?

Indications bibliographiques

Badinter É., *L'un et l'autre*, Paris, Le Seuil, 1998.

Beauvoir S. de, *Le Deuxième Sexe*, I et II, Paris, Gallimard, 1949.

Benhabib S., *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

Benhabib S. et Cornell D. (éd.), *Feminism as critique*, Cambridge, Polity

Press, 1987.

Butler J., *Trouble dans le genre* (1990), trad. par E. Fassin, Paris, La Découverte, 2005.

Cixous H., « Le rire de la Méduse », in *L'Arc*, n° 61, 1975.

Collin F., Pisier É., Varikas E., *Les Femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

Fraisse G., *La Controverse des sexes*, Paris, PUF, 2001.

Friedan B., *La Femme mystifiée* (1963), trad. par Y. Roudy, Paris, Denoël-Gonthier, 1964.

Friedan B., *The Second Stage*, Harvard, Harvard University Press, 1981.

Gilligan C., *Une voix si différente* (1982), trad. par A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 1986.

Héritier F., *Féminin/Masculin*, I et II, Paris, Odile Jacob, 1996 et 2001.

Irigaray L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

Jaggar A. (éd.), *Feminist Politics and human nature*, Oxford, Rowman and Littlefield, 1983.

Okin S. M., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York (1989), trad. par L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, à paraître.

Éthique de la famille

OUVERTURE

La famille

par Alain *Renaut*

C'est avant tout du fait des difficultés récurrentes soulevées aujourd'hui par l'éducation des enfants que l'éthique de la famille a pris un essor jusqu'alors peu prévisible. De fait, nous commençons à peine à mesurer ce qui s'est joué avec l'entrée de la famille dans l'horizon de la modernité : un espace de relations marqué par les valeurs de la hiérarchie et de la tradition s'est trouvé peu à peu, par l'évolution du monde environnant, tenu de se restructurer selon les principes de la liberté et de l'*égalité* de tous les êtres humains en droits. Comment cette exigence n'eût-elle pas induit des difficultés inouïes ? D'une part, la structuration ancienne est demeurée ici plus durablement forte, à l'abri dans la sphère privée, que ce ne fut le cas dans l'espace public des Modernes. D'autre part, même restructurée selon les nouvelles valeurs, il fallait bien que la famille continuât à s'acquitter de ses fonctions traditionnelles, celles de la transmission d'une part des contenus éducatifs et de la formation à des principes de coexistence. Dans les relations de couple comme dans les rapports entre parents et enfants, la modernisation (*Giddens*, 2002) ou la démocratisation de la famille (*Beck*, 1986) ont ainsi soulevé des besoins éthiques : ceux de nouveaux paramètres susceptibles de fixer les rôles des partenaires en présence. La logique même de ce renouvellement avait pourtant déjà été, dans son principe, tout entière cernée par Tocqueville quand il écrivait ces lignes extraordinaires : « Dans le même temps que le pouvoir échappe à l'aristocratie, on voit disparaître ce qu'il y avait d'austère, de conventionnel et de légal dans la puissance paternelle et une sorte d'*égalité* s'établit dans le foyer domestique. Je ne sais si, à tout prendre, la société perd à ce changement, mais je suis porté à croire que l'individu y gagne. Je pense qu'à mesure que les mœurs et les lois sont plus démocratiques, les rapports du père et du fils deviennent plus intimes et plus doux ; la règle et l'*autorité* s'y rencontrent moins ; la confiance et l'affection y sont souvent plus grands et il semble que le lien naturel se resserre, tandis que le *lien social* se détend » (*De la*

démocratie en Amérique, 1840, III, 8).

Étrangement, Tocqueville se révélait ainsi, quant aux effets de la logique de démocratisation, plus optimiste pour ce qui touche au *lien familial* que pour ce qui concerne le *lien social* en général. Plus d'un siècle et demi après, pouvons-nous, et à partir de quelles bonnes raisons, reconduire ce pronostic ? Une fois « détraditionnalisées » les relations par lesquelles elle était tissée, la famille contemporaine a-t-elle perdu définitivement ses points de repère, ou nous apparaît-elle désormais, à l'issue d'une phase de tâtonnements, en voie de trouver son éthique – une éthique plus compatible avec les valeurs générales de la modernité que ce n'était le cas quand elle s'organisait encore autour des valeurs anciennes ? Pour avancer à travers ces interrogations, je partirai de ce qui, dans le *lien familial* traditionnel, structurait le lien lui-même et l'espace qu'il recouvrait, à savoir le phénomène de l'*autorité*.

Une éthique de l'*autorité*

C'est le monde romain qui a inventé le concept même d'*autorité* en le définissant comme un pouvoir s'augmentant de ses fondations sur la tradition et sur la religion (Arendt, 1954, 1958). Quelle *autorité* toutefois quand le surpouvoir qu'elle conférait était celui d'éduquer, plus spécialement dans le domaine de la famille, et pouvons-nous encore nous y reconnaître ? Les principales normes qui, à Rome, structuraient les relations familiales se déduisaient toutes d'un unique principe : le père de famille jouissait d'une *autorité* absolue, y compris de vie et de mort, sur ses enfants. *Autorité* qui s'étendait indistinctement sur l'ensemble de ce que signifiait alors la « famille » (*familia*) et qui comprenait (ce rassemblement même est significatif) aussi bien les esclaves que l'épouse et les enfants. Doté depuis l'époque archaïque du pouvoir de composer sa famille comme il l'entendait, le *pater familias* était en droit de rejeter un nouveau-né, de vendre son enfant, même devenu un homme fait, de le donner en gage, de le céder en adoption, de le marier à son gré. Il fallut en fait attendre le IV^e siècle pour voir l'empereur prendre, en 374, une décision stipulant que tuer un enfant équivaldrait dorénavant à commettre « un crime capital ».

Au dossier de cette éthique de l'*autorité*, il faut aussi verser la manière dont, alors même que la modernité construisait ses valeurs les plus chères, toute une panoplie de procédures d'enfermement administratif a été mise à la disposition

des familles, du xvii^e siècle à la Révolution (*Donzelot, 1977*). L'*autorité* parentale s'est ainsi appuyée sur une autre *autorité*, celle du pouvoir administratif, pour obtenir des enfermements qui ont concerné jusqu'aux enfants de moins de dix-sept ans. Le nombre de ceux-ci s'est même accru plus vite, parmi ceux qui furent embastillés entre 1728 et 1758, que celui des individus enfermés, sur demande de leurs parents, à vingt ou vingt-cinq ans. Cette démarche nous paraît certes singulière aujourd'hui, mais elle atteste que, quand le système de dépendance des enfants n'aboutissait pas à une soumission suffisante, la famille n'hésitait pas à recourir à des mesures publiques de contrôle : pratiques révélatrices des représentations que la famille se forgeait elle-même des relations entre ses membres.

J'ai raconté ailleurs (*Renaut, 2002*) comment les certitudes qui sous-tendaient cet *éthos* familial ne se sont dissipées que fort lentement. Il fallut attendre 1935, en France, pour que le législateur, sans abolir le principe de la correction paternelle, y intégrât des dispositions permettant à l'instance judiciaire d'exercer à l'égard des décisions du père une censure réelle. Qui plus est, le « placement » des enfants s'effectua désormais, non plus dans une maison de correction, mais dans une institution charitable ou dans une institution d'éducation surveillée. Plus décisive encore fut dans ce registre l'ordonnance du 2 février 1945 qui aborda sous l'angle de la protection sociale le problème de l'enfance délinquante. Elle acheva de mettre en place, concernant les enfants, des institutions spécialisées et des juridictions spécifiques (les tribunaux pour enfants) ; surtout, elle établit que, pour répondre à la délinquance des mineurs, la mesure éducative devait être la règle et la sanction seulement l'exception. Dans ce cadre, l'ordonnance disposa en outre que le droit de correction est partagé avec la mère et instruit par le tribunal pour enfants : signe que l'*éthos* familial se transformait aussi bien sous l'angle de la représentation de la parentalité que sous celui des relations de couple. Le père, qui perdait ainsi la maîtrise quasi absolue de la correction, ne pouvait plus qu'en formuler la demande au tribunal : le juge décidait seul de l'opportunité de la correction, contrôlait sa légitimité et veillait aussi bien aux droits qu'à l'intérêt du mineur.

Virage dont la radicalité ne doit pas masquer ce qu'il a eu d'étonnamment tardif. La lenteur des mutations, ici, en dit long sur la domination sans partage exercée par cette valeur de l'*autorité* à travers laquelle la famille s'était représentée, pendant plus de deux millénaires, ses relations internes. Qu'en France l'ordonnance du 2 février 1945 sur le statut des mineurs eût été

pratiquement contemporaine, à quelques mois près, de celle du 21 avril 1944 qui accorda le droit de vote aux femmes révèle à quel point c'est le choix de mieux assumer les valeurs mêmes de la modernité qui a fait s'effondrer l'éthique familiale de l'*autorité*. Par là disparaissait, dans la famille comme ailleurs, la configuration d'un pouvoir conçu comme ne se discutant pas. Par là émergeait aussi le besoin d'une autre configuration du pouvoir familial, qui serait défini par d'autres valeurs que celle de l'*autorité*. Toute la difficulté devenait alors de déterminer quelles pourraient être les valeurs d'une éthique postautoritaire de la famille. Difficulté dont la fragilité qui caractérise aujourd'hui le *lien familial* témoigne que nous ne l'avons pas encore entièrement maîtrisée, même si nous commençons à apercevoir, au moins négativement, quelques-uns des contours de cette nouvelle éthique de la famille.

La famille comme espace antiutilitariste

De cette éthique postautoritaire de la famille, je voudrais donner une idée en m'appuyant sur deux exemples qui l'illustrent par la voie négative, l'un romanesque, l'autre philosophique.

On se souvient de la situation imaginée par William Styron dans *Le Choix de Sophie* : l'officier nazi ordonne à Sophie de choisir lequel de ses deux enfants va être envoyé à la chambre à gaz, lequel sera épargné, étant entendu que, sinon, les deux périront. La situation ainsi définie est certes cauchemardesque. À travers les tragédies de ce siècle, des situations analogues se sont pourtant répétées un nombre invraisemblable de fois – imposant ainsi rétrospectivement à la raison d'examiner sa capacité à apporter des réponses à un tel *dilemme*. Or, à considérer ses réponses, nous pouvons voir se dessiner en nous une première intuition de ce qu'impose de spécifique, au plan éthique, le *lien familial*.

Face au *dilemme* imposé à Sophie, deux systèmes de valeurs, si l'on veut : deux éthiques, peuvent en effet venir dicter deux réponses qui s'opposent et dont l'opposition même, parce qu'elle est irréductible, constitue un scandale vis-à-vis de la prétention de la raison à orienter l'action. Une *éthique de la conviction*, qu'on référera à *Kant*, tiendra que la valeur suprême est celle de la *dignité* personnelle : elle rejettera le principe même d'un choix qui n'en est pas un et qui, par sa monstruosité, déshumanise celui qui y consent. Une éthique qu'on renverra à l'utilitarisme se fera plus soucieuse de la responsabilité de celui qui agit et des conséquences qu'entraîne, quelle qu'en pût être l'intention, l'acte qu'il

commet : elle estimera, aussi difficile que cela puisse paraître, qu'il aurait été à la fois moral et rationnel que Sophie acceptât de sacrifier l'un de ses enfants. De fait, il était conforme à l'exigence éthique la plus élémentaire (minimiser la quantité de souffrance imposée aux individus) de préserver au moins l'un des enfants. En ce sens, il était conforme à l'exigence d'une raison simplement calculatrice d'accepter le sacrifice de l'un ou de l'autre : si sa mère refuse en effet de décider, il mourra de toute façon et l'autre enfant l'accompagnera dans sa mort – en sorte que la perte sera plus grande encore.

Contrairement aux apparences, un tel *dilemme* ne met pas en scène le possible conflit de la morale (qui conduirait à refuser le choix) avec la raison (qui, y consentant, évalue simplement les possibles) : en vérité, le paradoxe met en scène le possible conflit de la raison avec elle-même dans les interrogations morales – en l'occurrence le conflit d'une *éthique de la conviction* avec une *éthique de la responsabilité*. Ce conflit est si profond et engage si fortement le questionnement éthique contemporain que Ludivine Thiaw-Po-Une a résolu d'en faire examiner les termes et les soubassements dans la troisième partie de ce livre. Je ne l'évoquerai donc pas davantage, ici, dans toute sa généralité. Il me paraît en revanche indispensable de souligner que si la situation décrite par Styron nous apparaît à ce point monstrueuse, c'est parce que, dans le cas qu'il nous présente, le *dilemme* somme toute courant entre *éthique de la conviction* et *éthique de la responsabilité* s'applique précisément à la famille. Hors d'un contexte aussi monstrueux que celui dans lequel se déroule la scène évoquée, l'*éthos* familial exclut en effet, par définition, tout calcul de l'utilité. Plus complètement : parce que c'est le propre de la famille que de constituer une petite société faisant exception au sein d'une grande société où le point de vue utilitariste est couramment adopté et nourrit pour le moins l'une des éthiques possibles, le choix auquel se trouve confrontée Sophie à propos de ses enfants est particulièrement monstrueux.

Un second exemple, plus directement philosophique, me permettra de confirmer ce que nous voyons s'esquisser, savoir que la famille constitue éthiquement un espace antiutilitariste. Ce second exemple correspond à un cas qu'imagine Thomas Nagel, disciple de John Rawls (Nagel, 1991). Soit une famille qui a deux enfants, un heureux et en bonne santé, l'autre souffrant d'un handicap fort pénible qui rend sa vie quotidienne physiquement et moralement douloureuse. Les parents ont le choix entre 1) la possibilité de déménager pour aller dans une grande ville où l'enfant handicapé pourra recevoir un traitement particulier, tout en sachant que l'amélioration sera minime et restera

problématique, et 2) la possibilité d'aller vivre dans un lieu où le premier enfant pourra pleinement s'épanouir en bénéficiant d'écoles meilleures et d'un environnement beaucoup plus favorable. Que faire, c'est-à-dire en l'occurrence que choisir ? Situation embarrassante, voire désespérante pour les parents, puisqu'il s'agit, là encore, d'un *dilemme* moral. Situation délicate aussi pour le philosophe se souciant ici de ne pas en rester au plan des purs principes, et de tester l'applicabilité des éthiques disponibles au domaine de la famille.

Pour l'utilitarisme, la seconde possibilité est incontestablement la meilleure. Si les parents optent en effet pour la situation favorable à l'enfant qui se trouve en bonne santé, celui-ci en tirera à coup sûr un gain (un ensemble d'avantages et d'éléments de bonheur) sensiblement plus élevé que ce ne sera le cas pour l'enfant handicapé si c'est la première possibilité qui est choisie. Bref, puisque, dans la logique de l'utilitarisme, il faut toujours viser la maximisation globale du bonheur, nous devrions choisir la possibilité favorable à l'enfant non handicapé, qui sera beaucoup plus heureux là où la famille va s'installer, alors que si elle se déplace vers une région où l'enfant handicapé pourra recevoir son traitement, il y a fort peu de chances que sa situation s'améliore sensiblement : « tous comptes faits », le calcul du bonheur ferait donc pencher pour la solution où, considérée globalement, la famille sera plus heureuse.

En revanche, qu'advient-il si l'on considère, non pas l'utilité, mais l'*égalité*, autrement dit : si l'on prend pour principe, non de maximiser la somme globale du bonheur, mais de traiter à égalité tout être comme une personne insubstituable à aucune autre, dont les souffrances ne sont donc pas susceptibles d'être compensées par les plaisirs d'une autre ? Dans ce cas, il apparaît préférable, parce que moralement plus défendable du point de vue de notre devoir de respecter la *dignité* des personnes, de secourir l'enfant handicapé, bien que le gain susceptible de lui être procuré soit inférieur à celui qu'on peut procurer à l'autre enfant. À considérer en effet, non la quantité probable, mais la qualité possible des gains susceptibles d'être procurés, il faut parfois choisir une somme d'avantages moins élevée, au nom d'une distribution moralement et humainement plus satisfaisante.

On peut même aller plus loin dans cette argumentation, comme s'y est essayé Derek Parfit, qui reprend le même exemple pour plaider à nouveau contre la solution utilitariste à partir d'une réflexion sur ce qu'il doit en être du souci de la *justice* dans une répartition (Parfit, 1995). S'inspirant lui aussi de Rawls, Parfit fait valoir que le problème de la *justice* ne consiste pas, comme le croient les

utilitaristes, à se demander comment maximiser les avantages, mais à rendre moralement meilleure une distribution ou une répartition. Ce pourquoi il faudrait appliquer, non pas simplement un principe d'*égalité*, mais un principe de priorité, en accordant la priorité aux plus défavorisés : principe que *Parfit* désigne comme constitutif d'une « éthique de la distribution » et qui consiste à ses yeux à estimer qu'il est moralement exigé, dans une répartition ou une distribution d'avantages, de favoriser les personnes défavorisées.

La portée de ces deux analyses est double. D'une part, et c'est là ce sur quoi *Nagel* et *Parfit* ont insisté quant à eux, on peut se demander ce qu'elles nous révèlent de l'exigence de *justice* sociale. Faut-il en effet généraliser un tel principe de priorité en l'étendant à tout l'espace social ? Engageant ultimement des choix politiques sur le type d'intervention que l'État doit ou non envisager pour réduire les inégalités, l'interrogation échappe alors à la présente réflexion sur l'espace plus délimité de la famille et sur les choix éthiques qui s'y rapportent. Il est pourtant possible aussi, d'autre part, d'être attentif au fait même que ces analyses se développent à partir d'un cas qui s'inscrit dans le registre familial. Donnée qui nous permet à nouveau d'apercevoir qu'au moins dans l'espace de la famille nous condamnerions sans hésiter le choix correspondant à une simple mise en œuvre du principe d'utilité. À chacun de se demander si, en matière de fraternité, ce qui paraît si spontané et si naturel dans l'espace de la microsociété qu'est la famille peut et doit être transposé, et sous quelle forme, dans l'espace de la grande société : du moins savons-nous négativement ce que, pour sa part, l'éthique de la famille ne peut être, à savoir une éthique purement utilitariste. Par là même, nous commençons à entrevoir quelle valeur la caractérise, non pas sans doute exclusivement, mais spécifiquement : celle de la *solidarité*. C'est en m'efforçant de préciser la forme que prend cette valeur non exclusivement familiale de la *solidarité* quand elle intervient dans l'espace de la famille que je voudrais mettre un terme à ma tentative pour tracer les contours d'une éthique postautoritaire de la famille.

L'éthique de la famille comme *éthique de la sollicitude*

L'*éthique de la sollicitude* correspond en général à l'un des courants marquants de l'éthique féminine : Ludivine Thiaw-Po-Una l'examine et la discute elle-même comme telle, dans cette partie de son ouvrage, à propos de ce domaine de l'éthique. Depuis les travaux de Carol Gilligan, la *sollicitude* (*care*) est en effet

supposée correspondre, pour un féminisme radical, à la principale valeur qu'il faudrait réintroduire dans l'éthique pour que le point de vue des femmes sur les interactions humaines obtienne toute sa place. Je n'ai pas à débattre ici de la question délicate de savoir si l'*éthique de la sollicitude* constitue au fond la dimension proprement « féminine » de la sphère morale, là où l'« éthique de la justice » en définirait la dimension « masculine ». En revanche, il relève aujourd'hui de l'éthique de la famille de se demander si, au-delà même de son éventuel ancrage féminin, cette dimension de la *sollicitude* n'ouvre pas une piste intéressante pour contrebalancer certains effets qu'a pu avoir sur l'*éthos* familial la mise en avant des valeurs du droit.

On peut en effet se demander si la façon dont l'exercice de la parentalité tend à être de plus en plus dominé par le souci du droit n'expose pas beaucoup de pratiques familiales à certains effets pervers. Paradoxe bien mis en évidence par Onora O'Neill : « Ceux qui se contenteront de faire ce à quoi ont droit les enfants avec lesquels ils sont en relation [...] feront moins que ce qu'ils doivent » (O'Neill, 1988). Entendre : ils n'exécuteront qu'une partie de leurs obligations (celles qui consistent à respecter les droits de leur enfant). De fait, la juridicisation de la relation familiale pourrait entraîner une perte (d'autres obligations) exposant cette relation à un grave appauvrissement. Je me bornerai ici à expliciter de quelle perte pourrait résulter cet appauvrissement.

Structurer de quelconques relations selon le modèle du droit, c'est de fait, dans nos sociétés démocratico-libérales, adopter le point de vue selon lequel tous les sujets ont un droit à la liberté qui est le propre de leur humanité : un droit sans limites pourvu que les usages de cette liberté ne violent pas les droits d'autrui. Considéré en lui-même, ce point de vue fait valoir pour seule obligation celle de respecter les libertés d'autrui et n'ouvre en rien sur une théorie éthique plus large prenant en compte d'autres obligations, proprement morales. Il faut ajouter que le libéralisme politique, arrière-plan de cette juridicisation des relations humaines, se caractérise par le choix de fonder la coexistence sur des principes indépendants de l'adhésion des individus à telle ou telle conception du bien. En ce sens, dans un univers libéral, il est difficile de considérer la reconnaissance d'obligations morales (excédant ce que la loi contraint à respecter) autrement que comme une pure préférence personnelle : nous pouvons certes nous imposer d'autres obligations que celle de respecter les droits d'autrui, mais ce choix n'engage que la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes. En conséquence, la juridicisation de l'espace familial a certes constitué un progrès considérable pour chacun des partenaires d'une relation qui n'a que trop

longtemps inclus des rapports de force : elle peut néanmoins s'accompagner d'une difficulté à prendre en compte, au-delà du droit, d'autres paramètres susceptibles de normer les interactions.

L'enfant se caractérise notamment par une vulnérabilité particulière à l'absence de gentillesse, de bons sentiments, de joie, de disponibilité : tous besoins qui devraient être à la racine d'obligations parentales non moins exigeantes que celle de respecter un sujet de droit. Or, parce que, dans une société libérale, le point de vue du droit est moralement neutre à l'égard d'un quelconque choix de valeurs, le paramétrage de plus en plus juridique de la relation parentale ne risque-t-il pas d'exposer l'exercice de la parentalité à faire preuve d'une plus grande indifférence à l'égard de ces obligations auxquelles ne correspondent pas de droits ?

Faut-il déduire de cette interrogation la conviction, défendue par *O'Neill*, que nous assistons sous ce rapport à un « déclin de la parentalité », qui aurait pour contenu, sous l'effet de l'émancipation de l'enfant comme sujet de droits, un rétrécissement des exigences proprement éthiques à l'égard de l'enfance ? Je n'en suis pas convaincu. Toute affirmation « décliniste » valide rétrospectivement des pratiques antérieures sur lesquelles nous avons en général de bonnes raisons de nous interroger. En l'occurrence, je l'ai suggéré dans la première étape de cette analyse, j'ai le sentiment que les figures antérieures de l'*autorité* parentale, plutôt que de nourrir en nous des formes de nostalgie, ont plutôt à nous faire rougir collectivement de honte à la mémoire de ce qu'elles ont si longtemps infligé aux enfants. Pour autant, tout indique qu'il faut sans doute aujourd'hui songer, pour construire une éthique plus complète de la famille, rééquilibrer les exigences exprimées dans la théorie des droits par celles qui ne peuvent être thématiques qu'à travers une théorie des obligations.

Le point de vue du droit privilégie inévitablement la distance entre les êtres, plutôt que leur appartenance à un monde commun. Parce que nous ne concevons plus l'enfant comme une sorte d'esclave, ni les parents comme des maîtres naturels, nous essayons de garantir aux membres de la famille des sphères d'action potentiellement équivalentes : choix qui restera à l'honneur des Modernes, mais qui, en portant toutes ses conséquences, peut conduire aujourd'hui à privilégier à l'égard des enfants les obligations auxquelles correspondent des droits. Un tel privilège assure aux enfants d'être respectés comme ce qu'*Onora O'Neill* nomme « des êtres rationnels distincts » : progrès que nul ne songerait à contester. Ce progrès ne doit pas toutefois nous faire

oublier que les enfants sont aussi des êtres de besoin, ni que la vulnérabilité constitue une part essentielle de leur altérité : par où il apparaît que le modèle qui conduirait à concevoir la famille avant tout comme une pluralité d'être distincts ne saurait répondre par lui-même à cette altérité de l'enfant. Même si, notamment vis-à-vis des mineurs en danger, la reconnaissance de l'enfant comme un être humain de pleins droits constitue, dans l'éthique de la famille, une indéniable avancée, force est donc de résister à la tentation de considérer que tout ce que nous devons aux enfants se trouve épuisé par la reconnaissance de leurs droits. Par là se justifie pleinement la démarche qui consiste à compléter l'*éthos* familial par les valeurs d'une *éthique de la sollicitude*, rappelant les adultes à ne pas concevoir uniquement, dans l'espace de la famille, leurs obligations en termes de respect des droits et à ne pas considérer que leur tâche cesse dès lors que ces droits sont garantis.

L'éthique de la famille gagnerait à mon sens, en problématisant la dynamique qui a conduit jusqu'à la thématique des droits de l'enfant, à en manifester les possibles dérives sans pour autant la récuser.

Attirer l'attention sur les difficultés soulevées, dans le vécu même des familles, par la reconnaissance de l'enfant comme un sujet libre porteur de droits est certes, aujourd'hui, devenu banal. Il est déjà plus délicat de repenser désormais la relation à l'enfance à partir d'un point de vue démocratique, c'est-à-dire à partir du point de vue des droits : un premier investissement éthique se trouve ainsi requis, concernant le domaine de la famille, auquel peu de travaux correspondent encore, tant l'expression d'une nostalgie à l'endroit de l'ancien *éthos* familial mobilise souvent l'essentiel des énergies. *A fortiori* est-il plus complexe encore de se demander si ce point de vue des droits, quand bien même les sociétés démocratiques maîtriseraient les déstabilisations induites dans l'espace familial par la pénétration des valeurs de liberté et d'*égalité*, ne fait pas par lui-même encourir des risques inhérents à son unilatéralisation : un second investissement affirme ainsi sa nécessité, qui consisterait à réarticuler la théorie des droits et celle, proprement éthique, des obligations. Si l'enfant devient un partenaire dans une relation de réciprocité, chacun se trouve légitimé à tout partager avec lui, les joies comme les peines, et des éléments aussi essentiels à la

prise en charge de sa vulnérabilité que l'obligation de gaieté ou de gentillesse (qui n'ont rien de commun avec la reconnaissance de l'enfant comme une liberté) passent au second plan, derrière les aspects se reliant plus directement à une relation structurée sur base d'*égalité*.

On peut certes répondre que le risque est peu inquiétant et partager quelque chose de ce qu'était dans ce domaine l'optimisme tocquevillien : les parents aimeront toujours leurs enfants et seront donc portés à reconnaître l'enfant, non seulement comme ayant des droits, mais aussi comme appelant de l'aide ou de la disponibilité. Il est toutefois difficile de spéculer sur la volonté bonne, et l'on perçoit mal comment la restructuration de l'espace familial autour de valeurs (celles de l'individualisme) qui ont fragilisé le *lien social* n'induirait pas aussi une fragilisation du lien parental. Aussi voit-on poindre là, à l'égard des formes contemporaines prises par la famille, les termes d'une double problématisation éthique.

1. La problématisation aujourd'hui la plus classique requiert d'élaborer le type de sujet de droits qu'est l'enfant : force est ici de tenir compte à la fois de ce qu'il est un moi, donc un sujet, mais également du fait qu'il est un moi autre que nous, qui devons donc reconnaître, non seulement cette identité partagée, mais aussi, sur fond d'une telle identité, son altérité ? Quels retentissements aurait sur l'*éthos* du *lien familial* la résolution de cette énigme ?

2. Une seconde problématisation correspond encore plus directement au domaine de l'éthique de la famille. Elle invite à aborder les problèmes relatifs à l'enfant, non plus seulement comme sujet de droits, mais aussi comme objet de *sollicitude* : si la dépendance de l'enfant ne doit assurément pas être, dans le cadre de la famille et de ses liens, assimilable à celle des groupes sociaux opprimés, comment prendre en compte cette spécificité, en réarticulant à la reconnaissance de droits les éléments d'une éthique capable d'énoncer vraiment ce qui doit être fait là où il n'y a plus de droits correspondant à la définition de telles obligations ?

Indications bibliographiques

Arendt H., « Qu'est-ce que l'autorité ? » (1958) et « La crise de l'éducation » (1954), in H. Arendt, M. Allones, *La Crise de la culture*, trad. collective, Paris, Gallimard, 1972.

Beck U., *La Société du risque* (1986), trad. par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001, deuxième partie, chap. 4.

Donzelot J., *La Police des familles*, postface de G. Deleuze, Paris, Minuit, 1977.

Giddens T. H., *Transformation of Intimacy : Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, 2002.

Nagel T., *Égalité et partialité* (1991), trad. par C. Beauvillard, Paris, PUF, 1994.

Okin S., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books (1989), trad. par L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, à paraître.

O'Neill O. (éd.), *Having Children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, New York, Oxford University Press, 1979.

O'Neill O., « Children's Rights and Children's Live », in *Ethics*, n° 98, 1988.

Parfit D., « Equality or Priority », Lindley Lecture, University of Kansas (1995), trad. in « Égalité ou priorité ? », *Revue française de science politique*, volume 46/2, avril 1996.

Renaut A., *La Libération des enfants*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 1999.

Renaut A., *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004.

Rouannet M., *Les Enfants du baignoire*, Paris, Payot, 1992.

Singly F. de, *Le Couple, le soi et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

Théry I., *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1998.

DOSSIER

Enjeux et horizons d'une éthique de la famille par Cyril Selzner

Pour prendre la mesure des enjeux d'une éthique de la famille, il faut commencer par souligner la place centrale que la famille occupe dans l'expérience humaine. Quelle que soit sa forme, elle héberge les premiers liens de solidarité matériels et affectifs qui unissent des êtres humains, et elle contribue de façon décisive au développement précoce des facultés morales. Au-delà de cette fonction d'introduction et d'initiation à la communauté humaine, la

famille est le lieu principal où s'articulent les rapports entre l'individu et la société, entre les adultes et les enfants – plus généralement entre les générations – et traditionnellement entre les sexes ; elle représente également un lieu privilégié de circulation de biens matériels et symboliques, mais aussi d'affects, au premier rang desquels l'amour dans toutes ses dimensions. Il n'est donc pas difficile de comprendre pour quelles raisons les liens familiaux ont pu constituer une source féconde d'analogies et de métaphores pour penser la relation et la moralité en un sens plus général, en particulier dans le champ politique ou religieux. Il suffit de rappeler l'interprétation traditionnelle du quatrième/cinquième commandement (« Tu honoreras ton père et ta mère ») dans le sens du respect de toute supériorité hiérarchique (roi, maître, seigneur).

La situation centrale de la famille dans l'expérience humaine paraît encore confortée quand on la considère comme un point d'articulation entre la nature et la culture, le donné et le construit : elle est le lieu où le fait biologique rencontre son inscription sociale et symbolique, où les corps s'emmêlent à travers la *sexualité*, la reproduction et les soins nourriciers. Cependant, la famille n'a pas toujours occupé dans la réflexion philosophique et dans le champ de l'éthique le rang que ces caractéristiques devraient lui valoir et qu'elle occupe dans les faits. Cette occultation relative semble être en partie la conséquence paradoxale de la position à la fois médiate et originaire qui est la sienne ; présumée comme condition de possibilité de l'humanité et littéralement indiscutable, la famille a souvent échappé à toute appréhension critique comme un point d'autant plus aveugle qu'il était toujours renvoyé à l'originaire.

Pour une éthique de la famille, la définition de la famille représente moins un point de départ qu'un enjeu décisif. Il n'est cependant pas inutile de préciser le sens usuel de ce terme. Comment définir la famille ? Dans un sens large, elle désigne l'ensemble des personnes, vivantes ou décédées, en relation de parenté plus ou moins lointaine avec un individu pris comme référence (ce à quoi les anthropologues font référence quand ils utilisent le terme plus technique de « parentèle »). Au sens étroit, elle désigne avant tout une communauté de vie domestique, un ménage composé de *parents* et d'alliés qui autrefois incluait les serviteurs (*famulus*, dans l'étymologie latine, désigne originellement un esclave domestique), et qui désormais fait surtout référence à la présence d'enfants en bas âge dont les adultes prennent soin. Dans la situation typique de la famille moderne dite « nucléaire », ces enfants sont les enfants biologiques d'un *couple* conjugal relativement stable composé d'un homme et d'une femme. Sur le plan purement statistique, une telle définition décrit encore relativement bien la

situation de la grande majorité des familles dans les sociétés contemporaines, mais son usage normatif ne va plus sans difficultés, d'autant que les effets d'exclusion potentiellement dévastateurs de toute définition normative sont aujourd'hui systématiquement repérés et dénoncés.

De fait, une série d'interrogations peut conduire à mettre en crise ce paradigme familial. La famille commence-t-elle avec le *couple* stable, qu'il soit marié ou non, ou bien doit-elle être définie à travers l'enfant réel ou projeté, y compris en l'absence de *couple* ? Le lien conjugal, affectif et sexuel entre les *parents* est-il nécessaire pour constituer une famille ? Est-il nécessaire qu'il soit exclusif ? Ce *couple* conjugal doit-il être défini par la monogamie, la différence des sexes, la communauté de résidence, un statut légal de type marital ? La relation de parenté ou de *parentalité* doit-elle être nécessairement articulée autour d'un modèle idéal et « naturel » de la relation entre *parents* et enfants ? La visibilité récente de familles perçues comme atypiques (monoparentales, recomposées, homoparentales) ainsi que les effets des technologies nouvelles relatives à la procréation ont permis de mettre en question un modèle toujours reçu comme « traditionnel » en dépit des travaux qui ont révélé sa spécificité historique et la date récente de son apparition (Ariès, 1973, Flandrin, 1976, Shorter, 1975). De plus, la famille traditionnelle, différenciée, hiérarchique et autoritaire, a été radicalement remise en cause tant par la critique féministe de la répartition des rôles familiaux et des relations de genre que par l'évolution concrète des rapports entre les adultes et les enfants, en particulier en ce qui concerne l'exercice de l'*autorité*. Enfin, il faut rappeler que la famille classique croise en son sein des liens très hétérogènes, principalement des liens d'alliance conditionnels, idéalement électifs et symétriques (le *couple*) et des liens asymétriques, idéalement inconditionnels de parenté et de *parentalité*. Les liens qui traversent la famille sont donc multiples et leurs évolutions ne sont pas nécessairement convergentes : le lien de *couple* est aujourd'hui devenu plus fragile, alors que les liens de parenté et de filiation, qu'ils soient biologiques ou sociaux, se sont renforcés sur les plans factuel et idéologique (Théry, 1988). C'est à l'articulation des relations conjugales et parentales que les problèmes de la famille contemporaine deviennent les plus ardues et les plus pressants.

Certains sont tentés de résoudre ces dilemmes en prônant un retour plus ou moins marqué idéologiquement à la « famille traditionnelle » diversement conçue ou fantasmée, mais toujours caractérisée par l'indissolubilité et l'exclusivité de ses liens autant que par l'asymétrie des positions sexuelles ou générationnelles. C'est pourquoi l'interprétation de la transformation des liens

conjugaux apparaît comme un préalable indispensable à toute réflexion sur l'éthique de la famille : pouvons-nous, devons-nous revenir sur la fragilisation du lien conjugal ? Est-il nécessaire ou souhaitable que les familles s'articulent toujours autour d'un noyau conjugal et comment celui-ci doit-il être défini ?

La question du *couple* au temps du *démariage*

On sait la place éminente que réservent à la *sexualité* au sein du *mariage* la plupart des traditions religieuses, et la pensée chrétienne en particulier : le *mariage* doit civiliser la *sexualité* en l'arrimant solidement à la procréation ou au compagnonnage entre les époux. L'indissolubilité du *mariage* et la monogamie progressivement imposés par l'Église répondaient en partie à une vision réparatrice et rédemptrice, paulinienne et augustinienne en particulier, dont il est possible de trouver un écho jusque chez *Kant*. Pour ce dernier (*Doctrine du droit*, § 24-26), la *sexualité* est moralement ambiguë en raison de la possibilité d'un usage instrumental du corps d'autrui à des fins pathologiquement égoïstes. Ainsi, seule une aliénation totale, simultanée et réciproque de l'usage de son propre corps au bénéfice de l'époux(se) peut sauver le désir sexuel de l'abîme d'immoralité qu'il côtoie, remède qui n'est pas sans rappeler la formule rousseauiste du *Contrat social* appliquée à l'état marital. Sans examiner dans le détail les origines, l'histoire et les motivations complexes de la doctrine chrétienne du *mariage*, il faut souligner la centralité d'une morale sexuelle, monogamique et à tonalité ascétique, qui insiste sur la solidarité de la *sexualité* et de la procréation et qui engage à construire la famille sur la base exclusive du *mariage*. Dans un tel contexte, proposer de définir la famille sans référence à un *couple* conjugal maritalement et sexuellement uni peut passer pour une provocation. Est-ce cependant impossible ?

Dans un ouvrage qui fit scandale lors de sa parution (*Marriage and Morals*, 1929), le philosophe anglais Bertrand *Russell* proposait de disjoindre la *sexualité* et la *parentalité* en cessant de considérer la fidélité et le maintien de liens conjugaux comme des devoirs, le *couple* parental étant défini essentiellement par sa relation à l'enfant. D'un côté, anticipant partiellement les propositions de « *mariage ouvert* » caractéristiques des années 1970, il défendait la perspective d'une association respectant l'autonomie des partenaires : « Dans le système que je préconise, les hommes [*sic*] sont déchargés, il est vrai, du devoir conjugal de fidélité sexuelle, mais ils ont en échange le devoir de contrôler leur jalousie. On

ne saurait bien vivre sans maîtrise de soi, mais il est préférable de maîtriser une passion hostile et étouffante comme la jalousie, plutôt qu'une passion généreuse et expansive comme l'amour. La moralité conventionnelle s'est fourvoyée non pas en exigeant la maîtrise de soi, mais en l'exigeant hors de son lieu. » De l'autre, il annonçait la tendance contemporaine à donner la priorité aux enfants en prônant le maintien du *couple* parental au-delà de l'existence du *couple* conjugal au sens étroit. L'exigence implicite du maintien d'une cohabitation au moins partielle des *parents* pendant la jeunesse de l'enfant en dépit d'une *sexualité* ouverte peut sembler difficilement praticable, voire incompatible avec certains principes de la modernité (l'authenticité en premier lieu), bien que cette voie ait été discrètement explorée dans les faits par de nombreux *couples*, souvent tacitement et faute de mieux. Iris Marion Young prolonge en partie cet axe de réflexion en proposant de dissocier plus radicalement encore famille et *sexualité* sur le plan conceptuel et juridique comme sur le plan pratique. Ce qui « fait famille » ce sont avant tout des liens de solidarité matériels et affectifs potentiellement distincts de toute implication sexuelle qui devraient être volontairement initiés et contractés dans la mesure du possible, la filiation purement biologique comme la *sexualité* effective ne devant pas selon elle entraîner automatiquement des effets de droit. La famille devrait relever d'une logique moderne de type contractuel ou électif, exprimée et institutionnalisée à travers un partenariat domestique (Young, 1997). Ouvrant sur des formes juridiques auxquelles le Pacs français pourrait servir de base, ce dispositif n'empêcherait pas certains de ses effets d'être irréversibles (ou simplement durables) une fois qu'on s'y est engagé, ce que l'idée de contrat permet aisément de traduire. Le modèle radical défendu par Young achèverait de déconnecter la famille de la *sexualité* mais aussi de la reproduction biologique au profit d'une logique adoptive qui mettrait en avant le rôle de la volonté et les relations de soin. Si les propositions de *Russell* et de Young peuvent sembler naïves ou utopiques à certains, scandaleuses à d'autres, elles tentent de répondre aux dilemmes soulevés par l'évolution récente – certains diraient la révolution – des liens familiaux.

L'accroissement parfois spectaculaire des divorces, du concubinat et du célibat montre que le *mariage*, s'il demeure statistiquement et symboliquement central, a cessé de représenter un horizon indépassable et définitif. Les tentatives d'explication de ce mouvement de fond indiscutablement complexe ne manquent pas qui pointent, souvent pour le déplorer, la montée de l'*individualisme*, de l'égoïsme ou de l'hédonisme contemporains, la désinstitutionnalisation générale

ou encore la perte des repères indispensables de la différenciation et de la complémentarité des sexes. Bref, ces évolutions signaleraient qu'une dangereuse anomie est sourdement à l'œuvre dans les sociétés contemporaines, dont il s'agirait de conjurer ou du moins de contenir les effets, comme *Durkheim* et d'autres sociologues du XIX^e siècle auraient pu le souhaiter. Cependant, des analyses alternatives (*Giddens*, 1992, *Coontz*, 2005), défendent l'idée que la situation contemporaine que Théry nomme le « démariage » doit être considérée comme une donnée de base pour des raisons factuelles autant que morales. Ainsi *Anthony Giddens* montre-t-il comment le *couple*, y compris le *couple* marié, évolue en direction de la relation pure, c'est-à-dire d'une association dont le maintien est conditionné par des éléments purement internes à la relation, comme la satisfaction et le désir de partenaires qui disposent à tout moment d'une option de sortie unilatérale. Le risque de la rupture et l'accroissement de sa probabilité accompagnent donc nécessairement la promotion d'un tel modèle du *couple*. L'idéal d'une relation élective librement décidée par les deux partenaires et soutenue principalement par un lien affectif et sexuel travaille depuis longtemps déjà le modèle contemporain du *couple*, y compris au sein du *mariage*. *Stephanie Coontz* avance pour sa part que la question n'est pas d'expliquer pourquoi ce phénomène se manifeste aujourd'hui, mais pourquoi ses conséquences logiques ne se sont pas exprimées plus tôt. Il a fallu que les digues qui protégeaient le *mariage* traditionnel tombent une à une pour révéler son potentiel révolutionnaire. Le *mariage* traditionnel unissait deux familles autant et parfois même plus que deux individus, il remplissait des fonctions économiques, sociales voire politiques en scellant un pacte d'alliance et de coopération. Parce que la famille était souvent une unité productive autant que reproductive, la dépendance mutuelle (d'abord matérielle) entretenue entre les sexes rendait onéreux l'état de célibat et plus encore la séparation. En l'absence de contraception fiable, la *sexualité* pratiquée hors du *mariage* présentait des risques sociaux que la moralité traditionnelle tentait d'endiguer en la sanctionnant sévèrement, de façon très inégale selon le sexe. En conséquence, conclut *Coontz*, « au fur et à mesure que tous ces obstacles à la vie célibataire et à l'autonomie personnelle s'effaçaient progressivement, la capacité de la société à contraindre les individus à se marier ou à les maintenir dans le *mariage* contre leurs vœux fut fortement restreinte. Dès lors, il ne fut plus nécessaire de se marier pour réussir sa vie ou entretenir une relation sexuelle durable. C'est ainsi qu'une tradition millénaire prit fin ».

Nous ne pouvons plus revenir, ni même souhaiter revenir sur l'évolution

récente du lien conjugal dont nous devons accepter que la fragilité est dans une large mesure corrélée à des idéaux et à des principes que nous ne voudrions pas sérieusement remettre en question. L'acceptation sociale du divorce et l'alignement progressif du concubinage et de la famille dite « naturelle » sur le statut civil du *couple* marié et de la famille maritale, entre autres, manifestent clairement cette orientation. Au-delà des difficultés psychologiques ou économiques que la situation nouvelle d'instabilité peut créer pour les membres du *couple*, une inquiétude légitime se manifeste néanmoins au sujet de l'enfant, au point de contact entre le *couple* d'une part, et les liens de parenté ou de *parentalité*, d'autre part. Tandis que par le passé le lien parental était solidement arrimé au lien conjugal légitime dans une commune indissolubilité, la question est désormais posée de savoir comment concilier l'intérêt de l'enfant avec la fragilité nouvelle du *couple* formé par ses *parents*, en particulier dans la mesure où l'indissolubilité du lien entre l'enfant et ses *parents* fait l'objet d'une valorisation croissante (Théry, 1993).

Si le dilemme est clairement posé, les moyens de le résoudre ne semblent pas évidents. Pour certains, le maintien d'un « *couple* parental » après le divorce pendant la minorité de l'enfant est une fiction dévastatrice qui ne résiste pas aux réalités du conflit, de la décohabitation et de la recomposition familiale qui s'opère parfois. Dans ce cas, ils proposent soit d'accepter la rupture des liens de l'enfant avec l'un de ses deux *parents* (généralement le père), soit, comme le sociologue François de Singly (2004), de reconnaître que le lien du *parent* avec l'enfant est un lien personnel qui n'est pas nécessairement médiatisé par le *couple* – ce qui serait alors l'un des enjeux de la recomposition contemporaine de la *paternité*. Dans tous les cas de figure, c'est la relation parentale elle-même qui doit être repensée, en particulier en distinguant ses composantes génétique (filiation biologique), généalogique et patrimoniale (la filiation symbolique et juridique), alimentaire (devoir légal d'entretien matériel et financier), éducative et nourricière (*parentalité*), voire affective (amour filial et parental). Sans sous-estimer le degré de complexité des montages parentaux pratiqués dans les différentes sociétés humaines existantes ou ayant existé (la seule pratique de l'adoption en témoigne amplement), une analyse conceptuelle fine de la relation parentale a été sans nul doute rendue possible voire nécessaire par les évolutions récentes, que les technologies nouvelles relatives à la procréation ont contribué à rendre plus complexes encore dans leurs effets.

Une bioéthique de la famille ?

Le progrès des *biotechnologies* relatives à la procréation a soulevé des questions inédites qui sont appelées à se multiplier encore dans un avenir proche et qui intéressent directement une éthique de la famille. Certaines techniques de procréation médicalement assistée (PMA), approfondissant l'écart entre parenté « biologique » et parenté « sociale » qui est possible dans la plupart des sociétés, posent directement le problème de savoir qui est le « véritable *parent* » d'un enfant, et si la notion de *parent* « vrai » n'est pas elle-même une source de problèmes. Comment doit-on articuler le lien génétique ou biologique (la gestation et l'accouchement par exemple, qui peut être distinct du lien génétique) avec la filiation ou la *parentalité*, à un moment où la *paternité* génétique peut désormais être établie avec certitude, ce qui est sans précédent dans l'histoire de l'humanité ? Les débats souvent vifs qui concernent l'anonymat des donneurs de gamètes, l'accès aux PMA des célibataires, des parents âgés, des *couples* homosexuels, ou le recours à la maternité de substitution témoignent de l'actualité et de la relative nouveauté de ces préoccupations.

Alors que la contraception avait dans un premier temps disjoint la *sexualité* de la reproduction, les PMA permettent de dissocier d'une manière radicale la reproduction de la *sexualité*. Approfondissant une problématique qui était déjà celle de l'adoption moderne, la question se pose de savoir dans quelle mesure nous pouvons détacher la filiation juridique et la *parentalité* de la qualité de géniteur et du modèle biologique. Depuis que la compréhension des mécanismes exacts de la reproduction humaine et la découverte de l'apport génétique égal des deux *parents* ont par un heureux hasard étayé le type d'inscription généalogique et juridique généralement en vigueur dans les pays occidentaux, la tendance à identifier les « vrais » *parents* avec les géniteurs s'est trouvée renforcée, alors que dans le même temps, par un mouvement paradoxal dont la modernité semble avoir le secret, la dimension adoptive de l'exercice effectif de toute *parentalité*, y compris celle qui peut s'étayer sur une filiation biologique, était valorisée. La confusion est telle que les enquêtes d'opinion au sujet de savoir qui sont les « vrais » *parents* d'un enfant montrent que les réponses d'un même individu peuvent être contradictoires : d'un côté, les « vrais » *parents* sont les *parents* biologiques, mais de l'autre, si une question ultérieure l'y invite, la même personne affirmera que les *parents* adoptifs, qui ont toujours pris soin de l'enfant, sont à leur tour les « vrais » *parents*. La dépendance contextuelle des réponses est ici extrême. La norme de la « vérité biologique » tend cependant à s'imposer

généralement dans le discours public, en partie sans doute parce qu'elle semble offrir la garantie d'indissolubilité des liens entre *parents* et enfants que nous trouvons si désirable.

Pour autant, comme le note Marcela *Iacob*, faire de l'acte sexuel la référence de la *parentalité* et assimiler paradigmatiquement les *parents* aux géniteurs ne va pas sans problèmes. En premier lieu, ce discours tend à poser l'équivalence des compétences génitrices et parentales, et il contraint l'adoption et la procréation médicalement assistée à s'aligner sur un idéal d'engendrement biologique en excluant tous ceux qui ne peuvent pas soutenir une telle fiction. Il est possible d'interroger cette tentation persistante d'identifier la procréation avec la *sexualité* « normale », « naturelle » et hétérosexuelle qui règle le droit de la procréation, notamment en France. La famille doit-elle obéir à une norme « naturelle » ? Faut-il réserver l'aide technique à la procréation aux seuls *couples* hétérosexuels relativement jeunes et chez lesquels la femme peut mener une gestation à terme ? Suffit-il d'être géniteur pour être *parent* ? Faut-il pour être *parent* ressembler à un géniteur ? Pour résoudre une partie de ces problèmes, certains avancent la notion de pluriparentalité qui permet d'articuler de façon plus souple les dimensions multiples de la parenté, traditionnellement conjointes mais potentiellement distinctes du lien parental (filiation génétique, parenté biologique, parenté juridique, *parentalité* sociale, etc.), en abandonnant les distinctions rigides entre « vrais » et « faux » *parents*. Avoir plus de deux *parents*, dans des sens multiples de ce terme semble particulièrement adapté au cas des procréations avec donneur, de l'adoption, des familles homoparentales ; la pluriparentalité pourrait en outre résoudre certains dilemmes propres aux familles recomposées, en ajustant l'idéal du maintien des relations de l'enfant avec ses deux *parents* aux réalités concrètes de l'exercice des fonctions parentales, et elle pourrait réconcilier par une législation adaptée le droit de l'enfant à la connaissance de ses origines, les intérêts des géniteurs et ceux des familles adoptantes. Mais l'élégance du concept ne doit pas masquer les difficultés de son inscription concrète dans le droit et les pratiques sociales.

Enfin, les techniques contraceptives et procréatives ont contribué à diffuser le modèle d'une *paternité* et d'une maternité choisies et non plus subies que la notion de « projet parental » vient couronner. Mais cette évolution évidemment souhaitable peut conduire, du fait de la responsabilisation accrue qu'elle entraîne, à des dilemmes nouveaux. Quand le fait d'être *parent* se rapproche vertigineusement de la notion d'auteur, il n'est plus impensable que les enfants demandent ultérieurement des comptes à ceux qui ont choisi de les faire naître

ou à ceux qui ont d'une manière ou d'une autre participé au processus de décision (médecins ou laboratoires d'analyse, par exemple), comme le cas de Nicolas Perruche semble l'avoir préfiguré en France (Iacub, 2002). Renforçant encore cette tendance, le diagnostic préimplantatoire (DPI) suscite quant à lui le spectre d'un « eugénisme libéral » dès lors que la médecine donne aux *parents* la possibilité de connaître et peut-être à l'avenir de choisir les caractéristiques génétiques des enfants à naître (Habermas, 2002). Quelles limites doivent être posées au « projet parental » et aux choix des *parents*, même s'ils sont justifiés par l'intérêt de l'enfant à naître ? L'équilibre psychologique et la nature juridique de la relation entre les *parents* et l'enfant seront nécessairement affectés par la mise en œuvre de telles technologies, rendant éminemment souhaitable la convergence de l'éthique de la famille et de la *bioéthique*.

La famille peut-elle être homoparentale ?

En dépit d'oppositions retentissantes, la revendication de l'égalité des *sexualités* a récemment abouti à la reconnaissance officielle mais partielle des *couples* homosexuels par de nombreux États. L'accès au *mariage* leur est cependant encore souvent fermé en raison de sa valeur symbolique intrinsèque, mais surtout parce qu'il achèverait la reconnaissance du statut familial de ces *couples* et des enfants qu'ils élèvent ou projettent d'élever. La question de l'ouverture du *mariage* aux homosexuels et celle de la reconnaissance de l'homoparentalité paraissent donc étroitement liées. Comme le note le sociologue Éric Fassin, l'exclusion des homosexuels hors de la famille alimente l'homophobie autant qu'elle s'en nourrit : « Nous le savons tous très bien, c'est dans les familles que nous apprenons d'abord que l'*homosexualité* n'a pas sa place dans la famille. Lieu de socialisation privilégié, la famille est, ne l'oublions pas, le lieu par excellence où ceux qui découvrent leur *homosexualité* font l'expérience de la discrimination sociale » (Fassin, 2000).

Le même auteur souligne toutefois que les enjeux de l'ouverture de la famille aux *couples* homosexuels et aux familles homoparentales dépassent le seul cadre de la lutte contre les discriminations. La revendication homoparentale implique une réflexion d'ensemble sur le *couple* et la famille et une critique radicale du discours conservateur qui les « naturalise » pour mieux les soustraire au débat démocratique et à l'examen critique. En France notamment, le refus d'accorder aux *couples* de même sexe l'accès au statut symbolique et juridique de famille

est souvent justifié par le recours à une définition essentialiste du *couple* et de la famille, articulés par la différence des sexes, qu'elle se fonde sur « la Nature » ou bien sur des invariants anthropologiques ou psychologiques de fonction analogue. Certains avancent que si les homosexuels ont « fait le choix » d'une *sexualité* « qui nie la procréation », ils/elles devraient en assumer les conséquences, mais les opposants à l'homoparentalité préfèrent généralement éviter un discours ouvertement discriminatoire pour concentrer leurs arguments sur la question de l'enfant. L'intérêt supérieur de l'enfant, en particulier, commanderait de refuser qu'il/elle puisse avoir deux mères ou deux pères. La psychanalyse d'inspiration lacanienne, occasionnellement associée à un discours anthropologique, a souvent été mobilisée contre l'homoparentalité. Cette mobilisation s'est accomplie au nom du refus d'un « meurtre symbolique » qui serait perpétré sur des innocents voués à la destruction par les « délinquants œdipiens » que sont les homosexuels selon Tony Anatrella (1998), ivres du délire narcissique du même et prêts à renverser l'ordre symbolique, c'est-à-dire rien de moins que « les structures qui portent l'Occident » (*Legendre*, 1985) en nous préservant de la folie et de la charpie. Le philosophe israélien Igor Primoratz, examinant certains des arguments mobilisés contre le *mariage* homosexuel et mettant au jour leurs contradictions internes, fait remarquer cependant que si la présence d'un modèle masculin (paternel) et d'un modèle féminin (maternel) était indispensable au développement de l'enfant, alors il faudrait interdire le divorce et s'attacher à éliminer les familles monoparentales (Primoratz, 1999). Les défenseurs du droit des familles homoparentales tendent également à répondre aux discours catastrophistes non plus par des arguments abstraits, mais par des études empiriques. En effet, des familles homoparentales ou des situations d'homoparentalité, issues de configurations très variées, existent déjà. Qu'en est-il des enfants élevés dans de telles conditions ? Sont-ils différents des autres enfants et si oui, sous quels rapports ? Leur psychisme en est-il moins équilibré ? Les premiers résultats des enquêtes menées en Europe et en Amérique du Nord paraissent nettement infirmer les prédictions apocalyptiques des détracteurs de l'homoparentalité (Gross, 2005).

Au-delà de la défense concrète de la cause homoparentale, la réponse aux arguments évoqués plus haut engage bien plus que la seule situation des homosexuels, car c'est bien la différenciation traditionnelle des rôles du père et de la mère dans le développement de l'enfant, envisagé ici sous l'angle psychanalytique du récit œdipien, qui est en jeu. À cet égard, les féministes devraient prendre conscience des conséquences potentiellement réactionnaires

de certains discours de la différence des sexes qui distribuent les rôles de façon rigide au sein de la famille et contribuent ainsi à perpétuer des rapports de genre inégalitaires. Les revendications et les recherches liées à l'homoparentalité engagent donc bien plus que la seule cause des homosexuel(le)s, car elles invitent à repenser la question familiale dans son ensemble.

Famille, genre et justice

Depuis plus de deux siècles et plus vigoureusement encore durant les cinquante dernières années, la revendication féministe de l'égalité entre les sexes a produit l'une des critiques les plus puissantes de la famille et du *mariage* traditionnels. Dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de *Beauvoir* dénonçait dès 1949 l'asymétrie des rôles traditionnels qui condamnent les femmes à une existence inauthentique, confinée aux bornes du foyer, et à la dépendance matérielle ou symbolique vis-à-vis des hommes, qui médiatisent leur rapport au monde et à la société. Si la dénonciation de la femme au foyer vouée au rôle domestique et parental a pu paraître sans nuance, il ne fait cependant plus de doute que la division sexuelle du travail propre à la famille « traditionnelle » constitue un facteur majeur dans la perpétuation des inégalités et des injustices dont souffrent encore les femmes dans les sociétés contemporaines. Susan *Okin*, rassemblant dans une synthèse vigoureuse les acquis de nombreux courants du féminisme contemporain (*Okin*, 1989), analyse les effets multiples, encore amplifiés par leur combinaison, de ce partage asymétrique du travail et des rôles. Le présupposé implicite ou explicite selon lequel il revient aux femmes et non aux hommes de prendre soin des enfants à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille produit directement l'inégalité économique dans un monde du travail structuré autour du modèle du salarié sans charge d'enfant, performant parce que toujours disponible. En retour, la dépendance économique des femmes vis-à-vis de leur mari produira des conséquences à de multiples niveaux, qui ne sont pas seulement matériels.

L'intérêt de l'analyse d'*Okin* est double : d'une part, elle révèle l'interconnexion des politiques familiales, du droit du travail et de la reconduction des inégalités entre les hommes et les femmes ; d'autre part, elle montre que la question de la famille n'est pas une question parmi d'autres mais qu'elle devrait être au cœur de toute politique féministe qui vise à en finir avec la subordination des femmes. En effet, la famille est non seulement le lieu de la production mais aussi de la

reproduction des rapports de genre, en particulier à travers la socialisation et le développement psychique différencié des petits garçons et des petites filles, confrontés à une répartition rigide des rôles « masculins » et des rôles « féminins ». Toute politique, et notamment toute politique familiale qui tend à encourager la reconduction d'un modèle « complémentariste » de la famille porte donc une part de responsabilité dans la pérennisation des inégalités. À cet égard, la promotion d'une éthique spécifiquement féminine, quand elle est d'orientation maternaliste et qu'elle s'enracine dans un différentialisme teinté de naturalité (ce qu'elle n'est pas toujours), peut avoir les conséquences plus qu'ambiguës que dénonçait déjà John Stuart Mill dans *L'Asservissement des femmes*, quand il rejetait la célébration de la nature « altruiste » des femmes et l'affirmation d'une moralité différenciée selon le sexe. L'identification des femmes à la famille, à la moralité et aux tâches familiales a également longtemps gêné l'expression des revendications féministes au niveau politique. Ainsi, Geneviève Fraisse rejoint Susan Okin en montrant comment le geste politique de la relégation de la famille dans un espace « privé » hors de la sphère publique a contribué à occulter les inégalités qui s'y enracinent en les privant de visibilité, mais elle souligne aussi la nature fondamentalement réactive du procédé à partir de la période révolutionnaire : il s'agit bien de conjurer les effets d'une contagion démocratique dans la sphère familiale (Fraisse, 2000).

Si la dynamique démocratique de l'égalité et de la liberté a déjà commencé à produire ses effets dans la sphère familiale, une refonte des principes même de la théorie politique s'impose pour pouvoir penser et conduire à leur terme ces mutations décisives : une réflexion sur la justice ne saurait plus s'arrêter au seuil du foyer.

Autorité parentale et statut de l'enfant

L'irruption de la problématique démocratique de l'égalité et de la justice à l'intérieur même de la sphère familiale n'a pas affecté que les rapports entre les sexes. L'une des transformations les plus spectaculaires du lien familial concerne les relations entre les adultes et les enfants. Analysant le processus en cours, comme l'y invitait Hannah Arendt, dans les termes d'une crise de l'*autorité parentale*, Alain Renaut explique pourquoi ce phénomène très médiatisé et souvent sommairement dénoncé doit être conçu comme l'effet de la modernité démocratique qui, prolongeant la découverte de l'enfant comme une personne à

part entière, exige que soient respectés ses droits dans le même temps qu'elle insiste sur la protection particulière que requiert la nature de l'enfant ; la relation d'*autorité* et de protection inséparable de la fonction parentale entre alors en tension avec l'égalité de statut, présente et à venir, qui est reconnue à l'enfant. Ce paradoxe démocratique impose d'articuler l'égalité et la différence d'une manière originale dans le cas de l'enfant, en inventant des modalités nouvelles du lien parental en général et de l'exercice de l'*autorité* en particulier (Renaut, 2002).

Poursuivant la réflexion sur la question de la crise de l'*autorité*, souvent perçue comme liée à la montée d'un *individualisme* contemporain qui insiste sur les droits respectifs des membres de la famille au détriment d'une conception solidariste et fusionnelle de l'unité familiale, le sociologue François de Singly analyse la place nouvelle prise par l'enfant au sein de la famille « relationnelle » et les dilemmes qu'elle suscite. Prenant acte de la fin de la famille « morale » et autoritaire, vouée à la transmission rigide des valeurs héritées et à une conception hiérarchique de l'*autorité*, il invite à repenser la fonction des *parents*, et celle du père en particulier (Singly, 1996). John Locke, dans le *Second traité du gouvernement civil*, avait déjà opéré une mise en équivalence des fonctions du père et de la mère ; François de Singly appelle à poursuivre ce mouvement en cessant de ne voir dans le père qu'un tiers séparateur, dépositaire de l'*autorité* distante et symbolique (la fonction paternelle décrite par la psychanalyse classique), et dont le rapport à l'enfant est médiatisé par la mère. À cette condition seulement, suggère François de Singly, le divorce cessera d'avoir pour conséquence un éloignement radical des pères dont les effets sont ambigus, tant pour les femmes que pour les hommes. La promotion du « parental neutre » (comme on le nomme parfois) qui n'implique pas nécessairement la disparition de toute différence, associée à une conception nouvelle de l'*autorité* et de la relation à l'enfant, semble devoir être un des éléments essentiels des transformations de la famille, mais aussi des hommes, des femmes et des enfants qui la composent qu'une éthique de la famille soucieuse du respect de la dignité humaine, de l'égalité et de la justice se doit de promouvoir et d'accompagner.

Indications bibliographiques

Anatrella T., *La Différence interdite*, Paris, Flammarion, 1998.

Ariès Ph., *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1973.

Burguière A., Klapisch-Zuber C., Segalen M., Zonabend F., (dir.), *Histoire de la famille*, tome III, « Le choc des modernités », Paris, Armand Colin, 1986.

Coontz St., *Marriage, a History*, New York, Viking Penguin, 2005.

Fassin E., « La famille “naturalisée” », in M. Chauvière, M. Sassier, B. Bouquet, R. Allard, B. Ribes (dir.), *Les Implicites de la politique familiale*, Paris, Dunod, 2000.

Flandrin J.-L., *Familles* (1976), Paris, Le Seuil, 1984.

Fraisse G., *Les Deux Gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, 2000.

Giddens A., *La Transformation de l'intimité* (1992), trad. par J. Mouchard, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2004.

Gross M. (dir.), *Homoparentalités, état des lieux*, 2^e édition, Toulouse, Érès, 2005.

Habermas J., *L'Avenir de la nature humaine*, trad. par C. Bouchind homme, Paris, Gallimard, 2002.

Iacob M., *Penser les droits de la naissance*, Paris, PUF, 2002.

Le Gall D., Bettahar Y. (dir.), *La Pluriparentalité*, Paris, PUF, 2001.

Legendre P., *L'Inestimable Objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1996.

Okin S. M., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books (1989), trad. par L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, à paraître.

O'Neill G. et N., *Open Marriage* (1972), New York, Evans and Co, 1984.

Primoratz I., *Ethics and Sex*, New York, Routledge, 1999.

Renaut A., *La Libération des enfants*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2002.

Shorter E., *Naissance de la famille moderne* (1975), trad. par S. Quadruppani, Paris, Le Seuil, 1977.

Singly F. de, *Le Soi, le couple et la famille* (1996), Paris, Nathan/Pocket, 2004.

Théry I., *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Théry I., *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob/La Documentation française, 1998.

Young I. M., *Intersecting Voices*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Ethique professionnelle

Professionnalisme avec ou sans *profession*
par Georges A. Legault

À quoi nous renvoie l'expression « *éthique professionnelle* » ? Quelles pratiques sont « professionnelles » et en quoi ces pratiques peuvent-elles être interpellées par l'éthique ? Si ces questions forment le premier noyau d'interrogation à la base de la compréhension du domaine de l'*éthique professionnelle*, d'autres plus théoriques ou plus polémiques ne peuvent être occultées. Quelle conception de l'éthique est mobilisée en *éthique professionnelle* ? En quoi cette conception de l'éthique est-elle valide et mérite-t-elle de s'imposer dans le domaine ? Ces questions portant sur l'identification des pratiques dites « professionnelles » et la clarification de l'« éthique » qui y est mobilisée dans divers milieux et dans les pratiques éducatives constituent l'horizon qui guidera la présente approche de l'*éthique professionnelle*.

Nul ne contestera la nature très polémique des débats autour des questions d'éthique touchant les pratiques humaines. Deux exemples illustreront suffisamment les difficultés des recherches en ce domaine. Le premier met en scène la nature de l'éthique. Alain *Etchegoyen* critique les « éthiques » qui ont envahi le monde des affaires aux États-Unis et qui immigreront en France, *via* les écoles de management : « Il est improbable qu'en ces matières les lois du marché soient pleinement victorieuses : l'offre éthique répond mal à la demande morale. Elle reste une réponse partielle, intelligente dans le meilleur des cas, manipulatoire dans le pire. Les éthiques locales ne sont pas à la hauteur de nos exigences nouvelles. » À une année d'intervalle, Gilles *Lipovetsky* propose une lecture des transformations de la culture qui met l'accent sur « le crépuscule du *devoir* ». Selon ce point de vue, nous assisterions au déclin du « *devoir* » comme référent symbolique qui justifiait au nom d'une transcendance (Dieu, Patrie ou *Famille*) l'acceptation du sacrifice de soi qu'impose toute morale. L'éthique qui cherche à la remplacer renvoie aux individus, à leur quête de bonheur et aux choix les plus « indolores » possibles.

Que nous révèle cette mise en scène sur le domaine de l'*éthique*

professionnelle ? Elle vient confirmer dans un premier temps la nature « polémique » inhérente à l'éthique et la tension entre des modèles « éthiques » et des modèles « moraux ». Si la nature polémique appartient dans un premier temps aux enjeux philosophiques en cause en opposant comme le fait *Etchegoyen* la distinction kantienne entre *impératif* catégorique et *impératif* hypothétique – la morale relevant du premier et l'éthique du second –, elle ne s'y résout pas. L'enjeu philosophique apparaît dans des choix culturels d'une société. *Lipovetsky* ne défend pas une position philosophique sur la distinction entre « éthique » et « morale », mais une thèse sociologique touchant les transformations culturelles. Si *Lipovetsky* a raison et que nous assistons au crépuscule du *devoir*, se pose la question des insuffisances du recours à la morale classique pour revitaliser l'éthique des professionnels. Cette controverse met aussi en perspective le fait que le débat philosophique s'inscrit aujourd'hui dans le cadre d'une réflexion sur les transformations culturelles d'une société. Cet enjeu se révèle d'ailleurs dans la mise en avant d'un modèle français (ou européen) d'appel à la morale, en réaction aux modèles éthiques provenant des *éthiques appliquées* des États-Unis (*Lajeunesse* et *Sosoe*, 1996).

Le deuxième exemple, plus récent et qui provient du domaine de la santé en France, est la controverse autour de l'éthique des professionnels de la santé. Dans un *Manifeste* publié sur le site Internet d'Espace éthique et intitulé « Résister à l'idéologisation de l'éthique des professionnels de santé », les auteurs se prononcent sur de récentes transformations dans le milieu hospitalier français. « Au sein de nos hôpitaux, des structures se proposent désormais de répondre aux sollicitations de professionnels en demande de *solutions pratiques*. Le contexte actuel, où semble prévaloir une judiciarisation des pratiques liée pour beaucoup à l'idéologie de la *précaution*, affecte leur autonomie, rend plus complexe la prise de décision et donc l'exercice des responsabilités. Les méthodes procédurales ainsi proposées sont désignées par le terme générique *éthique clinique*. Ce type d'interventions dans le cadre des activités professionnelles incite à interroger la teneur et la validité des expertises ainsi promues. » La nouvelle approche évoquée est perçue comme une « application directe de modèles procéduraux anglo-américains », qui véhiculeraient une approche d'*experts* en éthique qui serait contraire à la visée démocratique au cœur de l'éthique des professionnels en France.

Ce deuxième exemple corrobore la difficulté inhérente à traiter du domaine de l'*éthique professionnelle* compte tenu de la nature prescriptive du discours éthique ou moral (enjeu philosophique) et de la nature sociale et culturelle des

institutions mises en place dans la société touchant le domaine éthique ou moral. Dans le champ de l'éthique, contrairement à plusieurs autres en sciences humaines, la portée normative propre à son discours ne permet pas d'occulter sa dimension « idéologique ». Cependant, si nous voulons minimiser l'impact idéologique dans l'analyse du domaine de l'*éthique professionnelle*, nous nous devons d'orienter son élucidation de manière à permettre une meilleure compréhension de la diversité des tendances.

L'auteur de ce chapitre est directeur du Centre interuniversitaire de recherche en *éthique appliquée* à l'université de Sherbrooke. Plusieurs des travaux des équipes de recherche de ce Centre ont porté sur l'*éthique professionnelle* telle qu'elle se développe au Québec. Le Québec est inspiré traditionnellement par la France, mais demeure dans les faits une société organisée à l'américaine. Cette double influence traverse le système professionnel québécois et la formulation des enjeux éthiques et déontologiques des pratiques professionnelles. L'analyse de la situation particulière de l'*éthique professionnelle* et de l'*éthique des affaires* au Québec est un creuset qui favorise la compréhension culturelle et sociale des enjeux d'arrière-plan de l'*éthique professionnelle*.

Afin de tracer les contours du domaine de l'*éthique professionnelle*, nous nous intéresserons dans un premier temps aux sources socioculturelles qui nous permettent d'appréhender la différence de statut que véhicule le terme « *profession* » dans la société française et dans les sociétés nord-américaines. Puisque l'inscription socioculturelle nous permet d'appréhender la source de l'éthique et celle de la morale, nous pourrons, en nous appuyant sur ces analyses, approfondir dans un second temps la nature « prescriptive » de l'*éthique professionnelle* comme mode de *régulation* sociale. Cette présentation culminera enfin dans l'analyse des différentes approches de formation qui sont proposées par les formations continues ou par les formations professionnelles.

Les sources socioculturelles de l'*éthique professionnelle*

Qu'est-ce qu'une *profession* ? Y a-t-il une différence entre une *profession* et un emploi ? Ces interrogations peuvent paraître de peu d'importance dans un univers culturel comme celui de la France, où la distinction nord-américaine entre « *profession* » et « occupation » n'est pas établie. Au plan de l'éthique, la différence est pourtant significative. Lorsqu'il n'y a pas de distinction entre « *profession* » et « occupation » au plan du travail, il n'y aura aucune distinction

entre *éthique professionnelle* et *éthique des affaires*, comme nous le démontrent les propos d'Etchegoyen. La distinction entre ces éthiques est fondamentale dans l'univers anglo-saxon.

Ne suffit-il pas, pour répondre à la question de la définition d'une *profession*, d'avoir tout simplement recours au dictionnaire de langue française ? Puisqu'un dictionnaire consacre un usage particulier et partagé de la vie des mots, ce recours serait utile dans une communauté linguistique, mais non dans une autre. Par exemple, au Québec, le mot « *profession* » a un sens sociologique, mais surtout un sens légal, puisque le système professionnel québécois comporte un dispositif de reconnaissance des ordres professionnels. Grâce à ce dispositif et aux critères établis dans la loi, quarante-cinq ordres professionnels ont été reconnus regroupant cinquante professions. Nos études ont pu démontrer que, pour la majorité des professionnels, c'est le sens légal de « *profession* » qui était retenu plutôt que le sens sociologique véhiculé en Amérique du Nord (Legault, 2003). Le vocabulaire des *professions* est le reflet de la dynamique sociale mouvante des organisations de pratiques de travail dans une société : c'est pourquoi la *sociologie des professions* nous permet de cerner les enjeux sociaux et culturels qui sont à la base du choix de ces pratiques dans une société et des termes pour les désigner.

Si l'on s'attache aux sources de la diversité des pratiques et des univers symboliques entourant les *professions* en France et dans les pays anglo-saxons (Dubar et Tripier, 1998), on aperçoit que c'est à partir de trois modèles mobilisant des croyances, *valeurs*, formes sociales et d'organisation que peuvent être cernées les racines profondes de la différenciation. « Ces modèles peuvent être dégagés de l'histoire des idées religieuses et des activités de travail, et plus précisément, de l'articulation entre les deux domaines. »

Le modèle d'arrière-plan en France est caractérisé par la *profession-corps*. C'est à la vision « catholique » des « corps d'état » de l'Ancien Régime qu'il faut puiser pour saisir la portée pratique et symbolique de l'organisation du travail. Les guildes qui apparaîtront au *x^e* et *xii^e* siècle se structurent, tout comme les ordres religieux à la même période, à partir de la vision holistique du catholicisme : le corps du Christ et le corps mystique. L'émergence des ordres religieux à cette période confirmera la distinction entre *oratores* (ceux qui prient), *bellatores* (ceux qui luttent pour le Christ) et *laborares* (ceux qui travaillent). Non seulement certains ordres religieux se dévoueront à chacune des ces fonctions, mais ils s'institutionnaliseront rapidement en trois types d'ordres :

l'ordre premier (les hommes), l'ordre second (les femmes) et le tiers-ordre (les hommes et les femmes mariés).

Le modèle centralisateur et hiérarchique du catholicisme marque ainsi la structure des organisations de travail imposant un modèle d'autorité, faisant appel à la solidarité catholique, intégrant les nouveaux membres selon le principe du noviciat qui se termine par la « *profession* de foi », où le serment marque l'entrée dans la corporation.

Le droit germanique et l'éthique du protestantisme vont faire émerger un autre modèle, celui de la *profession*-confrérie, ou modèle collégial. Le protestantisme introduit, à partir de sa critique de l'infaillibilité papale et de la structure hiérarchique verticale de l'autorité dans l'Église catholique, une approche collégiale axée sur la liberté d'interpréter le texte de la Bible. Avec le protestantisme, le projet du salut est un projet personnel qui se réalise dans et à travers le travail. L'explication des diverses communautés et églises protestantes prend racine dans ce fait de l'horizontalité du protestantisme qui conduit nécessairement à une approche collégiale fondée sur la reconnaissance des pairs dans leur interprétation biblique et à la nomination de l'un d'entre eux comme « pasteur » du groupe. Modèle ascendant, donc, prenant pour point de départ des organisations locales, plutôt que vertical ou descendant comme peut l'être un modèle fondé sur l'autorité.

Les deux premiers modèles que nous venons d'esquisser à l'aide de l'ouvrage de Dubar et Tripiier permettent de comprendre la portée symbolique du travail et la forme d'organisation sociale qui orientent les « *professions* ». Cela n'explique pas cependant en quoi dans le monde anglo-saxon, contrairement à la France, la nature même des *professions* va se différencier des occupations. Ce point s'éclaire à la lumière des conséquences de la Révolution française et de son impact sur l'organisation sociale de l'Ancien Régime : les ordres sociaux et les corporations. L'abolition des corporations de métiers et autres corps professionnels en 1791, qui sera suivi de l'abolition du droit d'association, élimine entre l'État républicain et l'individu citoyen toute forme d'institution intermédiaire. Dans la République, c'est l'État qui, par ses lois touchant les activités professionnelles, recréera en France, tout en le laïcisant, l'esprit de corps issu du modèle catholique d'organisation sociale du travail.

Dans l'univers anglo-saxon, la *sociologie* fonctionnaliste des *professions* de *Parsons* s'inspirera du modèle collégial protestant pour isoler les caractéristiques d'une *profession* en la distinguant du monde des affaires et du gouvernement.

Conformément à cette approche culturelle, où la composante morale est essentielle, *Parsons* insistera, pour distinguer les *professions*, sur ce qui différencie la préoccupation du bien-être du client (*welfare*) et celle de la satisfaction du consommateur (*business*).

La multiplicité des discours sociologiques sur les *professions* a permis de mettre en évidence, à travers les *a priori* des méthodes sociologiques, que le domaine des *professions* et celui de l'*éthique professionnelle* qui y est associée sont traversés par trois types d'enjeux. En tant que formes d'organisation sociale que structure le jeu du politique et de ses institutions juridiques sur un territoire donné, plusieurs questions porteront sur les dispositifs éthiques à promouvoir dans une société. En tant que forme d'organisation du travail, les *professions* proposent une façon de réguler les marchés. L'analyse des groupes professionnels et de leur dynamique visant la reconnaissance sociale et la fermeture du marché soulève ainsi des enjeux relevant de l'*éthique des affaires*. Enfin, en tant que formes symboliques intégrant diverses sources religieuses, quelquefois laïcisées dans des approches philosophiques, le domaine de l'*éthique professionnelle* soulève des enjeux de type normatif.

L'*éthique professionnelle* et la *régulation sociale*

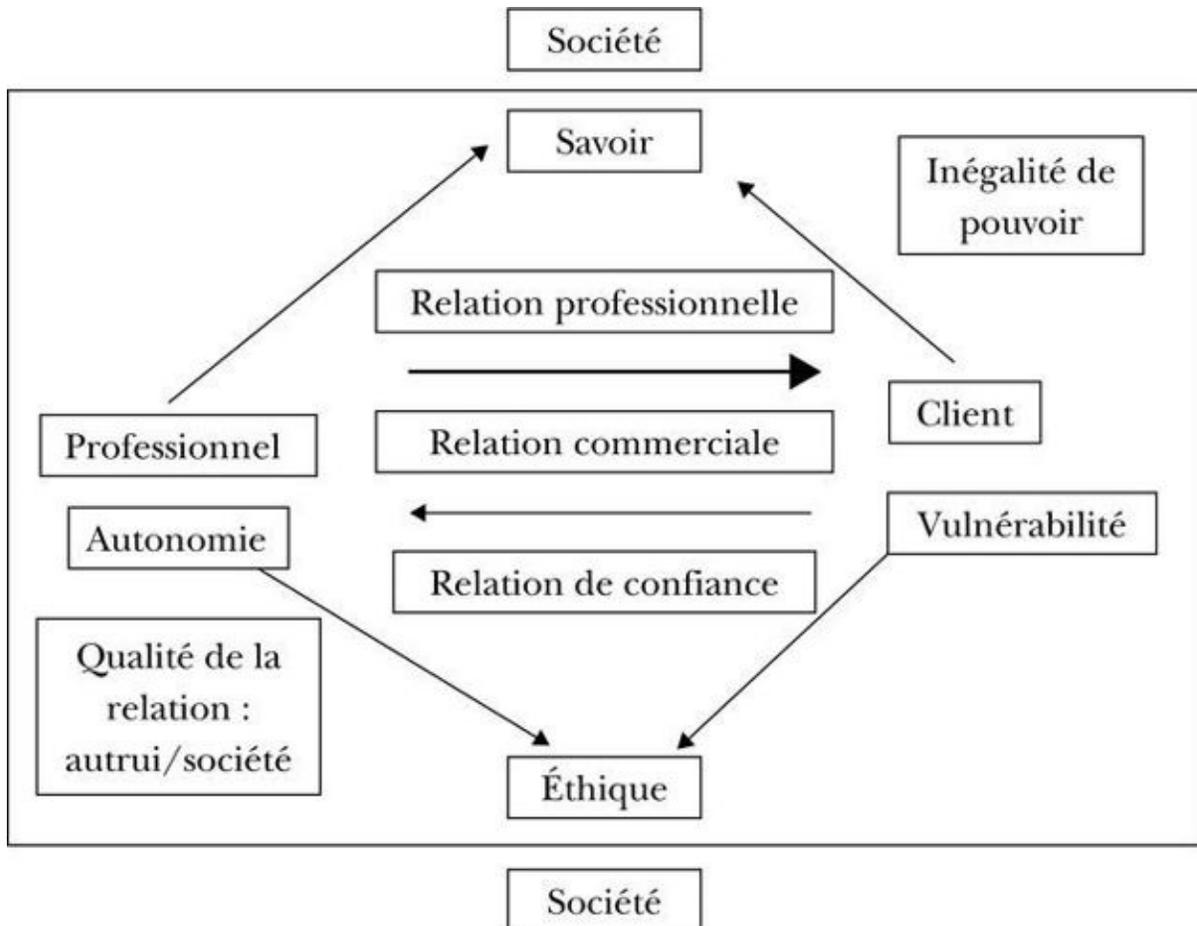
Comme tout concept sociologique, celui de la *régulation sociale* est polysémique, car il reçoit des connotations spécifiques lorsqu'il est intégré dans une matrice sociologique particulière. Le cadre de référence qui structure plusieurs discours sociologiques, de *Comte* à *Bourdieu*, postule que le « sujet » est une « construction du social ». Les interactions entre les humains s'effectuent selon des règles ou des lois analogues à celles de la physique ou de la biologie avec ses rapports de force ou encore l'adaptation sociale des interactions ou la lutte pour la survie. Dans les discours sociologiques où les rapports entre humains constituent l'inconscient des actions du sujet, le terme de *régulation sociale* désignera ces rapports sociaux premiers dans la compréhension de l'agir. En revanche, pour les sociologues qui adoptent une perspective davantage micro-sociologique, la *régulation sociale* se rapporte au jeu de la règle dans une société (Reynaud, 1997). Une telle perspective accorde une importance au sujet ainsi qu'à la relation du sujet à la règle pour comprendre les dynamiques sociales : « Les règles ont des auteurs et elles ont des destinataires. Elles sont liées à un projet d'action commune. » La *microsociologie* permet donc de rétablir

la crédibilité du discours des sujets dans leur rapport au social et de tenir compte de ce que d'autres approches dévalorisent sous le terme de « rhétorique », à savoir le discours axiologique guidant les comportements dans une société.

La *régulation* sociale, comme concept sociologique mettant l'accent sur le jeu des règles dans la dynamique sociale et sur la façon dont les « sujets » se rapportent aux règles pour justifier leurs actions, est nécessaire à la compréhension des différentes formes d'éthique apparaissant dans le domaine professionnel. C'est à partir d'une telle perspective (Genard, 1992) que nous pouvons identifier plus précisément les enjeux de la *régulation* sociale des *professions*.

Nul ne peut contester que de tout temps l'intervention professionnelle a fait, dans les sociétés, l'objet de modes de *régulation*. Le serment d'*Hippocrate* sert toujours ici d'exemple paradigmatique. Pourquoi *Hippocrate* a-t-il éprouvé la nécessité d'encadrer la pratique médicale naissante d'un tel serment ? Et pourquoi ce serment, adapté à nos sociétés, est-il encore prononcé dans bien des pays ? À quoi renvoient ce serment et cet engagement solennel, sinon à un appel à une forme d'autorégulation de la conduite professionnelle ?

Nous retrouvons dans la structure profonde de l'intervention professionnelle les composantes qui, dans la tradition anglo-saxonne, ont permis de distinguer la différence entre l'approche d'un client (*welfare*) et l'approche d'un consommateur (*business*). Le schéma suivant illustre la complexité de la relation professionnelle :



La relation professionnelle est certes une relation commerciale, mais elle ne se réduit pas à une simple relation de vendeur à consommateur, puisqu'elle est une intervention. Définissons l'intervention comme un processus qui a pour finalité d'induire un changement faisant passer la situation d'un état A à un état B (Nelisse, 1997). Évidente dans le domaine de la santé, cette définition de l'intervention s'applique aussi aux autres *professions* : avocat et notaire, consultants, enseignants ou professeurs. Au niveau microsociologique, l'intervention est la structure fondamentale de la relation professionnelle. Cette intervention est rendue possible grâce à l'accès au savoir, qui permet d'intervenir avec compétence. La fermeture du marché aux seuls détenteurs du savoir est une conséquence, entre autres, de la volonté de réserver les interventions aux personnes compétentes.

La relation professionnelle participe de l'économie du savoir, dans la mesure où c'est le savoir investi dans la pratique qui est l'objet de rémunération. C'est justement parce que le savoir permet d'intervenir dans la vie d'autrui que la relation professionnelle est considérée comme « orientée vers autrui ». La

relation professionnelle est une relation inégalitaire à deux niveaux. Le client qui recourt aux services d'un professionnel est dans un état de besoin. Il dépend du professionnel pour atteindre ce qu'il souhaite. Or ce besoin manifeste souvent un état de vulnérabilité. Dans les professions de la santé, la vulnérabilité physique ou psychique est évidente ; dans le domaine des affaires, la vulnérabilité est financière ; dans le domaine de la construction, la vulnérabilité tient au fait que la réalisation des projets dépend de ceux qui détiennent le savoir-faire (architectes, ingénieurs, etc.). Le client ne possède pas le savoir du professionnel – et même s'il se renseigne et consulte des spécialistes, il n'a pas la reconnaissance du savoir pour pouvoir intervenir sans l'aide du professionnel. Ce sont ces deux dimensions du rapport inégalitaire de la relation professionnelle qui font que celle-ci peut-être considérée comme un rapport de *pouvoir*.

En distinguant le « *pouvoir de* » et le « *pouvoir sur* » (French, 1986), nous pouvons distinguer deux enjeux de l'*éthique professionnelle*. Le premier est le « *pouvoir sur* ». Comment s'assurer que le professionnel ne profite pas de la relation de *pouvoir* pour asservir l'autre à ses volontés ou à ses intérêts ? Nous retrouvons ici la source des enjeux touchant le conflit d'intérêts, l'honnêteté et l'intégrité. On comprend pourquoi, dans la description des *professions*, on prend comme indicateur une activité orientée vers autrui, contrairement à la relation commerciale où l'activité est orientée vers soi (le profit). Plusieurs dispositifs éthiques chercheront à prévenir toute déviance de la relation professionnelle d'un *pouvoir de* faire quelque chose pour quelqu'un vers un *pouvoir sur* l'autre.

Le fait que la relation professionnelle soit une relation définie par le « *pouvoir de* » réaliser quelque chose pour quelqu'un en intervenant soulève un second enjeu : la qualité de la relation professionnelle. Intervenir, c'est mobiliser un savoir afin d'améliorer la situation du client. Mais pour atteindre cette finalité, il faut comme premier moment de l'intervention établir un diagnostic de la situation. Quel est le problème de santé, quel est le problème juridique, etc. ? Il faut dans un second temps identifier les meilleures stratégies d'action pour résoudre le problème et atteindre le résultat visé. La qualité de la relation professionnelle repose ainsi sur les « compétences » du professionnel dans l'élaboration de son jugement en matière de diagnostic et de stratégie. Le savoir scientifique est certes une condition *sine qua non* de cette qualité de l'intervention mais le jugement professionnel ne se réduit pas à une application déductive du savoir à une pratique. Pour poser un diagnostic, il faut plus que du savoir, il faut une sensibilité aux particularités de chaque *cas* et un *pouvoir de* discrimination entre l'essentiel et l'accessoire (Schön, 1994). Si le rapport au

savoir théorique et au savoir-faire pratique est essentiel dans la relation professionnelle, celle-ci ne s'y réduit pas puisque le savoir est mobilisé pour autrui.

Un professionnel s'immisce dans la vie d'autrui et les conséquences de son manque de compétence peuvent mettre en danger la santé et la vie des personnes, dans le domaine de la santé, et la qualité de vie dans tous les autres domaines où nous sollicitons un professionnel relativement à nos biens et à nos affaires. Cette intimité de la relation met le professionnel en contact avec des informations hautement confidentielles. Tout comme pour la compétence, la confidentialité devient un autre thème central de l'*éthique professionnelle*.

La qualité de la relation professionnelle repose aussi sur la communication établie entre les deux acteurs. Comment se déroule cette activité communicationnelle ? Deux facteurs influenceront l'opérationnalisation de cette activité : sa finalité et les moyens mobilisés pour l'atteindre. Les recherches en *éthique professionnelle* ont montré la présence de différents modèles qui se sont déployés historiquement et qui structurent encore selon les personnes impliquées la relation professionnelle et la communication (Legault, 1999). On peut repérer trois modèles actifs dans la construction de cette relation.

La scolarisation avancée est récente dans nos sociétés : dans ce contexte, on peut très bien comprendre pourquoi l'inégalité dans le savoir et l'ampleur des besoins des clients favorisaient auparavant le « paternalisme » dans la relation professionnelle. Entendons par « paternalisme » le sens que lui donnait le Code civil : « agir en bon père de *famille* ». Le principe est que la personne qui a un « *pouvoir* de » faire quelque chose pour quelqu'un – ce qui est un des sens du mot « responsabilité » – se doit d'agir comme un père pour ses enfants en prenant les meilleures décisions pour eux. Pour que ce type de relation professionnelle existe, il faut une très grande confiance du client dans le professionnel, qui laisse celui-ci décider à sa place. Mais il faut aussi, de la part du professionnel, une très bonne connaissance de l'autre pour pouvoir agir en « bon père de *famille* ». La relation de type paternaliste nécessite une communication non seulement très ouverte, mais la plus complète possible afin que le professionnel mesure l'ampleur de ces choix pour le client.

Le second modèle, issu des développements technologiques qui sont mobilisés dans plusieurs interventions, propose une version plus « technique » de la relation professionnelle. Dans ce modèle, le professionnel se définit comme l'*expert* qui pourra, grâce à son savoir, identifier le problème par son diagnostic

et proposer au client diverses stratégies d'action pour maximiser la réponse au problème. Le professionnel peut recommander aussi un choix d'action qui serait, selon son expertise, la plus efficace dans la situation. Habituellement, il présente un éventail de choix d'action. La communication dans ce type de relation est surtout orientée vers les « faits », car l'enjeu est l'identification du problème afin de trouver la solution la plus efficace. Tous les éléments du monde vécu qui sont inséparables du problème de santé, des relations d'affaires ou de la gestion de ses biens ont peu d'importance, car l'enjeu est dans la nature du « cas » à résoudre. La communication sert alors au professionnel à trouver l'information pertinente pour rattacher aux cas déjà connus la situation actuelle.

Le troisième modèle, souvent associé à la renaissance de l'*éthique professionnelle*, veut répondre aux insuffisances des modèles précédents en insistant sur la nécessité d'une relation de coopération entre le professionnel et le client pour en assurer la plus grande qualité. La critique du modèle technicien et du modèle paternaliste repose sur la « désappropriation » du problème que ces modèles engendrent. Le problème n'est pas technique, il est existentiel : c'est celui du client qui devra prendre une décision avec laquelle il pourra vivre. Le diagnostic et les stratégies d'action ne peuvent donc pas être uniquement du ressort du professionnel lorsqu'on veut maximiser l'efficacité de la relation. Tant que le client ne reconnaîtra pas le diagnostic (son problème de santé, son problème juridique, son problème comptable), il ne pourra pas s'investir dans sa résolution. Le modèle de coopération propose ici que le professionnel aide le client d'abord à comprendre et reconnaître le diagnostic (processus par lequel le diagnostic sera personnalisé en fonction de la situation réelle du client) et ensuite à choisir, en fonction du réalisme et des *valeurs* du client, la meilleure solution pour lui. Or cette meilleure solution n'est peut-être pas la solution technique idéale. Dans ce processus communicationnel, le professionnel doit s'investir, non seulement dans l'art de la communication des informations, mais aussi dans un processus d'aide à la décision.

Pourquoi avons-nous besoin de réguler les professions ? Dans notre réponse à cette question, nous avons voulu montrer que la raison profonde de ce besoin de *régulation* sociale provient de la nature même de la relation professionnelle. Cette relation dans laquelle le savoir entre en action afin de participer à la qualité de la vie des personnes est une relation de savoir/*pouvoir*. Plus les professionnels s'immiscent dans la vie des gens, plus ils peuvent mettre en danger cette qualité de vie. C'est pour contrer ces menaces inhérentes à la relation professionnelle que les personnes et les sociétés se sont dotées de différents dispositifs éthiques.

Dispositifs juridiques, déontologiques et éthiques

Un mot résume les attentes sociales face au savoir/*pouvoir* dans la relation professionnelle : le professionnalisme, qui renvoie à la dimension « altruiste » de toute *profession* et constitue en quelque sorte la visée de tous les dispositifs juridiques, déontologiques ou éthiques mis en place pour l'assurer.

Il suffit d'analyser le serment d'*Hippocrate*, dans sa forme originelle, pour comprendre comment les médecins étaient conscients de la nécessité d'une *régulation* sociale de la médecine. Correspondant aux enjeux de la compétence et du conflit d'intérêts, nous trouvons dans le serment : « Dans toute la mesure de mes forces et de mes connaissances, je conseillerai aux malades le régime de vie capable de les soulager et j'écarterai d'eux tout ce qui peut leur être contraire ou nuisible. Jamais je ne remettrai du poison, même si on me le demande, et je ne conseillerai pas d'y recourir. Je ne remettrai pas d'ovules abortifs aux femmes. » Dans une société où l'empoisonnement était une façon de résoudre des conflits, on peut bien comprendre la position délicate du médecin qui proposait un remède et la crainte pour le « client » de boire du poison. Pour les enjeux de l'abus de *pouvoir* et de la confidentialité, on peut lire : « Dans toute maison où je serai appelé, je n'entrerai que pour le bien des malades. Je m'interdirai d'être volontairement une cause de tort ou de corruption, ainsi que toute *entreprise* voluptueuse à l'égard des femmes ou des hommes, libres ou esclaves. Tout ce que je verrai ou entendrai autour de moi, dans l'exercice de mon art ou hors de mon ministère, et qui ne devra pas être divulgué, je le tairai et le considérerai comme un secret. »

Le serment d'*Hippocrate* inscrit la *régulation* sociale de la *profession* selon un mode d'autorégulation. C'est la communauté des médecins qui doit ainsi veiller à la qualité de la relation professionnelle et à assurer la formation par le biais de l'apprentissage. Le serment, comme engagement solennel prenant les dieux à témoin, vient cautionner symboliquement la dimension altruiste de la *profession*. L'autorégulation des *professions* par le biais du serment et des engagements solennels est la base de la *régulation* sociale par la *déontologie*. L'intégration des *valeurs* et des façons de vivre forme ici la sphère des « bonnes habitudes » ou des vertus. Dans les pays anglo-saxons, c'est cette tradition de l'*éthos* professionnel et de la *déontologie* qui est valorisée pour reconnaître une *profession*.

En France, c'est la législation médicale qui répond au besoin de *régulation* sociale, tandis qu'au Québec nous assistons à un modèle mixte. La *régulation* sociale des *professions*, lorsqu'elle se fait essentiellement par la voie juridique, a pour effet d'inscrire le Code de déontologie médicale dans la réglementation juridique, faisant appel à l'esprit des lois plutôt qu'à l'esprit de la communauté. La différence principale entre une *déontologie* morale (*éthos*) et une *déontologie* juridique n'est pas tant dans la structure des codes que dans leurs références symboliques d'autorité. L'appel à l'autorité du groupe et à l'autorégulation aura un impact différent sur la motivation d'agir que l'appel à l'autorité de l'État. Nous retrouvons à ce niveau symbolique les différences fondamentales entre la France et les pays anglo-saxons : d'un côté, on trouve dans l'État la légitimité absolue de la *régulation* sociale, de l'autre, on limite le rôle de l'État et on laisse aux communautés des fonctions intermédiaires de *régulation* sociale.

Malgré cette différence, la *régulation* sociale de l'éthique par le biais de la *déontologie* met l'accent sur les *devoirs* qui s'imposent aux professionnels (devoirs envers la société, envers le client et envers les collègues). La *norme* déontologique vient ainsi baliser le jugement professionnel dans son rapport à l'autre à partir d'un précepte transcendant la pratique.

Le développement de l'*éthique appliquée* en Amérique du Nord – dans la foulée de la pensée de Joseph *Fletcher* développée dans *Situation Ethics* et le travail de la Commission nationale de bioéthique aux États-Unis à laquelle participaient *Albert Jonsen* et *Stephen Toulmin* – a renouvelé la pensée morale en insistant sur le rôle des *valeurs* dans la décision comparativement à celui des *normes* et des *devoirs*. La distinction entre des dispositifs de *régulation* axés sur les *valeurs* et leur actualisation plutôt que sur l'accomplissement du *devoir* cherche à répondre, au niveau des dispositifs concrets de *régulation*, au problème que nous avons soulevé concernant la transformation des sociétés et le rôle des autorités. Les dispositifs éthiques axés sur les *valeurs* cherchent à renouveler l'importance du souci d'autrui dans la pratique professionnelle autrement que par l'appel au *devoir* et à l'autorité morale du groupe ou celle de l'État. Dans une culture marquée par le crépuscule du *devoir*, l'*éthique appliquée* cherche à renouer la tradition déontologique avec les *valeurs* que les *normes* cherchent à actualiser. C'est par l'appel à des *valeurs* partagées que l'*éthique appliquée* veut assurer la *régulation* de l'activité professionnelle. L'importance des *valeurs* partagées dans cette forme de *régulation* sociale incitera à la création de « *comités d'éthique* » qui participeront à la dynamique d'énoncer les *valeurs* partagées et d'aider à leur actualisation dans les divers milieux (Legault et

Patenaude, 1992).

L'approche des *valeurs* véhicule aussi un mode de raisonnement pratique axé sur la *délibération*. La décision éthique s'effectuera selon une logique de *délibération* sur les fins et sur les moyens, en se distinguant de la casuistique juridique qui cherche à appliquer dans une situation donnée l'énoncé normatif qui la gouverne (Legault, 1999, *Ricœur*, 2001).

Service à la clientèle : professionnalisme sans *profession*

Dans les pays anglo-saxons, « *profession* » et « occupation » se distinguent comme des modalités de travail dont l'une est orientée vers autrui et l'autre vers soi – ce qui permet la distinction entre l'*éthique professionnelle* (professionnalisme avec *profession*) et l'*éthique des affaires* (professionnalisme sans *profession*). Mais avec la transformation des modes de gestion dans les entreprises américaines, on a vu apparaître une autre forme d'éthique, celle des *entreprises*, axée sur le service à la clientèle. Ces nouveaux modes de gestion touchent les entreprises privées comme l'administration publique. À travers ce service à la clientèle, la frontière entre le professionnalisme avec ou sans *profession* se fragilise.

Les *entreprises* qui étaient axées sur la production de biens pour les consommateurs, et se définissaient en fonction de la qualité des biens produits, ont modifié leur approche. La crise économique de l'automobile aux États-Unis a provoqué une révision des modèles de gestion responsables de la qualité du produit tant dans la chaîne de production que dans celle de la commercialisation et celle du service après vente. La relation économique passe de la qualité du produit fiable à la satisfaction de la clientèle. Le modèle économique adopte ainsi, en l'empruntant à la relation professionnelle, la notion de service. Le bien n'est plus un simple objet d'achat et de consommation, mais concerne un utilisateur. En intégrant la visée de la satisfaction de la clientèle face à l'utilisation des biens, les *entreprises* de production deviennent des entreprises soucieuses de la qualité totale et du service à la clientèle.

En faisant intervenir la relation de service dans la pensée marchande des biens, l'attente d'un « professionnalisme » se généralise à tous les métiers et à tous les emplois. La recherche de la « qualité » du service emprunte les voies tracées par l'*éthique professionnelle*, et l'*éthique des affaires* traduira dans l'univers marchand le professionnalisme : un professionnalisme sans *profession*,

visé par divers dispositifs.

Dans les pays anglo-saxons, cette transformation de la relation marchande en relation de service conduit à des demandes de déréglementation. Nous assistons à la critique du modèle du professionnalisme avec *profession* et à un jeu social de reconnaissance du caractère illégitime des *professions*.

Les grandes *entreprises* qui ont voulu appliquer les nouveaux modes de gestion ont procédé à une opération, centrée sur le triptyque *mission, vision, valeurs*, de teneur proprement éthique dans la mesure où elle cherche à adapter à l'entreprise les éléments constitutifs de la relation professionnelle. Au départ nous retrouvons la *mission* de l'*entreprise*, c'est-à-dire la façon dont l'*entreprise* voit son inscription sociale et mondiale, ainsi que sa contribution dans la société. Cette mission établit l'horizon de sens de l'*entreprise*. Souvent axée sur la tradition et l'héritage, la mission assure la stabilité de sens dans le temps et rejoint l'idée d'appartenance à quelque chose de transcendant. La *vision* de l'*entreprise* est l'énoncé dans lequel l'entreprise fixe les objectifs à atteindre pour actualiser la mission aujourd'hui. La vision permet de situer l'horizon de sens à atteindre. Les *valeurs* de l'entreprise opérationnalisent la vision et fixent des idéaux plus concrets à atteindre dans l'organisation. Ces valeurs fondent les diverses réglementations en éthique.

L'éthique de l'*entreprise* articule ainsi la dimension de l'*éthos* professionnel, à travers la mission, celle de l'*éthique professionnelle*, par l'appel aux *valeurs*, et celle de la *déontologie* juridique, sous la forme des différentes réglementations appliquées aux activités de l'*entreprise*.

Former à l'éthique

La dernière composante du domaine de l'*éthique professionnelle* est celle de l'éducation à l'éthique. Ce domaine nous est apparu d'abord comme un enjeu des relations de travail dans une société déterminée, dont nous avons vu ensuite comment il se déploie dans des dispositifs éthiques visant la *régulation* sociale des *professions* : reste que son opérationnalisation dépend de la formation. Le renouveau de l'*éthique professionnelle* confronte ainsi la société d'aujourd'hui à la question fondamentale de la vie sociale : peut-on former à l'éthique ? Cette reprise de la question de *Socrate* : « la vertu s'enseigne-t-elle ? », est incontournable en *éthique professionnelle*. La réponse à cette question variera en fonction des différents dispositifs éthiques mis en place et qui définissent

concrètement la vision de l'éthique dans une société donnée ou la tension entre différents modèles d'éthique dans la société.

Les modes de *régulation* sociale qui font appel au code de *déontologie* comme dispositif éthique et à des comités de discipline pour sanctionner les praticiens déviants axeront la formation à l'éthique sur les lois, les règlements et les codes. Nous retrouvons habituellement deux formes d'activité pédagogique visant la formation déontologique. La première se concentre sur des activités cognitives. Suivant ainsi l'adage : « nul n'est censé ignorer la loi », ces activités pédagogiques informent les étudiants des diverses lois et réglementations touchant la pratique professionnelle. Cette connaissance des lois est étayée sur des exemples de poursuites contre des praticiens en exercice et elle peut se conclure par une identification des « comportements inacceptables » au plan déontologique. Connaître la loi et les comportements déviants devient ainsi l'objectif de ce premier type de formation.

Certains pédagogues ont jugé insuffisante cette formation, puisque la *jurisprudence* et les jugements des comités de disciplines ne touchent qu'une partie restreinte des activités professionnelles. Il existe donc plusieurs articles des codes de *déontologie* dont le sens n'a pas été précisé par la *jurisprudence*. Pour aider les professionnels à guider leur pratique à la lumière de ces articles du code, il faut développer la capacité de raisonner pour appliquer une *norme* à une situation particulière. L'apprentissage du raisonnement normatif se fera à partir de l'analyse de *cas* permettant l'identification des *normes*, leur interprétation et leur application.

Les dispositifs éthiques axés sur les *valeurs* et leur actualisation dans la prise de décision inciteront les pédagogues à développer la *délibération*. La formation principalement axée sur l'étude de *cas* a pour but d'amener les professionnels à prendre conscience de leur façon de « prendre une décision » dans une situation complexe – nommé *dilemme* éthique – dans lequel le professionnel est confronté à la question de « faire ou ne pas faire quelque chose ». En cherchant à identifier les « raisons d'agir » dans un sens ou dans l'autre par l'identification des conséquences de son action et les enjeux normatifs dans son contexte social relativement à cette action, le professionnel est invité à isoler les *valeurs* que sa décision d'action rend conflictuelles. La dimension tragique de toute décision réside ainsi dans le choix entre deux *valeurs* qui motivent la personne, mais qui ne peuvent pas se réconcilier pleinement dans l'action. La résolution du *conflit de valeurs* par l'identification de raisons d'agir, tant au plan des finalités qu'au

plan des modalités d'action, ouvre ainsi à la collégialité par le dialogue. Tout comme les *valeurs*, les raisons d'accorder la priorité à une *valeur* dans un contexte peuvent se partager de manière intersubjective.

Dans les développements éthiques en Amérique du Nord, le *féminisme* a joué un rôle important dans la critique des modèles « patriarcaux » issus de la suprématie de la pensée masculine dans la culture occidentale. La réflexion féministe s'est traduite en éthique par une approche connue sous le nom de *caring* (« *sollicitude* ») et qui est très utilisée dans la formation, notamment en sciences infirmières. L'approche du *caring* est issue d'une réflexion sur le développement moral et sur la différence de développement moral qu'il y aurait, du point de vue psychologique, entre les hommes et les femmes. La critique des travaux de Lawrence *Kohlberg* sur le développement du raisonnement moral par Carol *Gilligan* a amorcé une réflexion sur une des conditions de possibilité de l'éthique : la sensibilité à autrui.

Les approches pédagogiques qui s'inscrivent dans cette orientation chercheront par divers types d'exercices et d'ateliers à développer la sensibilité éthique des participants. Puisque la racine de la sensibilité éthique peut être rattachée à l'expérience du souci d'autrui tel que vécu dans son histoire personnelle, cette pédagogie utilisera le « récit moral » comme outil favorisant la prise de conscience de ses expériences de sensibilité passées et présentes.

Dans l'univers anglo-saxon, la critique de la domination de la *méta-éthique* en philosophie a ravivé la réflexion éthique sur le monde vécu et les différentes formes de vie qui s'y déploient. Dans cette approche, on revient à l'importance de la vie normative des groupes et communautés. Nous retrouvons ici un renouveau du professionnalisme comme *éthos* professionnel. Avec ce renouveau apparaît le retour à la vertu comme forme de vie intégrée par les professionnels. L'appel aux « meilleures pratiques », l'illustration de ces meilleures pratiques et l'incitation à les suivre dans les pratiques cliniques définissent les profils de formation. La pédagogie vise à inculquer des bonnes habitudes d'intervention qui assurent la qualité de la relation professionnelle et la mission sociale de la *profession*. L'*éthique de la vertu* renoue aussi avec la tradition aristotélicienne en mettant l'accent sur les habitudes de comportements plutôt que sur le jugement prudentiel.

Le domaine de l'*éthique professionnelle* est traversé par différents débats. L'*éthique professionnelle*, parce qu'elle est une éthique située dans une culture à un certain moment de l'histoire d'une société, est nécessairement investie de son passé symbolique et de ses formes d'organisation sociale. Dans un premier temps nous avons voulu clarifier ces enjeux sociologiques afin d'éclairer la différence entre les approches verticales et horizontales de la *régulation* sociale des *professions*, ainsi que la différence entre « *profession* » et « *occupation* » – qui permet de distinguer dans les pays anglo-saxons l'*éthique professionnelle* (professionnalisme avec *profession*) de l'*éthique des affaires* (professionnalisme sans *profession*).

L'*éthique professionnelle* mobilise un discours « *normatif* ». Nous avons proposé ensuite la voie de la *régulation* sociale des *professions* pour appréhender cette dimension du domaine de l'*éthique professionnelle*. Le besoin de *régulation* sociale des *professions* a été mis en évidence par la nature même de l'intervention qui structure l'activité professionnelle. L'approche verticale pratiquée en France donne à l'*éthique professionnelle* le statut normatif d'un discours légal fondé sur l'État, ou celui de la morale (*Etchegoyen*), alors que l'approche horizontale des pays anglo-saxons donnera aux ordres professionnels comme instances intermédiaires un espace pour un « *éthos* » professionnel et ultérieurement une approche d'éthique axée sur les *valeurs* partagées. Cependant, avec la mondialisation et les pressions sur la déréglementation, émergent la critique de la relation professionnelle et la revendication de considérer toute relation de service comme une relation d'affaires : une relation de consommation.

Nous avons exploré enfin le champ de l'éducation à l'*éthique professionnelle*. L'éducation est la base de la consolidation d'une société en véhiculant les discours normatifs, les modes de *régulation* sociale et les discours symboliques qui lui donnent sens. Compte tenu de la diversité des dispositifs éthiques, nous avons pu voir en quoi ils expliquent la diversité des approches en formation.

Le domaine de l'*éthique professionnelle* est complexe. Il fait appel à des approches multidisciplinaires dont la *sociologie*, le droit, la philosophie (morale ou *éthique appliquée*), la psychologie, etc. Cette complexité et la multiplicité des approches possibles ne doivent pas faire oublier cependant qu'au-delà des différences il existe un point de convergence : la relation professionnelle qui

autorise une personne à mettre au service de l'autre son savoir est et restera toujours une relation nécessitant une *régulation* éthique. Le risque d'instrumentaliser autrui à ses propres fins est omniprésent dans toute relation de *pouvoir* et d'argent. Toutes les *éthiques professionnelles* cherchent ainsi à humaniser le pouvoir et le capital.

Indications bibliographiques

- Dubar C. et Tripier P., *Sociologie des professions*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Etchegoyen A., *La Valse des éthiques*, Paris, F. Bourin, 1991.
- Fletcher J. F., *Situation ethics : the new morality*, Philadelphie, Westminster Press, 1966.
- French M., *La Fascination du pouvoir*, Paris, Acropole, 1986.
- Genard J.-L., *Sociologie de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Lajeunesse Y. et Sosoe L. K., *Bioéthique et Culture démocratique*, Montréal, L'Harmattan, 1996.
- Legault G. A. et Patenaude J. (dir.), *Enjeux de l'éthique professionnelle, 1. Codes et comités d'éthique*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, coll. « éthique », 1992.
- Legault G. A. (éd.), *Crise d'identité professionnelle et professionnalisme*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2003.
- Legault G. A., *Professionnalisme et délibération éthique*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1999.
- Lipovetsky G., *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.
- Nelisse C., *L'Intervention : les savoirs en action*, Sherbrooke, Québec, GGC Éditions, 1997.
- Ricœur P., « De la morale à l'éthique et aux éthiques » et « Les trois niveaux du jugement médical », in *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- Schön D. A., *Le Praticien réflexif. À la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal, Éditions Logiques, 1994.

Ethique économique et sociale

OUVERTURE

Pour une approche élargie de la justice sociale par Christian Arnsperger

Qu'est-ce que l'éthique économique et sociale ? La distinction des termes « économique » et « social » signale que tout le social n'est pas réductible à de l'économique. Le fait de placer entre l'économique et le social la conjonction « et » signifie que l'on pense que la sphère économique elle-même, quoiqu'à l'évidence plus autonomisée que dans des sociétés archaïques ou prémodernes, est encore aujourd'hui encadrée dans un ensemble de valeurs sociales plus larges.

Ces valeurs, issues de la modernité, sont de deux ordres. D'une part, l'affirmation du *pluralisme axiologique* comme fait irréductible de la vie sociale moderne : il existe dans toute société une diversité irréductible de conceptions de la vie bonne et du sens du monde. D'autre part, l'affirmation de l'*individu* comme entité normative pour l'évaluation éthique : une société n'est éthiquement acceptable que si elle promeut et équilibre au mieux ces intérêts individuels divers, qui ne sont pas forcément égoïstes ou atomisés, mais qui sont nécessairement portés par des individus ontologiquement séparés les uns des autres. La manière dont nous évaluons éthiquement la sphère économique est teintée de ces mêmes valeurs, et il n'est donc guère possible de séparer strictement une éthique sociale d'une éthique économique.

Dès lors, comprendre les fondements de l'éthique économique et sociale contemporaine, quitte à les remettre ensuite en question radicalement, c'est avant tout saisir ce qu'a été l'ambition centrale de la modernité philosophique quand il s'est agi de la vie sociale : ne construire la société ni sur un héritage métaphysique révélé qui affirmerait sa suprématie *de jure*, ni sur le simple équilibre des forces établi *de facto* entre des conceptions du monde totalement antagonistes, mais sur la base d'une *justification impartiale* des institutions économiques et sociales. Les deux visées éthiques centrales de la modernité philosophique, le pluralisme axiologique et l'enracinement individuel de

l'évaluation normative, poussent en effet la réflexion rationnelle à rechercher entre les diverses attentes et revendications en présence un équilibre qui, pour être éthiquement acceptable, ne peut être qu'impartial.

L'idéal d'impartialité est le fil rouge qui traverse l'ensemble des approches que je vais évoquer, de sorte que l'éthique économique et sociale contemporaine apparaît comme une herméneutique de l'impartialité. Il s'est en effet agi, pour chacune de ces approches, de proposer une interprétation spécifique de l'idéal d'impartialité et de montrer qu'elle engendre des institutions collectives et/ou des pratiques individuelles qui sont en accord avec la double visée éthique de la modernité.

Saisir l'agencement des courants contemporains de l'éthique économique et sociale, c'est apercevoir comment chacun d'eux met en œuvre, à travers la notion d'impartialité qu'il propose, une certaine combinaison de deux dimensions. D'une part, la dimension d'autonomie individuelle, qui repose sur le postulat selon lequel est donnée à chaque individu une capacité d'autofinalisation et d'autodétermination en vue de ses fins. D'autre part, la dimension d'association, qui repose sur le postulat selon lequel les divers individus possèdent aussi un sens de l'obligation mutuelle et de la responsabilité sociale.

L'éthique économique et sociale utilitariste

L'approche utilitariste est peut-être celle qui a subi le plus d'injustices intellectuelles, à cause du sempiternel amalgame opéré entre l'utilitarisme comme théorie de la justice sociale et le « principe d'utilité » comme maxime d'optimisation individuelle. En fait, l'approche utilitariste issue de la tradition éthique britannique prescrit tout sauf l'égoïsme individuel ou même la maximisation de l'intérêt individuel. Une société utilitariste est régulée par un principe unique, souvent résumé par la formule suivante : « Assurer le plus grand bonheur possible au plus grand nombre de personnes. » La société juste au sens utilitariste est une société qui maximise la somme de toutes les utilités individuelles – ce qui diffère radicalement de la maximisation par chaque individu de sa propre utilité.

La notion d'utilité peut être entendue de manières très diverses. Convenons ici de l'interprétation la plus large possible : l'utilité d'une personne mesure le degré de satisfaction de ses intérêts lucidement élaborés (non nécessairement égoïstes, voire fortement altruistes), et s'étendant sur l'ensemble de son existence.

Maximiser la somme des utilités, c'est donc tâcher de créer une société dans laquelle les intérêts lucides du plus grand nombre d'individus au cours de leurs existences sont promus autant que possible.

Aucun schéma institutionnel clair ne découle, à l'évidence, de ce principe général. La seule chose que l'on puisse dire, c'est que toute institution et/ou règle de comportement individuel ou collectif qui promeut mieux qu'une autre la somme des intérêts des membres de la société devra lui être préférée collectivement. Tout dépend donc des intérêts lucidement élaborés des membres de la société ; si une majorité d'individus se trouve être, pour une raison ou une autre, favorable au dirigisme et à un État autoritaire, la société utilitariste pourra prendre la forme d'une société totalitaire ; si la majorité préfère la liberté négative la plus totale (c'est-à-dire la simple absence d'obstacles imposés aux initiatives individuelles), la société utilitariste sera de type anarchiste.

Comment justifier ce principe qui, en apparence, donne une place immense à la subjectivité des individus – même si les diverses subjectivités sont mises en balance dans l'opération de maximisation de la somme ? Dans l'interprétation utilitariste de l'impartialité, deux aspects sont centraux. D'une part, le respect impartial de chacun pour chacun s'exprime dans le fait que tous les individus utilitaristes acceptent que le niveau d'utilité de chaque individu soit la seule variable pertinente. Ils adoptent ainsi une position conséquentialiste (ce qui compte, c'est l'impact final des mesures institutionnelles sur l'existence de chacun) et pluraliste (la manière dont chacun exprime ses intérêts existentiels ne peut être jugée du dehors). D'autre part, la délibération impartiale s'exprime dans le fait que chacun adopte des « préférences éthiques », c'est-à-dire que chacun justifie la règle utilitariste en se disant ceci : je suppose que j'ai la même probabilité d'être n'importe qui dans la société, de sorte que face à la question de ce que seraient de justes institutions je me trouve dans une situation de décision en incertitude, et j'adopte dans cette situation une rationalité particulière : celle qui postule que je maximise mon utilité attendue. On peut montrer facilement que, dans ce cas, chaque individu utilitariste arrivera à la même conclusion : une société juste est une société qui maximise la somme des utilités individuelles. En procédant de la sorte, l'individu utilitariste fait appel à sa *raison* en tant qu'elle lui donne les outils pour résoudre un problème de calcul impartial ; il fait ainsi usage d'un dispositif que nous retrouverons chez *Rawls* – celui du « voile d'ignorance », situation hypothétique dans laquelle l'individu s'oblige à faire abstraction de ses caractéristiques propres afin d'épouser le point de vue d'un observateur indécis quant à sa propre identité, donc susceptible d'avoir n'importe

quelle identité. Nous voilà bien loin de l'attitude qui consisterait à ce que chacun maximise son utilité individuelle.

Cette interprétation de l'impartialité comme rationalité face au risque, parce qu'elle débouche sur le critère de la maximisation d'une *somme*, introduit cependant une contradiction fatale. En effet, autant le critère de la somme incarne une idée de respect *a priori* puisque l'utilité de chaque individu a un poids égal dans la somme de toutes les utilités, autant le *résultat* de la maximisation peut aisément contredire toute idée de respect *a posteriori* : maximiser la somme des utilités peut justifier le « sacrifice » de certains individus au nom du plus grand bien agrégé (discrimination raciale si la majorité est raciste, phénomène du bouc émissaire si la majorité identifie une certaine catégorie comme « impure » ou « criminelle en soi », etc.).

Autant dire que la notion d'impartialité qui a présidé à la genèse de la théorie utilitariste doit être revue en profondeur. Une direction logique à prendre est alors celle de l'impartialité comme affirmation de l'égale dignité de tous.

L'éthique économique et sociale libertarienne

L'approche libertarienne – parfois aussi appelée libertaire – consiste à affirmer le respect en tant que dignité, mais en soustrayant cette notion à toute délibération raisonnable sous prétexte que la dignité humaine fondamentale serait une donnée naturelle, prérationnelle. En effet, cette dignité repose avant tout, par exemple chez Robert *Nozick*, sur le droit de propriété vu comme une donnée ontologique.

Dans la perspective libertarienne, pour faire la plus grande place possible à la dignité de chacun, la société doit se doter d'institutions fonctionnant selon trois grands principes :

– Le *principe de juste transfert* : tout titre de propriété acquis de manière juste peut être transféré d'un individu à un autre, et ce transfert sera lui-même juste si les deux parties voient un intérêt à cette transaction.

– Le *principe d'appropriation originelle* : toutes les ressources non appropriées (les ressources naturelles notamment) peuvent être saisies par un individu pourvu que ce dernier paie à tous les individus lésés une compensation telle que personne ne se trouve avec un niveau de réalisation existentielle moindre qu'en l'absence de toute appropriation privée.

– Le *principe de rectification* : la collectivité peut intervenir *a posteriori* dans les transferts entre individus si et seulement si le principe d'appropriation originelle et/ou le principe de juste transfert ont été violés, de manière à corriger l'injustice qui a découlé de cette violation.

La notion de dignité sous-jacente à ces principes est donc étroitement propriétaire. Cependant, pour les libertariens, cette notion découle d'un fait ontologique plus fondamental encore : la pleine propriété de chaque individu sur son corps, ses talents et, plus généralement, sa personne. Le propriétaire libéral repose donc sur une véritable ontologie, elle-même étroitement liée au lien entre propriété individuelle et dignité.

L'ensemble des institutions sociales et politiques que se donnera une société libérale doit être calibré sur cette ontologie première : il s'agira, dans tous les cas, de protéger au maximum les droits de propriété des individus, ainsi que le droit corrélatif d'aliéner librement ses possessions, voire sa propre personne. Étant donné la vision libérale de la liberté, une institution n'est légitime qu'à l'échelle où elle recueille l'unanimité : ce qui détermine l'émergence d'une institution, c'est en effet le consensus des membres d'un groupe. La thèse libérale est alors que seul un ensemble d'institutions constituant un « État minimal » pourra apparaître comme mutuellement avantageux pour *tous* les citoyens d'un pays (même si, en stricte rigueur, la taille optimale d'un « pays » devrait elle-même procéder de la libre association d'individus).

Or, demandent les libertariens, quelles sont les seules institutions dont on puisse légitimement penser qu'elles seront acceptées comme légitimes par tous ? Celles, précisément, qui protègent les droits de propriété et de libre transfert de chacun des individus : des institutions (telles que la police et les tribunaux civil, pénal et commercial, éventuellement des assurances mutuelles) qui veillent essentiellement à ce que les échanges bilatéraux librement consentis soient aussi faciles et peu risqués que possible. Il n'y a pas pour autant, *a priori*, de nécessité quant à l'émergence d'une économie de marché : les échanges bilatéraux peuvent très bien se faire de manière libre sans qu'il y ait de marché organisé, de prix unique pour chaque bien, et ainsi de suite. Cependant, la présomption en faveur de la généralisation de la logique du marché dans une société libérale semble forte, pour au moins deux raisons.

La première, de nature purement technique, est que le marché permet d'épuiser les opportunités d'échanges mutuellement avantageux.

La seconde raison, plus fondamentale, est que la dynamique de l'accumulation

du capital privé ne peut manquer d'entraîner la marchandisation de la terre et surtout du travail humain, transformant une société au départ capitaliste-anarchiste en une société capitaliste *de marché*.

Les principes libertariens trouvent ainsi leur justification dans l'impartialité comme respect de la dignité, qui prescrit de promouvoir de manière égale la liberté de chaque individu vue comme « protection contre... ». Cette liberté conçue comme « protection contre... » s'exprime avant tout dans le fait que toute interaction entre deux individus doit se solder par une variation positive (ou en tout cas non négative) pour chacun. Deux difficultés viennent cependant fragiliser gravement ce modèle.

Tout d'abord, la vision sous-jacente des talents individuels et de leur propriété est par trop unilatérale. Lier la promotion de la liberté à une ontologie de la propriété de soi, et pousser cette ontologie jusqu'à faire du produit des talents d'une personne une partie intégrante de cette personne, c'est exagérer le caractère autonome de la formation des talents individuels.

Par ailleurs, l'inadéquation de la vision libertarienne de la liberté devient manifeste par la contradiction qu'elle introduit. La liberté, en effet, a par essence une structure triadique : « L'individu x est libre de y en vue de faire z . » Tant que l'obstacle y , quel qu'il soit (il est souvent de nature financière), n'est pas atténué autant que possible, la liberté comme « protection contre... » est hypothétique : en promouvant la liberté comme « protection contre... », les libertariens oublient avec une étrange facilité l'articulation entre le fait d'atteindre z et le fait d'être libéré de l'obstacle y . Dès lors, ils sacralisent la propriété de soi et ses implications à un point tel que leur notion de liberté s'autodétruit.

En conséquence, il semble urgent de promouvoir une nouvelle notion d'impartialité qui ne serait fondée ni sur la rationalité face au risque, ni sur la promotion d'une liberté comme « protection contre... », mais sur une interprétation de la liberté comme « capacité de... ».

L'éthique économique et sociale libérale-égalitaire

Le cœur de la perspective libérale-égalitaire est l'affirmation selon laquelle la dignité humaine ne dicte ni l'égalité des poids individuels dans une somme (utilitarisme), ni l'égalité des libertés comme « protection contre... » (libertarisme), mais l'égalité d'accès des personnes aux *moyens* de leur propre *autoréalisation*. Être libre, dans cette optique, ce n'est donc pas être protégé

contre n'importe quelle ingérence extérieure, mais bien être doté de la capacité de mener un projet de vie. Comment décrire, au sein d'une société politique, les moyens de l'autoréalisation ? John *Rawls* traduit l'idée fondatrice de l'égal accès en termes de « biens premiers » (ou « biens primaires »). *Ronald Dworkin* parle d'égalité des « ressources ». *Amartya Sen* propose l'égalité des « ensembles de capacités ». *Philippe Van Parijs* avance la notion d'égalité des « libertés réelles ». Les critères qui permettent l'égalisation de ces moyens sont eux aussi variés : ils vont de l'égalisation pure et simple à la diversification optimale ou à l'application d'une règle dite de *maxi-min*. Afin de ne retenir que la théorie la plus populaire et la plus amplement discutée, concentrons-nous sur le cas de *Rawls*.

Pour *Rawls*, une société doit se doter d'institutions (qu'il appelle la « structure de base de la société ») qui distribuent les biens premiers (libertés fondamentales, opportunités, avantages socioéconomiques, bases sociales du respect de soi) de manière à satisfaire trois principes, qui doivent être mis en œuvre par ordre de priorité décroissante.

1. Le *principe d'égalité de liberté* requiert que tous les citoyens aient un égal accès à l'ensemble de libertés fondamentales le plus étendu possible.

2. Selon le *principe d'égalité équitable des chances*, il ne peut y avoir aucune discrimination entre personnes de même talent pour l'accès à divers postes dans la société et l'économie.

3. Le *principe de différence* (appelé aussi principe de *maxi-min* – entendre qu'il s'agit de « maximiser le minimum ») postule que les seules inégalités économiques qui soient acceptables sont celles dont l'élimination détériorerait le sort des personnes dont l'ensemble de biens premiers est le moins favorable.

Quelles sont les institutions concrètes qui découlent de ces principes ? Il faut avant tout un ensemble d'institutions politiques et juridiques qui garantissent l'égalité des libertés fondamentales au niveau le plus élevé possible ; il faut également un système d'éducation primaire, secondaire et universitaire qui permette d'égaliser les chances des personnes de même talent (*Rawls* est moins clair pour ce qui est de la distribution des chances entre classes de talents différentes) ; il faut enfin une batterie d'institutions fiscales et redistributives permettant d'atteindre l'objectif fixé par le principe de différence. Au-delà, une question importante est de savoir ce qu'il en sera du système économique dans lequel ces institutions devront fonctionner.

On a beaucoup eu tendance à faire l'amalgame entre *Rawls* et l'économie capitaliste de marché. Il est vrai que, comme pour les libertariens, le lien entre

propriété privée du capital et économie de marché est étroit ; mais *Rawls* ne postule précisément pas la nécessité absolue de la propriété privée des moyens de production. Si une économie de marché avec égalisation de la propriété du capital privé entre tous les citoyens apparaît comme l'un des arrangements institutionnels les mieux ajustés aux trois principes rawlsiens, il n'est pas exclu qu'une économie socialiste de marché qui combinerait propriété collective du capital et échange marchand puisse les satisfaire tout autant.

Pour *Rawls* en tout cas, chaque membre de la société est naturellement doté d'un « sens du juste », qui reflète une conception partagée par tous de ce que sont des citoyens libres et égaux. Les « citoyens libres et égaux » possèdent, à travers ce sens du juste, la capacité innée de rendre leurs comportements individuels conformes à ce qu'exigent les principes de justice : ayant élaboré les principes régulateurs de l'économie et de la société à partir d'une situation d'impartialité appelée « position originelle », ils créeront aussi les initiatives individuelles, locales, globales qui permettront à ces principes (et donc, sauf réinterprétation radicale, au système socioéconomique qu'ils fondent) de se perpétuer de façon stable au cours du temps. Cette stabilité n'est cependant concevable que si elle peut être effectivement soutenue par le seul modèle des « citoyens libres et égaux ». Or c'est là que le modèle libéral-égalitaire, malgré toute l'influence durable et positive qu'il a eue sur la réflexion en éthique économique et sociale, rencontre l'obstacle qui va le handicaper fortement.

La question cruciale est en effet celle-ci : le modèle des « citoyens libres et égaux » est-il suffisamment *épais* pour donner ce qu'il promet, c'est-à-dire la stabilité des principes régulateurs de la société – une stabilité ancrée dans des motivations individuelles « ajustées » ? En posant cette question, nous commençons à entrouvrir la brèche qui va miner toute la construction de l'éthique économique et sociale – mais demandons-nous d'abord s'il n'existe pas tout de même un moyen de colmater la brèche de l'intérieur. Un tel moyen est proposé par les théories dites communautariennes, qui insistent précisément sur la nécessité d'« épaissir » la notion de citoyen et de compléter l'herméneutique de l'impartialité par une herméneutique du bien.

L'éthique économique et sociale communautarienne

À la racine du communautarisme se trouve l'insistance sur le caractère hérité, ou en tout cas dérivé, des composantes principales du « pari libéral », à savoir la

raison calculatrice moderne, la notion de dignité humaine et la raison raisonnable et citoyenne. Ainsi, toute idée d'impartialité est nécessairement située dans un cadre évaluatif qui la surplombe et qui, par conséquent, lui donne sens. Il s'agit dès lors de savoir si les ontologies morales et anthropologiques qui sous-tendent les réponses utilitariste, libertarienne, mais surtout libérale-égalitaire aux questions soulevées par le pari libéral, permettent la formation d'une société réellement conforme aux exigences de la moralité et du bien humain.

Les communautariens répondent par la négative : dans leur optique, la société est avant tout une *communauté*, et à ce titre elle se doit de transmettre à ses citoyens (aux plus jeunes surtout, mais pas uniquement) des ressources normatives grâce auxquelles leurs existences leur apparaîtront comme ayant un sens – et non seulement comme tolérées de manière impartiale par les autres citoyens. Le communautarisme opère donc une distinction cruciale entre l'adhésion à des principes régulateurs et les effets de cette adhésion, tout ensemble de principes régulateurs n'étant pas à même de produire des effets moralement et anthropologiquement ajustés chez les citoyens qui y adhèrent.

Toute la difficulté, bien sûr, est de déterminer les critères de ce que devrait être une société réellement conforme aux exigences du bien humain. La plupart des communautariens restent fort évasifs sur cette question, parlant le plus souvent d'un « esprit de la communauté », de « valeurs partagées », ou d'un « lien social ». Ce caractère évasif est, à la réflexion, une nécessité : à moins de proposer une vision spécifique et non pluraliste du bien-pour-l'homme, on doit forcément insister davantage sur le fait de partager des valeurs et sur le fait que chaque individu est inséré dans une communauté de valeurs que sur le contenu spécifique de ces valeurs. Dans la vision communautarienne du moi, héritée en partie de la sociologie et de la psychologie, ainsi que de l'ethnopsychiatrie, l'ancrage communautaire de l'identité individuelle est indiscutable : l'individu n'acquiert sa structure intérieure et ses motivations (qu'elles soient politiques ou extrapolitiques) qu'à travers les valeurs qui lui sont transmises, et qui sont donc héritées d'une tradition. Nier cet ancrage communautaire, c'est transformer la délibération politique en un soliloque psychotique où la personne dans la « position originelle » ne sait plus qui elle est, sinon un ensemble de liens logiques et de connaissances abstraites sans aucun engagement dans un monde concret. Dès lors, comme le précise fort bien Charles *Taylor*, la remise en question légitime du pari libéral revient à affirmer qu'une société ne peut se doter d'institutions économiques et politiques stables et « ajustées » que si elle permet à ses membres d'avoir accès à des cadres philosophiques englobants offrant à

chacun une structure de sens. Sans un lien explicite entre les institutions et certaines conceptions du bien (individuel, commun) publiquement affirmées et promues, la liberté est, affirme *Sandel*, une coque vide qui ne s'oriente vers rien et ne sait pas d'où elle est issue. La seule impartialité, ajoute *Walzer*, risque fort de porter atteinte aux multiples liens d'appartenance que chacun(e) de nous possède dans les diverses sphères de son existence (famille, associations, églises, etc.), et dans lesquelles notre motivation de participer ou d'agir n'est que rarement l'impartialité ou la tolérance, mais plutôt un conglomerat complexe de raisons allant de la soif d'amour et de reconnaissance à l'espoir d'une vie éternelle.

À l'évidence, ces remises en cause de l'idéal d'impartialité ne débouchent guère sur des recommandations institutionnelles. L'approche communautarienne insiste plutôt sur une certaine manière de fonctionner ensemble socialement, d'interagir dans l'économie et dans le reste de la société. Cette optique a assurément sa pertinence et semble ajouter dans le domaine social et politique (et non seulement privé) la dimension cruciale du *sens*, là où utilitaristes, libertariens et libéraux-égalitaires font trop unilatéralement confiance à la seule raison. Elle ne parvient cependant pas pour autant à colmater la brèche qu'elle a elle-même ouverte.

Remettre en cause le primat de la raison en politique, c'est devoir nécessairement réintroduire la question du sens dans un domaine dont toute la modernité avait cherché à l'exclure – et plus précisément la question du sens de la vie et de la mort. Vouloir, comme les communautariens, réintroduire les horizons de sens dans la réflexion politique et sociale, c'est inmanquablement devoir faire face à une question redoutable : que font les individus et les communautés de ces « horizons » qui sont indispensables à la construction et à la stabilisation de leurs identités ? Si les communautariens, et notamment *Taylor*, visent certes à proposer des ressources collectives en vue de ce que d'aucuns appellent le « vivre-ensemble », et si de la sorte ils dépassent certes de manière légitime un certain simplisme libéral de la raison raisonnable, ils se montrent cependant par trop optimistes et hypnotisés par le « ensemble », au point d'oublier un peu trop le « vivre » et ses ramifications existentielles. La difficulté est alors la suivante : d'un côté, plus nos existences individuelles ont un sens fort, plus nous sommes rivaux sur le champ de bataille des prétentions au sens, dans l'affrontement des projets de vie destinés à sublimer, pour ceux qui les portent, la précarité et la vulnérabilité existentielles ; d'autre part, moins nos existences ont de sens fort, plus nous nous sublimons individuellement dans la rivalité non des

projets de vie, mais des objectifs économiques quantitatifs, dans un refus de la précarité et de la vulnérabilité que l'absence d'horizon de sens nous met désormais impitoyablement devant les yeux.

Face à la précarité existentielle et au déni de la mortalité qui l'accompagne dans la psyché individuelle, l'éthique économique et sociale se trouve donc placée devant un défi qu'elle n'a jamais cru nécessaire de relever.

L'éthique économique et sociale aux prises avec les enjeux existentiels

Selon une approche élargie de la justice sociale, dont je me réclame, la notion d'incitation économique repose sur une question existentielle. Par exemple, à partir de quel niveau de taxation et de redistribution les agents qui « possèdent » (du capital industriel, du capital financier, du capital humain) vont-ils se sentir menacés dans leur immortalité illusoire et vont-ils, du coup, refuser de contribuer à l'effort collectif ? En effet, dans la mesure où la rationalité économique est en partie une réponse à la terreur de la mort, l'argument des incitations repose en partie sur le fait que posséder davantage que d'autres est perçu par les « possédants » comme une motivation importante : accumuler et s'enrichir leur permet d'oublier illusoirement un destin existentiel qu'ils ont pourtant en commun avec les moins bien nantis. Posséder beaucoup et toujours davantage, cela sécurise ; pouvoir déplacer constamment ses capitaux au-delà des frontières, pouvoir arbitrer librement, jour comme nuit, sur un marché planétaire, cela donne l'illusion d'échapper à la finitude. De ce fait, la richesse matérielle engendrée par le dynamisme capitaliste est un système individualiste et inégalitaire de sécurisation collective, qui concurrence les systèmes plus égalitaires et solidaires de sécurité sociale que les démocraties occidentales ont tenté de mettre en place après-guerre.

Il faut voir le capitalisme comme étant, en soi, un système de sécurisation, fondé sur une notion très inégalitaire de la sécurité existentielle. Cela permet de mieux comprendre les difficultés immenses que nos gouvernements de gauche et de centre-gauche éprouvent à stabiliser l'égalitarisme solidaire. Le mouvement de libéralisation reaganien et thatchérien des années 1980, qui produit encore ses effets actuellement, peut être interprété comme une recrudescence de la peur de la mort chez les plus aisés : devoir « trop » donner, devoir payer « trop » d'impôts et de cotisations, n'est-ce pas devoir renoncer à une immortalité fantasmatique ?...

Dès lors, la notion même d'incitation économique devient plus ambivalente. Un agent qui a besoin d'être incité à l'effort, qui a besoin d'une réduction d'impôts pour investir ou produire, c'est un agent qui voudrait qu'on lui laisse garder pour lui-même la plus grande part de ses ressources ; et s'il tient à les garder, n'est-ce pas aussi pour pouvoir se différencier des autres au plan existentiel, pour se persuader qu'en possédant davantage il acquiert une valeur transcendante, une protection contre l'oubli et l'insignifiance ?

Vu sous cet angle, le mouvement actuel vers une plus forte « responsabilisation » et une plus grande « flexibilisation » dans les politiques sociales va dans un sens qui me semble problématique : les moins solides économiquement sont amenés à craindre davantage la précarité, qui est une variante de la peur de la mort ; quant aux plus solides économiquement, ils peuvent compter sur des opportunités plus larges (notamment des marchés et une main-d'œuvre plus flexibles) leur permettant, au contraire, de poursuivre leurs fantasmes d'immortalité.

Une fois qu'on accepte que le contenu de la rationalité économique est en partie façonné par la logique capitaliste elle-même, on ne peut plus admettre aussi facilement tous les arguments d'incitation – notamment dans l'approche libérale-égalitaire – comme des évidences factuelles. En conséquence, quand nous discutons des politiques à mettre en place, nous ne pouvons pas toujours prendre la « rationalité économique » comme un présupposé inattaquable ; la réflexion éthique sur l'économie consiste, en partie, à réfléchir sur ce que signifie être un agent économique rationnel. Les théories de la justice sociale ne sortent pas indemnes de cette prise de conscience : dans notre recherche d'une réponse à la question : « Qu'est-ce qu'une société juste ? », nous devons inclure une réponse à la question : « Qu'est-ce qu'une rationalité économique non contaminée par l'angoisse de la mort ? »

Il devient dès lors possible d'entrevoir mieux ce qui fait obstacle à nos aspirations à plus de justice, et comment dépasser ces blocages vers une société plus « ajustée » au plan existentiel. L'éthique économique et sociale doit aujourd'hui nous aider à repenser en profondeur cette *justesse existentielle* de nos

sociétés. Il nous échoit de réduire autant que possible l'écart entre, d'une part, la manière dont le système économique répartit spontanément nos finitudes entre nous et, d'autre part, la manière dont nos finitudes inéluctables pourraient être vécues si nous consentions à un *juste partage de nos finitudes* – donc, si nous consentions chacune et chacun à ne pas faire porter aux autres le poids de nos angoisses.

Indications bibliographiques

Arnsperger C., *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

Arnsperger C. et Van Parijs P., *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2003.

Caillé A. et Insel A. (dir.), « Éthique et économie : L'impossible (re) mariage ? », in *Revue du MAUSS*, n° 15, premier semestre 2000, Paris, La Découverte.

Dupuy J.-P., *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Hachette, 1997.

Fleurbaey M., *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1995.

Leroux A. et Marciano A., *La Philosophie économique*, Paris, PUF, 1998.

Marciano A., *Éthiques de l'économie : Introduction à l'étude des idées économiques*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

Sen A., *Repenser l'inégalité* (1992), trad. par P. Chemla, Paris, Le Seuil, 2000.

Van Parijs P., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil, 1991.

DOSSIER

L'économie face aux intuitions de *justice* par Sandrine Blanc

Qu'il existe un cadre économique institutionnel national et parfois supranational établi n'invalide pas par avance un questionnement éthique à son propos. Comprenons l'enjeu d'une telle réflexion. Il ne s'agit pas tant d'évaluer et d'améliorer des institutions au regard de critères techniques, d'efficacité par

exemple, que d'examiner ce qu'elles devraient être au regard de nos exigences de *justice*. Rawls (1971) remarque en ce sens qu'un système économique, s'il vise à satisfaire à un moment donné des besoins existants, crée également les besoins futurs des individus et façonne « le genre de personne qu'ils seront » : ce pourquoi le choix des institutions économiques doit répondre à une conception du bien humain avant de tenir compte d'un critère d'efficacité. Dans une veine similaire, Amartya Sen (1991) constate que l'économie s'inscrit trop souvent dans une perspective mécaniste qui la cantonne à une approche descriptive ou d'optimisation déconnectée de tout fondement normatif : à rebours de quoi il réhabilite lui aussi la dimension éthique de l'économie, dont il souligne qu'elle remonte jusqu'à *Aristote*, mais qu'elle n'est pas non plus absente des travaux d'*Adam Smith*, *John Stuart Mill* ou encore *Karl Marx*.

Cette dimension éthique de l'économie, Sen la localise plus précisément à deux niveaux. En premier lieu au niveau des choix rationnels de l'individu, qui n'intègrent pas seulement des objectifs liés à son intérêt propre, mais également des objectifs répondant à des critères moraux ou désintéressés. Il la localise d'autre part dans son « accomplissement social », à savoir dans ce qui est effectivement réalisé par une société au travers des institutions qu'elle a mises en place. Ainsi, l'éthique économique porte, dans sa dimension de morale individuelle, sur les comportements des acteurs moraux qui prennent part à l'activité économique (consommateurs, employeurs, actionnaires), et, dans sa composante institutionnelle, sur les institutions qui structurent l'activité économique et l'organisation sociale qui lui est associée.

Si l'on définit l'éthique sociale comme le domaine de l'éthique qui porte sur l'ensemble des institutions collectives (familiales, éducatives, etc.), il est clair qu'elle déborde la seule éthique économique. Cependant, les sociétés capitalistes, au travers de la marchandisation progressive de l'ensemble de leurs activités sociales, tendent à la superposition de ces deux sphères : par exemple, les soins apportés aux enfants en bas âge ou aux personnes âgées sont progressivement sortis de la sphère familiale pour se muer en une prestation de services fournie par des organismes publics ou privés. Laissant de côté les aspects de morale individuelle, ce dossier se limitera aux questions qui sont à la fois d'ordre économique et social.

L'éthique économique et sociale s'intéresse tout d'abord aux conditions de la production des biens et services, en premier lieu sur son organisation globale : quels sont les rôles respectifs de l'État et des entreprises dans la production des

richesses ? Quel doit être le régime de propriété, public ou privé, des entreprises ? Comment doit être organisé l'accès à l'emploi ? Quelles doivent être les charges publiques et qui doit y accéder ? Qui doit effectuer les métiers pénibles ou dangereux ? Elle s'interroge en second lieu sur l'organisation particulière des entreprises (par exemple dans la prise de décision, l'élaboration de l'offre de produits et de services, les politiques de ressources humaines, etc.) ainsi que sur leurs reponsabilités vis-à-vis des actionnaires, des salariés, des consommateurs, des fournisseurs, de l'État, et encore de la société au sens large.

Le questionnement éthique économique et social porte également sur le mode de répartition des richesses créées par une société, à travers trois axes d'interrogations. Le premier d'entre eux traite des modalités des échanges au sein de la société : selon quels principes les organiser ? Ou encore : quels sont les droits des consommateurs, comment et selon quels critères rémunérer le travail ? Le deuxième pan d'interrogations concerne les dispositifs de *solidarité* ou de sécurité sociale à instaurer : quels types d'aide sociale apporter aux plus défavorisés et à quelles conditions ? Le questionnement sur la *solidarité* intègre également une réflexion sur les minima sociaux, par exemple : faut-il fixer un salaire minimum, un revenu minimum social, et, si oui, sous quelle forme (revenu minimum d'insertion, allocation universelle) et de quel montant ? Le troisième et dernier axe de réflexion traite des biens et services publics dans la mesure où ils correspondent à une forme de redistribution complémentaire des mécanismes de *solidarité* sociale : une société doit-elle garantir des services publics et lesquels ?

Sans m'attacher aux principes des grandes théories contemporaines de la *justice sociale* (utilitariste, libertarienne, égalitariste démocrate ou encore communautarienne), dont Christian Arnsperger offre une discussion dans le présent ouvrage, je souhaiterais donner corps à l'éthique économique et sociale au travers de cas concrets : à partir des positions de principe prises par les théories de la *justice sociale*, il s'agira de montrer comment elles apportent des réponses aux questions recensées ci-dessus. J'examinerai ainsi, à titre d'exemples, pour ce qui touche aux questions de répartition, le cas des systèmes de *solidarité* sociale, avant d'aborder, du côté des conditions de la production des biens et services, le cas de l'*éthique de l'entreprise*.

Pauvreté et systèmes de solidarité

La persistance de la *pauvreté* dans le monde, par exemple sous la forme de la faim et de la malnutrition, constitue un fait frappant que les travaux d'Amartya Sen, marqué par la grande famine de 1943 au Bengale, ont contribué à ramener au premier plan de la philosophie morale et politique. Par ailleurs, la *pauvreté* n'est pas absente des pays dits riches, aussi bien en France qu'aux États-Unis, où sa persistance a constitué le point de départ des programmes dits de *Workfare* (Mead, 1986). Cette situation de *pauvreté* persistante, qu'on la décrive en termes de dénuement, de privations diverses ou, comme le fait Sen, de déficit dans les *capacités* à accomplir des choix de vie, s'est doublée en outre dans les années 1980 de l'ébranlement des systèmes de protection sociale : ébranlement interprété en général comme l'effet conjugué de la progression du chômage et du ralentissement de la croissance, suscitant une progression des besoins d'aide sociale dans le temps même où les ressources nécessaires à leur satisfaction se raréfiaient. L'absence de réponse politique définitive à ces difficultés témoigne de l'actualité d'une réflexion sur les objectifs et les moyens des systèmes de protection sociale des démocraties, non seulement en termes politiques, mais aussi en termes éthiques : il s'agit alors de questions nous renvoyant aux normes et aux valeurs que nous entendons assumer, au travers des systèmes de *solidarité*, en fonction de nos intuitions en matière de *justice sociale*.

En premier lieu, du côté des bénéficiaires de l'aide sociale, il s'agit de déterminer les besoins à couvrir et les droits associés. Le questionnement sur la *solidarité* se particularise ici en réflexions sur le revenu minimum de subsistance (alimentation, logement, etc.), ainsi que sur la teneur des garanties et des prestations à apporter par les systèmes de santé, de retraites, d'indemnisation du chômage, de soutien aux personnes âgées ou handicapées, etc. Ce questionnement intègre également une réflexion sur les devoirs ou contreparties exigés des bénéficiaires de l'aide sociale – notamment, selon l'idée du *Workfare*, sur les activités qu'ils peuvent être appelés à remplir en échange du soutien que la société leur apporte (Renaut, 2006).

En second lieu, du côté de l'organisation de la *justice* distributive, l'objectif est de déterminer les modalités d'un système permettant de satisfaire ces besoins : quels types de contributions, quels contributeurs, quels modes et principes de répartition ? Cette interrogation renvoie classiquement à des réflexions sur la fiscalité et l'imposition, sur le rôle de l'État, mais aussi sur celui des communautés, voire de tiers prestataires tels que des organisations à but non lucratif ou des entreprises privées. Nous allons examiner successivement, dans les réponses libérale-égalitaire, libertarienne et communautarienne à la question

de la *justice* distributive, les systèmes de protection sociale précis qui se trouvent préconisés.

1. L'approche libérale-égalitaire

Le modèle en est constitué par l'œuvre de *Rawls* (1971), dans celle de ses dimensions qui consiste à appliquer les *principes de justice* aux institutions d'une société donnée, ce que *Rawls* appelle les « structures de base de la société ». Une fois dégagés les deux principes (concernant l'*égalité* des libertés fondamentales et les critères des inégalités socioéconomiques acceptables) auxquels une société juste doit se conformer, *Rawls* consacre le second temps de sa réflexion à la description d'institutions conformes aux exigences ainsi explicitées. Pour ce qui est des institutions économiques et sociales, qui visent à répondre aux exigences du second principe, c'est-à-dire à garantir l'acceptabilité des inégalités socioéconomiques, *Rawls* distingue entre les institutions économiques régulant les conditions de la production et les « institutions de base de la *justice* distributive ». Ces dernières constituent, dit-il, un système social, et c'est à son examen que nous nous attacherons.

La mise en place des conditions d'une juste *égalité* des chances (l'une des deux exigences comprises dans le second principe) requiert un aplanissement des inégalités sociales. Ce rôle est dévolu au système éducatif, ainsi qu'à un cadre légal garantissant qu'aucune position sociale ne fasse l'objet d'un monopole. La maximisation des attentes à long terme des plus désavantagés (qui correspond à l'autre exigence contenue dans le second *principe de justice*) requiert la mise en place d'un système de sécurité sociale. En effet, si la libre concurrence assure une répartition efficace des ressources, elle ne tient aucun compte des besoins. À travers un ministère des Transferts sociaux, l'État doit donc suppléer activement au marché pour assurer « un minimum social soit sous la forme d'allocations familiales, d'assurances maladies et de chômage, soit plus systématiquement, par un supplément de revenu échelonné (ce qu'on appelle un impôt négatif sur le revenu) ». En ce qui concerne le montant des transferts, la *justice* est satisfaite quand le « montant du revenu total des plus désavantagés (salaires plus transferts sociaux) maximise leurs attentes à long terme ».

Le critère rawlsien servant à mesurer la situation du plus désavantagé, à savoir le montant de son salaire additionné des transferts sociaux, a été discuté au sein même de l'approche libérale-égalitaire. Ainsi, *Amartya Sen* (1992) redéfinit la

pauvreté comme un déficit de *capacités*, c'est-à-dire des *capacités* réelles qu'ont les individus à accomplir leur choix de vie. Selon *Sen*, cette définition permet de mieux appréhender les différentes formes de privations, notamment dans les pays riches. Soit une personne âgée ou handicapée disposant de revenus supérieurs au seuil de *pauvreté* : il se peut que le handicap ou l'âge ne lui permette pas d'accomplir certaines activités ou « fonctionnements », tels que le fait de se déplacer, de rendre visite à des amis, etc. Bien que sa situation semble adéquate dans l'espace des revenus, elle dénote néanmoins un manque dans l'espace des *capacités*. Manque qui tient au fait qu'elle rencontre plus de difficultés que l'individu moyen à convertir son revenu en « fonctionnement ». Considérer l'espace des *capacités* permet ainsi de prendre la mesure des privations réelles et de mettre en place des réponses institutionnelles adaptées.

Cette approche incite notamment à mettre au premier plan les politiques et services publics les mieux à même de compenser le manque de *capacités*, à savoir, indique *Sen*, l'éducation et la santé. Elle oriente en outre la forme sous laquelle l'assistance doit être distribuée. Cette dernière a en effet pour objectif la satisfaction de besoins spécifiques permettant des « fonctionnements » déterminés. Face à une maladie par exemple, la fourniture de soins médicaux gratuits et adéquats permet de restituer immédiatement la capacité à fonctionner « en bonne santé ». Cette option sera par conséquent préférable à une aide financière destinée à l'achat des soins requis, qui ne restaure qu'indirectement cette capacité.

Une telle approche par la satisfaction des besoins présente une diversité d'avantages.

En termes d'efficacité, elle favorise la transparence des systèmes sociaux. Elle implique en outre le bénéficiaire qui perçoit immédiatement le bénéfice de l'assistance qui lui est portée, ce qui peut l'inciter à contribuer en contrepartie de l'assistance reçue. Elle limite enfin les effets désincitatifs des aides financières dans la sphère des *capacités* (comme ce peut être le cas de l'impact des allocations-chômage sur la recherche d'emploi).

Les bénéfices de cette approche se mesurent également en termes moraux. L'attention portée à l'espace des besoins universels requiert en effet un système d'assistance elle aussi universelle, plutôt que le versement d'une « aumône » publique destinée à rectifier le niveau de revenu d'individus identifiés comme pauvres. En ce sens, l'assistance universelle tend à la préservation du respect de soi des bénéficiaires de l'aide sociale. Ainsi, la réflexion de *Sen* témoigne de ce

que le choix du critère d'évaluation des privations n'est pas sans conséquence sur les modes d'organisation de la *solidarité* sociale préconisés par les différentes versions du libéralisme égalitaire.

2. L'approche libertarienne

Hayek (1976) s'interroge sur la pertinence d'une éthique sociale perçue en termes redistributifs : « La question primordiale est [...] de savoir s'il existe un devoir moral de se soumettre à un pouvoir qui pourrait coordonner les efforts des membres de la société avec pour objectif d'effectuer un certain type de distribution considéré comme juste. » La pensée libertarienne apporte à cette question une réponse négative. À contre-courant de l'approche illustrée par Rawls, elle est étrangère, voire hostile, à la notion de *justice* redistributive.

La stratégie libertarienne consiste à retourner les arguments de la tradition libérale-égalitaire en dénonçant l'inanité, voire l'absence d'équité de ses prétendus *principes de justice*. La première entaille à la *justice* bien comprise tient à la désignation même de groupes bénéficiaires de l'aide sociale. L'intervention de l'État en faveur d'un groupe déterminé est pour le groupe visé, fût-il défavorisé, constitutive d'un privilège. Le pouvoir, accordant certains biens aux uns et non aux autres, ne les traite pas tous « selon les mêmes règles ». Les libertariens démontrent en outre qu'au travers de leur organisation, les politiques de redistribution violent les libertés fondamentales des citoyens. En effet, l'intervention de l'État en faveur d'un groupe déterminé requiert la mobilisation de ressources financières prélevées par l'impôt. Or les libertariens défendent le principe de la propriété de soi comme « droit absolu d'un individu à disposer de sa personne », et partant à la propriété de ses aptitudes et du produit de l'exercice de ses aptitudes (Nozick, 1974). Le prélèvement d'un impôt à des fins de redistribution dépouille donc l'individu du produit de ses aptitudes. Enfin, les politiques de redistribution mettent en péril les libertés fondamentales des individus jusques et y compris dans la sphère de production des biens et services, dans la mesure où elles requièrent « de proche en proche » la mise en place d'une organisation autoritaire assignant aux individus les tâches qu'ils doivent accomplir (Hayek, 1976).

L'ordre spontané du marché est *a contrario* critère de *justice* et garant d'efficacité. Il est en effet conçu ici comme efficace, parce qu'il est tenu pour optimal au sens de Pareto, c'est-à-dire qu'on ne peut plus accroître l'utilité d'un

individu sans réduire celle d'un autre. Il est en outre par lui-même un critère de *justice*, puisqu'en fournissant à tous des informations et un accès identique aux différentes positions de la société, il respecte l'égalité des individus. La théorie nozickéenne des droits de propriété légitimes et de juste transfert explicite plus avant le caractère de *justice* intrinsèque au fonctionnement du marché. Un droit de propriété est légitime quand il résulte d'un échange libre, doté ou non d'une contrepartie, avec la personne qui le possédait précédemment. Si l'on considère une situation initiale juste où les individus disposent de droits de propriété légitimes, toute situation résultant de la circulation de ces droits de propriété au travers d'échanges libres est elle-même juste, et ce quelles que soient les disparités qui la caractérisent (différences de rétribution, etc.). En ce sens, la *justice* ne consiste pas ici à compenser des différences d'origine sociale (*Rawls*), des inégalités naturelles (*Sen*) ou de talents, pas plus qu'elle ne consiste à satisfaire des besoins différenciés, à récompenser des mérites, des efforts, voire des sacrifices, ni même à pallier la malchance ou le malheur. Elle consiste simplement à garantir le libre fonctionnement d'un marché critère et garant de *justice*.

Si redistribuer, c'est ainsi enfreindre le principe de la propriété de soi et perturber la mécanique du marché, le libéralisme ne souhaite rien d'autre qu'un État minimal qui garantisse la propriété de soi et les droits de propriété légitimes. Se trouve ainsi résolue *a minima* la question des institutions relevant de la *solidarité* sociale. Les libéraux ménagent cependant deux espaces délimités de *solidarité*. D'une part, rien n'interdit à un groupe défini de citoyens de se mettre d'accord à l'unanimité sur des assistances qu'ils souhaiteront se porter. D'autre part, indique *Hayek*, « il n'y a pas de raison pour que le gouvernement d'une société libre doive s'abstenir d'assurer à tous une protection contre un dénuement extrême, sous la forme d'un revenu minimum garanti ou d'un niveau de ressources au-dessous duquel personne ne doit tomber », si tant est qu'un tel revenu soit fourni hors marché et renvoie à un « devoir moral pour tous » de venir en aide « à ceux qui ne peuvent subsister par eux-mêmes ». Charité publique, donc, plutôt que politique de redistribution : option que l'on peut assurément discuter (*Ferry et Renaut, 1985*).

3. L'approche communautarienne

Pour les communautariens au contraire, les notions de *solidarité* sociale et de

communauté politique s'impliquent réciproquement : « Communauté politique pour l'assistance, assistance pour la communauté politique ; cela marche dans les deux sens, et c'est peut-être là le point crucial » (Walzer, 1983). En effet, la communauté politique naît d'une volonté de faire face à des dangers et de résoudre en commun des difficultés que personne ne pourrait affronter seul. On ne saurait donc imaginer de communauté politique qui ne mette en œuvre quelque forme de *solidarité* sociale. Il est ainsi de la nature même de la communauté politique de constituer et de garantir « une sphère de sécurité et de bien-être », et c'est en ce sens que « toute communauté politique est un *Welfare State* » – un État-providence prenant à sa charge le bonheur des individus. Réciproquement, la *solidarité* sociale conditionne l'existence de la communauté politique, puisque c'est au travers même des processus de *solidarité* sociale que les individus constituent et pérennisent leur sens d'appartenance à une communauté de valeurs. Ainsi, la « vie en commun est à la fois la condition des assistances et un de leurs produits ». En ce sens, Walzer récuse fermement l'approche libertarienne selon laquelle la *solidarité*, loin de tenir à l'existence de la communauté politique, est essentiellement une affaire privée concernant un groupe d'individus d'accord sur une entraide spécifique. Pour Walzer, le concept de *solidarité* sociale est en fait toujours déjà inclus dans celui de communauté politique.

La *solidarité* sociale communautarienne comprend, cela dit, deux dimensions.

La première correspond à la satisfaction des besoins des membres de la communauté. À l'exception du droit à la vie, c'est-à-dire aux ressources minimales qui permettent la simple subsistance, la liste de ces besoins, leur ordre de priorité, ainsi que le degré auxquels ils doivent être satisfaits, relèvent des circonstances spécifiques des communautés concernées, de leur compréhension partagée des besoins (appartenance, santé, nourriture et logement, travail, loisir, etc.). C'est là une question politique qui doit à ce titre être résolue au travers d'un débat interne à la communauté.

La *solidarité* doit en second lieu contribuer à la pérennisation des valeurs de la communauté. En ce sens, elle vise à renforcer le sens de l'appartenance communautaire, tant des bénéficiaires de l'assistance que des contributeurs. Ainsi, les dispositifs garantissant une assistance identique pour tous paraissent préférables à ceux qui ciblent des groupes spécifiques, notamment défavorisés. En effet, en stigmatisant les plus déshérités, la charité publique fragilise le sens de l'appartenance communautaire. Par ailleurs, les communautariens affichent

une préférence nette pour les systèmes de *solidarité* exigeant la participation en temps et en énergie des membres de la communauté. Ils prônent ainsi une version « socialisée » et l'on pourrait presque dire « communautarisée » de l'aide sociale impliquant chacun des membres de la communauté, par opposition à la version « nationalisée » qu'en constituent l'État providence et ses fonctionnaires professionnels de l'assistance.

Au-delà des principes généraux ainsi dégagés, le double objectif assigné à l'assistance communautaire (satisfaction des besoins, pérennisation de la communauté) se traduit contextuellement par des systèmes ajustés aux conceptions partagées des communautés concernées. En ce sens, remarque *Walzer*, si l'Athènes ancienne considérait le théâtre comme l'un des éléments du bien-être que l'État devait garantir au peuple, alors que l'éducation restait une charge strictement privée, « ce ne sont pas des jugements que l'on puisse aisément qualifier d'incorrects ».

Comment, au-delà de ce moment de *contextualisme*, les principes communautariens peuvent-ils nous aider à réfléchir aux conditions d'une juste assistance dans les démocraties libérales contemporaines ? *Walzer* examine le cas de la protection sociale aux États-Unis et celui des États-providence européens, pointant les réformes que ces systèmes devraient engager au regard des options communautariennes. Du côté américain, il constate que les besoins ne sont pas couverts conformément à la compréhension collective que les citoyens en ont. Il s'appuie notamment sur l'examen du système de santé, dont ses concitoyens attendent qu'il fournisse « des soins minimalement décents à tous ceux qui en ont besoin ». Or, le fait que les soins médicaux sont prodigués corrélativement au niveau de revenu et non au niveau des besoins témoigne de l'inadéquation d'un système de soins privé aux attentes des américains. Structurellement dominé par l'argent, abandonné « au bon vouloir [...] d'un groupe puissant de propriétaires ou de praticiens », ce système ne garantit pas la satisfaction des besoins. Plusieurs systèmes alternatifs pourraient être envisagés : un système intégralement nationalisé, la combinaison d'un service public et privé, à condition que sa partie publique garantisse à chacun le minimum collectivement déterminé, voire encore un service différencié par classes de population – si tant est que le besoin, et non l'argent, constitue le critère différenciant les différentes classes.

Les principes dégagés par *Walzer* permettent aussi d'évaluer d'autres aspects des politiques de redistribution. Ils sont par exemple défavorables aux systèmes

de crédit d'impôt préconisés par *Rawls*. En effet, si l'on améliore ainsi le revenu des plus défavorisés, et donc la couverture de leurs besoins, c'est au prix d'un renforcement de l'emprise de l'argent dans la sphère des besoins, perspective peu sympathique à *Walzer*.

L'examen des États-providence européens permet de tester la mise en œuvre de l'objectif de pérennisation des valeurs communautaires de systèmes de protection qui satisfont relativement mieux qu'aux États-Unis à l'objectif premier de couverture des besoins. Pour ce faire, *Walzer* établit une analogie entre les sphères de production et de redistribution des biens. À l'image des États socialistes qui avaient nationalisé la sphère de la production, les États-providence européens ont nationalisé la sphère de la redistribution. Cette organisation affiche un certain succès en termes de couverture des besoins. En revanche, elle ne joue pas son rôle de constitution et de pérennisation de la communauté, parce qu'elle isole aussi bien les bénéficiaires de l'assistance communautaire que les contributeurs. De même que la nationalisation de la production n'a pas fondamentalement transformé l'expérience quotidienne des ouvriers et salariés (par exemple vis-à-vis des rapports hiérarchiques) ni accru leur contrôle sur leur activité, de même l'État-providence ne restitue pas le contrôle de leur vie aux individus qu'il prétend aider, pas plus qu'il ne renforce leur sens d'appartenance à la communauté. Ce pourquoi *Walzer* recommande une transformation des États-providence dans le sens d'un système décentralisé et participatif. Il suggère différentes modalités de participation civiques à l'assistance communautaire : subventions publiques à des organisations à but non lucratif, indemnisation des bénévoles, toutefois à un niveau inférieur aux rémunérations du marché, instauration d'un service civil dédié à l'assistance communautaire, appel à la participation des retraités. Cette participation des citoyens à l'assistance communautaire est supposée à ses yeux restituer indirectement aux plus défavorisés le contrôle de leurs destinées, dans la mesure où nombre de bénéficiaires potentiels de l'aide sociale contribuent ou auront ainsi contribué au processus de distribution.

L'examen communautaire des systèmes de *solidarité* sociale n'échappe pas, cela dit, aux critiques traditionnellement adressées au communautarisme et en particulier aux objections touchant au relativisme des valeurs. En l'occurrence, tout système de protection sociale adapté aux valeurs partagées de la communauté concernée satisfait aux réquisits communautariens. L'analyse relève alors, pour l'essentiel, d'un travail d'interprétation de l'adéquation de formes institutionnelles données à la compréhension des valeurs que partagent les

membres de la communauté : un système juste est un système adapté aux valeurs de la communauté – conception de la *justice* qui ne peut manquer d'ouvrir sur une relativisation toujours discutable de la catégorie normative considérée.

Éthique de l'entreprise, éthique des affaires

La question de savoir ce qu'est une entreprise juste n'a pas toujours été abordée de front par les théories de la *justice* contemporaines. Elle a en revanche investi avec force la scène éthique au début des années 1980 au travers de l'« *éthique des affaires* ». Par exemple : une entreprise doit-elle mettre en place des procédures d'examen de CV anonymes ? Doit-elle développer des produits et services à destination des populations non solvables ? Doit-elle inscrire le principe d'une stricte *égalité* des salaires au cœur de sa politique de rémunérations ? Doit-elle faire de la publicité ? Doit-elle associer les salariés aux processus de prise de décision ? L'*éthique des affaires* évalue les réponses apportées à ces questions au regard de critères moraux.

L'évaluation du caractère juste ou injuste des décisions de gestion d'une entreprise requiert une méthodologie distincte de l'examen des systèmes de *solidarité*. De fait, en tant qu'institution spécialisée, l'entreprise n'est ni un sujet moral individuel ni une structure de base de la société que l'on pourrait évaluer directement à partir des principes des théories de la *justice* contemporaines. Aussi sera-t-il utile d'examiner préalablement comment le discours éthique s'applique au cas particulier de l'entreprise. Nous prendrons comme fil conducteur la question suivante : une entreprise juste doit-elle mettre ses produits et services à disposition d'individus non solvables, voire développer des biens et services adaptés aux besoins spécifiques de populations fragilisées ? Est-elle injuste si elle ne le fait pas ? Cette interrogation recouvre des cas très divers : développement de médicaments contre les maladies rares ou les maladies qui affectent les pays à faibles pouvoirs d'achat (cas du paludisme), mise à disposition d'antirétroviraux pour les personnes séropositives non couvertes par un système de santé adéquat, développement et distribution de produits laitiers complétés et bon marché en réponse aux besoins spécifiques d'enfants malnutris, offre d'un service bancaire minimal et gratuit aux plus démunis, de forfaits de téléphonie mobile à un tarif préférentiel aux chercheurs d'emploi, etc. Dans chaque cas, le dilemme moral est immédiat entre la logique de la profitabilité de l'entreprise et celle d'impératifs éthiques, en l'occurrence de

solidarité. On se bornera à indiquer ici comment les cinq principales perspectives développées sur l'*éthique de l'entreprise* abordent ce dilemme.

1. L'approche institutionnelle considère que les *principes de justice* s'appliquent aux structures de base de la société en définissant un cadre institutionnel et législatif juste (Van Parijs, 2001). Dans cette perspective, une entreprise est juste si elle se conforme aux institutions et aux lois positives d'une société juste, et si elle prend des décisions de gestion en conformité avec sa finalité interne, à savoir la création de valeur pour l'actionnaire au travers de son activité commerciale. Contre l'ambition de l'*éthique des affaires* de juger de la moralité de décisions de gestion au regard de normes autres que légales, l'analyse se concentre ici sur le cadre institutionnel : si l'on vient à considérer que les décisions de gestion des entreprises ne correspondent pas à nos intuitions de *justice*, il faut alors entreprendre de modifier au travers du processus démocratique les lois qui les régulent. C'est à ce niveau de la réflexion qu'interviennent les théories de la *justice*, en fournissant des arguments propres à justifier l'infléchissement du cadre institutionnel dans le sens souhaité. Comment cette perspective traite-t-elle de la question des produits et services qu'une entreprise devrait proposer à des individus désavantagés ou non solvables ? Pour en juger, il suffit d'examiner la loi. Si cette dernière n'affiche aucune exigence en la matière, une entreprise sera juste quand bien même elle se montrera indifférente aux besoins de ces derniers ; à l'inverse, si la loi affiche des exigences particulières, l'entreprise juste devra s'y conformer.

2. L'approche relevant de l'*éthique du devoir* affirme *a contrario* qu'il est parfaitement valide de juger des décisions de gestion de l'entreprise au regard de normes éthiques. Ces normes peuvent ici également être portées par différentes théories de la *justice* (libérale-égalitaire, communautarienne, etc.). Dans cette perspective, on reconnaît à l'entreprise une finalité externe, telle que la *solidarité* avec les plus défavorisés. En cas de conflit entre profitabilité et valeurs morales, les dernières devront primer sur la première. Imaginons une société où la prolifération des téléphones portables pénaliserait le chercheur d'emploi qui n'en possède pas : une entreprise qui souscrirait aux principes de l'éthique rawlsienne devrait mettre à disposition des chercheurs d'emploi un téléphone mobile à un tarif préférentiel, au nom de la juste *égalité* des chances dans l'accès à l'emploi, et ce sans attendre que cette exigence devienne une obligation légale. On peut cependant se demander dans quelle mesure l'*éthique du devoir* ainsi appliquée à l'entreprise ne se heurte pas à une indépassable contradiction entre respect de normes éthiques et impératifs liés à la survie financière de l'entreprise. De fait, la

promotion de valeurs telles que la juste *égalité* des chances engendre des coûts supplémentaires : situation difficilement tenable à long terme dans des secteurs d'activité où les concurrents ne se fixeraient pas les mêmes contraintes.

3. Dans le conflit opposant valeurs morales et profit, l'éthique de la rentabilité tranche, elle, en faveur du profit. La décision de respecter une norme morale externe, voire la loi, est prise avant tout au regard de ses conséquences financières. Dans cette logique, une entreprise peut rationnellement choisir d'enfreindre la loi si le coût de l'entorse à la loi est inférieur au coût qu'elle supporterait en s'y conformant. De même et à plus forte raison, une action apparemment morale ne sera accomplie qu'au regard de ses conséquences sur la rentabilité de l'entreprise. Remarquons que cette version de l'« *éthique* » de l'entreprise renvoie essentiellement à une pratique de gestion des risques (risques d'image, de réputation, contentieux, etc.). L'idée même d'*éthique des affaires* est ici exténuée, reléguée de son statut de fin inconditionnelle à celui de « moyen économique ».

4. Une tout autre perspective postule la convergence des impératifs de rentabilité et des impératifs moraux, dans une version « réconciliée » de l'*éthique des affaires*. Par exemple, une entreprise agroalimentaire développe et distribue des produits laitiers complétés à destination d'enfants malnutris de pays pauvres : elle peut affirmer avoir mis en place un tel programme au nom d'une certaine vocation sociale. De fait, ce programme, s'il bénéficie aux populations concernées, génère une série de coûts de développements, de distribution, etc. Cependant, ce faisant, cette entreprise familiarise la population des pays concernés avec ses produits et constitue ainsi son réservoir de consommateurs de demain. Un tel programme lui permet en outre de manifester un engagement social dans les pays dits riches et d'y bénéficier d'une image positive. Les bénéfices de l'opération peuvent donc au final compenser, voire dépasser les coûts engagés. Les tenants de cette approche généralisent ce constat, affirmant de façon dogmatique la coïncidence de l'éthique et de la rentabilité.

5. On peut cependant défendre d'une telle approche une version critique, selon laquelle les valeurs morales d'une société constituent un horizon pour la rationalité managériale. Cette dernière y est effectivement comprise comme une rationalité de la rentabilité. Cependant la société civile, seule détentrice des normes éthiques, peut contraindre les entreprises à se conformer à ses valeurs au travers de processus de publicisation des décisions prises (Van Parijs, 2002). Une entreprise agissant à l'encontre des intuitions morales de la société verra ses

décisions exposées sur la place publique et sera invitée à s'en expliquer. On peut aisément imaginer, au vu de ce qu'un tel exercice peut avoir de désagréable ainsi que de ses conséquences en termes d'image, que les entreprises chercheront à éviter ce type de situation. Ainsi, dans cette dernière perspective, c'est conformément à la logique du profit que les entreprises sont amenées à agir comme si elles étaient morales. Sous la pression de la société civile (en lieu et place de la contrainte du cadre légal), les normes éthiques de la société seraient progressivement traduites dans les pratiques de gestion de l'entreprise, constituant ainsi l'horizon de la rationalité managériale.

Indications bibliographiques

Arnsperger C. et Van Parijs P., *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000.

Ferry L. et Renaut A., *Des droits de l'homme à l'idée républicaine, Philosophie politique*, III, Paris, PUF, 1985.

Giddens A., *The Global third way debate*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Hayek F. A. von, *Droit, législation et liberté*, tome III, *Le Mirage de la Justice sociale* (1976), trad. par R. Audoin, Paris, PUF, 1980.

Mead L. M., *Beyond entitlement : the social obligations of citizenship*, New York, Free Press, 1986.

Nozick R., *Anarchie, État et utopie* (1974), trad. par E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988.

Rawls J., *Théorie de la justice* (1971), trad. par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Renaut A., *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, 2004.

Renaut A., *Modèle social : la chimère française ?*, Paris, Textuel, 2006.

Sen A., *Repenser l'inégalité* (1992), trad. par P. Chemla, Paris, Le Seuil, 2000.

Sen A., *Éthique et économie et autres essais* (1991), trad. par S. Marnat, Paris, PUF, 2001.

Van Parijs P., « Qu'est-ce qu'une nation juste, un monde juste, une entreprise juste ? », Document de travail n° 86, Chaire Hoover d'éthique économique et

sociale, www.uclouvain.be, 2001.

Van Parijs P., « The Spotlight and the Microphone. Must business be socially responsible, and can it ? », Document de travail n° 92, 2002.

Walzer M., *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), trad. par P. Engel, Paris, Le Seuil, 1997.

Ethique internationale (ou des relations internationales)

OUVERTURE

La *justice* globale
par Daniel *Weinstock*

Parmi les principaux domaines où la philosophie politique croise à l'heure actuelle des questionnements éthiques, celui qui a sans doute fait couler le plus d'encre a trait à la question de savoir quelle est la nature et l'étendue des *obligations* de *justice distributive* transnationale. Une autre interrogation, selon certains philosophes, la première dépend logiquement, concerne la plausibilité de l'idée même d'une communauté politique globale. Nous examinerons d'abord le débat entre « nationalistes » et « cosmopolitistes » sur l'extension du concept de communauté politique, avant de nous consacrer à une discussion des principaux types de position dans le domaine de la *justice distributive* globale.

Mondialisation, nationalisme et *cosmopolitisme*

Quelles que soient les définitions précises souvent fort différentes qu'ils donnent du concept de mondialisation, tous les théoriciens s'accordent pour reconnaître qu'il dénote une intensification quantitative, qualitative et temporelle des interactions entre agents individuels et collectifs transcendant les frontières nationales. En d'autres termes, les interactions se développant au-delà des frontières nationales et ne faisant pas intervenir la médiation des *États-nations* se font de plus en plus nombreuses ; elles ont un impact de plus en plus important sur les intérêts fondamentaux des humains ; elles s'accomplissent de plus en plus rapidement.

Pour certains théoriciens de la mondialisation, le simple constat de ces trois ensembles de phénomènes suffit pour établir la conclusion qu'il existe aujourd'hui une communauté politique transnationale. D'autres sont beaucoup plus prudents. Sans aller jusqu'à nier l'existence des phénomènes précités, ils

estiment que ces phénomènes constituent des conditions nécessaires, mais non suffisantes de l'existence d'une communauté politique. Parmi ces conditions figurent à leur avis de manière importante des conditions culturelles. Leur argument peut se décliner de la manière suivante : à moins de vouloir avaliser une bureaucratie mondiale exerçant sur la population une tyrannie plus ou moins douce, il faut reconnaître que le fait de parler d'une communauté politique implique la possibilité que cette communauté puisse exercer une autodétermination démocratique. Or la mise en place d'une démocratie exige les liens de filiation, de sympathie et d'amitié civique qui caractérisent les nations. Minimalement, une communauté démocratique a besoin d'une langue commune afin de pouvoir se livrer à la délibération démocratique (*Kymlicka, 2001*). D'autres, notamment David *Miller* (2000) et Michael *Walzer* (1994), estiment que la démocratie requiert une culture politique commune, une manière commune de donner chair aux principaux concepts politiques, qui demeureraient, sinon, trop abstraits. De plus, les sacrifices qu'exige parfois la vie en démocratie, notamment les sacrifices qu'exige la *justice distributive*, supposent des liens d'amitié et même de filiation que l'on ne retrouve qu'au sein des *États-nations*.

Les théoriciens qui rejettent cette condition constatent tout d'abord que l'*État-nation* est lui même une abstraction par rapport aux microsociétés au sein desquelles les membres ont des relations personnelles directes. Cet *État-nation* a été créé pour établir un sentiment de communauté parmi des étrangers (*Appiah, 2005*). Ce sont, pour reprendre la célèbre expression de Benedict Anderson, des « communautés imaginées ».

Par ailleurs, il y a lieu de penser que le sentiment de communauté qui s'est installé dans les *États-nations* modernes est un artefact des institutions nationales (*Weinstock, 2001*). L'expérience historique des *États-nations* unitaires aussi paradigmatiques que la France révèle que des institutions comme l'école et l'armée avaient parmi leurs principales finalités celle de façonner un sentiment d'appartenance commune à partir de populations au départ passablement hétérogènes. D'autre part, même les institutions qui n'ont pas comme fonction explicite de façonner une identité et une culture communes ont un impact centripète sur de telles populations. Le fait d'être gouverné par des institutions communes crée un sentiment d'appartenance commune. De plus, de telles institutions créent des élites politiques nationales dont les membres s'identifient les uns aux autres par-delà leurs appartenances à des groupes subnationaux. En d'autres termes, selon ces théoriciens, c'est une erreur que de penser que seule la

présence d'une culture politique commune justifie la mise en place d'institutions de *gouvernance* démocratique. Il y a lieu de penser que ce sont les institutions politiques qui précèdent causalement la culture politique commune.

D'autres théoriciens mettent de l'avant des considérations *a posteriori* pour douter de l'opportunité de mettre en place des institutions politiques transnationales. Ils avancent par exemple l'argument selon lequel les frontières nationales permettraient d'éviter certains problèmes d'action collective. Elles ont notamment l'avantage de rendre claire la *responsabilité* de faire fructifier un bien commun. L'argument, bien connu en théorie des jeux, est ici que si tout appartient à tout le monde, alors rien n'appartient véritablement à personne. Auquel cas il est difficile de voir comment peut émerger la motivation nécessaire pour assumer la *responsabilité* de la préservation et du développement d'une dotation commune de ressources (Rawls, 1993).

Certains philosophes ont également invoqué que la division du globe en États permet une division du travail moralement efficace. Même s'il l'on admet qu'il existe des *obligations* morales transnationales, la création d'*États-nations* rend plus probable que ces *obligations* seront effectives, puisque les États possèdent des structures d'imputabilité morale qu'il est difficile d'imaginer à l'échelle globale.

Notons en premier lieu que de tels arguments *a posteriori* partent, comme c'est le cas aussi des arguments en faveur de structures politiques transnationales, d'une reconnaissance de problèmes politiques véritablement globaux. La division du monde en États serait selon ces arguments le meilleur *moyen* disponible pour répondre à ces problèmes. Ils partagent donc sur le plan des finalités un important terrain d'entente avec les partisans d'une politique cosmopolitique. Il faut également signaler que ni l'un ni l'autre de ces arguments ne constituent un plaidoyer pour la division du monde en *États-nations* telle que nous la connaissons actuellement. Ils sont en effet parfaitement compatibles avec l'idée que la division actuelle du monde est sous-optimale du point de vue de l'atteinte de ces finalités.

Fonder des *obligations* morales transnationales ?

Faisons ici l'hypothèse qu'il n'existe aucun obstacle conceptuel à ce que l'on puisse parler d'*obligations* morales transnationales. Il est alors possible de se poser la question de savoir ce qui fonde de telles *obligations*. Il est également

possible de s'interroger sur leur nature et sur leur étendue.

Au premier regard, la question des fondements de nos *obligations* morales transnationales admet une réponse simple. Une proportion énorme de l'espèce humaine vit dans des conditions de *pauvreté* absolue, sans disposer du minimum de ressources requis pour les besoins de la subsistance. Faute de médicaments et de conditions d'hygiène minimales, des millions d'enfants meurent quotidiennement de maladies qui n'existent plus dans les pays plus riches, ou dont le traitement y relève de la banalité médicale. Dans ces conditions, a-t-on vraiment besoin d'un argument philosophiquement raffiné ?

C'est une intuition morale forte de ce genre qui est à la base de la position utilitariste concernant les *obligations* morales globales, qui reçut sa formulation la plus célèbre dans un article de Peter *Singer* (*Singer*, 1972). Selon l'argument de *Singer*, si nous sommes en mesure d'éviter une souffrance chez quelqu'un, et que nous ne faisons rien pour l'éviter, nous en sommes aussi responsables que si nous l'avions directement causée. En conséquence, nous devrions faire tout ce qui est dans notre pouvoir pour mettre un terme à la faim dans le monde.

Pour intuitivement plausible qu'elle peut sembler au premier abord, la position de *Singer* pose de sérieux problèmes philosophiques. Le principal problème a trait à ce qu'il est convenu d'appeler la doctrine de la « *responsabilité négative* », selon laquelle la *responsabilité* morale des agents s'étend à ce dont ils *permettent que cela se produise* au même titre qu'à ce qu'ils *font*. Une théorie morale bâtie autour de cette doctrine imposerait des exigences excessives, dans la mesure où elle ne ferait aucune place à ce que Samuel Scheffler appelle les « *prérogatives centrées sur l'agent* » (*Agent-centered prerogatives*), c'est-à-dire à tout ce que l'agent a envie de faire sans égard pour des considérations d'utilité générale (Scheffler, 1982).

L'opposition à l'*utilitarisme* engendra une réaction extrême qui reçut son expression la plus claire dans l'œuvre de Robert *Nozick*. Selon ce dernier, il ne peut y avoir d'*obligation* que librement consentie. Nous devons certes nous abstenir de toute violation du droit d'autrui. Mais, une fois admise cette contrainte, nous pouvons faire ce qui nous plaît, conclure des transactions avec qui nous voulons, quelles que soient les conséquences découlant de telles interactions. Il est possible qu'une telle structure de liberté donne lieu à des inégalités importantes, voire à de la *pauvreté*. Mais si de telles inégalités résultent d'actions librement entreprises à l'intérieur des contraintes que représentent les droits individuels de chacun, elles n'engendrent aucune

obligation. Dans un tel schéma théorique, toute action visant à améliorer le sort des pauvres relève du *surérogatoire*. L'accomplissement de telles actions est admirable, mais on ne saurait l'exiger.

La transposition de ce schéma à la sphère internationale donne lieu à la conclusion suivante. Dans la mesure où la richesse des uns et la *pauvreté* des autres résultent d'actions et de politiques librement entreprises, l'aide internationale est une question de *charité* plutôt que de *justice* (Hardin, 1974).

Ces deux positions semblent toutes les deux insatisfaisantes. La première permet de donner une expression théorique au sentiment de révolte que beaucoup de citoyens des pays riches éprouvent devant l'immensité de la souffrance humaine. La seconde nous libère des *obligations* excessives qu'engendrerait la doctrine de la *responsabilité* négative, et restitue les prérogatives centrées sur l'agent, correspondant à cette catégorie importante d'actions qui sont *permises*, mais non *requises*. Comment définir une théorie qui concilierait ces deux *desiderata* ?

Onora O'Neill et Amartya Sen ont tenté de définir une position intermédiaire, en invoquant l'idée kantienne d'« obligation imparfaite » (O'Neill, 1996 ; Sen, 2000). Une *obligation* imparfaite est une véritable *obligation*, en ceci qu'elle ne relève pas de la volonté arbitraire des agents. Mais elle peut à certains égards ressembler à de la *charité*, dans la mesure où les conditions de sa satisfaction dépendent en partie de l'agent. L'agent moral possède ainsi une certaine latitude quant au moment où il satisfera à son *obligation* imparfaite, à la manière dont il la satisfera et à l'objet par rapport auquel il la mettra en Canada.

Si elle réussit à répondre aux principales objections suscitées par les conceptions les plus opposées que représentent l'extrémisme moral utilitariste d'un Singer et le minimalisme d'un Nozick ou d'un Hardin, la voie des *obligations* imparfaites suscite cependant elle aussi plusieurs interrogations auxquelles il n'est pas évident qu'elle ait les moyens de répondre.

Tout d'abord, rien dans la notion d'*obligation* imparfaite n'assure que la latitude permise à l'agent correspondra à l'urgence du besoin. On le sait, les besoins d'aide qui se font sentir à l'heure actuelle dans le monde sont presque sans limite. Un agent peut très bien reconnaître qu'il est sujet à une *obligation*, sans pour autant agir de manière à répondre aux besoins les plus criants. C'est d'autant plus vrai que dans la conception kantienne de l'*obligation* imparfaite, la *responsabilité* de l'agent ne résulte ni d'une action qu'il aurait accomplie envers une autre personne, et qui aurait conduit cette personne à être dans le besoin, ni

d'un libre consentement qu'il aurait donné à être lié par l'*obligation* envers une personne spécifique. On pourrait répondre à cette objection en intégrant l'urgence à la spécification de l'*obligation*. Les agents seraient alors dans l'*obligation*, parmi les besoins auxquels ils peuvent effectivement répondre, de satisfaire aux besoins les plus urgents. Une telle position gommerait cependant la distinction entre *obligations* parfaites et imparfaites, et risquerait de reconduire les problèmes associés à la doctrine de *Singer*.

Une seconde difficulté a trait à la nature résolument individuelle de l'éthique kantienne et de la notion d'*obligation* imparfaite. On le sait, une réponse adéquate au problème de la *pauvreté* absolue dans le monde sera nécessairement une réponse *coordonnée*. Mais, là encore, rien dans la notion d'*obligation* imparfaite et dans la latitude qu'elle donne à l'agent ne garantit que les actions auxquelles se livreront un ensemble d'agents soucieux de satisfaire à leurs *obligations* imparfaites formeront un ensemble répondant de manière aussi efficace que possible aux besoins qui existent dans le monde. Une action concertée visant à réduire la *pauvreté* dans le monde ne résultera pas nécessairement d'une multitude d'actions individuelles d'agents cherchant à satisfaire à leurs *obligations* imparfaites.

Ainsi apparaît-il qu'un problème commun aux trois approches que nous avons évoquées jusqu'à présent tient au fait qu'elles ne cherchent pas à établir de lien systématique entre les individus ou groupes qui seraient porteurs d'*obligations* morales et ceux qui en seraient les récipiendaires. Thomas *Pogge* (2002) tente de répondre à ce problème en proposant une interprétation de la relation morale et causale qui unit les plus riches et les plus pauvres de ce monde. Selon *Pogge*, l'ensemble d'institutions, de pratiques et de règles formelles et informelles qui gouvernent l'activité économique et commerciale mondiale procèdent à une violation des droits des personnes et des pays les moins bien lotis. Aux éléments de cet ensemble correspondent autant d'actions menant de manière prévisible et observable à la *pauvreté*. Ces règles sont imposées aux pays les plus pauvres sans leur consentement et sans réelle possibilité de retrait. Par exemple, les règles financières qui permettent aux pays pauvres, mais richement pourvus en matières premières d'emprunter de l'argent garantissent que ces pays seront gouvernés par des kleptocraties tyranniques, mais favorables aux pays les plus consommateurs de ces ressources.

En révélant les multiples liens causaux qui unissent les institutions dont se sont dotés les pays riches pour gérer leurs interactions avec les pays pauvres,

Pogge peut prétendre avoir répondu à l'un des problèmes inhérents aux autres approches. Sa méthode révèle clairement à qui les *obligations* sont attribuables. Par ailleurs, la nature de l'*obligation* engendrée par cette approche est, au sens kantien, « parfaite » plutôt qu'« imparfaite ». Elle enjoint en effet les pays riches de cesser d'accomplir des actions qui constituent des violations de droits, ce qui relève de l'*obligation* stricte.

L'approche de *Pogge* soulève cependant elle aussi des questions difficiles. La plus troublante pour sa théorie est celle qui consiste à savoir si la base contrefactuelle par rapport à laquelle nous devrions évaluer la relation entre pays riches et pauvres est celle qui prévaudrait en l'absence de toute interaction, ou si au contraire *Pogge* suppose tacitement que la comparaison doit se faire par rapport à la situation qui régnerait si un ensemble de règles plus favorables à l'endroit des pays défavorisés était en place. Comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs, dont Matthias Risse (2005), il est permis de penser que la situation des pays les plus défavorisés est meilleure qu'elle ne le serait dans une situation d'absence totale d'interaction. Elle est moins bonne qu'elle pourrait l'être sous un autre ensemble de règles, mais dans ce cas le défi pour *Pogge* est de démontrer que les pays riches sont dans l'*obligation* de mettre en place un ensemble de règles et d'institutions qui les désavantageraient par rapport à celles qui sont actuellement en place. À l'évidence, la situation est donc plus complexe que s'il s'agissait simplement de montrer que les pays riches devraient éviter de faire du mal.

Une dernière approche qu'il convient de mentionner dans ce contexte cherche à motiver la solidarité internationale en passant non pas par l'*obligation* morale, mais plutôt par des considérations prudentielles. Elle souligne que le rapport de forces entre les pays les plus riches et les plus démunis n'est pas aussi déséquilibré qu'il pourrait sembler l'être au premier abord. Les habitants de pays riches ont des raisons, relevant de l'intérêt bien compris, de se préoccuper du sort des plus pauvres. En effet, les conditions sanitaires souvent lamentables dans lesquelles crouissent des centaines de millions de personnes sont des incubateurs de virus contre lesquels même les plus riches ne sauront s'immuniser. Les risques environnementaux que nous courons à l'heure actuelle ne connaissent pas de frontières, et leur gestion dépend du fait que certains pays connaissant à la fois une grande *pauvreté* et des taux de croissance très élevés, tels que la Chine et l'Inde, acceptent de réduire leur exploitation des ressources naturelles – ce qui risque d'exiger des formes de compensation venant des pays développés. En ce sens, il est permis de penser que de plus en plus la sécurité des

habitants des pays riches dépend de ce que les pires « iniquités » dans la distribution des richesses mondiales soient atténuées. Selon cette approche dite des « biens publics mondiaux » (*global public goods*), la *justice distributive* à l'échelle planétaire progressera à mesure que les habitants des pays riches se rendront compte de la façon dont leur bien-être dépend du fait que le bien-être des autres soit pris en compte au moins dans une certaine mesure (Kaul *et al.*, 1999). Il s'agit là peut-être d'un résultat décevant sur le plan moral. Il risque cependant d'engendrer des résultats plus probants que ce n'est le cas dans les approches misant trop sur la conscience morale des personnes les plus fortunées de la terre.

Le domaine de la *justice distributive* globale représente donc un chantier philosophique fort dynamique. À l'évidence, ce champ d'investigation ne possède pas sa *Théorie de la justice*. Il n'existe pas encore une contribution dont tous s'accorderaient à dire qu'elle représente un point de référence obligé pour toute contribution subséquente. Aussi subsiste-t-il beaucoup de confusion quant à la *question* même qui devrait être au centre des débats sur la *justice* globale. Pour certains philosophes, notamment ceux qui cherchent à transposer à l'échelle globale le type de réflexion que Rawls initia pour la scène politique domestique, il s'agit bel et bien de mettre en place des institutions de *justice distributive stricto sensu*, qui traiteraient les habitants de tous les pays comme s'ils ne faisaient partie que d'un seul pays.

D'autres estiment que le seul objectif plausible pour la *justice* globale est l'atténuation de la *pauvreté*. Ils font remarquer qu'à prendre au sérieux l'objectif des théoriciens visant une véritable *justice distributive*, l'on serait amené à des transferts de ressources qui seraient tout simplement inenvisageables pour les citoyens de pays riches. Pour ne prendre qu'un exemple, Joseph Heath estime qu'un pays fortuné comme le Canada, si le régime de transferts qui se pratique à l'intérieur du système de *justice distributive* canadien était étendu au-delà de ses frontières pour comprendre un pays comme l'Égypte (qui est loin d'être le pays le plus pauvre de la terre), aurait à lui transférer environ 30 % de son PIB (Heath, 2006). Un objectif beaucoup plus plausible consisterait à répondre au besoin le plus urgent, celui de la *pauvreté* absolue, chiffrée à environ un dollar par jour.

Mais, sur ce point, toutes les théories de la *justice* globale convergent. Même *Nozick* accepte que les droits individuels puissent être transgressés pour éviter des catastrophes morales. Et des théoriciens plus modérés comme *Rawls* et *Miller* placent tous les deux l'évitement de la *pauvreté* absolue au cœur de leurs théories, même s'ils récusent officiellement l'objectif de la *justice distributive* globale. Il se pourrait donc en dernière analyse que le débat sur la *justice distributive* globale soit d'un intérêt plus philosophique que pratique.

Indications bibliographiques

Hardin G., « Lifeboat Ethics : The Case against Helping the Poor », in L. Pojman (éd.), *Environmental Ethics : Readings in Theory and Application*, Stamford, Connecticut, Wadsworth/Thomson Learning, 1974.

Heath J., « Rawls on Global Distributive Justice : A Defence », in *Canadian Journal of Philosophy*, à paraître, 2006.

Kaul I. et al., *Global Public Goods*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Kymlicka W., « Citizenship in an Era of Globalization », in *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Miller D., *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Nozick R., *Anarchie, État et utopie* (1974), trad. par E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988.

O'Neill O., *Towards Justice and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Pogge T., *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.

Rawls J., *Le droit des gens* (1993), trad. par B. Guillarme, avec un commentaire de S. Hoffmann, Paris, Esprit, 1996.

Risse M., « What We Owe to the Global Poor », in *The Journal of Ethics*, vol. 9, 2005.

Scheffler S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Sen A., « Consequential Evaluation and Practical Reason », in *Journal of Philosophy*, vol. 92, 2000.

Singer P., « Famine and Affluence », in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1,

1972.

Walzer M., *Thick and Thin*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994.

Weinstock D., « Prospects for Transnational Citizenship and Democracy », in *Ethics and International Affairs*, vol. 15, 2001.

DOSSIER

Approches normatives des relations internationales par Ryoa Chung

L'éthique des relations internationales est un domaine distinct de questionnement et de recherche, à la croisée de l'éthique et de la philosophie politique, qui s'est développé depuis la fin des années 1970 à la faveur de l'essor des éthiques appliquées. L'apport proprement philosophique de l'éthique des relations internationales, telle qu'elle se distingue de la théorie des relations internationales en science politique, consiste en une réflexion fondamentale sur les principes qui gouvernent les institutions et les comportements des divers acteurs de la scène internationale. Tandis que la science politique se limite à une analyse descriptive des faits historiques et des conditions structurelles, l'éthique des relations internationales se veut une réflexion normative qui se greffe, certes, sur une compréhension empirique de la réalité, mais qui cherche surtout à comprendre les principes fondamentaux de justice s'appliquant à la sphère internationale et, en dernière instance, à prescrire les normes idéales devant guider le droit international, les acteurs et les institutions.

Le clivage entre *idéalisme* et *réalisme*

La théorie des relations internationales s'est consolidée, en science politique, avec le clivage entre deux écoles de pensée et avec l'hégémonie doctrinale du *réalisme* qui s'est imposée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Fortement influencée par *Weber*, la théorie des relations internationales revendique, en science politique, une neutralité axiologique et une rigueur objective se dissociant de toute approche moralisante en vue de formuler les prescriptions de prudence qui doivent guider la raison d'État en politique extérieure. Dans la foulée de la distinction wébérienne entre l'*éthique de la responsabilité* et l'*éthique de la conviction*, ce que les réalistes classiques

hésiteront à appeler l'*éthique* des relations internationales se limitera à la prudence des chefs d'États qui, par la nature de leur fonction politique, doivent ranger leurs convictions morales personnelles dans l'intimité de leur conscience individuelle afin d'assumer la responsabilité des *conséquences* collectives de leurs actions. Avec pour *conséquence* la préséance d'une rationalité instrumentale pour déterminer les prescriptions normatives.

La conception monolithique d'une volonté unifiée du corps politique s'exprimant à travers la raison d'État incarnée dans la personne du chef d'État ne va plus toutefois de soi aujourd'hui, après la mise en avant par la philosophie politique du fait du *pluralisme* inhérent à la vie publique. L'éthique des relations internationales n'est plus vouée à formuler simplement les maximes de prudence des chefs d'État, mais englobe désormais des enjeux philosophiques d'autant plus complexes que nos conceptions traditionnelles de la souveraineté, de la démocratie, du conflit, de l'interdépendance et de la justice internationale sont remises en cause.

Si la matrice conceptuelle des premiers réalistes comprenait un ensemble de présupposés métaphysiques concernant la nature immuable des comportements humains, des entités collectives et du processus historique, la vision idéaliste de la nature humaine (douée de raison morale) et du progrès (attesté par l'amélioration des institutions juridiques et politiques) pêchait sans doute par un excès de moralisme, d'optimisme naïf et d'utopisme. Il n'en demeure pas moins que le *réalisme* classique n'a pas su anticiper la fin de la guerre froide, ni l'ensemble des transformations substantielles qui caractérisent le phénomène contemporain de la mondialisation : sa vision stagnante de l'histoire s'est révélée incapable d'expliquer les moteurs du changement. Même si les mutations du contexte international, dues à l'extension des réseaux d'interdépendance transnationale et à l'apparition d'une constellation nouvelle d'acteurs politiques non étatiques, ne donnent pas nécessairement raison à une vision idéaliste de la coopération et de la coexistence internationales, certaines caractéristiques empiriques inédites de la mondialisation ont néanmoins obligé le *réalisme* contemporain à moduler et à nuancer ses concepts.

La dichotomie du *réalisme* et de l'*idéalisme* semble ainsi dépassée pour des théoriciens des relations internationales qui, en science politique, développent des approches convaincantes permettant d'expliquer une coopération devenue de plus en plus complexe. La place qu'ils accordent à la raison morale demeure cependant ténue. Les motivations morales, les prescriptions normatives

demeurent subordonnées à la rationalité instrumentale. La contribution des philosophes en éthique internationale consiste en revanche à développer une réflexion normative sur les motivations ou finalités qui devraient guider notre compréhension des faits, voire orienter des projets de réforme institutionnelle au niveau international. L'essor de ce domaine de recherche durant les deux dernières décennies coïncide avec le bouleversement connu par l'ordre international après l'effondrement du mur de Berlin en 1989. Dans ce contexte renouvelé, il est certes impossible de réduire la contribution des philosophes, dans sa diversité, à une variante contemporaine et homogène de l'*idéalisme*. Reste que leur apport le plus marquant s'est d'abord caractérisé par une prise de distance à l'égard du *scepticisme moral* des réalistes et par une revitalisation de l'idéal cosmopolitique kantien. Ce dont témoigne un recensement des principales problématiques contemporaines de l'éthique internationale.

Guerre et paix

Il est dans la logique du *réalisme* de faire de la guerre un phénomène que l'on ne saurait appréhender en termes moraux. « Continuation de la politique par d'autres moyens », selon la célèbre formule de *Clausewitz*, elle ne peut être comprise que par la dynamique des rapports de force entre États. À l'instar de *Machiavel*, on pourrait donc penser que seuls les préceptes de prudence déterminés en fonction des circonstances de guerre et des objectifs de victoire doivent être envisagés.

À l'opposé, la meilleure mesure de l'héritage de *Kant* en éthique des relations internationales consiste sans doute dans une compréhension morale de la relation entre guerre et paix. La légende raconte que l'instigateur de la Société des Nations, Woodrow Wilson, faisait du *Projet de paix perpétuelle* (1795) son livre de chevet. Bien qu'il y ait eu des lecteurs réalistes de *Kant*, on s'entend généralement pour admettre que son legs constitue la genèse philosophique de l'école idéaliste en science politique et du *cosmopolitisme* en éthique internationale. Pour *Kant*, même si la guerre a contribué, à travers le mécanisme dialectique de l'histoire, au progrès des institutions juridiques et politiques, elle doit cependant être proscrite au nom de la raison pratique : l'humanité doit faire sien l'impératif catégorique de la paix en tant que souverain bien politique, en vue de la réalisation de l'état de droit au sein de la communauté cosmopolitique.

Entre le *scepticisme moral* et le pacifisme (tel que prôné par le philosophe

britannique B. Russell), une troisième voie, celle de la tradition de la guerre juste, représente un développement important en éthique internationale. Il s'agit là d'une approche intermédiaire dans la mesure où, reconnaissant la nécessité de la guerre, on affirme néanmoins la possibilité d'introduire des conventions morales pour limiter son déploiement. La parution de l'ouvrage majeur de Walzer (1977) marque en ce sens une date importante dans l'essor de l'éthique des relations internationales et dans le renouvellement de la tradition du *bellum justum*. Publié au lendemain de la défaite américaine au Vietnam, ce livre majeur interroge les critères de légitimité des guerres. Dans le lointain sillage des penseurs du christianisme (*saint Augustin, saint Thomas d'Aquin*) et des théoriciens du droit des gens des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles (*Grotius, Pufendorf, De Vattel*), la reprise séculière de la tradition de la guerre juste cherche à établir les normes justifiables du *jus ad bellum* (du droit à la guerre) et du *jus in bello* (du droit dans la guerre).

Dans le cadre de ce problème archétypique de la guerre et du conflit, on peut dresser une liste des principales interrogations qui ont mobilisé de plus en plus d'auteurs, notamment depuis les attaques du 11 septembre 2001 et les ripostes américaines en Afghanistan et en Irak. Une des questions directrices consiste à se demander si l'on peut justifier la guerre préventive au nom de la légitime défense face à la menace des armes de destruction massive. Conceptualiser le problème imposerait ici de rappeler que si l'existence des États dits « faibles », dans le contexte d'une répartition inégale des forces sur l'échiquier politique international, rend plus inquiétante la menace des armes de destruction massive qu'ils pourraient détenir (puisqu'ils ont moins à perdre), le risque d'une justification rhétorique et abusive de la guerre préventive au nom de la légitime défense demeure en revanche l'apanage des États puissants, qui ont les moyens d'en payer les frais. La polémique actuelle se concentre sur la question suivante : doit-on proscrire toute stratégie défensive de préemption conformément aux principes normatifs de la Charte des Nations unies (chapitre 7, art. 51), ou faut-il plutôt réviser et réformer notre conception de la sécurité collective héritée de la Seconde Guerre mondiale en vue de l'adapter aux nouvelles configurations des conflits armés ?

Autrement dit : quels sont les moyens de défense moralement acceptables dans un contexte qui transforme notre conception traditionnelle de la guerre interétatique avec l'entrée en scène d'acteurs non étatiques et avec le recours à l'arme du *terrorisme* ? Doit-on inclure le *terrorisme* comme un mode de conflit

armé, au même titre que les guerres conventionnelles, dans une théorie de la guerre juste ? Considérons le cas où un grief légitime émanerait d'une collectivité à qui l'on refuse la possibilité de s'organiser en État et qui ne peut constituer une armée conventionnelle pour faire valoir son droit par le moyen d'une guerre traditionnelle. De telles circonstances peuvent conférer, selon certains, le droit de recourir à des stratégies non conventionnelles d'insurrection politique dictées par un contexte considéré comme injuste. Pour autant, la justice d'une cause permet-elle de trancher la question subséquente de la justice des moyens ? Le véritable malaise moral créé par le *terrorisme* concerne de toute évidence la clause de l'immunité des non-combattants, telle qu'elle est au cœur des conventions du *jus in bello*. Pour *Walzer*, la fin, si juste soit-elle, ne peut justifier des moyens moralement odieux, tels que le sacrifice délibéré de civils innocents. Les actes terroristes contre des figures politiques qui portent une responsabilité clairement imputable peuvent, à la limite, décharger de notre opprobre le terroriste (tel le Kaliyev de Camus dans *Les Justes*). Mais il faut interroger plus profondément nos intuitions morales pour savoir si le sacrifice délibéré de civils innocents par le terroriste suscite davantage de malaise que la mort de non-combattants anticipée par le stratège militaire à titre de dommages collatéraux dans le cadre des offensives armées conventionnelles. Bien que la doctrine du double effet, selon laquelle le critère de l'intentionnalité permet de justifier les *conséquences* regrettables prévisibles, mais non voulues, ait été souvent invoquée dans le *jus in bello* pour rendre compte des dommages collatéraux, une approche *conséquentialiste*, selon laquelle l'agent moral est responsable de toutes les *conséquences* envisageables de ses actions, réduira sans doute une telle doctrine à un sophisme.

Une autre préoccupation relative au *jus in bello* illustre ce qu'il peut en être de l'apport philosophique en éthique des relations internationales. Pourrait-on justifier et inscrire dans les Conventions de Genève le recours exceptionnel à la torture contre un prisonnier de guerre, non pas comme moyen de sanction (comme c'était le cas dans le scandale d'Abou Ghraib), mais comme moyen de prévention, au nom de la guerre contre le *terrorisme* ?

D'une part, l'approche *conséquentialiste*, ou plus spécifiquement *utilitariste*, peut conduire à argumenter en faveur de la décision de faire torturer un combattant ennemi soupçonné de complot terroriste pour lui extorquer des aveux qui seront au bénéfice de la sécurité du plus grand nombre – si l'on peut démontrer la culpabilité de l'individu concerné. Dans la mesure où l'usage de la torture est, de toute façon, pratiqué, et ce, dans une clandestinité qui favorise les

abus, l'argument peut aussi être avancé que la légalisation de la torture dans les conventions de guerre, en des circonstances balisées par des mécanismes d'imputabilité et de sanction juridiques, aurait pour *conséquence* positive de limiter de tels abus. Argument récemment invoqué par des juristes américains qui, de bonne ou de mauvaise foi, ont réagi à la controverse suscitée par le statut nébuleux des détenus de la prison de Guantanamo.

D'autre part, l'approche *déontologique*, selon laquelle des contraintes morales inflexibles doivent limiter nos possibilités d'action indépendamment de leurs *conséquences* bonnes ou mauvaises, conduira à demander une prohibition absolue de la torture, en vertu d'une conception de la justice et de la dignité humaine excluant toute autre considération. Tel est l'esprit de la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants adoptée par l'assemblée générale de l'ONU en 1984.

Universalisme moral des droits de l'homme et pluralisme culturel

Une autre question abondamment traitée en éthique internationale, sans pour autant être tranchée, concerne le statut des droits de l'homme, duquel dépend une foule de questions subséquentes concernant les limites de la souveraineté de l'État, l'admission d'un droit d'intervention pour cause humanitaire ou encore la force contraignante du droit pénal international.

Le modèle onusien repose sur une articulation difficile entre une conception étatiste du droit international, qui promeut les principes de la souveraineté et de l'intégrité territoriale des États au nom du respect de l'autodétermination des peuples (art. 1 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966, art. 2, § de la Charte des Nations unies), et une conception universaliste des droits de l'homme fondée sur un individualisme normatif.

La défense philosophique de l'*universalisme moral* des droits de l'homme témoigne ici, sans s'y réduire, de l'influence du kantisme en éthique contemporaine. Une position typiquement *déontologique*, d'obéissance kantienne, soutenue par certains défenseurs de la démocratie libérale consiste à élever le respect des droits de l'homme, tels qu'enchâssés dans la Charte des Nations unies, au rang de valeur cardinale en éthique des relations internationales. Pour le juriste F. Teson, par exemple, nous devons revoir la priorité lexicale du respect de la souveraineté de l'État, principe constitutif de la conception moderne du droit international héritée du traité de Westphalie (1648), et le rendre

conditionnel au respect des droits de l'homme, de sorte que le droit d'intervention pour cause humanitaire peut justifier l'ingérence internationale au sein d'un État despotique. Autrement dit, ce seraient les critères de légitimité interne qui détermineraient les critères de légalité externe. Mais encore faut-il espérer ici en la possibilité d'un consensus universel, en dépit des clivages culturels, sur les principes fondamentaux de légitimité.

Certaines intuitions kantienne ont également donné lieu à une défense contemporaine de la démocratie libérale en tant que garante du respect des droits de l'homme et gage de la paix internationale. Ainsi, la célèbre thèse du politologue américain M. Doyle (« *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs* », 1983) consiste à démontrer que depuis le XVIII^e siècle une constante empirique témoigne du fait que si les démocraties libérales font la guerre contre des États non libéraux, elles ne se font pas la guerre entre elles. Les intuitions kantienne concernant la capacité pacifiante des constitutions républicaines et les vertus pacificatrices du commerce international ont donc alimenté un certain optimisme libéral face à l'espoir d'un nouvel ordre mondial susceptible de se développer dans le contexte de la globalisation. Point de vue qui ne peut pas masquer ce qu'a d'inquiétant la récupération idéologique d'un certain triomphalisme libéral au nom d'un nouvel ordre mondial.

Plus largement, comment prétendre, suivant l'interrogation du politologue Stanley *Hoffmann*, à la validité d'un discours moral à portée universelle face au fait d'un *pluralisme* axiologique apparemment irréductible en relations internationales ? Pour *Rawls*, la sphère du politique doit exclure les conceptions métaphysiques du bien et trouver des compromis raisonnables sur la base d'un *consensus par recoupement* entre les diverses parties contractantes. Si nous ne pouvons imposer une conception exclusive de la démocratie libérale sans nous en remettre à des présupposés métaphysiques culturellement déterminés, les délibérations constitutives de l'idée d'un contrat social entre les peuples devront impliquer des États libéraux, mais aussi des sociétés hiérarchiques bien ordonnées qui ne partagent pas les mêmes principes de justice domestique. Le droit des peuples reposera donc nécessairement, selon *Rawls*, sur un ensemble minimal de principes de justice (comprenant une conception tenue de droits fondamentaux universellement acceptables) et sur la vertu cardinale de la *tolérance* face au fait du *pluralisme* raisonnable.

On le sait, l'œuvre de *Rawls* est indissociable du débat entre libéralisme et communautarisme qui faisait rage en philosophie politique dans les décennies

1980 et 1990. Dans le domaine de l'éthique des relations internationales, le corollaire de l'opposition entre libéralisme et communautarisme s'exprime dans le débat plus récent qui a confronté *cosmopolitisme* et nationalisme.

Le philosophe britannique David *Miller* est sans doute le meilleur représentant d'une position nationaliste, très sceptique face aux projets de réformes institutionnelles promulgués par les défenseurs du *cosmopolitisme*. Ce nationalisme contemporain se garde bien de sombrer dans les pièges d'une idéologie chargée par l'histoire, mais il affirme que les obligations réciproques et le sens de la solidarité ne peuvent se développer que dans le cadre d'une culture et d'une histoire communes constituant le socle et l'*éthos* du corps social. En l'absence d'une conception commune du monde et d'institutions politiques partagées, le *cosmopolitisme* reconduit, selon *Miller*, une vision abstraite de l'*universalisme moral* qui ne saura suffire à motiver les peuples et les individus à s'engager réciproquement pour le bien commun de l'humanité.

De manière tout à fait percutante, des penseurs tels que *Habermas* et *Sen* ont de leur côté posé le problème de l'*universalisme moral* face au fait du *pluralisme* culturel dans la foulée du débat qui avait entouré la Déclaration de Bangkok (1993), lors de la conférence mondiale de Vienne sur les droits de l'homme, au sujet de la confrontation entre les valeurs asiatiques et les valeurs occidentales.

Les plus récents travaux de l'économiste Amartya *Sen*, Prix Nobel d'économie en 1998, ont porté sur les problèmes de la pauvreté et de la famine à partir desquels il a développé une approche des *capabilités* fondamentales qui tient compte à la fois de la portée universelle de ces *capabilités* et de leur signification particulière en fonction des contextes socioéconomiques et culturels différenciés. L'approche des *capabilités* présentée par *Sen* constitue sans doute la contribution la plus remarquable par les philosophes s'intéressant aux questions de justice distributive et de *développement durable* à l'échelle internationale – notamment parce qu'elle nous offre une approche contextuelle sophistiquée, mais néanmoins universaliste des besoins fondamentaux des être humains qui n'a guère besoin d'être arrimée à des croyances métaphysiques. *Sen* s'est pourtant penché sur le problème du *pluralisme* axiologique en essayant de démontrer, dans une série de textes parallèle à ses travaux en économie, qu'une convergence des valeurs fondamentales entre les cultures asiatique et occidentale existe, justifiant dès lors l'*universalisme moral* des droits de l'homme.

À ce sujet, l'attrait particulièrement original de la position de *Habermas* consiste plutôt, et contrairement à *Sen*, à invoquer la rationalité pragmatique qui

est indifférente, pour ainsi dire, au conflit des valeurs culturelles. Nul besoin de s'enliser dans une controverse métaphysique concernant l'*universalisme moral* : si les sociétés asiatiques trouvent leur compte et leur profit au fait de participer à la mondialisation économique, elles seront conduites à reconnaître la nécessité purement instrumentale de garantir certaines libertés individuelles constitutives du libéralisme économique.

À l'époque où la thèse notoire de S. Huntington concernant le choc des civilisations semble exprimer une réalité incontournable des relations internationales, doit-on céder à la critique sceptique de l'idéal cosmopolitique et de l'*universalisme moral* des droits de l'homme ? Bien qu'il n'y ait pas lieu de clore un débat philosophique des plus complexes, l'on doit tout de même souligner que le risque de verser dans une construction purement fictive de l'*universalisme moral* ne doit pas nous distraire du piège tout aussi pervers constitué par une compréhension essentialiste des blocs civilisationnels qui divisent le monde. Une telle compréhension obscurcit en effet l'analyse des causes purement politiques et socioéconomiques des conflits. Admettre que les tensions politiques ont pour tendance naturelle de s'exprimer par des revendications identitaires et des antagonismes culturels n'invalide absolument pas la possibilité de trouver une issue politique aux conflits. Le fardeau de la preuve consistant à démontrer que les diverses conceptions culturelles du monde et du bien sont incommensurables et reposent sur un *pluralisme* axiologique insurmontable incombe davantage aux tenants des thèses nationaliste ou civilisationnelle.

Inégalité, justice globale et démocratie cosmopolitique

Après cet inventaire des principales problématiques éthiques en relations internationales, il nous reste à identifier de quelle façon les caractéristiques empiriques de la mondialisation entraînent des enjeux transnationaux inédits et suscitent de ce fait un nouveau cortège de questions éthiques. Sur le plan économique, le début des années 1970, marqué par la crise du pétrole et l'écroulement du système des taux de change fixes de Bretton Woods, annonce la fin d'une certaine vision de la libéralisation économique typique de l'après-guerre et encore soucieuse de s'harmoniser avec les économies nationales (du moins celles des pays industrialisés de l'OCDE). La présente vague de mondialisation économique prend véritablement son essor dans les décennies

1980-1990. Conjuguée avec le développement foudroyant des technologies de communication et de transport induites par la révolution informatique, la dérégulation massive du marché et l'organisation mondiale du crédit définissent les conditions contemporaines du libre-échange. Une des caractéristiques de la mondialisation économique tient, dans ce cadre, à ce que la compression du rapport espace-temps dans les interactions internationales (qu'Anthony Giddens a si bien décrite) a des *conséquences* quantitatives telles qu'elles entraînent des mutations qualitatives, sous la forme de modifications institutionnelles affectant jusqu'à nos paramètres conceptuels traditionnels en théorie politique.

De nombreux auteurs de premier plan (*Habermas* et *Held* notamment) ont analysé en profondeur les effets de la mondialisation sur l'érosion des attributs classiques de l'État-nation, en quoi consiste l'impact sociopolitique le plus significatif de l'extension et de l'intensification des réseaux d'interactions et d'interdépendance qui se nouent à travers le globe. Notre conception moderne de la démocratie représentative repose sur un principe territorial qui circonscrit le domaine de juridiction de la souveraineté étatique. Or, la mondialisation projette une organisation spatiale inédite des nouveaux lieux de pouvoir, aux contours plus flous et fluctuants, qui ne sont plus circonscrits par le principe de territorialité (selon l'expression éloquente de *Habermas* : une nouvelle constellation postnationale) qui semble menacer, à première vue, l'institution même de l'État-nation et, par conséquent, l'avenir de la démocratie.

Il faut concéder sans ambages que les multinationales, de même que les grandes banques, constituent de nos jours les puissances économiques les plus importantes. Force est d'admettre que les puissances économiques détiennent des pouvoirs politiques réels qui, sous l'apparence des institutions internationales supervisant les relations économiques (OMC, Banque mondiale, FMI), dictent les règles du jeu, sanctionnent les mauvais joueurs, imposent des obligations aux économies nationales, influent les politiques sociales des gouvernements et déterminent le sort des générations futures. Mais l'OMC et le FMI ne sont pas des institutions démocratiques susceptibles de devoir rendre compte de leurs actions face à un tribunal public. C'est ce déficit de légitimité démocratique qui est décrié lors des nombreuses protestations civiles qui accompagnent les divers sommets économiques. L'expression de cette critique publique et l'essor des organisations non gouvernementales constituent également un fait distinctif de la mondialisation contemporaine, qui laisse penser qu'une société civile transnationale s'organise par-delà les frontières et trouve les moyens de s'exprimer en dehors des canaux étatiques. La nécessité d'engager des réformes

institutionnelles en vue de se rapprocher d'un idéal de « justice globale » mobilise aujourd'hui une frange de plus en plus importante et influente de l'opinion publique et de l'élite académique.

Que faut-il entendre toutefois par cet idéal de justice globale ? On ne peut pas établir de corrélation immédiate entre les notions de justice globale et de justice distributive internationale. Il s'agit là, précisément, d'un point de discordance en éthique des relations internationales.

Pour certains, tel que Charles R. *Beitz*, on doit appliquer le paradigme rawlsien de la justice domestique – comprenant le second principe de différence – à l'échelle internationale, dans la mesure où l'interdépendance économique, politique et technologique établit un schéma mondialisé de coopération sociale. De sorte que l'idéal de justice globale s'assimile ici à l'extension internationale des obligations de justice distributive. Il est intéressant de noter qu'une telle justification politique de la justice globale ne repose pas sur un arrière-fond métaphysique et anhistorique. Au contraire, la défense normative des obligations internationales de justice distributive n'est ici possible qu'en raison des conjonctures historiques particulières à notre époque.

Pour d'autres, dont fait partie *Rawls* lui-même, le constat de l'existence de réseaux d'interdépendance dans le contexte de la mondialisation économique n'entraîne pas une conception politique de la communauté internationale. Pour défendre une telle conception, il faudrait d'abord démontrer qu'il existe, en termes rawlsiens, une « structure de base » institutionnelle présente au fondement de la coopération sociale à l'échelle mondiale. Or, tel n'est pas le cas selon l'avis des sceptiques à l'égard de l'idéal cosmopolitique, du fait de l'absence d'un gouvernement mondial ou de mécanismes institutionnels réellement contraignants, capables de soumettre la volonté des États à une autorité commune. La notion de justice globale n'implique donc pas ici de redistribution internationale et correspond plutôt à l'« utopie réaliste », selon l'expression de *Rawls*, d'un droit international public équitable.

Il faut signaler qu'un des premiers textes philosophiques envisageant les problèmes relatifs à l'ordre international sous un angle spécifiquement éthique fut consacré au problème de l'inégalité des ressources. L'ampleur de la famine qui frappa le Bangladesh, et qui avait été rapportée par les médias en Occident, avait particulièrement heurté le philosophe australien P. *Singer* qui publia en 1972 *Famine, Poverty and Affluence*. À sa suite, des penseurs tels que O. *O'Neill* et T. *Pogge* ont également consacré une partie importante de leurs travaux à

l'articulation nécessaire, selon eux, entre les questions de pauvreté et de justice globale.

Pour l'*utilitariste* P. Singer, les postulats de l'impartialité et de l'*universalisme moral* impliquent que les frontières nationales ne déterminent pas de limites pertinentes à nos obligations d'entraide. Selon un calcul coût-bénéfice typiquement *utilitariste*, les agents moraux les mieux nantis ont le devoir de redistribuer leurs ressources surnuméraires aux plus désavantagés du monde jusqu'à ce la satisfaction de leurs propres besoins fondamentaux subisse également un préjudice. Position contredite par le microbiologiste G. Hardin dans son article *Lifeboat Ethics : The Case Against Helping the Poor* (1974), où il part du fait que, les ressources naturelles se trouvant limitées et l'explosion démographique dans les pays pauvres étant à craindre, le partage inconsidéré des ressources communes aurait pour *conséquence* de provoquer le naufrage de tous.

À la suite des objections formulées contre l'héroïsme moral prôné par Singer et des critiques adressées à l'*universalisme moral* désincarné du libéralisme, une justification philosophique de la partialité morale et de la préséance que l'on doit accorder à nos compatriotes en raison de leur proximité affective (proximité historique et culturelle) a été défendue par le communautarien Alasdair MacIntyre, puis reprise par David Miller. La force de certaines de nos intuitions spontanées (le fait que nous accordons effectivement une priorité au bien-être de certains individus par rapport à celui des autres) révèle sans nul doute l'intérêt philosophique des perspectives communautarienne et nationaliste de la partialité morale. Mais il n'en demeure pas moins que l'adéquation presque immédiate qu'elles établissent entre la préséance morale qu'une communauté s'accorde à elle-même et la défense implicite des attributs classiques de l'État (souveraineté inaliénable, intégrité territoriale inviolable et propriété exclusive des ressources) demeure problématique au regard du contexte actuel de la mondialisation qui semble pourtant remettre en cause certaines des prérogatives traditionnelles de l'État.

Auteure de *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development* (1986), exégète de Kant et élève de Rawls, Onora O'Neill a tenté de développer une approche kantienne de la justice globale comprenant une théorie auxiliaire des obligations imparfaites de bienfaisance induites par la *vulnérabilité* et l'interdépendance naturelles des êtres humains. Ce qu'il importe ici de retenir concerne la distinction capitale entre justice et *charité*. Selon l'acception commune, les principes de justice dictent des devoirs stricts qui sont soumis à la

contrainte institutionnelle, tandis que les principes de *charité* dictent des devoirs surérogatoires qui relèvent uniquement de la nature vertueuse des agents. Si *O'Neill* a tenté de défendre une conception des obligations imparfaites de bienfaisance comme étant aussi moralement exigeantes que les devoirs de justice, d'autres penseurs ont poursuivi une autre stratégie argumentative en vue de promouvoir des mécanismes institutionnels qui rendraient nos obligations de redistribution réellement contraignantes à l'échelle internationale.

Telle est la perspective institutionnelle que poursuit *Thomas W. Pogge* dans son *World Poverty and Human Rights* (2002). Contrairement à *Singer*, qui nous présente une théorie morale de nos obligations d'entraide, mais non pas une théorie politique de la justice internationale, *Pogge* adopte une perspective *conséquentialiste* pour établir la responsabilité causale des pays riches participant à un schéma institutionnel qui engendre et perpétue des inégalités injustes. Ces inégalités sont ici considérées comme injustes au sens où elles seraient absentes si nous acceptions de coexister selon un autre schéma institutionnel plausible.

À la vue de la tragédie humaine entraînée, dans un contexte d'extrême pauvreté, par la pandémie du sida en Afrique subsaharienne, les questions proprement morales au sujet de l'inégalité ne sont certainement pas oisives et indiquent au contraire l'urgence d'une mobilisation intellectuelle, publique et politique face aux enjeux contemporains de l'ordre international. Quelles sont les responsabilités de la communauté internationale face à l'indigence des pays africains, ces grands exclus de la mondialisation économique ? D'autant plus que l'inégalité d'accès aux médicaments, notamment aux indispensables antirétroviraux, est en partie déterminée par les conditions imposées par l'accord de l'OMC sur les aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au commerce. Doit-on penser que les devoirs de compassion de la communauté internationale envers la misère des plus démunis relèvent des principes vertueux, certes, mais surérogatoires de la *charité* ? Ou doit-on plutôt conclure qu'une structure de base (tel qu'un système mondial des droits de propriété) détermine l'arrangement institutionnel de la communauté internationale, de sorte que des principes de justice globale justifient pleinement des obligations internationales de justice distributive ? Peu importe à quel pôle du débat on se situe, on ne pourra nier qu'il existe au moins un consensus quant à l'existence, sur ce point, d'un grave malaise moral.

Notre relevé des questions principales qui se posent en éthique des relations internationales ne peut omettre de signaler un des courants les plus novateurs. Le concept de démocratie cosmopolitique a été présenté par *David Held* (*Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, 1995). Selon ce dernier, les caractéristiques empiriques de la mondialisation nous obligent à repenser l'adéquation traditionnelle entre la souveraineté et l'intégrité territoriale de l'État-nation. De nos jours, l'émergence et l'importance des enjeux publics qui traversent les frontières territoriales des domaines de juridiction nationale doivent orienter nos projets de réformes institutionnelles afin de réaliser un partage de souveraineté conforme à un idéal de démocratie cosmopolitique. Selon cette approche, c'est le critère des populations affectées par la nature des enjeux en cause qui confère aux individus et aux communautés un droit fondamental de regard sur les instances décisionnelles (au niveau local, étatique, régional ou transnational) déterminant les politiques publiques communes qui les concernent. De plus, cette approche de la souveraineté différenciée ne suppose pas la création d'un super-État : de là l'intérêt renouvelé pour l'idéal cosmopolitique de *Kant*, lequel avait finalement renoncé à l'idée d'un gouvernement mondial. La notion de « gouvernance globale sans gouvernement mondial » (introduite par les politologues Rosenau et Czempiel) semble offrir un modèle probant d'arrangement international qui alimente des projets de réformes institutionnelles inspirés par diverses interprétations de l'idéal régulateur de la justice globale (comprenant également depuis peu des développements philosophiques importants concernant les questions de justice intergénérationnelle).

Indications bibliographiques

Beitz C., Political Theory and International Relations, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Giesen K.-G., L'Éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992.

Habermas J., Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique (1998),

trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Held D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Hoffmann S., *Une morale pour les monstres froids : Pour une éthique des relations internationales* (1981), Paris, Le Seuil, 1982.

Miller D., *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Nardin T., Mapel D. R. (dir.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

O'Neill O., *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, Allen & Unwin, 1986.

Pogge T. W., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, 2002.

Rawls J., *Le Droit des gens* (1999), trad. par B. Guillarme, Paris, Esprit, 1996.

Singer P., *One World. The ethics of Globalization*, Yale University Press, 2002.

Walzer M., *Guerres justes et injustes* (1977), trad. par S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999.

Ethique de la science et des techniques

OUVERTURE

De la science à l'éthique et retour par Jean-Michel Besnier

Il est parfois utile de relire les utopies qui ont nourri l'imaginaire de nos prédécesseurs. Elles gardent en général la trace des préoccupations et des espoirs qui furent les leurs et qui sont aussi encore les nôtres. Entre toutes, l'utopie de la Nouvelle Atlantide de Francis *Bacon* me paraît aujourd'hui particulièrement salutaire. Elle raconte la fable d'une « île de la découverte » nommée Bensalem (mot à mot « enfant de la paix ») sur laquelle accostent des voyageurs qui vont y découvrir comment la *science* et la *technique* peuvent concourir à la sagesse, pourvu qu'on n'oublie pas de subordonner l'innovation à la morale et d'assigner à l'État la fonction de prévoir et protéger le citoyen. Il faudrait lire (ou relire) et méditer cette fable qui illustre une conception de la modernité dépourvue des tentations de la fuite en avant qu'on a fini par lui associer – fuite en avant qui avait conduit à détourner de la réflexion éthique, au motif qu'elle freinerait la dynamique innovatrice.

Science et modernité

Il suffisait à la modernité de privilégier le courage de savoir, l'audace de rompre avec les traditions et d'exprimer la conviction que demain sera toujours meilleur qu'aujourd'hui.

La *recherche* scientifique a longtemps été portée par une volonté d'avenir suffisamment forte pour justifier les sacrifices et les prises de risque. Elle faisait reculer la frontière de l'humanisation. Il faut relire *Condorcet* pour retrouver l'enthousiasme soulevé par la perception des progrès sur les générations antérieures, par la croyance en la perfectibilité indéfinie de l'homme. « La nature n'a mis aucun terme à nos espérances », écrivait *Condorcet* (1795), qui ajoutait : « La masse réelle des vérités que forme le système des *sciences* d'observation,

d'expérience ou de calcul, peut augmenter sans cesse. » Et le développement des *sciences* était d'autant plus assuré, aux yeux de *Condorcet*, qu'il appelait celui de l'instruction : « Les progrès des *sciences* assurent les progrès de l'art d'instruire, qui eux-mêmes accélèrent ensuite ceux des *sciences*. » Ainsi conçue, la recherche alimente la *recherche* en s'offrant à la diffusion – et même à la vulgarisation – de ses résultats. En satisfaisant aux impératifs d'une éthique de la communication, dirait-on aujourd'hui, elle sert proprement la cause de la science et donc, celle de l'humanité. On voit bien que l'idéologie des *Lumières*, qui associe progrès du savoir et progrès moral, est tout entière suspendue à cet appel de l'avenir que doit forcément entretenir l'*éducation*.

Mais notre époque est le théâtre de la mise en question, sinon du délitement de cette idéologie : *relativisme* et *scepticisme* croissants sur le front de la réception des *sciences*, dissolution des repères moraux traditionnels, défiance à l'égard de l'avenir et déroute des idéaux éducatifs forment en effet la toile de fond des questionnements contemporains. Mieux vaut en prendre la mesure afin de ne pas céder à l'angélisme ou à une stérile déploration. Au lieu d'ouvrir de radieuses perspectives, l'innovation technoscientifique est souvent soupçonnée de réduire les possibles. Ainsi les OGM sont-ils parfois refusés publiquement, au motif que leur extension introduirait une redoutable irréversibilité dans les processus naturels et exposerait la biodiversité à l'hégémonie liberticide de quelque consortium économique. Des *nanotechnologies* on pourrait dire de même : on les présente de plus en plus comme le champ d'exercice d'apprentis sorciers tout disposés à abdiquer l'idéal cartésien d'une maîtrise de la nature, au profit d'une confiance quasi vitaliste dans les vertus de l'émergence caractéristique des phénomènes naturels complexes. Une certaine fascination pour l'immaîtrise pourrait ainsi consacrer les perplexités de notre temps et exiger, à titre de contre-feux, la réactivation d'un questionnement éthique, moins pour restaurer les conditions d'une volonté de contrôle sur la science que pour redessiner l'espace du possible dont les *nanotechnologies* déborderaient les frontières.

Serait-il encore permis d'adopter la position de Jacques *Monod* (1970) qui concluait par le constat d'un désenchantement porteur, toutefois, du programme d'une action éthique nouvelle ? Et serait-ce de ce programme dont nous aurions désormais besoin ? « L'ancienne alliance est rompue, disait-il ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres. » Auparavant, *Monod* avait justifié son constat en déclarant heureusement révolus les mirages des attitudes animistes qui

nourrissaient les certitudes de l'alliance ancienne de l'homme avec l'univers, en favorisant la projection dans la nature inanimée du fonctionnement de la conscience humaine.

Mais le triomphe du « postulat d'objectivité », qui consacre la science moderne, a créé une situation de crise : on ne peut plus, en effet, associer la connaissance et les valeurs ni les considérer comme les deux aspects d'une même réalité. Il faut désormais assumer la désarticulation de la morale et de la science, peut-être faire son deuil de l'utopie de *Bacon*. Ou alors, conclure avec *Monod* que la connaissance vraie, fondée objectivement et qui ignore les valeurs, a elle-même besoin d'un « axiome de valeur » pour la fonder : « Il est évident que de poser le postulat d'objectivité comme condition de la connaissance vraie constitue un choix éthique et non un jugement de connaissance puisque, selon le postulat lui-même, il ne pouvait y avoir de connaissance “vraie” antérieure à ce choix arbitral. » Ce raisonnement, que ne désavouerait pas un disciple de *Popper*, justifie que la connaissance objective se trouve promue par *Monod* au rang d'une valeur, susceptible de relayer les anciennes transcendances qui invitaient jadis au dépassement de soi. Ajoutons que ce dépassement de soi désormais obtenu grâce à l'engagement dans la science, aura le mérite de ne pas contrarier les aspirations modernes et humanistes, puisqu'il émane de l'homme lui-même et non plus de quelque divinité extérieure. C'est ainsi que le postulat d'objectivité appelle à lui « une *éthique de la connaissance* » pour orienter le discours et l'action dans le contexte de désenchantement créé par la *science* moderne.

Consentir à la désalliance avec la nature relève donc d'un choix axiologique qu'il convient d'accueillir et d'entretenir en tant que tel. Lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, le 3 novembre 1967, Jacques *Monod* avait exprimé les choses simplement : « La *science* ignore les valeurs ; la conception de l'univers qu'elle nous impose aujourd'hui est vide de toute éthique. Mais la *recherche* constitue par elle-même une ascèse ; elle implique nécessairement un système de valeurs, une “*éthique de la connaissance*” dont elle ne peut cependant démontrer objectivement la validité » (*Monod*, 1988).

Reste que l'attitude de *Monod*, si elle était édifiante et convaincante en son temps, paraît déjà avoir vieilli, peut-être parce que le lexique de l'ascèse appliqué à l'activité scientifique a perdu de sa crédibilité. On en dirait sans doute autant – et davantage même – de l'obstination de *Bachelard* à identifier dans l'esprit scientifique « la charpente même d'une culture générale moderne » (*Bachelard*,

1972) et à déclarer solidaires l'idéal républicain du citoyen instruit avec celui des « travailleurs de la preuve » mobilisés au service de la Cité scientifique.

La question à laquelle je suis conduit tiendra compte d'une certaine radicalisation dans le désenchantement contemporain et si, pour y remédier, l'analyse de *Monod* (ou l'attitude de *Bachelard*) n'est assurément pas inefficace, il conviendra peut-être de déborder l'idéalisme qu'elle traduit : l'esprit de *recherche* à l'œuvre dans les *sciences* et les *techniques* d'aujourd'hui peut-il s'accommoder de la perte de croyance en la vérité, de la dissolution des valeurs jadis inculquées par l'École républicaine et du manque d'attraction pour l'avenir ? Une éthique de la *recherche* est-elle donc formulable dans la déshérence des idéaux issus des *Lumières* ? C'est là ce qu'il faut examiner.

Une nouvelle éthique de la *recherche* ?

L'importante mobilisation obtenue récemment par les chercheurs français, inquiets de la désinvolture et de l'inconséquence des politiques à leur égard, prouverait assez qu'ils demeurent aux yeux du public porteurs d'espoirs. De quels espoirs ? Celui de ré-ouvrir l'avenir ou bien celui de le conjurer ? Si je formule l'alternative, c'est qu'elle m'est soufflée par certains prospectivistes dont les enquêtes concluent que nos contemporains, s'ils demeurent acquis aux bénéfices des savoirs scientifiques, ne les associeraient plus guère à une vision à longue portée. Ainsi privilégieraient-ils, selon ces enquêtes, les technologies orientées sur l'ergonomie ou le design plutôt que celles qui viseraient à transformer la nature : mieux vaudrait, semble-t-il, adapter plus efficacement les réalisations techniques aux besoins présents que de s'aventurer à introduire des nouveautés qui ne satisfont ni exigence ni aspiration. Il suffit encore d'évoquer la réception des OGM en France, pour s'en convaincre. En période de « basses eaux idéologiques », comme disait Edgar *Morin*, la *technique* n'est pas au service de l'utopie mais de l'intégration et du mieux-vivre. Le phénomène de la convergence des technologies emblématiserait facilement l'appétit de confort du consommateur moderne. Dans ce contexte peu porté à prolonger l'aventurisme des modernes, la *recherche* appelle justement l'éthique comme la réponse à l'antique question : comment faut-il vivre ? J'ajouterais : dans l'ici-maintenant, qui seul importe au sage dont l'ambition est toujours de se réconcilier avec le présent.

Tel est bien le paradoxe : la *recherche* scientifique peut définir le désirable, en

ce sens satisfaire à l'éthique, seulement si elle se dégage de la volonté d'avenir dont se nourrit la modernité. Le mythe baconien de la Nouvelle Atlantide serait encore ici éloquent. Son exemplarité pour nous tiendrait à sa leçon générale : nul besoin d'engager la fuite en avant et de rêver demain afin de justifier la *recherche* technoscientifique. Avec lui, l'ouverture à un éternel présent pourra aussi bien paraître prospectif.

Ainsi fait retour la question : une éthique de la *recherche* est-elle concevable dans un contexte de désillusions ? Suivant en cela l'inspiration de *Monod*, j'entends par éthique davantage que les « bonnes pratiques », la déontologie ou l'attachement aux valeurs de *responsabilité* que réclament les « *conséquentialistes* » en morale. Certes, le désenchantement, les désillusions et le *scepticisme* rendent urgente la définition de règles, de normes ou de procédures d'évaluation. Mais l'éthique est plus exigeante puisqu'elle relève de l'ordre du bien et non pas seulement de celui du permis et du défendu qui caractérise la morale. Appliquée à la *science* et à la *technique*, c'est moins la normalisation des comportements qui la mobilise que la sauvegarde de l'indétermination nécessaire à la discussion sur les aspirations destinées à orienter la vie collective. On pourrait appliquer au rapport de la science et de l'éthique la belle formule de Paul *Valéry* : « Le déterminisme est ce qui permet d'interpréter le monde. L'indéterminisme est ce qui permet de le vivre. »

Qu'en est-il donc de l'actualité ou de l'archaïsme des idéaux qui s'attachaient à la science et qui en faisaient une voie privilégiée pour la sagesse ? De nos jours, il n'est plus évident de considérer la communauté scientifique comme un modèle de communauté humaine réussie. Il n'est plus évident de partager la conviction de *Poincaré* qui voyait en elle une « œuvre collective » incitant les gens à « subordonner les intérêts particuliers aux intérêts généraux » et leur permettant d'atteindre la subsomption de soi sous l'idée d'humanité. La croyance dans la vertu républicaine de la Cité scientifique semble périmée. Et même l'idée de décrire l'objectivité comme un concept moral, témoignant de la validité intersubjective des normes communes, a du mal à convaincre.

C'est peut-être cette dernière idée qu'il conviendrait pourtant d'expérimenter pour répondre à la question : quelle éthique de la *recherche* à l'ère des désillusions ? Sans doute le postulat d'objectivité doit-il demeurer, si l'on veut que survive la science. C'est lui qui fonde son autorité, comme le soulignait *Monod*, et il n'est sans doute pas d'éthique sans autorité. Sur un autre terrain, *Machiavel* l'avait aperçu, lui qui affrontait le marasme de son temps : pour que

subsiste un espace politique, et pour que se reconstitue la paix sans laquelle la morale n'est qu'une illusion, il faut rétablir l'autorité du prince. L'éthique de la *recherche*, de nos jours, requiert l'équivalent de cette autorité afin de sauvegarder l'objectivité constitutive de la science. Reste, bien entendu, que celle-ci devra trouver les sources de sa légitimité ailleurs que dans les convictions anciennes et aujourd'hui assez généralement refusées (Dieu, la nature ou les traditions). La situation du temps présent nous place décidément sous le signe de *Machiavel*. Risquons-nous donc, par trois questions, à braver quelques idées convenues.

Vérité, Bien, ordre

Fera-t-on aujourd'hui de la science sans se référer à la Vérité ? Pourquoi pas ? Les philosophes formés à l'école de *Platon* résisteront – davantage que les disciples de *Descartes* qui se contentent de la certitude –, mais pas les scientifiques qui disent volontiers que la Vérité n'appartient pas à leur lexique ni à la description des objectifs de leurs pratiques. L'éthique de la *recherche* n'a pas besoin de ce concept philosophique, surtout s'il signifie, au fond, comme le suggérait *Nietzsche* lui-même, aspiration à la stabilité et à la sécurité, bref : satisfaction et exténuation de l'esprit de *recherche*.

Fera-t-on aujourd'hui de la science sans imaginer l'idée d'un Bien à venir ? Pourquoi pas ? À l'instar du commun des mortels, le scientifique sait combien il est difficile de s'entendre sur les conceptions du Bien et il partage la sagesse consistant à refuser qu'on veuille faire le bonheur des gens contre leur gré. À tout prendre, le Bien est à ses yeux un simple concept fonctionnel, subordonné à une démarche conditionnelle et strictement évaluable. L'éthique de la science n'a pas à s'encombrer de l'emphase d'une métaphysique du Bien. Il lui suffit de viser la justesse et la cohérence des procédures dans l'administration de la preuve.

Fera-t-on aujourd'hui de la science en se disant qu'on projette peut-être des interprétations sur la réalité, des représentations en tant que telles marquées par l'arbitraire de choix ontologiques ? Pourquoi pas ? Cela ne serait guère une raison pour désespérer ou pour sombrer dans quelque esthétique relativiste. Si les théories scientifiques sont comme des filets que l'on jette à la mer et qui rapportent les poissons que leurs mailles ont pu retenir – selon une métaphore de *Karl Popper* –, elles ont rendu le service qu'on peut attendre de la science, à l'heure où les absolus sont disqualifiés : tester notre faculté de prévoir et de stabiliser ponctuellement des régularités au sein d'une réalité chaotique. Pour

être éthique, la *recherche* scientifique n'a pas besoin de s'étayer sur une ontologie pleine, sur la thèse d'un monde vrai et ordonné. Elle peut aussi bien partager la définition de la connaissance proposée par *Nietzsche*, dans un fragment de 1885-1886 destiné à la *Volonté de puissance*, contre la naïveté de la plupart des philosophes de la tradition : « Connaître, c'est *se mettre en relation avec une chose*, se sentir déterminé par elle et la déterminer en retour... C'est donc en tout cas une façon de *constater, de désigner, de rendre conscientes des relations* (non pas de *scruter* des êtres, des choses, des *en-soi* »). Voilà une conception finalement modeste – « déflationniste », diront certains (Engel, 1998) – qui revient à considérer la science avant tout, écrivait encore *Nietzsche* dans un fragment daté de 1888, comme une façon d'« imposer au chaos assez de régularité et de forme pour satisfaire notre besoin pratique ». C'est en ces termes que s'énonce justement l'idéal de sagesse poursuivi par l'éthique des Anciens.

Reste que déflation ne signifie pas ici démission. Si la science peut se passer de l'idée de Vérité, de l'utopie d'un Bien à venir et de la présupposition d'un ordre à découvrir, elle ne peut – sans renoncer à elle-même – oublier un certain nombre de réquisits qui sont autant de critères d'orientation éthique.

Des critères d'orientation éthique

Ainsi ne peut-on raisonnablement faire de science sans accorder du crédit au jugement de ses pairs. C'est en quoi la fraude scientifique, en ruinant la confiance, menace l'*éthos* de la communauté scientifique tout entière. Sans le respect de la valeur d'intersubjectivité, il n'est ni morale ni éthique. On ne peut faire de science sans se confier à l'argumentation et à ses exigences, sans souscrire aux attendus d'un engagement rationaliste. L'activité scientifique suppose comme sa condition la projection d'une perspective d'aboutissement des *recherches* qui justifie la préoccupation pour la cohérence, la communicabilité et la destination de ses démarches.

De ces prescriptions élémentaires, proches du sens commun, on ne saurait sans doute déduire une éthique substantielle, mais seulement des recommandations proches de celles qui nourrissent l'éthique de la discussion défendue par *Popper*, *Apel* ou *Habermas*. L'éthique requise par la *recherche* scientifique, à l'heure où les attentes de la société trouvent à se formuler, sera en effet antidogmatique et encouragera le sens de la mise en perspective des résultats et des finalités. Elle témoignera d'un attachement à la cohérence et

exprimera l'aspiration à l'excellence que son origine grecque connotait clairement. Et elle ne fera pas défaut à cette sensibilité à l'autre, par quoi se reconnaît aussi bien le goût pour l'interlocution propice à l'examen critique que l'attention aux finalités des projets engagés par les chercheurs.

Sur ce dernier point, il convient d'écartier toute ambiguïté : pas plus qu'avec la déontologie, la réflexion éthique n'a à voir avec les « beaux sentiments ». Ses impératifs sont dictés par ceux du bien-vivre collectif. Ils imposent d'évaluer les conditions optimales pouvant nous permettre de vivre au mieux avec ce que nous savons (la *science*) et avec ce que nous pouvons faire de ce que nous savons (la *technique*). En ce sens, l'*éthique de la connaissance* exprime facilement ses orientations de manière pragmatique et, sans que cela doive dérouter le philosophe, elle se trouve par exemple invitée à :

- favoriser la mise en évidence des effets économiques et sociaux induits par la *recherche* et le transfert des savoirs dans l'industrie. L'éthique recourt volontiers, pour cela, aux ressources des approches systémiques ;

- favoriser l'identification des *responsabilités* impliquées dans les activités de *recherche* et de développement. L'éthique doit souvent envisager l'innovation comme constitutive d'un nouvel ordre social en quête de ses régulations ;

- favoriser la formulation des choix qui peuvent s'offrir pour accélérer ou infléchir une évolution. L'éthique est sur ce terrain impliquée dans la construction continuée du lien social.

Des missions plus « spéculatives » peuvent naturellement aussi incomber à l'*éthique de la connaissance*, qui ne risquent pas d'être réduites à l'interrogation sur l'expertise à laquelle exposerait – à tort – une focalisation sur les orientations pragmatiques qu'on vient d'énumérer. Je prendrais à témoin la réflexion éthique appliquée aux *sciences* et aux *techniques* d'information et de communication : contre la tentation réductionniste de certains courants en *sciences cognitives* qui veulent en finir avec les notions de représentation ou de conscience intentionnelle, derniers garants des frontières entre l'homme, l'animal et la machine, l'*éthique de la connaissance* investira le terrain d'une épistémologie critique. Contre une conception du cyberspace comme système auto-organisé dispensant les hommes de l'initiative et de la *responsabilité*, elle déconstruira les paralogismes des thuriféraires d'Internet. Contre le fonctionnalisme ou le behaviorisme « spontanés » des *sciences* du comportement, elle revendiquera les phénomènes de vicariance, de plasticité cérébrale ou d'épigenèse qui restituent à l'humain le champ des possibles. Il n'est d'éthique que fondée sur l'indéterminé.

C'est bien pourquoi les scientismes la provoquent comme leur antidote.

Il ne serait pas difficile de montrer que les ingrédients de l'éthique ici esquissée composent une attitude dont le désenchantement des temps dits « postmodernes » ne saurait dissuader. La volonté d'avenir peut faire défaut : les chercheurs resteront aux yeux du public la preuve vivante que l'éthique requiert le courage et n'a pas besoin d'illusion pour contribuer au bien-vivre collectif – ce qu'enseignait justement *Machiavel*.

Indications bibliographiques

Bachelard G., « Le problème philosophique des méthodes scientifiques », in *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.

Condorcet J.-A.-N. de Caritat, marquis de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains* (1795), Paris, Vrin, 1970.

Engel P., *La Vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, coll. « Optiques Philosophie », 1998.

Monod J., *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1970.

Monod J., *Pour une éthique de la connaissance*, Paris, La Découverte, 1988.

DOSSIER

Les *technosciences* face à l'éthique par Philippe Descamps

L'idée que l'activité de recherche scientifique, ainsi que le vaste domaine de ses applications techniques, doit nécessairement être encadrée par un discours et une réflexion sur ses enjeux directs ou indirects, ses *conséquences* possibles ou nécessaires, ses effets ponctuels ou globaux, est devenue aujourd'hui pour ainsi dire une évidence. En un mot, il n'est plus question d'interroger la pertinence de l'idée même d'une éthique des *sciences* et des *techniques*. La

perspective, qui n'est plus fantasmatique depuis le perfectionnement, le développement et la prolifération de l'arme nucléaire, de l'éradication de toute trace de vie sur la planète a largement contribué à forger la conscience d'une *responsabilité* sans précédent de l'activité scientifique. Et si la science a pu être par le passé présentée comme la principale source de progrès et le premier facteur d'accroissement du *bonheur*, son image s'est d'une certaine manière ternie au cours du xx^e siècle : il est désormais nécessaire d'envisager la *science* aussi comme menace pour l'humanité et pour son milieu, ou, si l'on y tient absolument, pour la nature.

Pour autant, force est d'admettre que lorsque l'on parle d'éthique des *sciences* et des *techniques*, on pointe la rencontre de deux discours qui de prime abord semblent hétérogènes. L'un porte sur les valeurs, l'autre sur les savoirs et les possibilités d'actions sur le monde que ces savoirs autorisent. Cette hétérogénéité peut s'avérer un facteur de difficulté dans l'établissement du discours éthique.

Il n'est bien évidemment pas question ici d'embrasser dans sa totalité le vaste champ de l'éthique des *sciences* et des *techniques*. Il serait en outre fastidieux et assurément vain de vouloir en donner un panorama complet et exhaustif. Il semble au contraire plus pertinent de se limiter à décrire les formes inédites qu'adopte le discours éthique lorsqu'il prend pour objet certains domaines précis et ciblés de la recherche technoscientifique qui, par leur nature, sont à même de soulever les questions les plus délicates et de susciter les réactions les plus vives. Or aucune branche de l'éthique des *sciences* et des *techniques* n'a connu plus de succès et rencontré le même écho que la *bioéthique*. Le simple fait qu'un nouveau mot ait été forgé puis adopté durablement et dans le monde entier pour désigner ce qui n'est sans doute ni une discipline ni une science, en dit assez long sur la place prépondérante qu'elle a prise au sein de l'éthique des *sciences* et *techniques*.

La *bioéthique* comme exemple d'éthique de la *technoscience*

Depuis quelques décennies, les sociétés démocratiques se sont en effet dotées d'organismes de réflexion éthique afin d'évaluer les choix technologiques et les programmes de recherches en sciences de la vie. Pour disposer de points de repère précis sur les étapes de ce processus, on se reportera, dans cette même partie du présent ouvrage, au dossier constitué par Hubert Doucet à propos du domaine de l'éthique médicale et de la *bioéthique*. En bref, depuis un peu plus de

deux décennies, la plupart des nations du monde, ainsi que les organisations supranationales, ont pris en compte la nécessité et l'urgence d'une réflexion éthique sur les développements biotechnologiques et ont souhaité se prémunir contre d'éventuelles dérives en édictant des lois plus ou moins prohibitives affectées de sanctions pénales souvent très dissuasives.

Cette intense activité normative présente quelques traits récurrents et exclusifs : la *bioéthique* n'est pas en effet une éthique comme les autres. Bien que les comités de *bioéthique* aient tous été mis en place en se fondant sur des principes tels que l'exigence du pluralisme, le respect de la pluridisciplinarité et la prise en compte de la complexité des objets, des questions et des procédures d'élaboration des réponses, il est cependant possible d'esquisser certains schémas directeurs et certaines tendances caractéristiques de la *pensée bioéthique*.

Afin de situer la *bioéthique* dans le domaine plus vaste de l'éthique des *technosciences*, il faut s'attacher à relever ce qui, dans la nature des objets qu'elle aborde, est susceptible d'expliquer l'orientation si particulière qu'elle peut prendre et que, de fait, elle a prise. Toute éthique des *sciences* et *techniques* en général se doit d'intégrer quelque aspect prospectif et anticipatif. S'il s'agit en effet d'éviter que certains possibles techniques, une fois réalisés, ne viennent bouleverser soit un écosystème, soit une représentation sociale qui jusqu'alors assurait une certaine cohésion ou un certain équilibre au sein d'une société en particulier, etc., il faut bien regarder en aval et se représenter un monde dans lequel le développement de telle application technoscientifique est devenu préjudiciable. Ainsi la tâche première de toute éthique prenant comme objet les *technosciences* consiste-t-elle à révéler les enjeux sociaux du développement d'une *technique* particulière et les dilemmes éthiques auxquels il pourrait mener. Ce que l'on cherche à souligner – en incitant à la réflexion éthique sur les *sciences* et les *techniques* – et à éviter – en édictant des lois limitatives, en établissant des procédures de réglementation et en imposant des moratoires –, ce sont les dangers, immédiats ou à long terme, d'une extension illimitée d'une certaine exploitation technique, qu'il s'agisse de prévenir la pénurie de ressources, ou bien d'endiguer des déséquilibres dans l'écosystème, ou encore d'empêcher une certaine instabilité politique pouvant mener à quelque désordre belliqueux. En un mot, l'éthique *en général* se contente d'envisager et de mettre au jour les effets possibles ou certains, mais presque toujours accidentels et non essentiels, du développement, à grande échelle ou même ponctuel, de certaines applications technoscientifiques. C'est pourquoi le discours éthique n'intervient généralement qu'au moment où l'on prend conscience d'une *conséquence*

étrangère au programme de recherche technoscientifique concerné, d'un effet *non voulu* et inessentiel à ce qui a constitué le moteur de la mise en place de ladite *technique*.

Il n'en va pas exactement de même avec la *bioéthique*, et plus particulièrement l'éthique de la recherche sur l'embryon et celle de la procréation médicalement assistée, qui s'intéressent au contraire, non aux effets non escomptés, mais bien au cœur même des programmes de recherche. La *bioéthique* procède à l'examen de domaines de recherche technoscientifique qu'elle estime heurter ou venir directement affronter certaines valeurs, qu'elle se donne en retour pour tâche de caractériser et d'explicitier. Par exemple, si certains pays, comme la France, interdisent la recherche sur l'embryon, ce n'est pas tant en raison de ses éventuelles retombées préjudiciables pour les personnes (l'embryon n'en étant pas une d'un point de vue juridique), mais à cause de la valeur absolue, voire du caractère sacré, de l'embryon, ou encore du « respect de l'être humain dès le commencement de sa vie » (Code civil, Art. 16, inséré par la loi n° 94-653 du 29 juillet 1994 dite loi de *bioéthique*). De même les interdictions concernant certaines *techniques* de procréation ne trouvent-elle pas leur justification dans l'exposé des éventuels préjudices physiques ou psychologiques que subirait les individus conçus grâce à ces *techniques*, mais dans l'affirmation solennelle d'un devoir de respect de la *dignité* de l'être humain ou bien encore de protection de « l'intégrité de l'espèce humaine ». Il semble ainsi que la *bioéthique*, telle qu'elle s'élabore dans les comités et s'exprime dans les lois, ait constitué au fil des années un ensemble d'entités, de valeurs et d'essences, tout un panthéon dont elle s'est faite la gardienne.

Si la *bioéthique* a bien pour but, conformément à la formulation devenue aujourd'hui classique, de décrire, pour les préserver, les conditions du maintien de la vie humaine, alors il est possible de lui attribuer au moins deux orientations tout à fait distinctes, voire divergentes. Soit elle se donne simplement pour fin de prévenir le développement de toute application technoscientifique susceptible de porter préjudice à la vie humaine. Soit, en mettant l'accent sur le terme « humaine », on lui confie la tâche d'assurer la possibilité d'une vie « authentiquement humaine » ou encore de préserver « l'intégrité de l'espèce humaine ». Dans ce dernier cas, la *bioéthique* pourrait bien corrélativement se donner comme but de caractériser, pour les mieux protéger, l'espèce humaine, la nature humaine ou encore l'essence de l'homme. Mais elle risque alors de contrevenir aux principes de pluralisme et de neutralité à l'égard des morales

constituées, principes qui sont pourtant au cœur et à l'origine de la constitution des comités de *bioéthique*.

Cet attachement à une caractérisation biologique, de l'homme comme essence, est décelable dans la référence récurrente de la pensée bioéthique à la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, lorsque la Déclaration de 1948 parle de « famille humaine », expression qui renvoie à une notion plus culturelle et sociale de la communauté humaine que génétique et taxinomique, le discours bioéthique s'autorise une réinterprétation en termes d'« espèce humaine » : la Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme du CIB (Comité international de *bioéthique*) se réfère au « génome humain [qui] sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine ». Plus généralement, on peut s'interroger sur cette propension de la *bioéthique* à toujours invoquer la « personne humaine » (le Conseil constitutionnel a ainsi reconnu la valeur constitutionnelle de la notion de « sauvegarde de la *dignité de personne humaine* » à la suite de la première loi relative à la *bioéthique* de 1994) : est-ce à dire qu'il existe des personnes, des « êtres doués de raison et conscience » selon la Déclaration de 1948, qui ne sont pas humaines ? Et si tel est le cas, en vertu de quel(s) principe(s) pourrait-on exclure du droit et de la protection juridique qu'offrent ou proposent ces conventions et déclarations des êtres doués de raison et conscience ? Si l'on admet en revanche qu'il n'y a de personne qu'humaine, alors pourquoi s'imposer une telle redondance ? À moins qu'il ne faille voir là encore un souci de manifester une appartenance biologique, voire celui de pointer certaines caractéristiques génétiques ? Ce dernier point est particulièrement délicat puisque tous les textes déclaratifs ou juridiques sur le génome humain ne cessent de rappeler leur volonté de ne pas réduire l'individu à ses caractéristiques génétiques.

L'insistance sur l'expression « personne humaine » n'est pas accidentelle. Il faut au contraire la prendre très au sérieux et tenter d'en analyser les raisons d'être. Si la pensée bioéthique accorde, comme elle le rappelle souvent, « la primauté à la personne », l'adjonction du qualificatif « humaine » modifie substantiellement la notion de personne, du moins dans son acception juridique traditionnelle, pour la vider de toute dimension strictement individualiste. Cette primauté n'a en effet de sens pour la *bioéthique* que dans la mesure où celle-ci s'attache *en même temps* au sort de l'humanité tout entière. En considérant les modifications qui peuvent être apportées à des cellules germinales ou les modalités des techniques de procréation, donc de reproduction d'individus

humains, ou bien encore, plus globalement, en s'interrogeant sur la préservation de l'intégrité du génome humain, en tant que patrimoine mondial de l'humanité, la *bioéthique* envisage la personne comme élément de l'ensemble humain, c'est-à-dire comme une entité biologique qu'elle définit par son appartenance à une lignée. Il ne faut dès lors pas s'étonner de la résurgence de la notion d'espèce humaine dans les textes législatifs relatifs à la *bioéthique*. Et il n'est sans doute pas faux d'affirmer que la *bioéthique*, en dépit de ses déclarations, accorde en définitive la primauté à l'espèce humaine plutôt qu'à la personne.

En outre, si la vocation affirmée de la *bioéthique* est d'éviter que les technologies du vivant ne réduisent l'homme à son seul *substratum* biologique, il faut encore préciser que cette vocation naît d'une attention particulière, voire exclusive, à ce *substratum* biologique. Plus encore, la *bioéthique* est amenée ce faisant à s'interroger et à se prononcer sur ce *substratum* ainsi qu'à le décrire, le circonscrire, le définir et finalement lui accorder une valeur en soi. Jürgen Habermas a parfaitement exprimé cette préoccupation, et partant il a clairement décrit le mouvement même de la pensée bioéthique, en affirmant, dans *L'Avenir de la nature humaine*, que face aux développements et aux promesses des *biotechnologies* humaines il convenait de « moraliser la nature humaine » ou encore d'en appeler à un « enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine ». Sous la plume de Habermas, cette proposition a de quoi troubler. Mais conscient de s'aventurer sur un terrain qui ne peut être pleinement le sien par principe, il ajoute qu'il ne s'agit pas pour lui de « ré-enchanter » la nature humaine après le constat du désenchantement du monde (ou de la nature externe). Autrement dit, il se défend de vouloir ainsi sacraliser les fondements biologiques de l'humanité après la fin de la métaphysique et précise qu'il ne s'agit que de préserver « les conditions sous lesquelles l'autocompréhension pratique de la modernité peut se poursuivre », ce qui suppose que les interventions biotechnologiques sur l'homme n'entravent pas l'accès des individus à la pleine et complète *autonomie* requise pour être à part entière sujets de droit ou, dans la perspective plus proprement habermassienne, acteurs de la discussion. Aussi faut-il comprendre l'injonction visant à (re)moraliser la nature humaine comme une réponse à une crainte bien précise, celle de voir les *biotechnologies* modifier la nature de l'homme au point d'empêcher « les possibilités de vie autonome » et « les conditions d'une relation égalitaire à autrui ». Et cette inquiétude ne peut être fondée qu'à condition de postuler que l'*autonomie* et finalement la liberté ont une assise biologique – ou même génétique – identifiable (ou du moins qu'une telle représentation est nécessairement celle qu'adoptent les membres d'une

société tolérant une forme libérale d'eugénisme ; il faut préciser que le texte de *Habermas* est particulièrement ambigu sur ce point).

Certes il est loisible d'imaginer quelque manipulation génomique ou quelque intervention au cours de l'embryogenèse susceptible de donner naissance à des individus si handicapés qu'il ne leur sera sans doute pas possible d'accéder à une pleine *autonomie*. Mais ce ne sont pas de telles manipulations pathogènes ou même tératogènes qui constituent l'objet de la crainte qu'exprime *Habermas* et qui est celle de la pensée bioéthique. Au demeurant de telles expérimentations seraient immédiatement, tant juridiquement que d'un point de vue éthique, condamnables, sans qu'il soit besoin pour cela de se référer à une quelconque « éthique de l'espèce humaine » : les seuls préjudices physiques constatables suffiraient à en interdire le projet même. Ce que la pensée bioéthique redoute, ce sont au contraire les *techniques* dont l'innocuité physique (et même, dans le cas de la thérapie génique, le bénéfice certain) pourrait laisser suggérer qu'aucune réticence éthique ne leur soit opposable. C'est pourquoi la réflexion bioéthique est obligée de faire preuve d'une grande créativité : elle se doit d'inventer des principes éthiques qui étayent ses craintes et justifient les moratoires qu'elle préconise. Pour ce faire, elle s'appuie sur les détails des *techniques* qu'elle est chargée d'évaluer et c'est dans la description même des processus techniques qu'elle décrit qu'elle puise les ressources de l'invention éthique.

C'est dans le domaine de la procréation médicalement assistée que cette créativité éthique est la plus criante et la plus aisément identifiable. Elle procède, comme nous l'avons suggéré plus haut, par surinvestissement éthique des éléments techniques qu'elle examine. D'une certaine manière, certes en creux, cela revient à moraliser la nature humaine ou du moins les processus naturels de reproduction tels que la science biologique les décrit. Nous proposons de qualifier d'hypostases ces procédés de moralisation du naturel et d'en donner dans la suite un aperçu pour les principales techniques de procréation assistée, tant celles qui sont acquises et accessibles aujourd'hui que celles qui n'ont pas encore vu le jour ou qui sont fermement interdites (en France ou dans le monde). L'ordre de présentation adopté correspond au degré de complexité et recoupe aussi la chronologie d'apparition des diverses *techniques*. Pour chaque *technique*, nous prenons appui sur la description objective des faits pour ensuite présenter la traduction hypostasiée des mêmes faits (en italique). Il faut souligner que ces phénomènes d'hypostases, bien que présentés ici comme pur jeu de l'esprit entièrement *a priori*, ont par ailleurs été le fait d'acteurs de la *bioéthique* : essayistes, comités d'éthique ou bien législateurs. Aussi le même tableau aurait-il

pu être dressé *a posteriori* à partir de coupures de presse, d'extraits d'ouvrages, d'avis des divers comités de *bioéthique* ou bien encore de débats au Parlement lors des discussions portant sur les lois de *bioéthique*. Il faut enfin ajouter que certaines *techniques*, devenues aujourd'hui parfaitement banales et socialement acceptées, ont cependant été par le passé l'objet de réticences en tout point comparables à celles manifestées à l'encontre de *techniques* plus récentes. Tout se passe ainsi comme si la fermeté de la pensée bioéthique ne résistait pas à la demande sociale.

Insémination artificielle : rudimentaire dans son principe, cette *technique* d'assistance à la procréation n'en introduit pas moins une disjonction notable dans la reproduction humaine. Elle permet en effet de faire l'économie du coït sexuel en vue de la fécondation. Elle consacre ainsi la séparation entre acte sexuel et reproduction, scission déjà amorcée depuis la banalisation de la contraception et la légalisation de l'IVG.

L'accouplement des parents n'étant plus une condition nécessaire à la naissance de l'enfant, ce dernier ne naît plus de l'Amour.

Fécondation in vitro (FIV) : requérant la ponction préalable de gamètes, ovule et spermatozoïdes, la fécondation *in vitro* organise leur rencontre hors du corps de la femme. Le cadre de cette rencontre n'est donc plus la chair du ventre maternel mais le verre de l'éprouvette. La fécondation a ainsi lieu en pleine lumière et elle est observable.

La fécondation, comme point (aveugle) de départ originaire et énigmatique de la personne a désormais lieu au sein d'un artefact médical, le tube à essais. Cette technique constitue donc la première étape vers une mécanisation et une industrialisation de la reproduction humaine. Et l'enfant ainsi conçu ne peut se représenter lui-même que comme un produit manufacturé et non plus comme un individu engendré.

Intra Cytoplasmic Spermatozoïdes Injection (ICSI) : technique consistant à insérer directement un spermatozoïde au sein du cytoplasme de l'ovule. Il s'agit en quelque sorte d'une fécondation forcée, qui par le fait réduit ou annule le hasard de la rencontre des gamètes. Plus précisément le caractère aléatoire de la

rencontre des gamètes est ici remplacé par le caractère aléatoire du choix du spermatozoïde par l'expérimentateur.

La détermination du spermatozoïde qui féconde l'ovule n'étant plus le fait de la main invisible de la Nature mais celui d'un homme, l'enfant ainsi conçu perd alors une part d'indétermination de son être, fondement de son autonomie future.

Clonage par transfert nucléaire : introduction du noyau d'une cellule somatique (ou de la cellule entière) dans un ovule énucléé. Le bagage génétique nucléaire de l'embryon qui en résulte est alors identique à celui du donneur ayant fourni la cellule somatique introduite dans l'ovule. Cette technique fait l'économie de la rencontre des gamètes, de la fécondation, et du spermatozoïde.

N'étant plus le fruit de la rencontre aléatoire de deux gamètes, l'enfant ainsi conçu n'est que la copie conforme du fournisseur de la cellule introduite dans l'ovule. Il n'a dès lors qu'un parent, dont il n'est que le double. C'est un jumeau décalé dans le temps, c'est donc un jumeau inférieur et dévalué. Son bagage génétique nucléaire étant identique à celui d'une autre personne existante, il n'est que le redoublement d'une existence qui ne peut pleinement lui appartenir. Pour cela, il n'est ni unique, ni singulier, ni autonome et il ne présente dès lors aucune des caractéristiques qui font l'humain.

Ectogenèse : la gestation n'a plus lieu à l'intérieur de l'utérus de la femme. L'enfant, de la conception à la naissance, est pris en charge par une machine, un utérus artificiel. Le cordon ombilical nourricier est relié à un système assurant la croissance et la survie du fœtus. La naissance de l'enfant correspond à une extraction hors de la matrice artificielle.

N'ayant plus de lien charnel et physiologique avec sa mère, l'enfant n'a plus aucun lien avec elle puisque l'amour maternel et la responsabilité parentale sont dépendants des échanges de fluides au cours de la gestation. L'enfant n'est plus pensé par sa mère comme une partie d'elle-même. Il n'est plus que l'enfant d'une machine, il est dépourvu d'ombilic (symbolique) et ne naît pas véritablement (il n'est que « sorti » de la matrice artificielle).

C'est par le truchement de telles hypostases que la pensée bioéthique finit par

esquisser et décrire la *personne humaine*. Celle-ci se présente alors comme entité biologique issue, par gestation, d'une entité biologique femelle appartenant à l'espèce humaine, et dont l'*autonomie* repose sur la conjonction de deux éléments : d'une part, un mode de conception préservant le caractère aléatoire de la rencontre de deux gamètes, un ovule et un spermatozoïde, et d'autre part, un bagage génétique nucléaire singulier et inédit. L'ensemble de ces caractères constitue en outre les ingrédients de la *dignité*, au sens que lui confère la pensée bioéthique. Force est de constater que l'on est ici très loin du sens que le droit donne à la notion de personne. Dès lors, la rencontre entre le droit et la *bioéthique* ne peut qu'induire des bouleversements majeurs au sein de celui-là. La multiplication des références à la notion d'espèce humaine dans le droit français depuis les premières lois de *bioéthique* de 1994, ou encore la primauté accordée à la *dignité* plutôt qu'à la liberté dans les textes européens les plus récents en sont des manifestations.

Il est légitime de se demander à ce stade comment de telles hypostases ont pu être échafaudées, par quoi elles l'ont été et enfin pourquoi les questions relatives à la reproduction ont constitué le creuset de leur émergence. Il est sans doute possible de repérer dans l'histoire de la pensée de la *technique* au xx^e siècle quelques jalons permettant de rendre compte de cette orientation prise par la pensée bioéthique. Le repérage de ces étapes ne prétend nullement se faire passer pour de l'histoire de la philosophie ou des idées. Tout au plus s'agit-il ici de mettre en lumière quelques idées qui, parce que fortes et marquantes, ont durablement marqué la pensée bioéthique qui les a fait siennes, parfois en les détournant sensiblement.

Quelques références philosophiques de l'éthique des *technosciences*

Les références à *Heidegger*, explicites aussi bien qu'implicites, ne sont pas nombreuses dans la littérature bioéthique. Il peut donc paraître artificiel de vouloir faire de quelques citations du philosophe allemand le socle de la pensée bioéthique. Cependant, les textes relatifs à la *bioéthique*, les avis de comités d'éthiques les textes de lois, les essais d'auteurs particuliers ou même les conventions internationales semblent bien avoir largement adopté une des formules heideggériennes : « la *science* ne pense pas ». La question de savoir si, en l'adoptant, la pensée bioéthique a ou non corrompu le sens de cette formule n'est pas ici notre problème ; précisons néanmoins qu'elle l'a au moins détournée

du sens que l'auteur d'*Être et Temps* lui avait originellement conféré. Quoi qu'il en soit, la récurrence et la permanence de la conviction selon laquelle la *science* et plus encore la *technique* ne penseraient pas est si prégnante dans la pensée bioéthique qu'un retour aux textes d'*Heidegger* est largement justifié.

Ainsi *Heidegger* affirme-t-il que penser, c'est avant tout penser ce que nous ne pensons pas encore. Et il ajoute qu'il est parfaitement inutile de demander une telle chose à la *science* : « Il est en effet vrai que ce qui a été dit jusqu'ici, ainsi que toute la discussion qui suit, n'a rien à voir avec la *science*, précisément s'il faut que cette discussion puisse constituer une pensée. La raison de cet état de choses tient à ce que la *science* de son côté ne pense pas, et ne peut pas penser ; et c'est même là sa chance, je veux dire ce qui assure sa démarche propre et bien définie. La *science* ne pense pas. Voilà une phrase choquante. Laissons à cette phrase son caractère choquant » (*Heidegger*, 1951).

Si la science ne pense pas, c'est en raison du mode de dévoilement qu'elle adopte, lequel est aussi celui de la *technique*. La *science* ne pense pas parce qu'elle calcule, construit des objets et des systèmes d'objets qui sont par là même rendus disponibles ; elle force, si l'on veut, la disponibilité des étants, en rendant ses objets manipulables et calculables. Et c'est en ce sens qu'elle partage avec la *technique* la même démarche : celle d'une appropriation et d'une mise à disposition des objets du monde pour les rendre propres à être manipulés, utilisés ou même consommés. *Science* et *technique* arraisonnent le réel, elles procèdent à « une pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée ». Ce faisant, *science* et *technique* occultent la question de l'être, bien plus même, elles interdisent l'accès à une telle question ; et c'est de cet arraisonnement, fonctionnel et producteur, qu'elles tirent leurs succès. C'est aussi la raison pour laquelle *science* et *technique* ne peuvent se penser elles-mêmes. *Heidegger* précise ainsi : « La *technique* n'est pas la même chose que l'essence de la *technique* [...]. De même l'essence de la technique n'est absolument rien de technique » (*Heidegger*, 1953). Si la tradition a longtemps accordé à la *technique* un statut inférieur à la *science*, la réduisant à une utilisation, une application, une concrétisation du savoir scientifique, conçu en lui-même comme pure contemplation désintéressée, *Heidegger* renverse donc ce propos en posant que l'essence de la *science* n'est autre que la *technique* elle-même : « Aussi longtemps que nous nous représentons la *technique* comme un instrument, nous passons à côté de l'essence de la *technique*. » La *science* pose des objets dans le monde disponible et l'homme se met à la disposition de ces objets, et ce faisant, devient un

« fonctionnaire de la *technique* ». Parce qu'il est opératoire et qu'il fournit des résultats visibles et tangibles, le mode de dévoilement que la *science* et la *technique* proposent occulte un mode de dévoilement plus authentique, autrement dit, il interdit de penser.

Ces lignes de *Heidegger* ont largement contribué à renforcer la méfiance à l'égard de la *technique* et de sa puissance d'action sur le monde, ainsi qu'un profond mépris pour ce qu'elle est ou ce que *Heidegger* en a fait, à savoir la négation fondamentale de la pensée. Parmi les effets notoires d'une telle réaction à la *technique*, il suffit de rappeler comment de nombreux auteurs ont fait de la « culture technique », que Gilbert *Simondon* appelait de ses vœux, un oxymore. Mais c'est une autre conséquence de la position heideggérienne qui doit ici nous occuper. Car si la *science* ne pense pas en raison de son essence – le terme de *technoscience* étant alors l'aveu de ce que la *science* avait voulu honteusement cacher et que la pensée révèle, savoir que l'essence de la science, c'est la *technique* –, alors il n'est rien de plus inquiétant que la *science* qui manipule et finalement crée l'humain.

L'expression de cette crainte est particulièrement forte chez Hans *Jonas* qui reprend à son compte la méfiance à l'égard de la puissance de la *technique* : « L'*homo faber* applique son art à lui-même et s'apprête à inventer une nouvelle fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste. Cet achèvement de son pouvoir de domination qui peut très bien signifier la victoire sur l'homme, cette ultime installation de l'art au-dessus de la nature, provoque l'ultime effort de la pensée éthique qui n'a jamais auparavant eu à envisager des alternatives faisant l'objet d'un choix, face à ce qui était considéré comme les données définitives de la condition de l'homme » (*Jonas*, 1979). De fait, si la *technoscience* nie bien la pensée, il est légitime de se demander ce qu'il en sera des individus, des choses pensantes, qui devront leur existence aux prouesses des *biotechnologies*. En un mot, est-il possible de laisser à ce qui par essence ne pense pas la tâche de créer ce qui, seul, peut penser ?

Si l'œuvre de *Heidegger* est étrangement peu présente dans la littérature bioéthique, le moins que l'on puisse dire est que celle de *Jonas* y est en revanche abondamment citée. Or la pensée de *Jonas* s'appuie sur la contribution heideggérienne à la pensée de la *technique*. Et il nous fallait donc revenir sur celle-ci pour comprendre comment *Jonas* en vient à fixer les principes premiers d'une éthique des *sciences* et *techniques*, notamment quand il affirme : « Qu'un tel monde doive exister à jamais dans l'avenir – un monde approprié à

l'habitation humaine – et que toujours à l'avenir il doive être habité par une humanité digne de ce nom, on le concèdera volontiers comme un axiome universel. » On sait que c'est sur ce fondement qu'il développe la prophétie du malheur et l'heuristique de la peur comme éthique de la *responsabilité*. Mais il faut se concentrer sur cet « axiome universel » qui annonce deux orientations distinctes possibles pour l'éthique des *sciences* et *techniques*.

Tout d'abord, l'exigence d'une conservation d'un milieu vivable pour l'humanité invite à une éthique des *sciences* et *techniques* dont la tâche essentielle serait de prévenir et d'empêcher qu'un développement sans frein des *technosciences* ne vienne dégrader l'environnement (naturel, social, politique, etc.) des générations futures au point d'en rendre impossible l'existence, c'est-à-dire une éthique attentive aux *effets* de la *technoscience* et jouant le rôle d'un garde-fou.

Par ailleurs et au contraire, l'impératif de préservation d'une « humanité digne de ce nom » invite à une éthique des *sciences* et *techniques* plus positive et, du point de vue des *sciences* et *techniques* considérées, plus intrusive aussi. Car il faut pour cela encore se demander quels seraient les critères d'une « humanité digne de ce nom ». La tâche première d'une telle éthique risque donc bien de se résumer à une tentative de définition de l'humain. Et si l'on estime par ailleurs que c'est en raison de l'action des technologies appliquées au matériel humain que cette exigence de définition est devenue un des réquisits de l'éthique, c'est bien que l'on suppose un pouvoir déshumanisant à la *technique* qui deviendrait manifeste à partir du moment où la *technique* prend en charge la « fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste ». Une telle éthique aurait dès lors pour tâche de limiter non simplement les applications et le développement technoscientifiques mais bien de circonscrire le champ des objets possibles de la *technoscience*, en faisant de l'humain un domaine intouchable.

Reste que, et ce point est primordial, les plans de ce sanctuaire inviolable de l'humain dont une telle éthique voudrait ériger les murs ne peuvent être dictés que par la *technique* elle-même. Ainsi par exemple, c'est parce qu'il est aujourd'hui possible de donner naissance à un enfant sans fécondation que le caractère aléatoire de la rencontre des gamètes a pu être consacré comme fondement de l'*autonomie* de l'individu par la *bioéthique*. De même est-ce parce qu'il est aujourd'hui techniquement envisageable de reprogrammer le noyau d'une cellule somatique pour donner naissance à un nouvel être que le caractère singulier et unique du génome a été érigé en condition nécessaire de l'accès à la

personnalité. Autrement dit, cette deuxième orientation de l'éthique des *sciences* et des *techniques*, qui s'incarne à bien des égards dans la pensée *bioéthique* contemporaine, est tout entière dépendante ou pour tout dire dictée par les possibles technologiques et plus précisément biotechnologiques. En cherchant les signes de l'humain dans ce que la *technique* du vivant montre et donne à voir, la *bioéthique* a elle-même choisi la voie de l'arraisonnement des étants humains.

Parallèlement, ce discours éthique sur les *sciences* et *techniques* semble aussi s'imposer peu à peu comme composante de la recherche scientifique elle-même. Le mot de Rabelais : « *science* sans conscience n'est que ruine de l'âme », à force d'orner les frontispices des ouvrages traitant de *bioéthique*, a fini par asseoir l'idée selon laquelle les *sciences*, et particulièrement les *sciences* du vivant, se devaient d'intégrer en leur sein quelque dimension éthique. Symptomatiquement, le programme national d'enseignement de sciences de la vie et de la terre des classes de première et terminale scientifiques (programme officiel depuis 2002) annonce dès sa présentation : « Ces connaissances, associées à la pratique expérimentale, participent au développement de l'esprit critique requis pour appréhender les enjeux éthiques et sociaux associés au progrès scientifique et aux nouvelles technologies. » Le livret d'accompagnement de ce programme, destiné aux enseignants de la matière, précise quant à lui que « le programme de terminale scientifique se propose à la fois de développer l'apprentissage des savoirs scientifiques fondamentaux et de former l'esprit du futur citoyen, qu'il poursuive ensuite ou non des études scientifiques ». L'introduction, au sein d'un programme de discipline scientifique, d'une exigence éthique a en elle-même de quoi surprendre. Mais la surprise est encore plus grande lorsqu'on s'aperçoit qu'en définitive seul le chapitre consacré à la procréation médicalement assistée revient sur cette question des enjeux éthiques et sociaux : « La connaissance des mécanismes régulateurs du cycle menstruel permet la maîtrise de la procréation qui, par certains de ses développements, pose des problèmes éthiques. » L'étonnement est à son comble enfin lorsque le programme ne fait que mentionner « des problèmes éthiques » sans préciser en quoi l'artificialisation de la procréation pourrait poser un quelconque problème ou susciter la moindre interrogation éthique. Est-ce à dire qu'à travers ce programme, on souhaite désigner le mal, en l'occurrence la procréation artificielle ? Ou s'agit-il de montrer que la connaissance scientifique constitue, en elle-même, un danger ? Dans un cas comme dans l'autre, on peut s'interroger sur l'image de la *science* que souhaite divulguer cet enseignement scientifique.

Le souci de rendre la science éthique a de la même manière conduit certains

éminents chercheurs en biologie de la procréation à de véritables professions de foi. Ainsi Jacques Testart (1986) prône-t-il une « éthique de la non-recherche » et une « logique de la non-découverte ». Il reste à se demander si cette posture éthique est bien compatible avec la rigueur, la prudence, l'honnêteté intellectuelle et l'intégrité dans la conduite des recherches ainsi que dans la présentation et l'utilisation des résultats, qui sont pourtant, selon l'article 13 de la Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme (1997), « les *responsabilités* inhérentes aux activités des chercheurs ».

En définitive, à trop vouloir penser *pour* la science et la technique, en arguant du fait qu'elles ne pensent pas elles-mêmes, ce type d'éthique des sciences et des techniques, qu'exemplifie la *bioéthique*, finit par oublier de penser la science et la technique (allant même parfois jusqu'à renoncer volontairement à la déontologie fondamentale de l'activité scientifique) et ne pense que *par* elle, puisque c'est bien les succès techniques qui lui indiquent et lui révèlent les éléments qu'elle sacralise.

Toutefois, ces éléments pour une critique des fondements de la pensée bioéthique ne sauraient en aucun cas nier la réalité et la pertinence des questions éthiques soulevées par les progrès incessants des technologies du vivant. Par ailleurs, l'affirmation de l'existence d'une pensée bioéthique, telle que nous l'avons caractérisée, n'implique nullement la réduction de tous les acteurs de la *bioéthique* contemporaine à de simples porte-parole de cette pensée.

Indications bibliographiques

Habermas J., *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

Heidegger M., « La Question de la technique » (1953), trad. par A. Préau, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

Heidegger M., *Qu'appelle-t-on penser ?* (1951), trad. par G. Granel, Paris, PUF, 1959.

Jonas H., Le Principe responsabilité (1979), trad. par J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

Testart J., L'Œuf transparent, Paris, Flammarion, 1986.

Ethique de l'environnement

OUVERTURE

Naturalisme, humanisme, technicisme
par Alain Renaut

Une boutade de *Lévi-Strauss* me servira ici de point de départ. Lorsque le journaliste qui l'interroge lui demande comment il a vécu les événements de Mai 68, il répond avec quelque brutalité : « Mai 68 m'a répugné. » Invité à préciser cette réaction, il ajoute : « Parce que je n'admets pas qu'on coupe des arbres pour faire des barricades (des arbres, c'est de la *vie* ; ça se respecte)... » (*Lévi-Strauss*, 1988).

Au-delà de ce qui pourrait n'être qu'une boutade, toute une attitude ainsi s'exprime, faite d'explicitations dispersées dans l'œuvre du grand anthropologue. Elle m'apparaît fournir un excellent exemple des argumentations à l'aide desquelles une dimension de la culture contemporaine fait valoir la perspective selon laquelle deux phénomènes seraient indissolublement liés :

– d'une part, l'affirmation de l'homme comme valeur suprême, ou, si l'on préfère, la désignation de la dignité humaine comme centre de référence exclusif à partir duquel doivent se déterminer les règles et les normes de toute action – ce qu'on appelle l'*humanisme*, sans doute le dispositif intellectuel et culturel le plus caractéristique des sociétés modernes ;

– d'autre part, la réduction de la *nature* à un matériau brut, dénué par lui-même de signification et de valeur, simple instrument offert, comme tel, à un processus indéfini d'exploitation mis en œuvre par l'homme et pour l'homme.

D'un côté, la valorisation de l'homme comme tel ; de l'autre, la dévalorisation de la *nature*, réduite à un stock de ressources ou d'énergies dont l'homme moderne a choisi de se rendre, selon le mot de *Descartes*, « comme maître et possesseur ».

La matrice heideggérienne : le sujet moderne et la dévastation de la

nature

C'est incontestablement chez *Heidegger* que l'on pourrait trouver, philosophiquement, l'explicitation la plus complète d'une telle mise en relation de l'*humanisme* et de ce qui, dans la terminologie heideggérienne, est désigné comme l'« arraisonement » moderne de la *nature*. Entendre par là : cette relation où il s'agirait d'arraisonner la *nature* comme on arraisonne un navire, en l'arrêtant, en l'inspectant, pour le mettre et le soumettre à la raison qui va lui assigner la mission ou la fonction qu'elle juge utiles.

Sans développer en détail cette thématique heideggérienne, il faut rappeler ce morceau de bravoure destiné à figurer en bonne place dans les archives du discours écologiste qu'avait été en 1953 la conférence consacrée à *La Question de la technique*, notamment à travers la célèbre description du Rhin devenu « fournisseur de pression hydraulique ». La centrale, expliquait *Heidegger*, « n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre », mais « c'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale » : même si le Rhin demeure en outre « le fleuve du paysage », donc un élément de la *nature*, ce n'est « pas autrement que comme un objet pour lequel on passe une commande, l'objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué là-bas une industrie de vacances ». Autrement dit : même dans le maintien du Rhin comme « *nature* » par opposition apparente à son utilisation comme « fournisseur d'énergie », règne l'arraisonement. En ce sens, la « *nature* » comme telle fait partie de ce que *Heidegger* appelle le « règne de la *technique* ».

À l'évidence, on pourrait, en commentant ces lignes de *Heidegger*, trouver déjà les principaux ingrédients de ce qui se nomme aujourd'hui « écophilosophie ». Sans m'attarder sur les « effets » de discours produits par la mise en relation heideggérienne de l'*humanisme* moderne et de l'arraisonement de la *nature*, je rappellerai simplement ce qui la sous-tend. C'est un leitmotiv de *Heidegger* et de ses disciples que de souligner comment l'avènement d'une culture humaniste, au début des Temps Modernes, s'est accompli parallèlement à l'apparition philosophique, chez *Descartes*, d'une nouvelle conception de l'homme, qui a consisté à concevoir l'homme comme *sujet*. Si la culture moderne fait de l'humain et de sa défense la valeur suprême, cette valorisation de l'humain ne serait éclairée dans sa véritable signification que si l'on prête attention à la manière dont la philosophie moderne, depuis *Descartes*, a thématiqué sous la notion de « *sujet* » la représentation de l'être humain donnant lieu à une telle

valorisation. L'*humanisme* ne constituerait ainsi que l'expression culturelle de l'installation philosophique de l'homme comme *sujet*. Or que signifie cette conception de l'homme en tant que *sujet* ? Simplement ceci : ce qui jusqu'alors avait été le « lieu de Dieu » devient le « lieu de l'homme », lequel s'est posé, chez les Modernes, comme la raison d'être, le fondement de toutes choses – ce que dit, philosophiquement, le terme de *sujet*, qui désigne le *sub-jectum*, le sous-jacent ou le soubassement, ce sur quoi tout repose et de quoi tout dépend. En conséquence, les deux attributs traditionnels de Dieu vont devenir ceux-là mêmes de l'homme conçu comme *sujet* : l'omniscience (la culture moderne sera donc scientifique et postulera que rien, en droit, n'échappe à la saisie par la science) et la toute-puissance (la culture moderne sera aussi une culture de la *technique* comme expression de cette toute-puissance). En conséquence également, les deux valeurs constitutives de la dignité de l'homme seront la raison (agent de l'omniscience) et la liberté ou la volonté (qui, infinies chez l'homme comme elles l'étaient chez Dieu, ouvrent sur cette toute-puissance qu'exprime le règne de la *technique*).

L'essentiel est alors d'apercevoir comment, dans la logique de cette analyse, la philosophie du *sujet* va véhiculer avec elle une représentation de la *nature* qui à la fois thématise et rend possible son arraisonnement par la *technique*. Pour le montrer, je me bornerai à rappeler quelle rupture introduit selon *Heidegger*, du point de vue de la représentation de la *nature*, le cartésianisme par rapport à la conception aristotélicienne. Ce qui apparaît en fait avec *Descartes*, ce serait l'idée qu'elle n'est pas traversée par des forces invisibles, mais qu'elle n'est qu'un matériau brut, comme tel doublement maîtrisable.

D'une part, la *nature* peut être maîtrisée par la raison, qui pose qu'en droit tout lui est intelligible. La formulation du principe d'inertie, au Livre II des *Principes de la philosophie*, marquerait en ce sens une date capitale dans la soumission de la *nature* à la raison. « Tout corps persévère dans son état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite, à moins qu'il ne soit contraint, par des forces s'imprimant sur lui, à changer cet état » : ce qui se joue en fait à travers l'énoncé de ce principe, c'est la façon dont la raison des Modernes fait abstraction de la multiplicité et de l'hétérogénéité des causes du mouvement, multiplicité et hétérogénéité auxquelles s'en était tenu *Aristote*. Dans la *Physique*, celui-ci distinguait le mouvement naturel par lequel un corps rejoint son lieu (selon une causalité qui est dite « finale », au sens où dans son lieu naturel le corps accomplit ce pour quoi il est fait), et le mouvement violent ou contre-nature, où la cause (efficiente) du mouvement réside dans une force qui

touche le corps et le meut. C'est avec cette manière différenciée d'envisager la *nature* et d'appréhender le mouvement que rompt la fondation cartésienne du principe d'inertie, puisque désormais tous les phénomènes se trouvent référés à un type unique de causalité : la causalité efficiente du choc.

D'autre part, ainsi homogénéisé, unidimensionnalisé, le champ de la nature devient infiniment manipulable et expérimentable par la volonté : la totalité du réel se révèle dès lors utilisable par l'homme en vue de la réalisation de ses fins.

En ce sens, *Descartes* aurait offert à la modernité la philosophie de la *nature* dont elle avait besoin afin de donner libre cours à sa conception anthropocentrique du monde pour laquelle l'homme, en vue de l'accomplissement duquel tout devient moyen, s'installe comme la mesure de toutes choses. Bref, la réduction de la *nature* à un champ homogène infiniment manipulable serait inscrite dans la logique même de l'*humanisme* : elle serait consubstantielle à la modernité.

Restituée dans sa structure porteuse, la thèse heideggérienne ne peut que frapper par l'impression qu'elle procure d'une cohérence forte entre les éléments qu'elle relie. Si on voulait examiner cette thèse dans ses détails, elle serait d'ailleurs encore plus séduisante, dans la mesure où *Heidegger* poursuit au-delà de *Descartes* son examen des conceptions modernes de la *nature*, notamment du côté de l'histoire des sciences, chez Newton ou dans la physique contemporaine (*Heidegger*, 1971). Laissant de côté ces compléments, je voudrais plutôt montrer en quoi cette thèse heideggérienne, associant, par la médiation du règne de la *technique*, l'émergence de l'*humanisme* et la « dévastation de la *nature* », constitue en fait la matrice philosophique de tout un discours contemporain sur la défense de la *nature* : c'est de ce point de vue que je crois significatif de rencontrer ici Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss et l'humanisme

L'exemple de *Lévi-Strauss* m'est apparu particulièrement intéressant à évoquer pour ouvrir la réflexion sur ce domaine de l'éthique, dans la mesure où, sans la moindre influence directe de *Heidegger*, il témoigne au mieux qu'il s'est produit dans notre histoire intellectuelle une singulière *rencontre* entre le dispositif antihumaniste mis au point par certains courants philosophiques et beaucoup de réflexions qui, dans des registres divers, conduisaient vers des thèmes voisins. Je laisserai de côté les raisons d'une telle rencontre, c'est-à-dire ce qui explique que

la thématique antihumaniste ait pu exercer, après 1945, une telle séduction sur l'intelligentsia française. C'est plutôt sur la forme spécifique prise par cette rencontre dans le cas de *Lévi-Strauss* que je souhaiterais avancer quelques observations.

Tout d'abord, en quoi trouve-t-on chez *Lévi-Strauss* une mise en question de l'*humanisme*, et ce au nom de la *nature*, qui s'intègre, à beaucoup d'égards, dans le dispositif construit par *Heidegger*, sans qu'intervienne en l'occurrence, je le répète, la moindre relation d'influence ? Pour le comprendre, il faut expliciter la boutade dont je suis parti : « Je n'admets pas qu'on coupe des arbres pour faire des barricades (des arbres, c'est de la vie ; ça se respecte)... » Ce qui anime une telle déclaration, c'est en fait la conviction très profonde que toute la culture occidentale, par la manière dont, à la faveur du « grand courant dit humaniste », elle « a prétendu constituer l'homme en règne séparé » (*Lévi-Strauss*, 1973), a isolé l'homme de tout ce qui n'était pas sa culture, en le séparant ainsi aussi bien des autres cultures que de la *nature*. Ce pourquoi, contre cet *humanisme* classique (celui qui oppose culture et *nature*), *Lévi-Strauss* appelle à une « réconciliation de l'homme et de la *nature*, dans un *humanisme* généralisé ». En tant que l'*humanisme* classique s'est développé parallèlement à une urbanisation de l'Occident qui coupait de la *nature* l'homme des villes, il a eu tendance à exprimer « cette ségrégation de l'homme hors du milieu naturel dont, au moral comme au physique, il fait indissolublement partie ». Cette logique de la civilisation urbaine, puis de l'industrialisation, se serait dès lors « traduite sur le plan idéologique dans une philosophie et une morale qui [...] en sont venues à glorifier, sous le nom d'*humanisme*, cette rupture entre l'homme et les autres formes de *vie* ». En conséquence, incapable d'attribuer à l'homme un autre principe de réflexion et d'action que l'amour-propre, ne voyant plus que la culture elle-même est une manifestation de la *nature*, l'*humanisme* aurait pris son parti « de l'émergence d'une humanité destructrice de tout ce qui n'est pas elle », à commencer par la *nature*. Coupant l'homme de la *nature*, le constituant en « règne souverain », on effaçait pourtant « son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant » – ce qui donnait champ libre à des abus dont la description mérite d'être citée : « Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne pût-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le

privilège d'un *humanisme*, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion. »

À partir de cette identification de l'*humanisme* comme source de la destruction de la *nature*, mais aussi de l'anéantissement des autres cultures, en particulier sous la forme de la colonisation, il est dès lors logique que *Lévi-Strauss* en vienne à rechercher une alternative aux valeurs de l'*humanisme* et qu'il les trouve dans une sorte de *naturalisme* : au lieu de prendre pour principe la séparation de l'homme et de la *nature* (ce que *Heidegger* appelle la scission du *sujet* et de l'objet), « le structuralisme réintègre l'homme dans la *nature* » (*Lévi-Strauss*, 1971), notamment en montrant dans tout ce qui survient non pas l'œuvre d'un *sujet* choisissant son histoire, mais le jeu de « structures » à l'intérieur desquelles seulement interviennent nos actions et nos décisions. En réintégrant l'homme dans la *nature*, le *structuralisme* « permet de faire abstraction du *sujet* – insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique, et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive ». Contre l'*humanisme* et contre la philosophie du *sujet* (ici associés comme ils le sont chez *Heidegger*), il faudrait donc prendre pour principe « l'identification (de l'homme) à toutes les formes de *vie* » (*Lévi-Strauss*, 1973), et « fonder les droits de l'homme non pas, comme on le fait depuis l'Indépendance américaine et la Révolution française, sur le caractère unique et privilégié d'une espèce vivante, mais au contraire y voir un cas particulier de droits reconnus à toutes les espèces » (*Lévi-Strauss*, 1971). Autrement dit : substituer aux valeurs des droits de l'homme celle des droits de la *vie* – programme qu'énonce explicitement un entretien dont ces lignes rassemblent les thèmes qui viennent d'être repérés : « Les droits qu'on peut, qu'on doit reconnaître à l'homme ne sont qu'un cas particulier des droits qu'il nous faut reconnaître au pouvoir créateur de la *vie*. Car l'homme ne possède des droits qu'en tant qu'à l'échelle individuelle il parvient à réaliser ce que la *nature* réalise sous forme d'espèces vivantes » (*Le Monde*, 1979).

De là, en guise de conclusion, une substitution franche et nette de la valorisation de la *nature* (sous la forme de la *vie*) à l'homme et à la culture : « Se préoccuper de l'homme sans se préoccuper en même temps, de façon solidaire, de toutes les autres manifestations de la *vie*, c'est, qu'on le veuille ou non, conduire l'humanité à s'opprimer elle-même, lui ouvrir le chemin de l'auto-oppression et de l'auto-exploitation. »

J'ajoute que, comme *Lévi-Strauss* n'hésite pas à joindre à la théorie certaines

perspectives pratiques, il a pu lui arriver d'appeler à un programme d'action visant à inclure « les Maisons de la culture dans une politique générale de création et d'expansion » portant aussi bien, et indifféremment, sur « les jardins zoologiques et botaniques, les réserves naturelles » que sur les « chantiers d'archéologie et de préhistoire » ou la restauration des « quartiers et villages anciens » (Lévi-Strauss, 1973). Version pratique, si l'on veut, tout à la fois étonnante et logique, de la résorption théorique de la culture dans la *nature*, et de l'homme dans l'économie générale de la *vie*.

Je n'insiste pas davantage sur ce déplacement, accompli par Lévi-Strauss, de l'*humanisme* vers le *naturalisme*. Si l'on souhaitait en mener plus loin l'analyse descriptive, il faudrait souligner et interroger notamment le privilège ainsi accordé, au sein de la *nature*, à la *vie* : ce *naturalisme* est manifestement un *vitalisme*, et c'est ici une philosophie de la *vie* qui prend la relève d'une philosophie du *sujet*. Cette modalité de la relève de l'*humanisme* n'est ni isolée dans la philosophie contemporaine, ni originale dans l'histoire de la philosophie.

D'une part, cette mobilisation d'une représentation très particulière de la *nature* – très particulière, puisque consistant à faire comme si la nature se réduisait au vivant, végétal ou animal – est présente avec insistance dans les tentatives contemporaines pour confier à un *naturalisme* le soin de relayer un *humanisme* supposé à la fois périmé et dangereux : notamment dans la postérité de Nietzsche (chez Foucault ou chez Deleuze), le recours au thème de la *vie* afin d'élargir le champ de ce qui est valorisé sert à disqualifier l'*humanisme*, pour lequel l'être humain, dans sa spécificité, dans son altérité vis-à-vis de la *nature* et du monde des choses, constitue le terme premier de référence en même temps que la valeur suprême.

D'autre part, si l'on voulait faire l'archéologie de ce moment de l'antihumanisme qu'est la référence à l'idée de *vie*, il faudrait remonter l'histoire de la philosophie jusqu'au romantisme allemand. Notamment conviendrait-il de revisiter l'historicisme vitaliste d'un Adam Müller affirmant, contre le rationalisme et la Révolution française, que tout ce qui survient appartient à la *vie* d'un même organisme, que tous les êtres sont simplement des formes de l'unique *vie*. *Vitalisme* dont l'horizon pratique résidait d'ores et déjà dans la décision d'envisager l'humanité simplement comme une espèce vivante parmi d'autres, donc d'en résorber la valeur dans l'économie générale de la *vie* (Renaut, Sosoe, 1991).

Quoi qu'il en soit de l'importance de ce schème de la *vie* dans la tradition

antihumaniste, cette rapide description de la critique lévi-straussienne de l'*humanisme* occidental permet de repérer assez de parallélismes avec les principaux axes de la critique heideggérienne pour comprendre comment les lecteurs de *Lévi-Strauss* pourront nourrir et étayer philosophiquement, sur ce point précis, les thèses structuralistes. Ils emprunteront volontiers à *Heidegger* sa déconstruction de toute l'histoire de la modernité, faisant ainsi que deux registres apparemment très éloignés de la pensée contemporaine se renforceront l'un par l'autre et donneront lieu à une véritable vulgate intellectuelle capable de marquer profondément l'esprit du temps – notamment à travers la critique de l'idée de *sujet*, point commun de ces références à la *vie*, au-delà des orientations philosophiques diverses dont elles peuvent participer. C'est au demeurant à la faveur d'une telle discussion de la notion de *sujet* que *Lévi-Strauss*, voulant fonder sa mise en question de l'*humanisme*, s'est aventuré le plus hardiment sur le terrain de la philosophie proprement dite pour étayer sa propre critique de l'idée et de la valeur du *sujet*.

La méthode structurale contre l'idée de *sujet*

Lorsque *Lévi-Strauss* souligne que « le *structuralisme* réintègre l'homme dans la *nature* » en tant qu'« il permet de faire abstraction du *sujet* », il faut en fait être attentif à l'articulation des motifs : c'est parce que le *structuralisme* est une élision du *sujet* qu'il nourrit le *naturalisme*. Pour aller jusqu'au fond de ce *naturalisme*, il faudrait montrer en quoi les thèses majeures de *Lévi-Strauss* sur la méthodologie structuraliste des sciences de l'homme impliquent toute une critique de la philosophie du *sujet* : à la fois parce que tout phénomène social est structuré comme un langage, et parce que, quand on étudie un langage, il faut déplacer l'attention des termes aux relations et au système qu'elles constituent. Je n'ai pas à expliquer ici en quoi c'est précisément cette thèse qui va devenir le principe du *structuralisme*. En revanche, il faut cerner quelles implications le *structuralisme* comme tel se trouvait susceptible d'avoir à l'égard des valeurs de l'*humanisme* et de la subjectivité. Deux considérations doivent ici être combinées pour être juste à l'égard de *Lévi-Strauss*.

D'un côté, l'analyse structurale telle qu'il l'a pratiquée a incontestablement élargi le champ de l'humain à la diversité des cultures, et c'est là sans doute sa portée la moins contestable, en vertu de laquelle il n'est pas absurde que *Lévi-Strauss* revendique pour lui-même, de ce seul point de vue, une contribution aux

valeurs de l'*humanisme*. On sait en effet comment, sur le cas des systèmes de parenté, tout l'effort de *Lévi-Strauss* a été pour ramener la multiplicité de ces systèmes, par abstraction de leurs contenus concrets, à trois structures possibles, elles-mêmes fondées sur deux formes d'échange des femmes : sans entrer dans le détail de ses constructions, du moins aperçoit-on que le sens global de l'opération consistait à réduire la diversité à l'unité, en montrant par exemple comment les règles du mariage se ramènent à des transformations d'une même structure. En ce sens, l'effet de la méthode structurale a donc bien été d'avoir élargi le champ de l'humain en faisant surgir de l'identité là où l'on pouvait croire n'avoir affaire qu'à des différences. *Lévi-Strauss* a au reste thématiquement lui-même cette orientation en expliquant que l'*humanisme* aristocratique de la Renaissance réduisait le monde humain au bassin méditerranéen, que l'*humanisme* bourgeois des XVIII^e et XIX^e siècles a intégré, avec les progrès de l'exploration géographique, l'Orient et l'Extrême-Orient, et que l'*humanisme* du XX^e siècle, avec les progrès de l'ethnologie, a intégré davantage encore l'Autre sous la forme des sociétés primitives (*Lévi-Strauss*, 1973).

D'un autre côté pourtant, les effets de la méthode structurale sont autrement ambigus. Ne revenons pas sur l'effort, déjà évoqué, pour dissoudre la valorisation de l'humain comme tel dans celle de la *nature* (ni sur la critique de l'idée moderne de *sujet* dont cet effort est solidaire). Ne tirons même pas excessivement parti de la façon dont *Foucault*, dans *Les Mots et les Choses*, rendait hommage à *Lévi-Strauss* pour avoir permis, grâce à l'ethnologie, de dissoudre l'homme en montrant que le *sujet* n'est qu'une création des sociétés occidentales. Plus simplement, retenons que la méthode structurale comme telle, indépendamment du contenu des travaux qu'elle a rendus possibles, a eu pour principe de faire du fonctionnement des sociétés un procès sans *sujet*, comme il en est du langage chez Jakobson. Méthode dont l'horizon est une pensée du système, la démarche structurale s'intégrait ainsi parfaitement dans l'esprit d'un temps où il s'agissait de déposséder l'homme de toute illusion sur sa capacité à être l'auteur de ses actes ou de ses représentations, *a fortiori* d'être l'auteur de son histoire. C'est avant tout par ce biais que le *structuralisme* est un anti-humanisme, et que l'on peut comprendre pourquoi *Lévi-Strauss* dénonce aussi radicalement, notamment à travers son éloge de *Rousseau*, l'idée de *sujet* comme un obstacle épistémologique : *Rousseau* aurait à ses yeux fondé l'ethnologie en ruinant « une philosophie qui, prenant son départ dans le *cogito*, était la prisonnière des prétendues évidences du moi ». Bref, contre *Descartes* qui « croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde,

sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes », *Rousseau* aurait anticipé sur la formule « Je est un autre » : le Je, ainsi qu'en témoignerait le thème rousseauiste de la pitié comme « identification à autrui », ne se constituerait plus tant, ici, dans son rapport au monde qu'à partir de son rapport aux autres » (et non à partir du rapport à soi). Concevant l'homme d'une façon « qui met l'autre avant le moi » et qui, « avant les hommes, pose la *vie* », *Rousseau* proclame « la fin du *cogito* » et retire à la philosophie la possibilité de « mettre l'homme hors de question », c'est-à-dire de « s'assurer, avec l'homme, une transcendance de repli ». En ce sens, en même temps qu'il fonde l'ethnologie, il « bouleverse la tradition philosophique ».

Étonnante analyse, où *Lévi-Strauss* ne se demande jamais si, à procéder ainsi, *Rousseau*, plutôt que de rompre avec l'*humanisme*, n'était pas en train de le remodeler, ou si, plutôt que de rompre avec l'idée de *sujet*, il préparait la manière dont un *Kant* ou un *Fichte* l'arracheraient à ses illusions solipsistes. Ici comme chez *Heidegger*, c'est à la faveur d'une homogénéisation de la philosophie du *sujet* autour d'un schéma cartésien (ou supposé tel) qu'elle se trouvait dénoncée, au bénéfice d'un tout autre modèle, où la *nature*, pensée à son tour comme *vie*, va relayer le *sujet* comme valeur.

Une fois clarifiée la logique des positions en présence, que penser de cette tentative, qui nourrit si souvent les formes les plus radicales d'éthique de l'environnement, pour relayer l'*humanisme* par le *naturalisme*, l'anthropocentrisme par l'écocentrisme ou, ce qui revient au même, les droits de l'homme par les droits de la *nature* ? Je proposerai à cet égard, sous une forme délibérément interrogative, trois brèves remarques conclusives :

1. La *nature* peut-elle vraiment constituer par elle-même une valeur ? Il est frappant, je l'ai souligné au passage, que ceux qui se réclament d'un *naturalisme* conçu comme alternative à l'*humanisme* privilégient souvent dans la *nature* ce qui est *vie* : pour beaucoup de raisons qu'il n'est pas utile d'explicitier, le vivant constitue en effet ce qui, dans la *nature*, évoque le mieux l'humain, fait déjà signe en quelque sorte vers ce qui est pour nous la marque de l'humanité, à

savoir la liberté, la capacité d'organiser le milieu, ou de lui répondre de façon adaptée. La démarche naturaliste serait moins évidente si l'on considérait les autres niveaux de ce que nous englobons sous le terme de « *nature* ». Qui plus est, même si l'on fait de la *vie* le symbole ou le prototype de la *nature*, la *vie* peut-elle véritablement constituer par elle-même une valeur ? La *vie* n'est-elle pas par essence conflit, violence, volonté de puissance, disait *Nietzsche*, bref : guerre ? Et si l'histoire des hommes est aussi, entre autres, une histoire des guerres, est-ce parce que l'homme a oublié la *nature*, ou n'est-ce pas plutôt (ou en tout cas : aussi) parce qu'il n'a pas entièrement maîtrisé la *nature* (la *vie*) en lui ? De ce point de vue, on peut se demander si tous les courants qui tendent à substituer la *nature* à l'homme comme étalon de toutes nos valeurs ne procèdent pas à une idéalisation de la *nature*, faisant d'elle le lieu de la paix et de la *vie* là où elle est au moins autant celui de la guerre et de la mort.

2. Je me demande également si le projet de faire des droits de l'homme un cas particulier des droits de la *nature* n'est pas sous-tendu par un très profond oubli de la dignité même de l'homme. Ce qui fait la valeur de l'homme, est-ce sa capacité à s'intégrer dans la *nature*, ou n'est-ce pas plutôt, comme le suggérait très bien Hannah *Arendt*, son aptitude, toujours menacée, à s'arracher au cycle de la *vie*, au cycle naturel de la *vie*, c'est-à-dire au cycle répétitif de la consommation ? À la faveur d'un tel arrachement au cycle de la *vie* s'ouvre l'espace de la culture, où nous n'agissons plus simplement pour produire ce que nous consommons et pour nous reproduire. De ce point de vue, est-il si évident que réinscrire l'humain dans la *nature* comme *vie*, ce ne soit pas le déshumaniser, en annulant ce par quoi il n'est pas simplement *nature*, mais liberté ?

3. J'ai ouvert mon propos en citant *Lévi-Strauss* : « Des arbres, c'est de la *vie* ; ça se respecte. » La lecture de cette déclaration m'a reconduit vers un texte beaucoup plus ancien, avec lequel le propos de *Lévi-Strauss* fait étonnamment contraste. Je pense au début du *Phèdre* de *Platon*. *Socrate* et *Phèdre*, se promenant hors des murs d'Athènes, atteignent la campagne et découvrent, près d'une source, un arbre en fleurs qui émerveille *Socrate*. L'émerveillement de *Socrate* fait sourire *Phèdre*, qui ironise sur le fait que *Socrate* ne quitte jamais la ville et se trouve, dès les murs franchis, comme un étranger sur une terre inconnue où tout l'étonne. Enchaînant, *Phèdre* en profite pour demander à *Socrate* pourquoi, au fait, il est un citadin invétéré, et *Socrate* répond : « J'aime à apprendre, vois-tu. Cela étant, la campagne et les arbres ne consentent pas à rien m'apprendre, mais bien les hommes de la ville. »

Bref, *Socrate*, à l'inverse de *Lévi-Strauss*, dirait que la ville, c'est de l'humanité et que, comme telle, cela se respecte. Il y a dans ce contraste un divorce très profond : est-ce des arbres, est-ce de la *nature*, que nous avons à apprendre quelque chose, ou est-ce des hommes ? Depuis l'effondrement des cosmologies antiques, depuis que l'univers s'est révélé à nous comme infini, la *nature* est muette, elle ne fait surgir par elle-même aucune espèce de sens. Même s'il est des dimensions de la *nature* qui créent pour nous des effets de sens (l'être organisé, la beauté naturelle), du moins ce sens ne s'inscrit-il que dans la dimension du « comme si », et l'impression d'un tel sens coexiste avec le savoir que ce sens n'est précisément qu'un « effet de sens », c'est-à-dire rien ou presque. Dans le rapport au sens (qui est aussi le rapport aux valeurs), la condition de l'homme s'est ici profondément transformée avec la fin du monde antique et la naissance de la modernité. Désormais s'il y a dans le monde du sens, ou du moins des « effets de sens », nous savons que c'est exclusivement par l'homme et pour l'homme. Pour les Modernes, les arbres sont en eux-mêmes vides de sens et ne disent rien : donnée fondamentale qui définit notre modernité et qui impose de considérer avec beaucoup de circonspection les tentatives pour suggérer que c'est dans la *nature* qu'il nous faut dissoudre notre spécificité. La *nature* ne nous apprend rien, les hommes seuls font surgir pour nous du sens : à travers cette indication, *Socrate*, comme souvent, est sans doute le plus contemporain des Anciens.

Indications bibliographiques

Heidegger M., Essais et Conférences (1954), trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

Heidegger M., Qu'est-ce qu'une chose ? (1936), trad. par O. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

Lévi-Strauss C., Anthropologie structurale, II, Paris, Plon, 1973.

Lévi-Strauss C., De près et de loin, Paris, Odile Jacob, 1988.

Lévi-Strauss C., L'Homme nu, Paris, Plon, 1971.

Renaut A. et Sosoe L. K., Philosophie du droit, Paris, PUF, 1991.

Enjeux et thèmes de l'*éthique* de l'environnement par Marie-Hélène Parizeau

L'*éthique de l'environnement* se décrit comme un champ de réflexion contemporain s'interrogeant sur la relation de l'être humain à la nature-*environnement*, transformée par le développement des sciences et des techniques, élément caractéristique de la modernité occidentale.

Ce nouveau champ de questions, émergeant en 1970, possède des racines d'ordre philosophique et particulièrement éthique, et s'interroge sur nos actions, c'est-à-dire sur ce que nous faisons avec les animaux, les êtres vivants non humains et l'*environnement*. Il questionne les nouvelles formes d'exploitations et de modifications imposées par l'homme moderne à la nature-*environnement*. Cette problématique s'est élargie progressivement à des pratiques incluant l'action politique, telle que pratiquée tant par des ONG (organismes non gouvernementaux) comme Greenpeace ou IUCN (Union mondiale pour la nature), que par des forums de citoyens ou d'altermondialistes, ou des comités de spécialistes, d'experts, ou encore des partis politiques.

Cette ouverture a permis des échanges multidisciplinaires où des sciences humaines comme le droit, les sciences politiques, l'anthropologie, les sciences religieuses, ainsi que des disciplines scientifiques comme les sciences de l'*environnement*, la biologie, la génétique, ou la géographie, sont mises à contribution. Lorsque chacun parle à partir de sa discipline, de son champ d'expertise, ou de sa place de citoyen, l'*éthique de l'environnement* devient comparable à un lieu où se construit un langage commun pour discuter, voire résoudre des problèmes devenus planétaires, fruits d'une modernité technoscientifique. D'une part, cette dernière est perçue comme menaçante, entraînant des catastrophes (Tchernobyl, Bopal, etc.) et porteuse de risques cumulatifs voire irréversibles. D'autre part, elle est vécue comme essentielle à notre mode de vie occidental, génératrice de progrès des connaissances, de bien-être, et de développement humain. Cette ambivalence par rapport aux progrès scientifiques et technologiques est plus perceptible depuis une vingtaine d'années avec la multiplication des catastrophes (maladie de la vache folle, scandale du sang contaminé, marées noires à répétition, perturbations climatiques, etc.), mais aussi depuis le développement d'une conscience environnementale mondialisée. Le Sommet de la terre à Rio de Janeiro en 1992 a favorisé l'expression de cette « nouvelle conscience environnementale », qui colore à divers degrés tant la vie

quotidienne que les institutions nationales et internationales.

L'éthique de l'environnement se nourrit de ces pratiques sociales évolutives. Les années 1970 ont vu naître des mouvements sociaux contre les centres nucléaires en France et en Allemagne. Aux États-Unis, ce sont les ONG de défense de *l'environnement* qui se sont mobilisées pour protéger des espèces menacées, pour dénoncer des pollutions diverses (déversements de polluants, contamination de l'eau, pluies acides, etc.). Des scientifiques, ont démontré dès les années 1960, chiffres à l'appui, les principales menaces qui pèsent sur la planète : surutilisation des pesticides et d'engrais dans l'agriculture, déforestation, désertification, réchauffement planétaire, accès de plus en plus réduit à l'eau potable, pollution de l'air par les voitures, problèmes d'urbanisme de mégalopoles, etc. Le Club de Rome, avec son cri « Halte à la croissance », a été entendu, et la conférence des Nations Unies sur *l'environnement* à Stockholm en 1972 posait enfin les questions environnementales au niveau international. Des philosophes aux États-Unis, dans les pays scandinaves et en Australie ont aussi tenté de réfléchir sur ce monde moderne devenu soudainement menaçant, tant pour les êtres humains que pour le reste de la planète.

Repères historiques et principaux courants d'idées

1. Écoles américaines

L'éthique de l'environnement se cristallise d'abord aux États-Unis. Certains auteurs (Norton, Attfield) font remonter les origines de cette réflexion éthique sur la nature au XIX^e siècle, alors que la conquête de l'Ouest américain s'achève, que les séquoias géants se transforment en allumettes, et que la « nature sauvage » a été définitivement envahie par les colons. Le dilemme américain par excellence va se poser alors : comment gérer la nature ? Ou comment préserver ce qu'il reste de cette nature sauvage ?

À la fin du XIX^e siècle, la maîtrise de la nature sera défendue par Gifford Pinchot, ingénieur forestier américain, mais formé à Nancy. S'appuyant sur le courant utilitariste britannique, il aménagera les parcs fédéraux en faisant cohabiter différentes vocations : coupe de bois, chasse, pêche et activités récréatives. Rationnellement et avec l'aide des sciences, il faut maximiser le bien public pour le plus grand nombre.

L'idée de la préservation de la nature, quant à elle, fait l'objet d'une première bataille lors de l'inondation de la Hetch Hetchy Canion dans le parc national de Yosemite (établi en 1890) dans le but de construire une centrale hydroélectrique pour la ville de San Francisco. John Muir, le naturaliste, et la première « ONG environnementale » créée en 1892 (le Sierra Club), vont se battre en vain contre ce projet. Mais le ton est donné dans l'affrontement entre les tenants d'une gestion de la nature et les protecteurs de la nature sauvage qui introduisent le concept-clé de *wilderness*. La « nature sauvage » devient emblématique d'une relation esthétique, voire métaphysique et religieuse de l'être humain avec la nature. *Thoreau* et *Emerson*, penseurs américains du XIX^e siècle, chacun à sa façon, inspireront ce mouvement. Des auteurs contemporains, comme H. *Rolston* et M. *Oleschlaeger*, systématiseront cette réflexion au plan philosophique dans *l'éthique de l'environnement*.

Cette opposition inaugurale trouvera cependant sa synthèse dans la figure d'Aldo *Leopold* qui, forestier également, interroge ses propres pratiques à la faveur de l'émergence de l'écologie dans les années de l'entre-deux-guerres. Pourquoi faut-il éradiquer les loups si c'est pour augmenter le cheptel de chevreuils pour les chasseurs ? Cette intervention n'entraîne-t-elle pas des ruptures en cascade de l'équilibre naturel ? Comment donc trouver un équilibre harmonieux entre l'homme et son *environnement* ? *The Land ethics* (1948) est la réponse de *Leopold*. Il s'interroge sur notre capacité à gérer la nature. Contre l'appétit de consommation de ses compatriotes, il propose de retrouver les valeurs essentielles à la culture humaine au sein de la nature. Il utilise une métaphore organiciste pour replacer l'homme au sein d'une éthique de la terre, où la communauté biotique est pensée comme inspiratrice de valeurs (autolimitation, intégrité, stabilité, beauté, etc.) et source d'appartenance. L'homme est placé en continuité avec la nature.

Cette « éthique de la terre » sera reprise et développée à la fin des années 1980 par Baird *Callicott*, un des représentants marquants de *l'éthique de l'environnement* américaine. Il va adapter la pensée de *Leopold* à l'écologie darwinienne contemporaine et à la physique quantique, pour la porter vers une nouvelle philosophie de la nature. Ainsi, en incluant les perturbations « normales » dans le temps, la stabilité comme principe régulateur cède le pas à la diversité. On saisit ici pourquoi la diversité biologique est à la fois une préoccupation scientifique et une valeur éthique actuellement, et que tant d'efforts sont consentis pour la préserver, par le biais de réserves et de parcs

naturels à travers le monde.

Certains courants de l'*éthique environnementale* américaine se nourrissent donc des concepts scientifiques de l'écologie. Mais ce mouvement est vrai aussi à l'inverse. Certains concepts éthiques comme « la valeur intrinsèque » apparaissent comme une des caractéristiques de la biologie de la conservation qui affirme que « la diversité biologique possède une valeur intrinsèque ». Cette expression est aussi reprise telle quelle dans le préambule de la Convention sur la diversité biologique de 1992 à Rio de Janeiro lors de la conférence des Nations unies sur l'*environnement* et le développement. D'autres concepts comme l'« interdépendance » entre l'humanité et la terre, les « générations futures », le « *développement durable* » irriguent la Déclaration de Rio sur l'*environnement* et le développement de 1992. D'où vient cette terminologie ?

Il faut faire ici un détour par ce qu'il est convenu d'appeler *deep ecology* ou, suivant l'expression d'Arne Naess, l'« écosophie », qui propose une synthèse entre l'écologie et la philosophie au tournant des années 1970. Le Norvégien Arne Naess, avec deux Américains, George Sessions et Bill Devall, critiquent de façon radicale la modernité en ce qu'elle met l'être humain occidental dans une position de sujet dominant face à une nature objet d'exploitation et de destruction. Naess remet en cause l'individualisme de l'homme moderne et son arrachement à la nature qui ont induit une perte métaphysique. Il propose un holisme où chaque forme de vie est une unité parce qu'elle fait partie d'un tout. Le phénomène de la vie est une dynamique qui permet intrinsèquement l'épanouissement et la créativité des formes de vie diversifiées. La réalisation de soi pour l'être humain passe par cette conscience élargie qui permet de ressentir cette participation au tout. Cette nouvelle conscience humaine vient donc bouleverser la relation de l'être humain à la nature. Celle-ci n'est plus considérée sous l'angle de l'utilité humaine, mais possède une valeur en soi, « une valeur intrinsèque ». Cette valeur implique donc une reconnaissance du développement des potentialités et de la diversité des formes de vie en dehors des intérêts humains. L'égalité est ainsi donnée aux autres formes de vie, pas seulement aux membres de l'espèce humaine. Naess montre donc qu'il y a une obligation morale des êtres humains à respecter cet épanouissement de la nature pour elle-même : « *a egal right to live and blossom* ». Les conséquences normatives de cette obligation sont très concrètes : 1) diminution de l'interférence humaine avec le monde non humain car celui-ci se dégrade très vite, 2) diminution importante mais volontaire de la population humaine sur la terre, et 3) modification des conditions de vie en matière économique, politique et

idéologique vers une qualité de vie plutôt que vers l'augmentation du niveau de vie. Il faut donc procéder à un changement radical, à une conversion existentielle et philosophique : « être » et non plus « avoir » ou « consommer », sortir de l'individualisme moderne et se comprendre comme une partie interdépendante des entités plus globales que sont les paysages, les écosystèmes, voire les cultures. Il faut se mettre en phase dans ce dynamisme de la Vie, se réaliser en soi comme faisant partie du tout en développant ses potentialités et la diversité du monde.

Nous sommes donc aux antipodes d'une rationalité instrumentale moderne. Ce courant de la *deep ecology* a connu par la suite une quantité de ramifications. Paul Taylor, par exemple, s'est intéressé très concrètement à ce nouvel égalitarisme, essayant de distinguer pour les êtres humains les besoins de base de ceux qui ne le sont pas. Holmes Rolson quant à lui a tenté d'articuler différentes valeurs contenues dans l'écologie autour du concept de vie sauvage.

Ces différents courants et ramifications vont donner lieu à des polémiques entre philosophes américains. Certaines sont intéressantes dans la mesure où elles tentent d'éclairer les présupposés philosophiques de ces différents courants. D'autres frisent le byzantinisme et se perdent en raffinement classificatoire suivant une tradition méta-éthique anglo-saxonne.

2. Perspectives européennes

L'éthique environnementale américaine, à la faveur du Sommet de la terre en 1992, va pénétrer l'Europe continentale. Du côté francophone, les premiers ouvrages qui discutent de ce nouveau courant de pensée sont publiés dans les années 1990 : Michel Serres, avec « le contrat naturel » en 1990, fait le lien entre le politique, la science et la nature au sein de la communauté humaine. Quant à Luc Ferry, il réaffirme en 1992 un humanisme néokantien en dénonçant ce qui s'apparenterait à un fascisme rampant au sein de la *deep ecology*. Catherine et Raphaël Larrère en 1997 proposent un « bon usage de la nature » qui, en dédramatisant les débats, permet le passage à une *responsabilité* éthique et politique envers la nature ainsi qu'un sentiment d'attachement, donc à un souci de la nature. Le belge François Ost, en 1995, a pour sa part cherché davantage dans la régulation juridique les moyens de cette *responsabilité* envers la nature.

Ce qui caractérise l'apport des philosophes européens, c'est la réflexion qui lie l'éthique au politique. Le philosophe Hans Jonas en a été un initiateur en

publiant son « principe *responsabilité* » (publié en allemand en 1979, en anglais en 1984, et en français en 1990). L'impact de son ouvrage a été dès le départ très grand en Allemagne, puis relayé en 1986 par Ulrich *Beck* et sa dénonciation de « la société du risque » en réaction à la catastrophe nucléaire de Tchernobyl.

L'ouvrage d'Hans *Jonas* est une entreprise audacieuse puisqu'il propose une métaphysique de la vie qui lie l'être humain à la nature. Hans *Jonas* développe d'abord une critique de la modernité technicienne en dénonçant l'autonomie des systèmes techniques, leur toute-puissance sur la nature et en montrant l'inadéquation des éthiques traditionnelles. Il fait le constat de la vulnérabilité de la nature. Ce pouvoir technoscientifique appelle une *responsabilité* proportionnelle. Cette *responsabilité* humaine, à l'image de la *responsabilité* parentale face à la vulnérabilité du nouveau-né, est une obligation naturelle et non contractuelle. Elle se projette dans le futur et s'applique tant aux êtres humains qu'à la nature à laquelle est reconnue une valeur intrinsèque tirée de l'ontologie du phénomène de la vie. Une finalité (une subjectivité sans sujet) se complexifie dans les différentes formes du vivant et s'exprime dans la conscience humaine. L'être humain est donc l'aboutissement du phénomène de la vie, il en devient éthiquement le gardien pour les « générations futures ». Or le pouvoir technique menace directement la survie de l'humanité, il devient impératif de connaître scientifiquement les risques techniques. L'heuristique de la peur proposée par *Jonas* consiste en une obligation de donner la priorité au scénario de risques majeurs et des catastrophes. Instrument de connaissance, cette heuristique de la peur nous oblige à mieux savoir anticiper les risques, à anticiper les seuils critiques plutôt que les expérimenter, bref c'est le progrès à très petits pas, avec des zones d'interdiction pour la recherche scientifique et technique. Mais cette heuristique de la peur a aussi une dimension politique qui permet d'orienter les décisions politiques à partir de la peur. Et *Jonas* propose plutôt un régime politique autoritaire et non pas démocratique pour résoudre de façon urgente les catastrophes qui s'accumulent et qui, si nous ne changeons pas radicalement notre agir, nous mènent inexorablement à la disparition de l'humanité. Le projet philosophique d'Hans *Jonas* qui renoue avec la métaphysique, mais qui a également des relents platoniciens, en faisant songer à la figure du philosophe-roi, là où notre modernité a fait des choix résolument démocratiques, ont stimulé les discussions européennes en *éthique de l'environnement*.

Dans la foulée de ces pionniers, on voit actuellement se développer en Europe des débats très dynamiques qui portent sur une variété de thèmes : la *gestion des*

risques et le *principe de précaution* (P. Kourilsky et G. Vinet, E. Zaccai, O. Godard, P. Lagadec, J.-P. Dupuy), l'artificiel et le naturel (A. Berque), le *développement durable* et les générations futures (D. Birnbacher), la participation citoyenne et la démocratie (P. Lascoumes), l'écologie et le politique (S. Moscovici, B. Latour). Rappelons au passage que la Commission des communautés européennes a adopté en 2001 un document fondateur en faveur du *développement durable*. Il faut faire un détour maintenant sur l'émergence du concept de *développement durable* pour expliquer l'importance de ce concept au plan des institutions internationales et particulièrement en Europe.

L'acte de naissance du concept de *développement durable* est généralement associé au rapport Brundland de 1988. Il se serait ensuite répandu au Sommet de la terre en 1992 à Rio de Janeiro pour faire l'objet de ce même sommet des Nations Unies dix ans plus tard en 2002 à Johannesburg. Sa longue définition est la suivante : « Le *développement durable* est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de “besoins”, et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, et à qui il convient d'accorder la plus grande priorité ; et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale imposent sur les capacités de *l'environnement* à répondre aux besoins actuels et à venir.

Ainsi les objectifs du développement économique et social sont définis en fonction de la durée, et ce dans tous les pays – développés ou en développement, à économie de marché ou à économie planifiée. Les interprétations pourront varier d'un pays à l'autre, mais devront comporter certains éléments communs et s'accorder sur la notion fondamentale de *développement durable* et sur un cadre stratégique permettant d'y parvenir. » (*Rapport Brundtland.*)

Au plan éthique, le concept de *développement durable* affirme la lutte contre les inégalités, c'est-à-dire la justice pour tous avec le souci des générations à venir. Le *rapport Brundtland* insiste, plus globalement, sur la diversité des moyens d'intervention et les limites intrinsèques à *l'environnement* de supporter le développement économique et social. Il lie l'économie à *l'environnement* comme une nécessité scientifique et éthique. Il en appelle à une croissance qualitative, à la réforme des institutions internationales sous l'égide des Nations unies pour réguler, voire contraindre les États, ainsi qu'au partenariat avec l'entreprise privée.

Certaines critiques sont adressées au concept de *développement durable*.

Celui-ci reprend de façon assez semblable l'idéologie du développement des années 1970 sans tenir compte des critiques des pays du Sud. L'*environnement* devient un correcteur des dommages de l'économie libérale. Le concept de *développement durable* viendrait ainsi réaffirmer l'universalité du développement des sociétés humaines à partir d'un schéma occidental. Il légitime l'économie libérale de marché comme dispensateur tant de la croissance économique, que du développement social.

Le concept de *développement durable* apparaît donc comme relativement optimiste sur les capacités de changement et d'adaptation aux contraintes environnementales des pays du Nord comme du Sud. Il donne une orientation générale qui peut être interprétée de façon plus ou moins contraignante au plan environnemental, dans la mesure où il oblige à reconnaître la centralité des sociétés humaines et leur développement. Pour les Européens, en particulier, outre la continuité historique à travers l'idée de développement, le *développement durable* réconcilie la nature et la culture.

Les principaux courants de l'*éthique de l'environnement* ayant été abordés, venons-en à quelques thématiques philosophiques très discutées au sein de l'*éthique de l'environnement*.

Quelques thématiques philosophiques

En parcourant la littérature en *éthique de l'environnement*, on peut noter la récurrence de certaines discussions autour de thèmes philosophiques précis.

1. La place de l'être humain dans la nature et le cosmos

Ce thème est typique des philosophes américains qui consacrent de longues discussions classificatoires pour savoir si tel ou tel auteur est anthropocentrique, biocentrique ou écocentrique. Quelques définitions d'abord pour clarifier le débat.

Une position est dite anthropocentrique lorsqu'elle limite la perspective morale à l'être humain. Certaines théories morales anthropocentristes vont accorder à l'*environnement* et aux êtres sentants non humains une valeur en fonction de leur utilité pour l'être humain. Entérinant le dualisme sujet-objet mis en place par la modernité, elles instrumentalisent la nature.

D'autres théories vont proposer une hiérarchie dans le vivant et placer l'être humain en position de domination ou de gardien (*stewardship*). On parlera ici d'anthropocentrisme téléologique. Lynn White, dans un article très controversé, a ouvert un débat en faisant de l'héritage juif et chrétien la source des problèmes écologiques. Dans leurs récits de la création, l'homme est appelé à dominer la terre. De nombreux articles ont proposé d'autres interprétations mettant en évidence le rôle de gardien de la terre ou l'amour de la nature (saint François d'Assise).

D'autres théories encore, même si elles accordent une considération aux intérêts naturels des êtres non sentants ou encore prennent en compte la souffrance animale, sont considérées comme une forme anthropocentriste faible. En bref, une théorie morale anthropocentrique n'accorde pas de valeur morale aux êtres vivants non humains indépendamment des humains. L'anthropocentrisme va reconnaître aux êtres vivants non sentants une valeur instrumentale, esthétique ou religieuse, bref une « valeur inhérente » dont la finalité dépend de l'être humain.

Aussi les autres positions éthiques qui rejettent l'anthropocentrisme vont-elles mettre en avant le concept de la « valeur intrinsèque » des êtres vivants non humains, considérés comme ayant une valeur en soi. On distingue ici deux courants. Le courant biocentriste affirme que chaque être vivant, de la plante qui croît à l'animal qui éprouve des émotions, a une valeur morale en soi. Il poursuit son propre bien (se développer, se nourrir, se reproduire, etc.). C'est une perspective centrée sur la reconnaissance de l'existence individuelle de chaque être vivant, donc d'une forme d'égalité à tout le moins par rapport au phénomène de la vie, mais aussi dans la reconnaissance d'intérêts propres.

Le courant écocentriste élargit la revendication des biocentristes aux écosystèmes. Certains vont affirmer dans une perspective holiste que ce sont les ensembles – les écosystèmes, les espèces – qui ont une valeur intrinsèque. Concrètement, en termes de protection de la nature, il faut maintenir la *biodiversité* des espèces et des écosystèmes et non pas chercher à protéger individuellement tous les individus dans une aire donnée. D'autres veulent protéger aussi tous les individus au sein de l'écosystème que l'on veut protéger. Cette classification, même si parfois elle entre dans des raffinements subtils, a l'intérêt d'une démarcation morale importante sur le statut moral accordé aux êtres vivants non humains et à la nature-*environnement*. Les actions morales sur l'*environnement* et les comportements humains peuvent être très différents,

suivant que l'on adhère à une conception anthropocentrique ou biocentrique.

2. *La nature de la nature*

La façon de concevoir la *nature-environnement* va donc aussi avoir une incidence morale importante au niveau de l'action et des pratiques de protection de la nature. Du côté américain, il est édifiant de lire les débats épiques entre des biologistes de la conservation concernant les pratiques de gestion des parcs. Doit-on laisser les feux de forêt d'origine naturelle (foudre) ravager de larges espaces de forêt dans une réserve ou doit-on intervenir pour sauvegarder la zone protégée ? Doit-on au nom de la *biodiversité* favoriser la diversité des espèces d'une zone donnée telle qu'elle se présente aujourd'hui, c'est-à-dire modifiée par la présence humaine actuelle ou celle des amérindiens il y a des siècles, ou retrouver la distribution des espèces avant l'apparition de l'espèce humaine ? Doit-on, au nom de l'intégrité des écosystèmes, interdire la présence humaine dans les zones protégées ? Que faire quand des communautés vivent dedans ou en utilisent une partie ? Doit-on ou non laisser faire les usages traditionnels des communautés autochtones comme la chasse et la pêche dans les zones protégées ? Bref, que veut dire concrètement protéger la *biodiversité* et promouvoir l'intégrité des écosystèmes ?

Du côté européen, c'est la notion de « paysage » qui est associée à la *nature-environnement*. Comme les espaces sauvages n'existent plus depuis des siècles, ce sont les cultures humaines qui ont modelé l'espace, le transformant en divers paysages. Ceux-ci sont souvent associés à des pratiques agraires ou pastorales. Le parc de la Vanoise en France est un bon exemple où la question de la préservation des paysages et des pratiques culturelles a été posée et où les solutions pratiques font la promotion de la diversité culturelle et biologique. Tout ce travail concret, mais qui fait appel à des questions et des concepts éthiques, fait dire à B. Norton qu'il y a une unité au sein des environnementalistes, et que se construit progressivement une conception commune, davantage pragmatique, de la gestion environnementale.

Au plan plus philosophique, cependant, la conception de la *nature-environnement* a fait l'objet d'une opposition plus radicale. Hans Jonas a affirmé la vulnérabilité de la nature face à la transformation technique et scientifique imposée par l'être humain. Cette vulnérabilité qui se mesure à travers les diverses destructions environnementales (déforestation, pollutions, etc.) entraîne

donc une obligation humaine de protection du phénomène de la vie sur terre. Le scientifique *Lovelock* de son côté propose l'hypothèse Gaïa. Il explique que la biosphère, « Gaïa », est plus que la somme des êtres vivants qui la compose. Elle maintient des équilibres (climats, courants océaniques, etc.) qui sont actuellement de plus en plus perturbés par les activités humaines techniques. Face à ces perturbations, Gaïa répondra aussi par des changements qui pourront affecter grandement la survie de l'humanité. En d'autres termes, la nature, comme biosphère, n'est pas si fragile et développe ses équilibres propres indépendamment de l'être humain. Aussi serait-il urgent de penser et d'agir de façon à respecter les équilibres de Gaïa.

Dans un cas comme dans l'autre, l'être humain doit sa survie à la nature-*environnement* et il semble l'avoir oublié. Pour penser la survie des êtres humains, certains philosophes dont H. *Jonas* et D. *Birnbacher* ont introduit la notion de « générations futures ». L'idée d'obligation envers les générations futures suppose le sens de la solidarité humaine au-delà du futur immédiat (les enfants et les petits-enfants). On parlera alors de « justice intergénérationnelle », où l'on cherche à comprendre comment du point de vue rationnel, on doit calculer et équilibrer le développement humain aujourd'hui afin que les conditions de vie future soient au moins maintenues pour les générations à venir. Concrètement, le souci est ici de ne pas mettre en péril les conditions de survie sur terre, et aussi ne pas restreindre le champ des possibles en laissant l'avenir ouvert.

3. *Le rapport nature et culture*

Le vieux débat philosophique entre nature et culture rebondit en *éthique de l'environnement*. Du côté américain, les tenants de la *deep ecology* proposent une naturalisation de la culture moderne. Certains en appellent à la sagesse des cultures amérindiennes dans leur relation étroite et organique avec la nature. D'autres critiquent ce « mythe du bon sauvage » et rappellent que les populations humaines, y compris autochtones, ont tendance à sélectionner les espèces utiles jusqu'à l'extinction.

L'*écoféminisme* est un autre mouvement américain qui appelle à une renaturalisation des rapports entre l'homme et la nature. Dénonçant les rapports de domination de la modernité occidentale, et particulièrement la figure de *Descartes*, les écoféministes font un parallèle entre la domination subie par la

femme face au pouvoir masculin patriarcal et celle que subit la nature face au pouvoir technologique d'essence masculine. Certaines vont affirmer l'accès épistémologique privilégié des femmes par leur corps et leur vécu à la nature (nourricière, conservation, etc.).

Du côté européen, le concept de *développement durable* offre la possibilité d'une réaffirmation de la prééminence des cultures humaines sur la nature. Dans la même perspective, certains philosophes américains ou anglais (R. Attfield) en appellent cependant au-delà de la diversité des cultures et contre un européocentrisme, à une citoyenneté globale (*global citizenship*) qui permettrait d'affronter les problèmes environnementaux globaux avec différents outils comme la *gouvernance* (transparence et imputabilité des institutions) ou la définition de patrimoines communs de l'humanité à protéger (*common heritage of humankind*).

4. La place de l'animal vis-à-vis de l'être humain

La question de l'animal est certainement un des enjeux majeurs de l'*éthique de l'environnement*. Son ardent défenseur est le philosophe australien Peter Singer. Celui-ci se situe dans la tradition utilitariste. Très brièvement, l'*utilitarisme* énonce qu'une action est moralement bonne ou juste si elle maximise l'utilité pour le plus grand nombre. Bref, il s'agit de savoir si cette action dans le calcul des peines et des plaisirs, produit davantage de plaisirs (ou de préférences satisfaites) pour les individus. L'*utilitarisme*, déjà avec *Bentham*, inclut l'animal dans la communauté morale car il a la capacité de souffrir. Cette morale ne repose pas sur la compassion de l'être humain envers l'animal ou l'affirmation de droits des animaux, mais reconnaît que les êtres sentants y compris les animaux ont des intérêts. *Singer* va donc proposer de reconnaître le plus objectivement possible ces intérêts. L'armature théorique de *Singer* repose sur le prescriptivisme de R. M. *Hare* qui a fait prendre à l'*utilitarisme* le tournant linguistique anglo-saxon. Il repose essentiellement sur deux critères d'évaluation morale : 1) l'universalité, qui exige une évaluation des intérêts de toutes les parties affectées par la décision ; 2) la prescriptivité, qui requiert une décentration de soi pour se mettre à la place des autres. L'enjeu est de taille, lorsqu'il s'agit de se mettre à la place des animaux, mais qui conduit *Singer* à revendiquer une considération égale des intérêts de tous (ce qui est différent d'une égalité entre animaux et êtres humains). Ainsi, face à la souffrance

animale, l'être humain doit reconsidérer ses choix propres et évaluer les intérêts des animaux. *Singer* est ici très radical et en appelle à la libération animale. Il est certainement un des premiers au début des années 1970 à dénoncer l'élevage industriel avec les mutilations animales faites pour maintenir les rendements (on rend les poules aveugles et on coupe leur bec), ou encore l'expérimentation animale qui utilise des primates en neurochirurgie sans que la question de la souffrance animale soit abordée de front. Il est clair que les nombreux débats en *éthique de l'environnement* sur l'animal ont permis de faire évoluer certaines pratiques. La considération du bien-être animal a permis d'édicter des normes de confort dans les cages, des formes de stimulation et de sociabilité animale, des seuils de souffrance dans l'expérimentation animale en fonction des espèces, une réduction du nombre d'animaux utilisés. Dans plusieurs pays, des organismes gouvernementaux spécialisés mettent en œuvre ces normes et veillent à leur respect.

Dans l'élevage industriel, les choses se compliquent à cause des consommateurs qui ne sont pas devenus végétariens, et à cause de la venue d'animaux transgéniques et clonés. Ces transformations de l'animal annoncent d'autres problèmes éthiques, car ici l'animal est réduit à un animal-machine au sens de *Descartes*. Plus globalement, la question du statut moral de l'animal est problématique compte tenu des usages de plus en plus variés et techniques dont il fait l'objet. Pour certains, l'animal sauvage est devenu comme une « icône » ou un nouvel animal sacré. Pour d'autres, l'animal transgénique est réduit à sa fonction de bioréacteur pour produire certaines molécules. Pour d'autres, l'animal cloné de compagnie ne peut que contribuer à la compassion envers les animaux. Enfin, pour d'autres encore, l'animal d'élevage se trouve réduit à une unité de production.

5. *La place des sciences modernes dans notre compréhension de la nature*

L'éthique de l'environnement aborde aussi, à deux niveaux, la question épistémologique de la connaissance scientifique.

Tout d'abord, il existe des pratiques qui remettent en question le savoir-faire technique occidental par rapport aux savoirs traditionnels des populations autochtones. Les TEK (*traditional ecological knowledge*) associés à l'ethnobotanique reconnaissent par divers moyens l'apport théorique et symbolique, mais aussi pratique des savoirs écologiques traditionnels des

populations autochtones. Cette reconnaissance a eu un effet direct, soit la « bioprospection » tous azimuts d'échantillonnage d'espèces ou d'ADN, souvent à des fins pharmaceutiques. Sous les forces combinées des biotechnologies et de la protection de la *biodiversité*, les savoirs traditionnels ont été reconnus comme savoirs à part entière au sein de la diversité culturelle. Cette bioprospection, que certaines populations considèrent comme du vol (échange inéquitable) de leur héritage par l'Occident, s'est développée à la faveur des lois des brevets.

Au plan théorique, l'articulation et les différences entre savoirs scientifiques et savoirs traditionnels dans notre compréhension de la nature-*environnement* ont fait l'objet de peu d'analyses. Il est intéressant de noter que c'est à l'intérieur même des savoirs scientifiques que les questions épistémologiques concernant les limites de notre compréhension de l'*environnement* ont été abordées. C'est par le biais de l'évaluation des risques et du *principe de précaution* que s'est développé le concept d'« incertitude scientifique ».

Deux grands problèmes environnementaux globaux ont fait émerger ce concept : les OGM (organismes génétiquement modifiés) et les changements climatiques. Les OGM suscitent des débats très polarisés tant sur la nature des risques (santé humaine et allergies alimentaires, perte de *biodiversité*, dissémination des espèces transgéniques) que sur leur probabilité. L'incapacité actuelle de mesurer les risques s'est accrue du fait que les OGM ont été mis sur le marché sans évaluation des risques au préalable. La politique du fait accompli technologique va à l'encontre d'une approche de précaution. Il en va tout autrement pour le problème global des changements climatiques où, de façon tout à fait exemplaire, les pays cherchent, à travers le GIEC de l'ONU (Groupe d'experts intergouvernementaux sur l'évolution du climat), à documenter le problème. Le but est de proposer différents scénarios scientifiques appelant plusieurs niveaux d'action qui prennent en compte divers risques tant pour les êtres humains que pour l'*environnement*. Certains souhaitent introduire, dans cette *gestion des risques* au sein d'une science incertaine, un principe régulateur : le *principe de précaution*. Celui-ci affirme qu'on ne saurait différer l'adoption de mesures efficaces et proportionnées dans le but de prévenir des risques de dommages graves, voire irréversibles, à l'*environnement*, à un coût économique acceptable. Bref, il y a obligation d'agir et de prendre des mesures de prévention en l'absence de certitude scientifique. Ce *principe de précaution* produit comme une inversion du fardeau de la preuve, qui va bien au-delà de l'approche américaine classique de l'évaluation des risques. Concrètement, plusieurs avenues sont proposées pour mettre en œuvre le *principe de précaution*. Dans la

perspective jonasienne, certains focalisent sur les scénarios catastrophes pour prendre les décisions politiques. D'autres en appellent à une recherche du meilleur équilibre entre les bénéfices et les risques dans une perspective élargie à la participation citoyenne. Compte tenu des nombreux débats sur le *principe de précaution*, il est difficile de mesurer en pratique son impact, mais nul doute qu'il ne contraigne à une réflexion éthique et philosophique sur la nature de la connaissance scientifique, les niveaux de risques acceptables par une population, la nature des risques environnementaux et l'évaluation des actions humaines technologiques dans le temps.

Cette *gestion des risques* qui tient compte de l'incertitude scientifique, qu'elle utilise ou non le *principe de précaution*, contribue activement à changer notre façon de concevoir notre relation à la nature-*environnement*. La science et la technique qui se construisent sont aussi des savoirs incertains et risqués qui, comme le souligne Bruno Latour, sont en liens étroits avec le politique et la société.

Indications bibliographiques

Attfield R., *The Ethics of Environmental Concern*, Athens, Géorgie, University of Georgia Press, 1991.

Attfield R., *Environmental Ethics*, Cambridge, Polity Press & Blackwell, 2003.

Beauchamp A., *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Bellarmin, 1994.

Beck U. *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), Paris, Aubier, 2001.

Berque A., *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

Berque A., *Être humains sur la terre*, Paris, Gallimard, 1996.

Birnbacher D., *La Responsabilité envers les générations futures*, Paris, PUF, 1994.

Callicot B., *In Defense of the Land Ethics*, New York, University of New York Press, 1989.

Callon M., Lascoumes P., Barthe Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur*

la démocratie technique, Paris, Le Seuil, 2001.

Chapoutier G., *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990.

Chapoutier G., *Les Droits de l'animal*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992.

Commission des communautés européennes, « Développement durable en Europe pour un monde meilleur : stratégie de l'Union européenne en faveur du développement durable », 2001.

Commission mondiale sur l'environnement et le développement (Rapport Brundtland), *Notre avenir à tous*, Montréal, Les éditions du fleuve, 1988.

Cooper D. et Palmer J. (éd.), *Just Environments. Intergenerational, International and Interspecies Issues*, Londres, Routledge, 1995.

Dagognet F. (éd.), *Mort du Paysage ? Philosophie et esthétique du paysage*, Paris, Champ Vallon, 1982.

Devall B., Sessions G., *Deep Ecology*, Layton, Peregrine Book, 1985.

Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Le Seuil, 2002.

Ferry L., *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

Guay D. (éd.), *Le Développement durable*, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Goddard O., Henry C., Lagadec P., Michel-Kerjan E., *Traité des nouveaux risques*, Paris, Gallimard, 2002.

Goffi J.-Y., *Le Philosophe et ses animaux*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1998.

Hunyadi M., « Pourquoi avons-nous besoin du raisonnement de précaution ? », in *Esprit*, août-septembre 2003.

Jonas H., *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technicienne* (1979), Paris, Éditions du Cerf, 1991.

Kourilsky P., Viney G., *Le Principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Lagadec P., *La Civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale*, Paris, Le Seuil, 1981.

Larrère C., Larrère R., *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997.

Larrère C., *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.

Lascoumes P., *L'éco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris, La Découverte, 1994.

Lash S., Szerszynski B., Wynne B. (éd.), *Risk, Environment, and Modernity*, Londres, SAGE Publications, 1996.

Latour B., *Le Métier de chercheur au regard d'un anthropologue*, Paris, INRA, 1995.

Latour B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.

Leopold A., *Almanach d'un comté des sables*, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Moscovici S., *De la nature. Pour penser l'écologie*. Paris, Métailié, 2000.

Meffe G., Carroll R., *Principles of Conservation Biology*, Sunderland, Massachusetts, Sinauer Associates Inc., 1994.

Naess A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989.

Nash R. F., *The Rights of Nature*, University of Wisconsin Press, 1989.

Norton B., *Toward Unity among Environmentalists*, Oxford University Press, 1989.

Oelschlaeger M., *The Idea of Wilderness*, Yale University Press, 1991.

Ost F., *La Nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995.

Parizeau M.-H. (éd.), *La Biodiversité. Tout protéger ou tout cultiver ?*, Bruxelles, De Boeck, 1997.

Parizeau M.-H., Kash S. (éd.), *De l'inégalité dans le dialogue des cultures : mondialisation, santé et environnement*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

Razon J. P. (éd.), « Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones », *Ethnies*, vol. 13, 24-25, documents, 1999.

Regan T., Singer P., *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.

Rolston H., *Philosophy gone Wild, Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books, 1989.

Roqueplo P., *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, Paris, INRA, 1997.

Serres M., *Le Contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992.

Singer P., *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997.

Taylor P., *Respect for Nature : A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.

Zaccai E., Missa J.-N., *Le Principe de précaution. Significations et conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000.

TROISIÈME PARTIE
DÉBATS

Avant-propos par Ludivine Thiaw-Po-Une

Au moment d'aborder la troisième partie de cet ouvrage, consacrée aux grands débats qui traversent l'éthique contemporaine, un regard s'impose sur la logique de ces débats. Il convient, pour ce faire, de repartir de la configuration de notre « âge démocratique » : la problématique des *valeurs*, dont nous avons souligné dès la présentation générale de ce livre comment elle a pris une acuité toute particulière dans les sociétés individualistes, s'y développe en effet sur des bases qui rendent par elles-mêmes la fondation de quelconques normes particulièrement délicate et exposée à faire l'objet de multiples débats.

Ceux-ci portent aussi bien sur le contenu des normes avancées, dans de nombreux domaines de l'éthique, pour évaluer les pratiques des acteurs concernés, que sur le principe même de la position de *valeurs* prétendant à une forme de légitimité : si les débats autour du contenu des normes relèvent en général de l'éthique appliquée, ceux qui engagent le principe même de la position de *valeurs* irréductibles aux convictions de ceux qui les posent sont prototypiques de ce qui sera présenté ici comme des débats d'éthique fondamentale.

Les liminaires des deux sections selon lesquelles s'ordonnent ces débats apporteront les indications nécessaires sur les exemples que l'on a retenus parmi beaucoup d'autres qui eussent pu, eux aussi, se trouver présents. Je voudrais, auparavant, considérer pour elle-même l'existence de ces débats si nombreux et si vifs qu'il est permis de se demander si la forme du débat, voire de la conflictualité, n'est pas devenue, à l'époque contemporaine, le régime du discours éthique. C'est alors sur les raisons de ce devenir et sur ses conséquences qu'il conviendrait, dès l'abord, de s'interroger.

Fin des *valeurs* communes ?

L'une des difficultés les plus flagrantes inhérentes à l'esprit du temps, en matière d'éthique, tient à la question de savoir si l'« âge démocratique » n'est pas aussi celui d'un irrésistible relativisme moral. Au-delà des options philosophiques qui le sous-tendent, mises en lumière dans le premier des débats

évoqués (celui qui, entre cognitivisme et relativisme, porte sur la notion même de vérité morale), n'est-ce pas d'abord la fin des sociétés régies par la tradition qui a entraîné avec elle la relativisation de morales devenues concurrentes et entrant sans cesse en débat les unes avec les autres ? Le débat éthique, considéré simplement comme tel et quel qu'en soit le contenu, serait ainsi le symptôme le plus clair d'un changement de régime intervenu dans la conscience morale elle-même. Un changement de régime induit, au moins en partie, par la façon dont, n'entendant plus recevoir ses principes d'évaluation d'une instance transcendante (ordre du monde, volonté divine, autorité des générations antérieures), l'individu a entendu s'en concevoir comme l'auteur et récuser toute soumission à la loi d'un « autre », de quelque nature que fût son altérité. Ainsi faudrait-il se demander avant tout si le constat de ces multiples débats sur les *valeurs* qui caractérisent l'éthique contemporaine ne nous achemine en fait vers la conclusion prochaine qu'il nous faudrait désormais apprendre à vivre sans *valeurs* stables et consistantes – plus particulièrement : sans *valeurs* communes. Encore convient-il de commencer par préciser pour quelles raisons exactes cette démultiplication des morales et des systèmes de *valeurs*, ainsi que les conflits qui en résultent, fait véritablement problème.

Il pourrait en effet être tentant, après tout, de voir simplement dans cette démultiplication le signe d'un appréciable pluralisme axiologique. Constitutif d'une société authentiquement démocratique, il serait la conséquence d'un respect de la liberté des consciences devenu plus aigu que jamais. Après des siècles de « moralisme », voire de « despotisme moral », la diversité ainsi induite jouerait un rôle précieux d'antidote contre le dogmatisme éthique. Pour la première fois au fond dans l'histoire des cultures, un mode de fonctionnement social de l'éthique, celui que domine le régime du *dissensus*, en viendrait à correspondre dans l'effectivité à ce que les philosophes avaient parfois pensé dans la théorie : quand *Sartre* soulignait en 1943 que c'est parce que notre subjectivité est liberté qu'elle ne peut être que « ce par quoi la valeur vient au monde », comment la liberté, notre liberté, n'aurait-elle pas été tentée de « se prendre elle-même pour valeur » et de considérer qu'il ne saurait y avoir, pour une morale, d'autre principe qu'« une liberté qui se veut liberté » ? Bref, si la subjectivité est liberté, la conscience morale d'un être libre n'est-elle pas exposée à vouloir s'appropriier les *valeurs* au point que toute normativité issue d'un autre qu'elle-même lui apparaîtra comme une limitation à sa liberté, c'est-à-dire comme une défiguration de son être propre ? Auquel cas « découvrir à l'agent moral qu'il est l'être par qui les *valeurs* existent », l'inviter à concevoir que « la

réalité humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde », n'est-ce pas aussi exposer la moralité même à une dangereuse relativisation de son contenu ? Si notre réalité est en effet celle de sujets libres dont la liberté s'entend comme indépendance à l'égard de toute *valeur* dont elle n'est pas la source, n'est-ce pas suggérer aussi qu'il peut et même doit exister autant de systèmes de valeurs qu'il existe d'individualités (particulières ou collectives) se reconnaissant comme irréductibles ?

La façon dont *Sartre* avait conçu la problématique morale n'était assurément pas sans faiblesses philosophiques, notamment dans la grille conceptuelle utilisée. Comme on le verra à propos du débat entre éthique du devoir et éthique de la vertu, faire de la subjectivité la source des *valeurs* n'équivalait pas nécessairement à ériger l'individualité elle-même en principe ultime, ni à concevoir la liberté en termes d'indépendance absolue. L'éthique kantienne, en pensant la liberté comme autonomie de la volonté, avait pour sa part ouvert une tout autre piste, sur laquelle la morale pouvait bien apparaître comme le lieu d'une expérience de la liberté, mais non point du tout au sens où la libre affirmation du Moi singulier constituerait la norme de toute action. Que l'humanisme moderne eût fait de la liberté la source ultime des valeurs n'excluait en effet que la soumission du sujet à une loi radicalement extérieure à l'humanité : pour autant, cette exclusion s'accommodait parfaitement, en droit, d'une soumission de l'individu à la loi que lui prescrirait, au sein de lui-même, la subjectivité en tant que Trueraison pratique.

Reste que si *Sartre* avait péché philosophiquement par confusion entre une éthique de l'autonomie et une éthique de l'indépendance (*Renaut*, 1993), l'esprit de l'époque a pourtant ratifié largement une telle version du problème moral, en faisant de l'affirmation de l'indépendance individuelle la liberté véritable. La reconnaissance du pluralisme des conceptions du bien comme un principe sacré par les sociétés démocratico-libérales a contribué à sa manière, contre son gré, à un tel glissement. Dans ces conditions, si l'on accorde (ce qui semble aller de soi) qu'il n'est pas de morale sans limitation de l'individualité et de son déploiement par l'affirmation de la valeur partagée de la Loi, que pouvait-il advenir d'une morale érigeant en valeur suprême l'individualité pure ? Un tel âge de l'éthique, dans lequel nous sommes progressivement entrés durant le dernier demi-siècle, peut-il aller jusqu'à ne plus trouver dans des normes communes aucun cran d'arrêt ? La pluralité des systèmes normatifs peut-elle prendre la forme d'une pure et simple hétérogénéité éthique ? L'âge contemporain de l'éthique ne serait alors pas seulement, par essence, un âge de débats entre de tels

systèmes, ce serait aussi et surtout un âge traversé par des conflits éthiques irréductibles, si du moins il ne devait plus se trouver aucun principe commun permettant d'arbitrer ces débats. Du débat au conflit, l'écart est aussi celui qui sépare la discussion et la guerre, et si cet écart devait être franchi, la démultiplication des morales porterait en elle, au sens où l'avait entendu Max Weber au début du xx^e siècle, le principe d'une sorte de « guerre des dieux » généralisée : un affrontement entre les différents systèmes de normes et d'idéaux que les peuples anciens incarnaient dans les dieux de leur Panthéon.

Ce par quoi l'inflation des débats éthiques interpelle au premier chef notre réflexion, ce n'est donc pas par la simple pluralité des systèmes de *valeurs* qui s'y expriment : après tout, dans les époques passées, il s'était aussi développé entre diverses conceptions du bien des affrontements qui témoignaient, ne serait-ce qu'à travers leurs thématisations par les philosophies morales, de la vigueur des clivages en présence. Entre épicurisme et stoïcisme, entre kantisme et utilitarisme, pour n'évoquer que deux dédoublements déjà rencontrés au fil de ce livre, avaient existé, directement ou indirectement, des débats non moins radicaux, sur la représentation du bien, qu'entre certaines postures morales contemporaines. La spécificité des débats éthiques de notre temps tient plutôt à l'éventualité que ces débats en viennent à se creuser jusqu'au point de rendre douteuse la possibilité d'y penser et d'y préserver la possibilité d'une coexistence pacifique entre les options éthiques en présence – et ce, pour des raisons de fond. À commencer par cette raison paradoxale que, comme invitent à le penser, au moins depuis *Nietzsche*, plusieurs courants marquants de la pensée contemporaine, nous ne pourrions plus croire en la raison dans le domaine des *valeurs* – là où les conceptions en débat dans les époques précédentes avaient au moins en commun, pour la plupart d'entre elles, la conviction qu'un système était plus rationnel ou plus raisonnable qu'un autre : ainsi utilitaristes et kantien pouvaient-ils être en franc désaccord à la fois sur la conception du bien et sur la figure de la rationalité susceptible d'y correspondre, mais ils partageaient le sentiment qu'un objectif moral avait plus de chances d'être valide s'il se pouvait argumenter par une forme de rationalité, que ce fût celle de la raison calculatrice des avantages et des coûts ou celle de la raison pure pratique. En conséquence la perspective même d'un échange d'arguments ne se trouvait pas *a priori* exclue entre les positions en présence.

Rawls, à sa manière, s'est essayé à porter le plus loin possible l'espoir maintenu en une telle coexistence entre les options éthiques plurielles à l'œuvre

dans nos sociétés libérales et multiculturelles. Même conçu comme ne pouvant être obtenu que « par recoupement », le consensus envisagé par son dernier grand ouvrage entre les diverses conceptions du bien présentes dans les sociétés contemporaines a retenti, quand s'achevait le xx^e siècle, comme une dernière note d'optimisme (Rawls, 1995). Pouvons-nous encore partager cet optimisme à l'orée d'un siècle qui, après le génocide qu'avait connu le Rwanda en 1994, après les conflits interethniques qui avaient déchiré les Balkans pendant dix ans, s'est ouvert pour sa part, en 2001, sur l'effondrement des tours jumelles de Manhattan, expressément programmé au nom d'un conflit entre deux systèmes de *valeurs* ? Dès lors que l'identification de ce type de conflits en termes de guerre des dieux n'apparaît plus comme une simple métaphore, conservons-nous quelques motifs de croire, avons-nous quelques raisons d'espérer qu'il existe, entre tous les dispositifs normatifs, des points de passage attestant de leur appartenance à un monde commun ?

L'humanisme, l'universalisme, le rationalisme même, ces composantes indéfectibles de la modernité, nous imposent de ne pas répondre à de telles questions par la négative. Mais l'humanisme, l'universalisme, le rationalisme ne constituent-ils pas eux-mêmes des systèmes de *valeurs* ancrés dans des choix ultimes ? En ce sens, même si la multiplication des éthiques et, corrélativement, des débats éthiques est assurément coextensive au pluralisme de ces « sociétés ouvertes » que sont les sociétés démocratiques, les conditions de possibilité du « *consensus par recoupement* » dont Rawls nous avait légué l'espoir apparaissent profondément fragilisées. Si fragilisées que la dégénérescence de la coexistence des systèmes de *valeurs* en guerre ouverte n'apparaît plus tout à fait, quand l'âge démocratique devient aussi l'âge du terrorisme banalisé, comme une hypothèse d'école. Dans ce nouveau contexte, où « l'appropriation individuelle de la norme commune, de la règle universelle et des fins de l'humanité en général » semble aller beaucoup plus loin que ne l'avaient cru, naguère encore, les plus subtils théoriciens de l'*individualisme*, pouvons-nous encore être assurés que « la valeur du commun, du général, de l'universel n'est aucunement entamée » (Gauchet, 2001) ?

Un âge de l'*argumentation* ?

Des thématiques tenues naguère pour recevables ont perdu au moins une partie de leur force de persuasion. Prenons un exemple.

Il y a une vingtaine d'années encore, la principale menace qui apparaissait peser sur la possibilité de l'entente éthique, dans les sociétés démocratiques, apparaissait résider dans l'érosion de la tradition comme principe de lien social : de Tocqueville à Louis Dumont (1983), c'était le processus d'individualisation des valeurs qui semblait devoir rendre toujours plus difficile l'appartenance à un monde commun. En sorte que la préservation de cette coexistence exigeait, aux yeux de ceux qui ne souhaitaient pas, malgré cette inquiétude, faire le deuil des choix de la modernité, que fût reposée la question de savoir comment dégager désormais des *valeurs* communes, ménageant des espaces de transition entre les morales, lors même que les repères traditionnels qui jadis ménageaient ce passage avaient disparu. À une époque où « ce qui oblige les individus ne peut naître que de l'accord des individus » (Gauchet, 2001), la question principale semblait être de savoir sous quelle forme concevoir encore le mode de production d'un tel accord, sachant que la possibilité de l'accord se trouvait présupposée.

Une figure comme celle de Jürgen *Habermas*, une configuration comme celle de l'éthique de la discussion, à laquelle il aura, avec Karl-Otto *Apel*, contribué à donner une visibilité quasi publique, incarnent en ce sens au mieux le type de questionnement qui aura été au centre de la dernière décennie : comment déterminer des points de repère éthiques partagés, alors qu'en un sens tout est possible et que c'est à chacun, dans son rapport à soi ou dans son groupe d'appartenance, d'inventer seul ses règles de vie ? Un questionnement auquel, longtemps, *Habermas* nous aura lui aussi, comme *Rawls* et malgré un débat parfois vif entre eux (*Habermas, Rawls, 1995-1996*), laissé espérer une réponse. D'une certaine façon, *Habermas* a témoigné, dans ce débat si important, de plus de méfiance que *Rawls* sur la question de savoir comment concevoir la formation de consensus sur fond de ces *dissensus* éthiques qui sont la marque de nos sociétés. En reformulant sa conception de l'accord sur des principes communs de justice, le *Rawls* de 1993 avait certes pris acte du fait que sa démarche initiale montrait surtout, en 1971, que les principes partagés pouvaient être obtenus par la neutralisation artificielle (sous « voile d'ignorance ») du principal paramètre différenciant les jugements individuels, à savoir l'intérêt. Il fallait dès lors établir aussi que « cette conception de la justice restera « non controversée une fois que le voile d'ignorance aura été levé » (*Habermas, in Habermas, Rawls, 1995-1996*), ou, si l'on préfère, que ces mêmes principes devraient pouvoir « être reconnus et acceptés par les citoyens tels qu'ils sont réellement, à partir de ce qu'ont de profondément différencié, dans des sociétés

aussi pluralistes que le sont les sociétés démocratiques contemporaines, leurs convictions éthiques et leurs options philosophiques personnelles » (*Renaut*, 2005). À cette seconde exigence, qui réclamait sans doute moins une évolution de la théorie qu'un effort pour la compléter, répond précisément la doctrine du *consensus par recoupement*, qui met en avant le fait que nous n'avons nul besoin d'être moralement d'accord sur nos choix ultimes de *valeurs* pour être néanmoins moralement d'accord sur un certain nombre de principes de coexistence. À quoi *Habermas*, dans le débat qu'il eut avec *Rawls*, objecte qu'une telle solution consiste en fait à présupposer la possibilité même de l'accord : pour qu'il y ait *consensus par recoupement*, encore faut-il en effet qu'au sein d'une société donnée se trouvent inscrites dans les consciences plus de convictions morales raisonnables, c'est-à-dire compatibles avec les conditions de la coexistence, que de convictions morales incompatibles avec ces conditions. Or, aux yeux de *Habermas*, il s'agit là, de la part de *Rawls*, d'un pur et simple présupposé, avec pour conséquence que se trouve donc aussi présupposée, dans ce cadre libéral, la possibilité même de l'accord ou du consensus moral, fût-il par recoupement.

Je n'ai certes pas à me prononcer ici sur la pertinence de cette objection. En revanche, il n'est pas inutile de nous demander ce qui, au sein de l'éthique habermasienne de la discussion ou d'autres constructions contemporaines allant dans le même sens, répondrait mieux à cette question de savoir ce qui nous assure de la possibilité de l'accord moral. L'enjeu d'une telle interrogation est rien moins que négligeable. De la réponse susceptible de lui être apportée, il dépend en effet de déterminer si nous pouvons trouver dans la modernité elle-même des ressources susceptibles de fonder à nouveau une idée de la limite et une pratique de la limitation, bref : une idée et une pratique de la morale qui soit compatible avec la configuration intellectuelle et culturelle des sociétés contemporaines. Faute de quoi aurait été vain tout l'effort d'une partie de la pensée contemporaine pour nous retenir de nous abandonner aux délices empoisonnés de l'antimodernisme ou de l'antihumanisme, prompts à consentir au sacrifice pur et simple des *valeurs* inhérentes aux sociétés démocratiques (*Habermas*, 1988, *Renaut*, 1989).

Trouver dans la modernité elle-même, revenons un instant sur cet objectif, des ressources disponibles pour parer aux effets pervers de l'appropriation individuelle de la norme commune : forgée parfois en toute indépendance par rapport à l'*éthique de la discussion* (*Gauchet*, 1985, 2004, *Renaut*, 1989, 1996), parfois en relation de filiation avec elle (*Ferry*, 1987, 2002), cette démarche a guidé depuis vingt ans la réflexion sur le statut des *valeurs* à l'âge démocratique.

Perspective qui n'était pas seulement théorique, en ce sens qu'elle ne procédait pas seulement du point de vue du philosophe réfléchissant sur le devenir des sociétés auxquelles il appartient : de fait, il était aisé et reste aisé de constater comment resurgit aujourd'hui de toute part un puissant besoin d'imposer des limites au déploiement de l'individualité, autrement dit un besoin d'éthique ; il était aisé aussi d'admettre que, bien souvent, c'est pour une large part parce que ce besoin n'est pas satisfait que, face à une érosion déstabilisante, voire angoissante de tous les points de repère, peut se faire jour, pour une conscience confrontée à sa propre liberté, la tentation de recomposer l'univers traditionnel. Constatation qui vaut pour des sociétés comme la société américaine, où la dynamique de modernisation a été le plus loin, suscitant ainsi un retour de la religiosité la plus traditionaliste. Mais constatation qui vaut aussi pour des sociétés où la dynamique ne fait que s'enclencher et entre en un conflit particulièrement intense, qui nourrit les intégrismes, avec l'univers traditionnel encore présent.

Qu'en est-il toutefois de l'objectif que l'on vient de rappeler quand ce qui pèse sur la consistance du consensus éthique, ce n'est plus seulement le passage de l'âge des traditions à l'ère de l'individu, mais celui de l'ère de l'âge démocratique à un nouvel âge où l'affirmation même de l'individu comme principe et comme valeur suprême ne va plus forcément de soi ? Le principe de réponse qui a été rappelé peut-il encore valoir face au déplacement ainsi induit dans le questionnement lui-même ?

Dans la phase incarnée par les pensées mentionnées, tout le problème, une fois le besoin de *valeurs* reconnu comme incontournable, est apparu consister à déterminer –, précisément pour conjurer le risque d'atomisation aussi bien que celui d'une recomposition régressive d'un lien social traditionnel si l'on pouvait répondre à un tel besoin dans le cadre d'une culture démocratique. Entendre par là (et telle est la raison pour laquelle, de ce point de vue, une telle culture fait problème) à un âge de l'humanité où les trois fondations rituelles qu'avait trouvées l'idée de loi dans les sociétés antérieures apparaissent inexploitable :

- dans un univers postgaliléen, nous ne pouvons plus tracer les limites de nos comportements en observant un ordre du monde susceptible de les définir ;
- en une époque où est née l'exigence d'autonomie, nous ne pouvons plus recevoir ces limites de quelconques traditions ;
- dans un monde désenchanté, nous ne pouvons pas non plus les considérer comme énoncées par une quelconque transcendance théologique, dont l'idée est

devenue publiquement incompatible, hors de la conscience privée où chacun lui fait jouer le rôle qu'il veut, avec le principe selon lequel l'humanité est pour elle-même la seule source de ses règles et de ses normes.

Une fois effondrées les trois fondations anciennes de l'éthique, était-ce à dire que l'âge démocratique fût par définition celui de la fluidification des normes, donc celui d'un abaissement, voire d'une négation de l'éthique ?

Ayant ainsi reformulé l'interrogation majeure de ces dernières décennies, et ayant exclu que les formules à adopter pour la résoudre pussent trouver de quelconques points d'appui dans les dispositifs du passé, beaucoup ont trouvé chez Tocqueville l'indication d'une piste à explorer. Contre la perspective d'une dissolution individualiste du lien social, c'était, non dans le retour à une société prédémocratique, mais au contraire dans l'extension des principes démocratiques à l'ensemble du champ social, sous la forme du système des associations, que Tocqueville avait identifié une issue possible aux difficultés que la démocratie elle-même allait créer. De cette admiration tocquevillienne pour la multiplication des groupements associatifs de particuliers, gérés par leurs membres sous la forme d'assemblées délibérant de leurs objectifs et des moyens à se donner pour les atteindre, à l'éthique habermassienne de la discussion, il y a eu ainsi, quant au type de réponses à apporter aux dangers éthiques de l'*individualisme*, une filiation que seuls les contextes intellectuels et historiques pouvaient masquer. Si en effet les progrès de l'*individualisme* impliquent logiquement la critique des *valeurs* traditionnelles (c'est-à-dire des dogmes légitimés par une autorité), il en résulte directement que cette critique et, aussi bien, toute nouvelle affirmation de *valeurs* ne pourront plus désormais trouver leur légitimation que dans une *argumentation*. Face à tous les problèmes d'ordre pratique (qui mettent en jeu des positions de *valeurs*, en vertu desquelles se déterminent des choix), les progrès de l'*individualisme* nous ont certes fait perdre toute possibilité de nous référer à des certitudes établies. Reste pourtant que cette situation même a pu apparaître contenir directement en elle de quoi porter remède aux dérives qui la traversent. De fait, nous sommes entrés dans l'âge de l'*argumentation*, puisque seule désormais l'*argumentation* peut venir donner sens à une légitimité qui, parce qu'elle n'est plus de type traditionnel, doit sans cesse se démontrer. Or, par la nécessité de l'*argumentation*, à laquelle il est sans cesse contraint, l'individu contemporain est poussé en quelque sorte à se dépasser lui-même dans la recherche de justifications qui puissent ne pas valoir seulement pour lui, mais aussi pour autrui. Sous une forme plus procédurale, le vieil impératif catégorique de *Kant* retrouverait ainsi comme une nouvelle jeunesse : où a résidé

précisément tout le pari de l'*éthique de la discussion*.

Alain Renaut en a analysé et discuté les principaux ressorts dans la première partie de ce livre, Jean-Marc Ferry s'attache dans cette troisième partie à mettre en quelque sorte une telle éthique en débat avec elle-même, Laurent de Briey s'applique lui aussi, ci-dessous, à situer l'éthique habermassienne dans la querelle des paradigmes de la philosophie morale : cette présentation n'a donc pas à évoquer pour eux-mêmes les termes de la tentative, mais seulement à la situer, comme amorcé plus haut, par rapport au type d'objection que *Habermas* avait lui-même adressé à *Rawls*. L'objection portait, nous l'avons relevé, sur la possibilité même de l'accord entre des points de vue éthiques aussi différenciés que ceux qui s'opposent aujourd'hui, non seulement entre sociétés ou entre cultures, mais jusques et y compris dans le cadre des sociétés démocratico-libérales. À *Rawls* qui se bornerait à constater le recoupement entre les conceptions morales en présence, *Habermas* objecte qu'il faut cerner les conditions procédurales de production du consensus. Au lieu et à la place du consensus hétéronome produit jadis par la tradition, le nouveau sens commun dont l'époque a besoin ne saurait procéder que de la mise en pratique de l'*argumentation* dans des instances délibératives : les multiples comités d'éthique où se déroulent si souvent, sur l'euthanasie, sur les problèmes de l'environnement ou d'autres, les débats d'éthique appliquée qui seront présentés dans la dernière section de ce livre, constituent en ce sens une exemplification au moins partielle de l'idéal de l'*éthique de la discussion*. Pour autant, cet idéal répond-il de façon entièrement satisfaisante à la question, soulevée par *Habermas* lui-même dans son débat avec *Rawls*, des conditions de possibilité de l'accord produit argumentativement ? On peut de ce point de vue émettre deux types de doute.

Un premier type de doute, qui n'est pas le plus insurmontable, concerne l'espoir ainsi placé dans les vertus de la discussion argumentative. Si, dans les questions éthiques qui nous divisent, seule une discussion réelle entre les points de vue en présence est susceptible de faire surgir l'accord sur des normes communes, c'est dans la mesure, aux yeux de *Habermas*, où les exigences du débat par échange d'arguments imposent à chaque participant, pour convaincre l'autre ou les autres, de mettre en évidence l'irréductibilité du principe qu'il défend aux intérêts qui sont les siens. Ainsi serait-ce le travail même de l'*argumentation* qui arracherait l'individu à la considération de ses seuls intérêts et le conduirait à se placer du point de vue d'autrui, en procédant pour ainsi dire, dans ce qu'il défend, au filtrage de ce qui est susceptible de valoir, non seulement pour lui, mais pour tous. Perspective assurément forte, en ce qu'elle combine

deux exigences : d'une part, fonder le sens commun éthique sur l'individu, condition requise par le contexte de la modernité ; d'autre part, placer l'individu dans des conditions, celles du débat par échange d'arguments, qui l'obligent à transcender ses particularités les plus irréductibles, non point toutefois pour se soumettre à une normativité hétéronome, mais pour faire prévaloir en lui-même, dans l'immanence à soi du sujet qui argumente, le point de vue de la rationalité. La force de cette perspective n'exclut pas toutefois un premier doute : n'existe-t-il pas des débats que, quand bien même les partenaires de l'*argumentation* jouent effectivement et honnêtement le jeu de la discussion par arguments et contre-arguments, le travail de l'*argumentation* ne parvient pas à trancher ? Sommes-nous assurés, sur toutes les questions d'éthique, de ne pas aboutir parfois à un clivage insurmontable entre des choix de *valeurs* irréductibles, je veux dire : non susceptibles de se laisser réduire par un quelconque argument ? Il faudra y être attentif ici à propos des débats d'éthique appliquée : notamment sur les questions qui touchent à la valeur et à la représentation de la vie humaine, de la question de l'euthanasie, par exemple, à celle du clonage, l'échange des arguments peut-il produire le consensus, ou contribue-t-il seulement à faire surgir et à clarifier le clivage, en matière de choix ultime de *valeurs*, qui sous-tend le *dissensus* ? À clarifier le clivage, mais peut-être aussi à le radicaliser en le dévoilant en toute netteté ? Ce premier type de doute n'annule assurément pas la pertinence qu'il y a, dans le contexte de sociétés à la fois pluralistes et individualistes, à estimer que seule une discussion effective entre des personnes concernées par un choix éthique peut produire chez elles le décentrement de perspective sans lequel l'accord serait exclu. Qui plus est, la clarification des motifs ultimes d'un désaccord constitue déjà, dans le traitement public du désaccord, un progrès peu contestable. Néanmoins, force est de se demander, le lecteur en jugera ici même sur les exemples de débats que nous lui soumettons, si la visée d'un sens commun éthique s'enracinant dans leur volonté de débattre de repères partagés ne correspond pas à un espoir relevant davantage des idéaux des *Lumières* que de la réalité des sociétés contemporaines.

Un second type de doute sur la perspective selon laquelle seule la participation effective des personnes concernées à des controverses ferait surgir la réponse à nos actuelles interrogations éthiques engage plus directement l'éventualité de cette présupposition de l'accord que *Habermas* avait objectée à *Rawls*. La présupposition ne porte certes plus, nous venons de comprendre pourquoi, sur l'accord qui se dégagerait nécessairement du concours des différents points de vue. En revanche, comment fonder le sens commun sur l'échange des arguments

entre partenaires du débat éthique quand le réel nous contraint d'admettre que l'individuel, le particulier, le sujet peut récuser et même faire expressément le choix de récuser la perspective d'un tel sens commun sur les *valeurs* ? Comment placer tous ses espoirs dans ce qui surgira de la mise en œuvre effective d'un débat argumentatif quand certaines positions refusent expressément de reconnaître la valeur de l'*argumentation* rationnelle ? Assurément, il est ici possible de répondre, comme Karl-Otto *Apel*, qu'un tel refus, dès lors qu'il s'argumente, s'expose à commettre une contradiction performative : pourquoi l'auteur de cette contradiction performative en serait-il toutefois ébranlé, dès lors qu'il ne reconnaît pas la valeur de l'*argumentation* ?

Bref, il était relativement aisé, face aux propensions contemporaines de l'individu au repli sur le pur et simple souci de soi et sur la sphère privée, de soutenir que le même mouvement qui peut le conduire à un tel repli l'oblige à en sortir dès lors que, pour légitimer ses opinions les plus personnelles en matière de *valeurs* ou ses choix normatifs, il s'inscrit dans cet espace public de l'*argumentation*. Qu'oppose-t-on en revanche à ceux qui ne se soucient que de défendre l'authenticité d'une identité individuelle ou collective, et refusent de s'inscrire dans un tel espace, sans même éprouver le besoin de justifier un tel refus ? Que répondre encore si certains ne se jugent pas tenus, comme dans un espace démocratique, d'argumenter leurs choix éthiques dès lors qu'ils souhaitent les justifier ou même simplement les communiquer, mais se fondent au contraire sur de tels choix pour faire exploser, au sens figuré ou au sens propre, un tel espace ? Arguments contre bombes, raisons contre tortures : sommes-nous toujours aussi convaincus, dans ce contexte, qu'il suffira, pour éviter la dégénérescence des débats éthiques en conflits irrésorbables, de rappeler comment, à travers le simple fait de reconnaître autrui comme un partenaire jouissant des mêmes droits à argumenter, s'affirme déjà la reconnaissance de certaines *valeurs* comme partagées ?

Ces interrogations ne doivent pas susciter de méprise. Elles ne signifient pas que les idéaux des *Lumières*, dont participent encore les grandes éthiques de ce temps, sont désormais emprunts d'une insurmontable caducité. Plus certainement doit-il nous apparaître que le pluralisme des conceptions du bien, auquel nous avons tant d'excellentes raisons d'être attachés, demeure matière à de multiples interrogations sur ce en quoi il s'enracine, sur ce qu'il induit et sur les éventuelles limites qu'il pourrait être souhaitable, non de lui imposer, mais de le voir respecter. C'est à faire progresser de telles interrogations que indépendamment de l'intérêt et de l'importance attachés au contenu même de chacun des débats

qui vont être menés ou évoqués ici, leur rassemblement dans la dernière partie de cet ouvrage souhaiterait contribuer.

Avant que d'entrer dans ces débats, une précision s'impose sur la méthode qui a été choisie pour les présenter.

J'ai retenu cinq débats relevant de ce que l'on peut identifier comme l'éthique fondamentale, aussi bien dans le registre de la méta-éthique (par exemple : cognitivisme ou relativisme) que dans celui de l'éthique normative (par exemple : éthique du devoir ou éthique de la vertu). Cinq autres débats relèvent clairement de l'éthique appliquée.

Le mode de présentation le plus fréquemment adopté (pour cinq de ces débats) a consisté à demander à deux auteurs représentant deux positions, sinon toujours antagonistes, du moins fort distinctes, de développer en toute indépendance (y compris à l'égard de leur partenaire dans la discussion) l'argumentaire qui leur apparaissait le mieux à même de justifier leur option : dans ce cas, j'ai demandé à un troisième auteur de faire apparaître, en rédigeant des compléments à ce débat, l'arrière-plan de la discussion, ou ce que sa compréhension requiert, voire d'autres positions sur la même question.

Dans quatre cas, un autre mode de présentation a été retenu, consistant à demander à un auteur d'exposer lui-même, à partir des termes du débat, la manière dont il lui apparaît souhaitable de s'y orienter : les compléments interviennent alors pour restituer au débat concerné la dimension de pluralisme qui en est constitutive.

Un dernier cas de figure s'est présenté à propos duquel il m'a semblé souhaitable de confier à un seul auteur l'espace nécessaire pour présenter un débat particulièrement complexe dont il organise lui-même la teneur : que cette façon de procéder ait été retenue pour un débat qui concerne directement le devenir de *l'éthique de la discussion* ne saurait déconcerter au terme de cet avant-propos.

Indications bibliographiques

- Dumont L., Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1993.
- Ferry J.-M., Habermas. L'Éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
- Ferry J.-M., Valeurs et normes : la question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 2002.
- Gauchet M., Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gauchet M., Religion, éthique et démocratie* (2001), repris in *Un monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.
- Habermas J., Le Discours philosophique de la modernité* (1985), trad. par F. Hartog, Paris, Gallimard, 1988.
- Habermas J., Rawls J., Débat sur la justice politique* (1995-1996), trad. par R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- Renaut A., L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1985.
- Renaut A., Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.
- Rawls J., Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

PREMIÈRE SECTION

Débats d'éthique fondamentale

Liminaire
par Ludivine Thiaw-Po-Une

Les cinq débats retenus dans cette première section sont rassemblés sous l'emblème de l'éthique fondamentale en ce qu'ils engagent, tant dans le registre de la méta-éthique que dans celui de l'éthique normative, des questions transversales par rapport aux divers domaines de l'éthique. Ainsi en est-il de la question de savoir quel est le statut de la vérité des énoncés moraux, et si même de tels énoncés peuvent prétendre à une quelconque valeur de vérité. Question qui concerne aussi bien l'éthique féminine que l'éthique de l'environnement, aussi bien l'éthique économique que l'éthique médicale ou n'importe lequel des autres domaines envisagés dans la partie précédente de ce livre. Selon en effet que, dans le débat entre cognitivisme et relativisme, l'on accepte ou non de conserver un sens à la prétention des énoncés moraux à une forme d'objectivité, la teneur même de ce qui se trouve défendu dans les domaines évoqués s'en trouve profondément modifiée. Pour ne prendre qu'un exemple, celui de l'éthique féminine : si toutes les affirmations éthiques sont relatives au contexte de leur énonciation et au point de vue à partir duquel elles sont avancées, la mise en avant par les courants féministes radicaux de valeurs spécifiquement féminines distinctes de valeurs masculines pourrait être considérée comme nous apprenant davantage sur la subjectivité des auteurs ou des acteurs de ces prises de position que sur la vérité même du clivage ainsi introduit. Une telle relativisation du contenu de l'éthique féminine n'en annulerait pas pour autant l'intérêt, ni la nécessité d'en discuter les options constitutives, mais elle conduirait à interroger davantage le sujet de l'énonciation, ses raisons, ses motifs, les intérêts qui l'animent, que son contenu : plutôt ses objectifs, si l'on veut, que son objet ou son objectivité. Où l'on perçoit sur cet exemple (mais le même constat pourrait être opéré à propos des autres domaines de l'éthique) qu'une question aussi prototypique, aujourd'hui, des recherches en méta-éthique que celle de la valeur de vérité des énoncés moraux retentit directement sur notre façon d'appréhender,

voire de prendre nous-mêmes certaines positions concernant l'un ou l'autre des secteurs d'intervention de l'éthique.

La portée de ces débats d'éthique fondamentale se trouvant ainsi précisée, reste, pour faciliter un usage raisonné de cette section, non à justifier le choix des cinq débats retenus (d'autres choix sans doute eussent été tout autant possibles), du moins à fournir quelques indications sur la logique interne qui organise ici ce champ de débats. Que cette section consacrée aux débats d'éthique fondamentale s'ouvre par le débat sur la question de la vérité morale ne saurait déconcerter : d'une certaine façon, outre que ce débat retentit, nous venons d'apercevoir en quoi, sur tous les domaines de l'éthique, il sous-tend, je voudrais en esquisser la démonstration, la plupart des conflits engageant certaines des grandes options contemporaines de la philosophie morale.

De la question de la vérité morale aux débats d'éthique normative

Considérons d'abord, pour ce faire, les deux débats d'éthique normative qui vont ici être instrumentés : le débat sur la question des conséquences, le débat sur la question du bonheur.

La question de la place à accorder à l'évaluation des conséquences d'un acte dans le choix moral de l'accomplir ou non est, comme on l'apercevra ci-dessous, au cœur de l'affrontement entre deux types d'éthique dont la distinction s'est trouvée thématifiée par Max Weber en termes d'« éthique de la conviction » et d'« éthique de la responsabilité ». Il est bien connu que cette distinction visait directement Kant et sa volonté, caractéristique, selon Weber, des morales de la conviction, de ne considérer, pour évaluer une action, que l'intention qui y a présidé, quels qu'en puissent être les effets ou les suites. De fait, la *Critique de la raison pratique* soutenait bien que « la réalité à laquelle se rapportent les concepts de la volonté » (c'est-à-dire les catégories selon lesquelles nous jugeons qu'une action est ou non morale), c'est l'« intention de la volonté ». Si ce que détermine la raison pratique, c'est l'intention, et non l'action, comment ne pas en déduire que les conséquences de l'action ne dépendent pas, elles, de la raison pratique et n'ont donc pas à être prises en compte quand il s'agira de juger si le sujet a été moral ou non ? Cela ne veut pas dire, précise Weber, que l'éthique de la conviction est pour autant identique à l'absence de la responsabilité et l'éthique de la responsabilité à l'absence de conviction. En revanche, juge-t-il bon d'ajouter : « Il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon

les maximes de l'éthique de la conviction – dans un langage religieux, nous dirions : “Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de son action il s'en remet à Dieu”, et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de la responsabilité, qui dit : “Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes” [...]. Il n'existe aucune éthique au monde qui puisse négliger ceci : pour atteindre des fins “bonnes”, nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d'une part des moyens moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux, et d'autre part la possibilité ou encore l'éventualité de conséquences fâcheuses. »

Je n'ai pas, dans ce liminaire, à évaluer cette critique de la morale de la conviction, ni à trancher la question de savoir si la catégorie ainsi forgée s'applique parfaitement bien à l'éthique kantienne : le lecteur se forgera un avis sur ce point à la lecture des textes réunis dans la présente section. En revanche, il est important de rappeler ici que ce qui conduisait *Kant* à concevoir une éthique procédant certes à une mise en avant de ce qui conduit un sujet à avoir l'intention de viser telle fin plutôt que telle autre, n'était autre que sa conception même de la raison pratique et de la capacité de celle-ci à poser des fins « objectives » : parce qu'aux yeux de *Kant* toutes les fins ne se valent pas, mais qu'il en est qui sont plus objectives (c'est-à-dire à ses yeux à la fois plus rationnelles et plus universalisables que d'autres), l'intention de viser une fin plus objective possède par elle-même une valeur, abstraction faite des conséquences entraînées par l'acte conforme à cette intention. Inversement, pour une philosophie morale anticognitiviste, qui récuse qu'il puisse y avoir des vérités d'ordre pratique, mais qui renvoie les énoncés moraux à des sources extrarationnelles (émotions, sentiments, décisions, etc.), l'évaluation des conséquences prend nécessairement une importance toute particulière : comment s'orienter en effet autrement parmi les divers choix possibles, là où la considération des fins en elles-mêmes ne peut faire apparaître aucune rationalité éthique véritable ? Quand bien même il serait absurde de considérer que tout conséquentialisme est nécessairement adossé à une forme de relativisme, il apparaît en revanche que la relativisation des vérités morales favorise la promotion de l'évaluation des choix selon la considération de leurs conséquences plus que d'après celle des intentions ou des convictions éthiques qui y président. En ce sens, le débat d'éthique normative entre morale de la conviction et morale de la responsabilité recoupe au moins pour une part le débat méta-éthique sur les vérités morales : en tout cas entretient-il avec lui une relation significative, qui devrait permettre ici au lecteur de prolonger et d'enrichir sur ce terrain de l'éthique normative l'examen des options en présence

dans le débat entre cognitivisme et relativisme.

Une relation comparable se laisse aisément établir entre le débat sur la vérité et le débat sur le bonheur. L'éthique aristotélicienne ou néoaristotélicienne de la vertu s'oppose à l'éthique du devoir, thématifiée là encore par le kantisme, autour de la question de savoir s'il convient de fonder la morale sur la seule raison de l'agent. Comme on le verra en abordant avec plus de précision les termes de ce débat, l'éthique de la vertu, représentée notamment par *Alasdair MacIntyre*, oppose à ce projet des éthiques déontologiques celui de renouer avec l'ambition téléologique de répondre à la question du bien humain, compris en termes d'accomplissement ou de réalisation de soi : objectif qui définit précisément, depuis *Aristote*, le bonheur. Là contre, *Kant* avait exclu la considération du bonheur des principes objectifs de la moralité, à la fois parce que la représentation de ce qui nous rend heureux est éminemment subjective, relative aux inclinations et désirs du sujet considéré, et dans la mesure où le champ des désirs est si vaste et traversé de contradictions que nul ne peut se forger un concept cohérent et stable de ce qu'il entend par cette somme des satisfactions qu'il appelle le bonheur.

Là non plus, je n'entends aucunement présupposer ce qui peut résulter aux yeux de chacun du débat qui va intervenir entre ces deux éthiques, mais ce me semble ne présumer de rien que d'observer seulement à quel point cette confrontation d'éthique normative rejoue à sa façon le débat méta-éthique sur la question de la vérité ou de l'objectivité morale : lorsque *Bernard Williams*, au nom de l'éthique néoaristotélicienne, souligne que l'estimation ou l'évaluation morale ne peut jamais « manquer d'être soumise aux conditions empiriques, à l'histoire psychologique, aux variables individuelles », il est transparent que l'option téléologique, telle qu'elle est gérée aujourd'hui, entretient une relation fort assouplie avec l'exigence, élevée à la plus grande hauteur par *Kant*, de concevoir une « objectivité pratique ». En sorte que le lecteur aura ainsi à nouveau l'occasion de voir se prolonger au plan proprement normatif un débat entre cognitivisme et relativisme qui avait pu d'abord lui apparaître relever principalement de l'épistémologie de l'éthique.

Des débats de méta-éthique à la question du relativisme

Les deux derniers débats sur lesquels se refermera cette section reviennent à beaucoup d'égards sur un terrain méta-éthique. Leur relation avec le débat sur la

vérité morale n'en est que plus aisée à faire apparaître.

Dans un cas, il s'agit en effet de débattre de la question de savoir si le paradigme de l'éthique doit être aujourd'hui celui d'un sujet se pensant et se visant comme autonome (Alain *Renaut*), ou plutôt celui de la communication intersubjective (Jürgen *Habermas*).

Dans l'autre cas, le débat interne à l'éthique de la discussion qu'organise par sa propre réflexion *Jean-Marc Ferry* consiste à se demander si, pour assurer la validité universelle des maximes d'action, la pratique intersubjective, où se confrontent des arguments ancrés dans des intérêts socialement situés, dispense entièrement d'une référence à une éthique formelle de purs principes.

Débats complexes, subtils, où il apparaîtra que les positions en présence n'entretiennent pas des relations de simple exclusion. Les diverses options envisagées dans ces deux manières de débattre des options philosophiques ultimes de l'éthique contemporaine ont en effet en commun de se situer à l'intérieur du camp cognitiviste, et de rechercher les conditions les plus efficaces d'un évitement du relativisme.

Ce dernier en apparaîtra ainsi d'autant plus clairement comme la configuration philosophique, intellectuelle et même (par la relation qu'il entretient avec l'esprit du temps) culturelle à partir de laquelle s'organise, positivement ou négativement, la plus grande partie des prises de position contemporaines en matière d'éthique.

Cognitivism ou relativisme : la question de la vérité morale

Relativisme, vérité et justice par Alain Boyer

Si l'on en croit Richard Rorty, nous ne savons pas de quoi nous parlons lorsque nous parlons de *vérité* absolue : c'est un concept métaphysique, « platoniste ». Nous devons nous contenter d'une conception *pragmatiste*, qui réduit la *vérité* à l'opinion justifiée. Nous « savons » ce qu'est une croyance justifiée, pas ce qu'est une croyance « vraie ». Optons donc pour l'opinion. Tout concept absolu est dogmatique. Même la notion, forgée par Peirce, de *vérité* comme « consensus à la fin de l'enquête » est encore métaphysique. Il semble possible d'opposer à cela la thèse inverse : la conception peircienne est trop positiviste. Elle ne nous dit pas pourquoi une « communauté idéale », à supposer que cela ait un sens, aurait raison de soutenir une proposition *p*. Ce n'est pas parce qu'elle soutiendrait *p* que *p* serait vraie, mais parce que *p* serait vraie qu'elle aurait raison de la soutenir, comme Aristote, Kant et même Hume l'auraient dit. Par ailleurs, la notion de « communauté idéale » (version « dialogiste » du Sujet Idéal) est problématique : suppose-t-on que ce sujet serait capable de vérifier, de prouver ses théories, de comparer toutes les théories possibles, de s'assurer de l'absence de tout contre-exemple, dans le passé comme dans l'avenir ? Une telle communauté serait divine. La finitude et la temporalité sont oubliées, sans parler du problème de l'induction, contrairement aux intentions des promoteurs de la théorie.

Antiabsolutisme et relativisme

L'antiabsolutisme peut en revanche être, lui, caractérisé comme un *relativisme* : il consiste à supposer que tout concept absolu est dogmatique, intolérant, antilibéral. Cette inférence, déjà contestée par Russell, est un sophisme : car *tout faillibilisme requiert un concept absolu de vérité*. Il faut

pouvoir dire de chacune (ou presque) de nos croyances qu'il est possible qu'elle soit fausse, que nous pouvons nous tromper, ne pas être dans le vrai, et que dès lors il convient de ne jamais refuser d'entendre une critique sérieuse. Pour paraphraser Lénine, ce n'est pas parce qu'une théorie est vérifiée qu'elle est vraie, c'est parce qu'elle est vraie (ou proche du vrai) qu'elle est vérifiée, ou plutôt corroborée. L'humanisme théorique consiste à contester que l'on puisse accéder (la plupart du temps) à la certitude, non à nier que l'on puisse accéder à la *vérité*, ni surtout la rechercher et conjecturer que nous nous en rapprochons.

Ce qui est frappant avec le relativisme, c'est sa capacité à renaître de ses cendres et à se renouveler comme si on ne l'avait pas déjà réfuté (depuis *Platon*). Après *Feyerabend*, on croyait avoir atteint la limite du possible. L'astrologie est aussi bonne que l'astrophysique ! Le créationnisme que le darwinisme ! Sous des allures sympathiques, libertaires ou mollement libérales, on peut saper les fondements mêmes des Lumières. La déconstruction, la sociologie hypercritique des sciences, le *relativisme*, l'antiréalisme, tout converge pour nous dissuader de continuer à nous accrocher à des « vieilles lunes » comme la *vérité* objective et le progrès. En prime, la fin de la philosophie, voilà ce que l'on nous propose.

Vérité

Selon les « philosophies du critère » (PC), tout concept doit avoir un *critère* de ce qui tombe sous sa juridiction. On pose alors la thèse PCV : « S'il n'y a pas de critère du vrai, il n'y a pas de *vérité*. » Ce qui est partagé par les dogmatiques comme par les sceptiques radicaux : les premiers nient le conséquent, et sont donc tenus de fournir un critère, les seconds affirment l'antécédent, et acceptent le conséquent. *Pascal* avait contesté PCV : « Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la *vérité*, invincible à tout le pyrrhonisme. »

Il avait en vue la *vérité* révélée. Les résultats de *Gödel* ou Tarski montrent que même en logique des prédicats (polyadiques), PCV est fausse. On peut chercher quelque chose sans posséder de méthode infallible de reconnaissance de la chose en question. On peut même chercher une chose sans présupposer qu'elle existe. La connaissance vise à *classer* les énoncés en vrais et faux, mais ce classement est faillible. Bien entendu, nous sommes convaincus que nombre de nos croyances sont vraies, ou proches du vrai, mais comme nous ne disposons pas de critère absolu, pourquoi ne pas les laisser elles aussi ouvertes à la

discussion critique ? Si elles sont vraies, elles se défendront toutes seules, en quelque sorte, puisque aucun bon argument critique ne viendra jamais les ébranler. La valeur de *vérité* d'un énoncé déclaratif n'est pas quelque chose dont nous pouvons en général décider : nous ne pouvons prendre la décision que *p* soit vraie, alors que nous pouvons prendre la décision d'*accepter* (provisoirement) *p*. Il y a bien sûr le cas troublant des futurs contingents, qui dépendent de nous : nous pouvons décider de faire quelque chose, rendant par là même vraie une proposition. Une proposition non encore décidée devient vraie à cause de notre action, voilà tout ce qu'un indéterministe doit asserter. On peut décider d'accepter une proposition comme « possiblement vraie », au vu de l'état des connaissances, voire comme probablement plus proche du vrai que ses concurrentes, mais on ne saurait *décider* qu'elle est vraie (ou fausse). La *vérité* n'est pas en général « décidable ». Elle est immaîtrisable, « surhumaine », selon le mot de *Popper*. Nous n'en disposons pas. Toute autre conception conduit à une forme d'idéalisme anthropocentrique ou au *relativisme* historiste. Loin que notre tâche soit de « déconstruire » l'idée de *vérité*, il nous faut la construire et la défendre. Les problèmes sont nombreux : le vague, les conditionnels contrefactuels, la notion de *vérité* approchée (tous les modèles sont faux, mais certains le sont « plus » que d'autres...). Un philosophe critique doit construire les concepts qui permettent de donner sens au jeu de la critique intersubjective.

Trois réquisits « non vérificationnistes » peuvent être posés.

1. La *vérité* est un concept sémantique (*Tarski, Carnap*), et non épistémologique, telles la certitude ou la croyance. Elle ne renvoie pas à un état épistémique, mais à une propriété des énoncés (déclaratifs).

2. La possession de cette propriété par une phrase ne dépend pas en général de nous, mais de ce que l'énoncé *décrit* (nous pourrions ignorer à jamais la valeur de *vérité* effective d'un énoncé non ambigu parfaitement intelligible).

3. Le sens d'une phrase ne dépend pas des moyens que nous avons de la vérifier ou de la confirmer.

Justice

Le concept essentiel de la philosophie théorique est celui de recherche de la *vérité*. Le concept essentiel de la philosophie morale est celui de recherche de la *justice*. Le concept qui unit (et différencie) philosophies théorique et pratique est celui de rationalité. Nous sommes tous plus au moins porteurs d'un sens de la

vérité, d'un sens de la *justice*, d'un sens de la rationalité. Sur ce point, la conception rawlsienne de la justification (faillible) des théories éthiques permet d'opérer quelques distinctions dans la question débattue du « réalisme moral ».

Il est classique de parler d'une évolution des conceptions de *Rawls* entre *A Theory of Justice* et les articles des années 1980. Il y a inflexion, mais non pas bouleversement : *Rawls* n'est pas passé d'un absolutisme quasi spinoziste à un *relativisme* culturaliste mou. Dès son *opus maximum*, il insistait sur le fait que la modernité démocratique était présente dans sa stratégie argumentative, fondée sur les concepts de position originelle, de voile d'ignorance et d'*équilibre réfléchi*. D'abord au niveau des « contraintes formelles » imposées au concept de juste qui devra émerger de la délibération des sociétaires s'auto-soumettant à l'expérience de pensée de l'opération « contractualiste ». La contrainte de publicité, au sens kantien, exclut les théories cyniques de la *justice* comme effet d'une ruse de la raison par définition inaccessible au contrôle public et à la réactualisation consciente effectuée par des sujets autonomes en situation de dialogue raisonnable. Par ailleurs, les conceptions retenues doivent être en équilibre réfléchi avec les « points fixes » de nos jugements intuitifs bien considérés, parmi lesquels « la condamnation des institutions de l'esclavage et du servage, de la persécution religieuse, de la soumission des classes laborieuses, de l'oppression des femmes et de l'accumulation illimitée de vastes fortunes, ainsi que de l'horreur qu'incarnent la cruauté et la torture et du mal que représente le plaisir de dominer ». Ces points fixes « jouent le rôle de contrôles substantiels », et ils montrent ainsi en quoi la théorie rawlsienne ne saurait se réduire à une théorie formelle de la légitimation purement procédurale des institutions démocratiques libérales.

On aura noté que, comme l'avait souligné *Popper*, ce sont des jugements « répulsifs » concernant l'injustice, le mal, qui sont premiers, même s'ils ont tous à voir avec le principe du rejet de la violence, de l'arbitraire et les principes de liberté, d'égalité et de solidarité (lui-même probablement lié à une émotion du type « sympathie »). On notera aussi que les jugements énumérés sont normatifs : *Rawls* se garde de commettre une quelconque *is-ought fallacy*. L'*équilibre réflexif*, comme méthode quasi empirique de révélation critique des principes optimalement compatibles avec nos intuitions réfléchies, ne tombe pas dans les apories du *fondationnisme*, ni dans les difficultés du transcendantalisme, ou de la « pragmatique transcendantale » (*Apel*), qui doit se fonder sur l'existence démontrable de principes synthétiques valides *a priori*. Selon le mot célèbre, *Rawls* propose un « kantisme à visage humain ».

Il faut ainsi se garder d'un paralogisme dévastateur, qui fait comme si l'antifondationnisme impliquait le *relativisme*, ou comme si tout absolutisme rationnel impliquait le *fondationnisme*. Si l'on renonce à l'absolu, il ne nous reste plus qu'à réduire la *vérité* à un certain rapport à notre expérience, et le tour (*pragmatiste*) est joué.

Les jugements moraux peuvent-ils être « objectifs », au sens où l'on est tenté de dire que les énoncés scientifiques prétendent l'être ? Appliquer la théorie de la *vérité*-correspondance aux énoncés normatifs ne paraît pas nécessaire pour éviter le *relativisme* subjectiviste. Il faut distinguer deux sens du terme « *objectivité* », comme le fait Richard *Rorty* :

(1) au sens faible, un énoncé est « objectif » s'il a été reconnu comme acceptable par une communauté d'individus rationnels à la suite d'un débat critique libre et ouvert ;

(2) au sens fort, un énoncé est « objectif » si son acceptation au sens (1) peut être interprétée comme l'indice faillible de sa proximité au vrai au sens absolu du terme.

Le consensus critique intersubjectif (obtenu après expression de tous les dissensus imaginables) est considéré comme signe de l'adéquation au moins partielle de la théorie : il est improbable que la convergence des opinions critiques en contexte de liberté par rapport à tout dogme, ne soit que l'effet d'une illusion systématique. On peut soutenir que le réalisme théorique, portant sur les systèmes théoriques de la science, exige un idéal d'*objectivité* forte (en dépit des problèmes posés par la mécanique quantique). À l'opposé, la philosophie pratique n'a pas besoin de « résultats aussi certains que ceux de la mathématique pure », comme le voulait *Kant*, mais elle peut se contenter de viser l'*objectivité* comme *intersubjectivité* consensuelle en contexte d'*équilibre réfléchi* au sein d'une communauté démocratiquement organisée. La conception peircienne de la *vérité*-asymptote en tant que consensus d'une communauté idéale de recherche, rejetée par *Quine* par prudence empiriste et par *Rorty* par antiplatonisme, mais endossée par les partisans allemands du « tournant linguistique », ne doit se substituer à la conception forte de l'*objectivité* que dans le domaine pratique. Si l'on pense au contraire que les énoncés normatifs ont des conditions de *vérité* « dans le monde » telles que nous pouvons les connaître comme vrais ou faux, au sens de la correspondance avec une réalité non linguistique, on tombe sur les apories d'un platonisme justement critiqué par *Rorty*. Le *constructivisme* « kantien » de *Rawls* permet de dépasser l'antinomie du réalisme moral et de

l'émotivisme, ou celle du Droit naturel et du positivisme juridique. Le consensus obtenu par le procédé méthodologique de l'*équilibre réfléchi* peut se substituer à l'objectivisme fort ou au réalisme moral, qui me paraît difficilement compatible avec une vision laïque de l'ancrage moral des sociétés ouvertes, qui ne saurait dépendre d'aucun ciel des Idées.

Les deux sens de l'*objectivité* ont en commun l'idéal d'impartialité, qui implique que l'on ne peut être à la fois juge et partie. Il ne s'agit pas de dire que nous devons cesser de prendre parti, mais que nous devons juger de nos prises de parti non comme des « coups » réussis dans le jeu social du monde intellectuel et de ses rivalités, mais toujours comme des tentatives de nous dépasser en participant activement à l'aventure collective des idées. Notre respect de nous-mêmes comme celui que nous devons à nos partenaires/adversaires dans la lutte amicale des convictions et des doutes dépendent d'une telle représentation de nous-mêmes comme nous soumettant librement à des normes transcendantes que nous nous donnons.

On peut résister à la dédramatisation excessive des problèmes philosophiques opérée par certains néopragmatistes wittgensteiniens, moins éloignés en cela qu'ils ne le croient du positivisme. La *vérité*, la rationalité, la *justice*, l'universalité, ne sont pas des idéaux réductibles à des objets de conversations aimables entre postmodernes avertis, ni des symptômes d'une prétendue « maladie » philosophique dont on peut se demander, comme Karl Kraus à propos de la psychanalyse, si elle ne touche pas surtout ceux qui prétendent la soigner. Le caractère éventuellement « spéculatif » de ces notions ne doit pas nous effaroucher : le positivisme antimétaphysique conduit à procéder « par la méthode bien connue qui consiste à éliminer en tant que “pseudo” les problèmes désagréables » (*Popper*). Il est clair qu'il y a un élément relatif, indémontrable, dans le choix de valeurs universelles, mais cela ne veut pas dire que nous pouvons choisir nos valeurs comme un billet de loterie. Soyons fermes sur nos choix, en faveur de la recherche de la *vérité* comme correspondance et de la *justice* comme équité.

Le relativisme moral par Jean-Cassien Billier

Une tentative de reconstruction logique des différents modes de relativisme moral devrait nous amener à distinguer en son sein trois réelles stratégies.

1. Une stratégie subjectiviste : les affirmations et jugements moraux ne seraient que les expressions des goûts et des *croyances* de leurs auteurs.

2. Une stratégie intersubjective : les affirmations et jugements moraux ne seraient que l'expression des *croyances*, attitudes ou conventions d'un groupe.

3. Une stratégie anti-objectiviste : les affirmations et jugements moraux seraient définitivement dépourvus de validité objective, celle-ci étant réservée aux assertions qui ne semblent pas dépendre des *croyances* ou attitudes d'un seul individu ou d'un groupe. En ce sens, seules des assertions comme « la Terre est sphérique » seraient objectives.

En principe, ces différentes stratégies devraient également amener à distinguer le *relativisme moral* aussi bien du relativisme culturel au sens strict que de l'*anti-absolutisme moral*. Le relativisme culturel ne fait qu'affirmer que les conventions et les *croyances* varient d'une culture à une autre. Mais il peut parfaitement être compatible avec une défense de la moralité comme reposant sur des bases non culturelles. En ce sens, on peut, comme le fait *Kant*, enregistrer la variété empirique des cultures et soutenir dans le même temps que la moralité doit, précisément de ce fait, ne disposer d'aucun fondement empirique et ne relever que d'un point de vue transcendantal. L'*anti-absolutisme moral* défendu sous diverses formes dans la philosophie contemporaine insiste de son côté tant sur la prise en considération des circonstances d'un acte dans l'établissement de son caractère moral que sur la complexité de nos délibérations morales qui utiliseraient un système pluraliste de références. Il n'est pas relativiste dans la mesure où il ne nie en rien la nécessité et la validité objective des prises de position morales. L'examen logique du *relativisme moral* fait apparaître sept problèmes vraiment embarrassants susceptibles, selon ses adversaires, de ruiner ses prétentions, ou du moins de l'obliger à inventer des formes « modérées » dont on peut se demander si elles relèvent encore du relativisme au sens strict.

Difficultés logiques du *relativisme moral*

1. L'invocation traditionnelle de la variation subjective et intersubjective des points de vue moraux ne va pas de soi. Revendiquer cette variation comme un « fait » se heurte à une motion de prudence épistémologique minimale qui devrait nous amener à considérer qu'un fait, quel qu'il soit, est toujours construit par une théorie. En ce sens, on peut parfaitement imaginer des théories convaincantes qui tendraient à démontrer contre les relativistes moraux spontanés que des schémas récurrents de raisonnement moral sous-tendent les variations apparentes des points de vue subjectifs et intersubjectifs. Opposer le « fait » de la diversité et de l'incommensurabilité des points de vue moraux aux « théories » morales substantielles est à cet égard d'une désarmante naïveté puisqu'on ne connaît guère que des oppositions entre théories, et non entre des théories et des « faits » : si ceci est vrai en sciences, on ne voit pas bien pourquoi ce ne serait pas le cas en morale, sauf à parvenir à justifier l'existence de « faits moraux » qui seraient immunisés contre ce qui semble être la règle de construction des faits non moraux. Il faudrait, par exemple, adopter une attitude « réaliste » en philosophie morale à l'égard de tels faits : or le réalisme moral est une forme d'objectivisme incompatible avec le relativisme strict (*Sayre-McCord*, 1991). Par ailleurs, si l'argument empiriste de la diversité des codes moraux est ancien (c'est celui du sophiste Protagoras que combat le réalisme moral platonicien : *Protagoras*, 322 c-328 d, *Théétète*, 172 a-b), l'anthropologie culturelle moderne l'a toutefois autant renforcé que fragilisé dans la mesure où l'existence même de celle-ci dément la version radicale du relativisme puisqu'elle est fondée sur la possibilité d'une traduction au moins minimale d'une culture par une autre qui interdit toute thèse d'incommensurabilité absolue qui rendrait absurde le travail même de l'anthropologue culturel.

2. Si l'on parvenait effectivement à obtenir un accord sur l'hypothétique réalité objective du « fait » de la relativité des valeurs morales, rien n'impliquerait logiquement que ce « fait » devienne un point de vue moral sur la morale. En d'autres termes, il faudrait parvenir à se cantonner dans un discours purement *méta-éthique* (consistant à décrire la signification et la validité éventuelle de nos concepts moraux) sans en tirer la moindre conclusion normative (c'est-à-dire sans en faire une position morale au sens classique du terme). Or est-il possible d'endosser un relativisme *méta-éthique* sans jamais être tenté d'en faire un relativisme normatif ? Une fois assumée la thèse d'une absence de validité objective et universelle des valeurs, peut-on croire, ou faire semblant de croire, en la validité d'un groupe de valeurs subjectives ou culturellement déterminées ? Si on le fait pour des raisons prudentielles, en invoquant, par exemple, l'idée

selon laquelle il est utile pour un individu ou pour un groupe d'adhérer à des valeurs même lorsqu'on considère que celles-ci ne possèdent pas la moindre validité universelle et absolue, il est clair qu'on le fait pour une raison morale puisqu'on endosse de toute évidence l'utilité comme une valeur non relative. Certes, les défenseurs du *relativisme moral* tentent de résister à ces objections. Certains d'entre eux vont par exemple choisir de disjoindre nettement l'affirmation *méta-éthique* de l'affirmation normative en soutenant qu'on peut proclamer une vérité du *relativisme moral* sans en faire pour autant un jugement moral. D'autres vont au contraire assumer une position normative purement relativiste en soutenant que si la vérité du *relativisme moral* a un caractère normatif, il faut comprendre qu'elle n'est alors valable que dans l'orbite de sa reconnaissance par les relativistes eux-mêmes. On notera cependant que de nombreux esprits tentés par le *relativisme moral* reculent devant les conséquences de celui-ci : peu d'entre nous sont prêts à accepter non pas que telle ou telle coutume d'une société dite primitive ou très éloignée de la nôtre dans le temps et dans l'espace soit acceptable (c'est en général si abstrait que l'on peut alors faire preuve de *relativisme moral* à bon compte) mais bien qu'une idéologie comme le nazisme doive être jugée aussi moralement acceptable que n'importe quel autre système de valeurs.

3. Au cas où le relativiste moral entendrait faire de sa position *méta-éthique* une position normative, il violerait ouvertement la « loi de *Hume* » qui stipule qu'on ne peut passer de l'être au devoir-être, ou, si l'on préfère, du fait à la valeur. Admettons, en effet, que la diversité insurmontable des points de vue moraux soit un fait, comme le soutiennent les relativistes spontanés. Il n'y a en ce cas aucune raison logique d'en faire une valeur. Le fait de la diversité des standards de télévision dans le monde n'implique en rien, par exemple, que ce soit un bien moral. Le fait (plus hypothétique) de la variété et surtout de l'incommensurabilité des points de vue moraux n'implique pas plus que ce soit là un bien moral. Le relativiste militant, c'est-à-dire normatif dans sa volonté de promouvoir le *relativisme moral*, doit trouver d'autres moyens de justifier son engagement normatif en faveur de la variété et de l'incommensurabilité des points de vue moraux. Toute la question est de savoir s'il pourra demeurer relativiste en découvrant ou en invoquant des justifications normatives lui évitant de violer la « loi de *Hume* ». Le fait que la « loi de *Hume* » soit elle-même remise en question par un certain nombre de théories morales, notamment par la théorie de la survenance (qui stipule qu'il ne saurait y avoir une différence de valeur entre deux faits s'il n'y a pas de différence première entre ces faits), n'atténue pas la

difficulté. Le *relativisme moral* devrait être capable de construire le cas échéant une argumentation convaincante, comme le fait de son côté la théorie de la survenance, destinée à limiter ou à annuler la portée de la « loi de *Hume* ».

4. L'impossibilité pour le moins embarrassante de condamner des pratiques qui nous paraissent foncièrement immorales (le nazisme, l'antisémitisme, etc.) devant laquelle semble nous placer le *relativisme moral* renvoie également à une difficulté concernant la question de la motivation de nos attitudes morales. Certains relativistes utilisent, en effet, un argument apparemment efficace qui consiste à dire que nous sommes dans l'impossibilité de porter un jugement moral sur les méfaits de Hitler parce que celui-ci ne reconnaissait pas les raisons morales qui fondent notre propre condamnation. Cette thèse revient à affirmer qu'une condamnation morale ne peut s'appliquer qu'à un agent susceptible d'être motivé moralement par la raison qui fonde notre propre jugement à son encontre (Harman, 1975). Une variante de cet argument consiste à affirmer que, de toute façon, un jugement moral universaliste serait dépourvu de consistance dans la mesure où celui qui en serait l'objet ne reconnaîtrait pas la raison qui le fonde. Bref, en l'absence d'une motivation morale identique en celui qui émet le jugement et en celui qui en est l'objet, ce jugement moral resterait lettre morte (Walzer, 1987). Cette approche relève de ce que l'on appelle une théorie internaliste de la motivation morale. Plusieurs objections peuvent mettre en péril un tel internalisme. Tout d'abord, on peut considérer de façon générale qu'une vision exclusivement internaliste de la motivation morale restreint trop la rationalité pratique. Ensuite, on peut faire valoir la légitimité d'une vision externaliste de la motivation, qui va refuser que notre jugement moral soit frappé de nullité du simple fait qu'il ne soit pas partagé par celui qui en est l'objet. En ce sens, le fait que Hitler n'ait certainement pas partagé nos propres motivations morales ne menace en rien la validité de nos jugements.

5. Une approche naïve du relativisme consiste à faire état de la diversité des codes moraux comme s'il s'agissait systématiquement d'options morales réelles pour chacun d'entre nous. Or, comme le remarque Bernard *Williams* (1985), nombre de perspectives que les êtres humains ont eues dans le passé ne sont pas des options réelles pour nous aujourd'hui : la vie d'un chef de l'âge du bronze ou d'un samouraï médiéval ne sont pas des options réelles pour nous, puisque de toute évidence nous ne pouvons les vivre. Une ambiguïté guette donc le relativisme s'il présente comme des options réelles de simples options notionnelles. Certes, la variété des options réelles suffit au relativiste, et le problème évoqué ne précipite pas en lui-même la ruine du *relativisme moral*. Il

pointe cependant une faiblesse de raisonnement toujours possible : invoquer la vie des Aztèques pour « relativiser » une option morale contemporaine est potentiellement absurde.

6. Rien dans le relativisme *méta-éthique* non seulement n'indique la possibilité d'un passage à un relativisme normatif en général, mais encore ne plaide logiquement en faveur du choix de tel ou tel contenu normatif en particulier. Or la majorité de ceux qui se réclament du *relativisme moral* conçu comme une position à la fois *méta-éthique* et normative font l'apologie de valeurs comme la neutralité à l'égard des *croyances* morales, la tolérance, l'écoute bienveillante, voire la « conversation » des morales entre elles dans la perspective d'un œcuménisme pacificateur. Malheureusement, outre le fait que le passage de la *méta-éthique* à l'*éthique normative* n'est pas résolu en tant que tel, on ne voit pas bien pourquoi le relativisme *méta-éthique* devrait opter normativement pour de telles valeurs et non, au contraire, pour une apologie de la « guerre des dieux » et pour un renforcement identitaire fort de chaque point de vue moral contre tous les autres dans le but de sauvegarder une sorte de biodiversité morale de la façon la plus radicale qui soit. Figure emblématique de l'anthropologie culturelle moderne, Ruth *Benedict* (1934 et 1946) est soupçonnée d'avoir cédé aux sirènes d'un tel passage illégitime du relativisme *méta-éthique* à un relativisme normatif. Bernard *Williams* (1972) a stigmatisé ce travers en considérant que le *relativisme moral*, lorsqu'il prétend avoir pour fondement les variations culturelles rapportées par les anthropologues, a toutes les chances d'être tout simplement l'idée la plus absurde qui ait jamais été avancée en philosophie puisqu'il repose sur le raisonnement suivant, dans lequel la troisième proposition ne peut en aucun cas constituer une conclusion logique des deux premières : 1) « bien » signifie « bien pour une société donnée » ; 2) « bien pour une société donnée » doit être compris dans un sens fonctionnaliste ; 3) par conséquent, il n'est pas juste de juger une société à partir des valeurs d'une autre société.

7. En dernier lieu, on peut s'interroger sur l'apparente exigüité de l'espace théorique qui revient au *relativisme moral* dès qu'on tente de le cerner avec précision. En effet, outre le dilemme qui semble habiter celui-ci, partagé qu'il est entre une articulation ou une disjonction du *relativisme moral méta-éthique* et du *relativisme moral* normatif aussi difficile à penser l'une que l'autre, demeure en toute logique la question portant sur la pertinence ou non de la revendication d'une position *méta-éthique* et/ou normative qui doit, pour avoir une existence propre, être distincte d'options proches en philosophie morale : le *scepticisme*, le *conventionnalisme*, le *pluralisme* et l'*anti-absolutisme moral*. Le *scepticisme*

moral consiste de son côté à nier qu'un code moral quelconque possède la moindre validité. Il peut aller jusqu'à l'affirmation selon laquelle l'idée de valeur elle-même est un genre particulier d'illusion. Le *relativisme moral* cohérent ne peut pas se confondre en ce sens avec le *scepticisme* : s'il affirmait que tous les codes moraux sont invalides, il soutiendrait une proposition universelle qui serait, du coup, par elle-même, une thèse sur ce que sont ou ne sont pas les valeurs morales (des illusions, par exemple). La voie d'accès « antiobjectiviste » au *relativisme moral* comporte ce genre de risque inhérent au *scepticisme* radical sur les valeurs morales. Dire que les valeurs morales n'ont jamais la moindre validité objective, ce n'est pas simplement adopter une position *méta-éthique*. C'est prendre le risque de tomber dans un piège : si l'on affirme que les valeurs morales ne sont que des illusions, cela peut vouloir dire aussi soit qu'il vaudrait mieux se défaire de ce genre d'illusions, soit qu'il est utile. Dans les deux cas, on vient de soutenir une position normative non relativiste et non sceptique. Le *relativisme moral* soutient, s'il est cohérent, une thèse inverse à celle du *scepticisme* en affirmant que *tous* les codes moraux sont également valides. Le *scepticisme* possède ici au moins l'avantage d'être plus convaincant lorsqu'il nie l'idée même de validité morale, alors que le relativisme semble sans cesse ramené à une forme de confusion du fait et de la valeur. Le fait qu'un code moral existe n'implique pas qu'il soit valide *moralement*. Beaucoup de relativistes considèrent que cette objection n'en est pas une, puisqu'ils soutiennent qu'il n'existe pas de méta-principe permettant de justifier la validité morale de quoi que ce soit en dehors du simple fait de la reconnaissance sociale d'un système de valeurs.

Il est pourtant étonnant de dire que tous les systèmes moraux peuvent être également valides du simple fait qu'ils existent puisqu'on peut considérer que cette apparente reconnaissance de la pluralité des systèmes et de l'identité de chacun d'entre eux n'est qu'une pseudo-reconnaissance : elle nie ce qui est considéré à l'intérieur de chacun d'entre eux comme étant leur « vérité » ou leur validité ultime, à savoir que, dans un très grand nombre de cas, ils se revendiquent eux-mêmes comme absolument incompatibles avec tous les autres. Un système moral d'obédience chrétienne, par exemple, ne se sentira pas spécialement flatté et encore moins compris ou « reconnu » par le relativiste moral si ce dernier lui explique qu'il le reconnaît exactement au même titre que tous les autres, des bouddhistes aux nazis.

Une reconnaissance plus conséquente de la diversité des systèmes moraux devrait tenter de reconnaître ce qui fait qu'ils sont moraux, c'est-à-dire tenus pour

tels par des communautés humaines, pour reprendre le critère du *relativisme moral* descriptif ou empiriste, à savoir leur revendication de validité à la fois absolument singulière et universelle (pour beaucoup d'entre eux en tout cas). Mais une telle reconnaissance est évidemment impossible si elle se fait à l'égard de tous les systèmes de valeurs à la fois. Le *relativisme moral* peut être tenté d'échapper à ces dilemmes en se réfugiant dans le simple *conventionnalisme moral*. Mais tout le problème (Wong, 1984) est que le *conventionnalisme moral* est une position philosophiquement distincte du relativisme qui repose sur une double affirmation : il existe une pluralité de codes moraux socialement déterminés ; l'un de ces codes peut être considéré comme supérieur à tous les autres et comme possédant une validité proprement universelle. Le *relativisme moral* n'est pas davantage assimilable au *pluralisme moral* qui reconnaît la nature potentiellement conflictuelle des relations entre les valeurs et qui débouche logiquement sur un *antiabsolutisme moral*.

L'espace théorique du *relativisme moral* est donc exigu : à défaut d'une élaboration intellectuelle raffinée, il semble avoir toutes les chances de n'être qu'une forme faible et peu cohérente de *scepticisme* et un mode inabouti d'*anti-absolutisme moral*. L'opposition avec le *pluralisme moral* est, pour beaucoup (mais pas pour tous : Long, 2004), la plus criante : refusant tout méta-principe permettant de légitimer et d'organiser la diversité des codes moraux et des modes de rationalité morale, le *relativisme moral* semble inconséquent.

Le *relativisme moral* modéré est-il encore un relativisme ?

Le *relativisme moral* semble devoir dépasser son état empiriste s'il veut se donner une assise moins discutable. Il lui faut notamment pouvoir résister à l'objection formulée par Wellman (1963) : l'observation des variations dans la définition des codes moraux, qu'elles soient culturelles ou intrasociales au sein des sociétés pluralistes, ne permet en rien de fonder le relativisme *méta-éthique*. Il suffit de songer à une analogie avec la vérité scientifique : le désaccord des scientifiques n'a jamais exclu la possibilité qu'il y ait des *croyances* plus justifiées que d'autres. La seule différence de taille concerne la question du consensus : la communauté scientifique a atteint un haut degré de concordance des *croyances* au sujet du monde physique là où la morale offre le spectacle de profondes divergences. Mais le constat de cette différence ne permet pas davantage d'inférer le passage de la divergence empirique des *croyances* morales

à un principe *méta-éthique*. À cette objection de fond portant sur le caractère fallacieux de la prétendue implication du *relativisme moral méta-éthique*, et sans aucun doute par suite normatif, à partir du désaccord moral empirique, les formes élaborées de relativisme tentent de répondre, selon David Wong (1984, 1996), de deux façons distinctes. La première consiste à accepter le parallèle entre discours scientifique et discours moral pour le pousser à bout en remettant en cause l'idée de vérité objective dans la science elle-même.

C'est là la stratégie de Richard Rorty dans *Contingency, Irony and Solidarity* (1989). Ce fut également celle, assez spectaculaire, de Paul Feyerabend (1975), qui aboutit à poser comme parfaitement équivalents tous les systèmes de croyances ; notons cependant que Feyerabend a ultérieurement nuancé sa position à l'égard du relativisme (Feyerabend, 1995). Dans les deux cas, la vérité n'est plus qu'une croyance partagée destinée à justifier les pratiques d'une communauté, qu'elle soit culturelle ou scientifique. Wong qualifie cette option de « relativisme épistémologique », mais on pourrait aussi bien la désigner comme un « anarchisme épistémologique » en référence à Feyerabend. La seconde tentative de parade relativiste adopte la méthode inverse en creusant la différence entre discours moral et discours scientifique. Wong la qualifie de « relativisme spécifique à la moralité » puisqu'il s'agit cette fois de soutenir que les désaccords moraux ne peuvent en aucun cas être traités de la même façon que les désaccords scientifiques. L'argument est certes subtil, mais il semble que ni Wong (1984) ni Harman (1975, 1977) ne sont réellement sensibles à son tendon d'Achille épistémologique. Il consiste en effet à affirmer qu'en sciences de la nature, il est indispensable de poser l'existence de faits physiques indépendants de la pensée pour pouvoir corroborer une théorie, alors qu'aucun fait moral n'est nécessaire pour rendre compte des jugements moraux qui constituent les théories morales. En ce sens, il serait nécessaire, pour reprendre l'argument de Harman, de poser l'existence de particules subatomiques pour expliquer l'apparition de traînées de vapeur dans une chambre à brouillard, alors qu'il suffirait de rappeler certaines dispositions psychologiques ou certaines sensibilités morales pour expliquer qu'une personne juge moralement répréhensible de jeter un chat au feu. La faiblesse épistémologique de l'argument peut résider en ceci que la nécessité de poser des faits physiques indépendants de notre pensée est purement méthodologique en physique ; il n'y a pas de raison solide de penser que ce genre de nécessité purement méthodologique aurait moins de sens en morale, sans compter que les « dispositions psychologiques » ou les « sensibilités » diverses des agents moraux sont loin d'être des évidences naturelles et ressemblent

beaucoup à des « faits construits » par des théories morales. La faiblesse *méta-éthique* de l'argument, de son côté, pourrait être recherchée, une fois de plus, en direction des suggestions de la théorie de la survenance : imaginons qu'un même acte (en l'occurrence jeter un chat vivant au feu) soit jugé dans un cas répréhensible moralement et dans un autre fortement recommandable moralement. La différence d'évaluation, suggère en gros la théorie de la survenance, ne peut avoir de sens que s'il ne s'agit pas exactement du même acte, accompli dans les mêmes circonstances, bref que s'il ne s'agit pas exactement du même « cas ». La différence factuelle entre ces deux variations de l'acte induit une différence morale : du coup, le fait revient en force dans la théorie morale, et semble même indispensable pour établir une valeur, en violation de la « loi de Hume ». Le « relativisme spécifique à la moralité » n'est donc pas forcément convaincant dans son effort pour privilégier une vision scientifique du monde qui serait l'exact opposé des errances supposées du discours moral, soupçonné de n'avoir aucun « fait » à proposer. Ce que l'on peut interpréter comme une ultime faiblesse du « relativisme spécifique à la moralité » apparaît tant au plan *méta-éthique* qu'à celui de l'*éthique normative* lorsqu'on examine les deux versions qui en furent proposées. On peut en effet tomber d'accord avec Wong (1984) pour dire qu'il existe tout d'abord un relativisme spécifique à la moralité d'obédience non cognitive consistant à opposer le discours scientifique (qui affirme des *croyances* justifiables) et le discours moral (qui exprime des émotions et tente d'influencer la conduite d'autrui). Une telle version du relativisme correspondrait à l'émotivisme développé par Charles Stevenson en 1944 dans *Ethics and Language*.

Cependant, dans une telle option, une double ambiguïté se fait jour.

Du point de vue *méta-éthique* en premier lieu, il peut sembler paradoxal de dire que le *relativisme moral* spécifique à la moralité est justifié par le fait que la morale n'est que l'expression d'émotions : certes, le caractère subjectiviste de telles émotions conduit au relativisme, mais, dans le même temps, une thèse non relativiste est soutenue, précisément celle qui fait de l'émotion le seul support des valeurs. Ce genre de thèse est tout à la fois très universaliste et ambitieux pour définir la généalogie des valeurs morales, et très discutable, toujours du point de vue *méta-éthique*, si l'on songe qu'il n'est pas évident du tout que les émotions dites morales (la honte, le remords, l'indignation, etc.) soient exemptes de jugements axiologiques. On peut soutenir au contraire qu'il est très plausible que de telles émotions dépendent en fait de jugements moraux : éprouver de la honte pour avoir menti semble supposer la croyance préalable selon laquelle le

mensonge est un acte moralement honteux, s'indigner du tort que l'on a subi semble supposer la croyance préalable qu'il est injuste d'avoir subi un tort, etc. (Wedgwood, 1995).

Du point de vue de l'*éthique normative*, il faut également relever, avec Simon Blackburn (1996), une étrangeté. Le *scepticisme moral*, la forme incontestablement la plus radicale d'anticognitivisme, est très cohérent avec lui-même lorsqu'il suggère, dans sa forme antique, par exemple celle de Sextus Empiricus, de suspendre nos jugements moraux : une telle *epochè* semble bien, en effet, la réponse non normative appropriée une fois reconnue la nature foncièrement subjective de nos jugements, quoique, en termes conséquentialistes, on puisse légitimement douter que le fait de suspendre notre jugement ne soit pas une attitude normative. Le *relativisme moral* anticognitiviste moderne propose une réponse fort différente : il nous demande certes lui aussi de reconnaître la nature foncièrement subjective de ces jugements, mais il nous précise que nous pouvons toutefois continuer de les faire valoir auprès d'autrui puisque ces jugements sont moraux, au sens de Stevenson, du fait qu'ils tendent précisément à influencer la conduite d'autrui. Si l'on admet que l'idée même de valeur morale comporte quelque chose de contraignant, comment pouvons-nous exiger de contraindre autrui au nom de valeurs qui n'ont rien de contraignant pour nous-mêmes du fait qu'elles ne seraient que l'expression de nos sentiments les plus subjectifs ? Ce paradoxe normatif semble fortement porter atteinte à la validité du *relativisme moral* anticognitiviste.

Reste donc une seconde solution : inventer un relativisme cognitiviste qui affirmera que les jugements moraux sont l'expression non pas de simples émotions subjectives mais aussi de *croyances* morales. Wong (1984) considère que la forme aboutie de cette option est un « relativisme des normes » qui prend acte du fait que chaque société ou même chaque groupe humain édicte des normes et des règles auxquelles *croient* ses membres, ne serait-ce que pour des raisons de coopération sociale bien comprise. Ce relativisme cognitiviste ressemble beaucoup à un fonctionnalisme : il reconnaît certes que les jugements moraux relèvent des *croyances* (partagées), mais il doit faire le deuil de l'idée de vérité (puisque deux *croyances* morales contradictoires pourront donc être vraies en même temps). Après tout, ce n'est rien d'autre que la forme assez banale du relativisme intersubjectif que nous avons déjà décrite. David Wong ne cesse de plaider en faveur d'une différence fondamentale entre deux stratégies, afin de défendre la seconde : la première consisterait à exagérer le désagrément issu des différences de point de vue en morale, alors que la seconde considère que de

telles différences ne sont en rien les signes d'une défaite de la rationalité morale elle-même (Wong, 1990). Les formes relativement récentes et élaborées de *relativisme moral* tentent de conforter leur position en la défendant sous une forme « faible » ou « modérée ». La version « forte » du *relativisme moral*, qui affirme que tous les codes moraux sont aussi vrais les uns que les autres, aboutissant décidément à des difficultés trop redoutables, on a pu ainsi voir fleurir des plaidoyers en faveur d'un *relativisme moral* « modéré » (Foot, 1979 ; Wong, 1984 et 1996a ; Walzer, 1983 ; MacIntyre, 1988).

Les différentes stratégies de modération du relativisme ont, de façon générale, un point commun : il s'agit toujours de répondre à l'objection selon laquelle une incommensurabilité radicale des cultures comme des codes moraux rendrait caduque toute analyse de ceux-ci. À l'extrême, on pourrait même imaginer que si une telle incommensurabilité radicale existait, nous serions dans l'impossibilité de reconnaître l'existence même d'autres codes moraux que ceux auxquels nous sommes prédisposés par la culture. La discussion autour de la relativité (ou non) des codes moraux suppose que nous les reconnaissons *d'abord* comme moraux. La voie de la modération du *relativisme moral* est, dans le fond, assez périlleuse d'un point de vue logique puisqu'elle doit articuler une forme de relativisme *méta-éthique* avec au moins deux éléments en principe étrangers à celui-ci :

1) d'une part, une reconnaissance de la possibilité même de reconnaître des codes moraux (ou des « rationalités » différentes comme morales) et de les « traduire » de façon minimale pour les opposer, puisqu'il n'y a pas de « point de vue de nulle part », pour reprendre l'expression fameuse de Thomas Nagel (1986) ;

2) d'autre part, une affirmation minimale d'un principe d'*éthique normative* destiné soit à contrer toute ambition d'absolutisme moral de la part d'une théorie substantielle de la moralité, soit à valoriser d'une certaine façon et à défendre la variété des codes moraux comme un bien intrinsèque.

Au final, il apparaît que les stratégies de modération sont en partie convaincantes en ceci qu'elles permettent de répondre à deux difficultés : à celle de l'incommensurabilité des codes, qui n'est en rien une évidence et qui n'est après tout qu'une théorie s'opposant à d'autres théories *méta-éthiques* qui argumentent de façon assez efficace la plausibilité non seulement de la « traduction » d'un code à un autre, mais aussi de l'existence de structures universelles sous-jacentes (par exemple : la forme de la réciprocité dans la relation morale) ; à celle de la nécessité de justifier une position d'*éthique*

normative défendant en général le *pluralisme*, ce qui semble pour le moins difficile sur la seule base d'une thèse de *relativisme moral méta-éthique* radical. En revanche, ces stratégies de modération peuvent sembler faibles, voire intenables, en ceci que la défense *méta-éthique* d'un noyau minimal d'objectivité au sein des codes moraux et la défense normative d'un respect de la pluralité sont en principe incompatibles avec l'idée même de relativisme.

Lorsque David Wong (1984) défend, par exemple, sa propre version du *relativisme moral* modéré, il finit par remettre en question le principe méta-éthique du relativisme stipulant que toute morale est aussi vraie et valide qu'une autre, et par suggérer qu'il n'existe qu'un choix finalement restreint de morales satisfaisantes au regard de critères « objectifs » et universels comme le devoir d'éduquer les enfants et d'assurer un minimum de coopération sociale. Selon Wong, dans la mesure où la moralité est une création sociale, il doit bien exister une pluralité de codes moraux valides pour une seule société tant qu'ils sont compatibles avec cette même société et, parallèlement, une souplesse d'application d'un code moral particulier lorsque celui-ci entend s'exporter dans une autre société que celle dont il est originaire. Sur ce second point, celui de l'adaptation contextuelle d'un code moral, David Wong est bien conscient qu'un certain nombre de théories morales absolutistes peuvent parfaitement accepter ce genre de flexibilité (McConnell, 1986). À ce stade, on comprend mal pourquoi persister à appeler « *relativisme moral* », fût-il modéré, une position substantielle sur la morale qui assigne une essence fonctionnelle à celle-ci et ne fait que reconnaître le fait qu'il existe une variété de conditions d'application de ce programme minimal mais universel.

Si le démon pourchassé par les relativistes est bien plus, à notre sens, l'absolutisme moral que la morale elle-même, le *relativisme moral*, par-delà ses faiblesses et ses incohérences, peut être ramené une motion générale de rejet de l'absolutisme moral. C'est ce que suggère notamment Thomas M. Scanlon (1998), pour qui la thèse du *relativisme moral* consiste avant tout à nier la possibilité d'un modèle unique et ultime d'évaluation des actions réputé valide pour tous les agents moraux. L'évolution des théories semble toutefois montrer qu'une bonne partie de la philosophie morale contemporaine quitte de plus en

plus le terrain des critères éthiques uniques et absolutistes. Derrière le relativisme se profile la figure du *pluralisme moral*, qui est la façon la plus simple d'appréhender le non-absolutisme. Il s'agit, dans cette perspective, d'admettre qu'il existe une pluralité de théories morales et de poser qu'il faut les évaluer en les confrontant. Cette nouvelle ambition n'est certes pas mince. Quel critère devra organiser une telle confrontation ? La simplicité ? La cohérence ? Demeure en tout cas la conviction partagée par les partisans de l'*anti-absolutisme moral* selon laquelle il est fort peu vraisemblable que nous puissions connaître *a priori* et de façon indubitable les normes qui doivent absolument guider nos actes. Il n'est pas nécessaire d'être relativiste ou sceptique pour prendre en charge une réflexion ouverte sur les normes morales, prête à affronter tous les déficits conceptuels éventuels des théories. Le *pluralisme* contemporain en philosophie morale rejette le plus souvent énergiquement le relativisme en affirmant que la pluralité des valeurs et des perspectives dans la délibération morale est elle-même objectivement justifiable (Kekes, 1993), exactement comme les théoriciens du libéralisme politique ont pu estimer que le *pluralisme* que celui-ci entend défendre est tout sauf un *scepticisme* ou un relativisme. Du coup, beaucoup de philosophes estiment que le relativisme ou le scepticisme moral, loin d'être des modes de pensée compatibles avec la démocratie libérale contemporaine, sont bien plus vraisemblablement ruineux pour celle-ci. Il existe toutefois une option inverse, prenant la défense d'une forme de *relativisme moral* modéré pour soutenir qu'il s'agit bien là de la seule fondation morale plausible du libéralisme politique (Long, 2004).

Indications bibliographiques

Benedict R., *Échantillons de civilisations* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1950.

Benedict R., *Le Chrysanthème et le Sabre* (1946), trad. par L. Mécréant, Paris, Éditions Piquier, 1987.

Blackburn S., « Subjectivisme moral. Émotivisme, prescriptivisme, projectivisme », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

Brandt R. B., « Relativism Refuted ? », *The Monist*, n° 67, 1984.

Feyerabend P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la*

connaissance (1975), trad. par B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Le Seuil, 1979.

Feyerabend P., *Tuer le temps* (1995), trad. par B. Jurdant, Paris, Le Seuil, 1996.

Fleischacker S., *Integrity and Moral Relativism*, Leyde, Brill, 1992.

Foot P., « Moral Relativism », Lindley Lecture, Kansas, University of Kansas Press, 1979, repris in *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Harman G., « Moral Relativism Defended », *The Philosophical Review*, vol. 84, n° 1, janvier 1975, repris in *Explaining Value and Other Essays in Moral philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Harman G., *The Nature of Morality : an Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press, 1977.

Harman G., Thomson J. J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

Kekes J., *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Krausz M. (éd.), *Relativism : Interpretation and Confrontation*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1989.

Long G., *Relativism and The Foundations of Liberalism*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2004.

Lyons D., « Ethical Relativism and the Problem of Incoherence », *Ethics*, vol. 86, n° 2, janvier 1976.

MacIntyre A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), trad. par M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993.

MacIntyre A., « Moral Relativism, Truth and Justification », in Gormally L. (éd.), *Moral Truth and Moral Traditions : Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Blackrock, County Dublin, Irlande, Four Courts Press, 1994.

McConnell, T., « Moral Relativity », *Noûs*, vol. 20, n° 4, décembre 1986.

Nagel T., *Le Point de vue de nulle part* (1986), trad. par S. Kronlund, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.

Rorty R., *Objectivisme, relativisme* (1989), trad. par J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994.

Sayre-McCord G., « Being a Realist About Relativism (in Ethics) », *Philosophical Studies*, n° 61, 1991.

Scanlon T. M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, 4^e édition, 2000.

Sher G., « Moral Relativism Defended ? », *Mind*, vol. 89, octobre 1980.

Sperber D., « Remarques anthropologiques sur le relativisme moral », in Changeux J.-P. (éd.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Stevenson C., *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

Walzer M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987.

Walzer M., *Sphères de justice* (1983), trad. par P. Engel, Paris, Le Seuil, 1984.

Wedgwood R., « Theories of Content and Theories of Motivation », *European Journal of Philosophy*, n° 3, 1995.

Wellman C., « The Ethical Implications of Cultural Relativity », *Journal of Philosophy*, 60, 1963.

Williams B., « Interlude : Relativism », in *Morality. An Introduction to Ethics*, Londres, 1972, trad. in *La Fortune morale*, Paris, PUF, 1994.

Williams B., « Internal and External Reasons » et « The Truth in Relativism », in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Williams B., *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. par M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

Wong D., *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Wong D., « A Relativist Alternative to Antirealism », *The Journal of Philosophy*, vol. 87, n° 11, novembre 1990.

Wong D., « Pluralistic Relativism », *Midwest Studies in Philosophy*, 20, 1996 (1996a).

Wong D., « Relativisme moral », in *Canto-Sperber M.* (éd.), 1996 (1996b).

COMPLÉMENTS

Rorty et Popper

par Romain Lucazeau

Y a-t-il des choses, dans ce que nous tenons pour moralement acceptable, qui ne soient pas contingentes, mais qui, au contraire, relèvent de notre nature ? Il ne s'agit pas nécessairement, pour poser une telle question, d'assumer l'idée selon laquelle la morale serait inscrite dans notre condition physiologique ou dans nos gènes : nous ne pourrions alors tout simplement pas être immoraux. Nous serions aussi contraints dans notre comportement que les objets par les lois de la physique. Pourtant, en un autre sens, la question posée trouve dans le *cognitivism*e moral une réponse positive.

Il existe, pour le *cognitivism*e classique, une méthode qui nous permet de faire un retour sur nous-mêmes, de scruter la structure de notre esprit, ce qu'il contient de par sa constitution, et non pas selon notre biographie ou notre expérience : une dimension de l'être humain contenue en lui de manière universelle permet de dégager un certain nombre de règles morales prétendant s'affranchir de toute contingence culturelle, en opposition avec les lois positives de nos sociétés et des institutions qui les portent, forgées par la sédimentation historique. Il est alors possible d'affirmer l'existence d'un critère certain pour distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est bien de ce qui est mal.

Les cognitivistes ont tendance à adosser leur doctrine à une forme de métaphysique. La *vérité* se trouve fondée sur une réalité qui se trouve hors de notre cerveau ou de nos cultures, hors du donné spatiotemporel : l'esprit. En ce sens, les cognitivistes ont pu avoir tendance à ne pas faire la distinction entre connaissance et morale, et à considérer que la même structure rationnelle de l'esprit pouvait servir de fondement à ces deux ordres de questionnements.

Cette prétention universaliste n'est-elle pas toutefois le cache-misère d'un dogmatisme, voire d'un ethnocentrisme inconséquents ? Face à un déploiement aussi lourd, le relativiste se place depuis longtemps sur le terrain empirique. *Montaigne, Pascal, Voltaire*, voire *Hume* défendent une version plus légère, mais plus robuste de la moralité, qui met l'accent sur les failles de l'universalisme. Le relativiste commence par nier qu'il existe une uniformité de la nature humaine. Les hommes sont le fruit d'une histoire, d'une culture, d'une langue et d'une religion, bref de tout ce qu'on appelle « expérience ». Au contraire du cognitiviste, le relativiste ne se tourne pas vers l'intérieur pour trouver les normes que nous suivons dans la pratique. Il a plutôt l'idée que celles-ci sont l'effet d'influences extérieures, historiques, voire contingentes. En conséquence le *relativisme* moral s'accompagne souvent d'un scepticisme plus ou moins affirmé à l'égard des capacités de l'esprit, et de son indépendance par rapport aux

apports de l'extérieur.

Un tel *relativisme* présente une profonde ambivalence. D'un certain côté, il agit dans le sens d'une évidente déflation par rapport à un certain nombre d'exigences de rationalité, en particulier en matière morale. Aussi tend-il à mettre l'accent sur l'absence de critère sûr, au-delà de tel contexte culturel donné, pour différencier ce qui est bien de ce qui ne l'est pas. L'anthropophage est ainsi une figure qui traverse plusieurs siècles de notre histoire intellectuelle pour étayer une remise en cause de l'*universalité* de la morale.

Mais, en même temps, le *relativisme* est le promoteur d'une autre figure, celle de l'étranger, qui ébranle nos acquis les plus certains. Le Sauvage de *Montaigne*, le Persan de Montesquieu et les Robots d'Asimov jouent ainsi le rôle de figures « innocentes ».

Le *relativisme* pose ainsi à la fois une dévaluation des aptitudes de l'homme et, assez souvent, l'exigence d'un humanisme souriant et respectueux à l'égard des autres, voisins proches ou éloignés. Expérience contre nature, extériorité contre innéité, croyance raisonnable contre *vérité* rationnelle, ces oppositions expriment depuis des siècles le clivage de fond entre deux manières d'envisager la morale dont nous voudrions ici fournir deux illustrations contemporaines, particulièrement représentatives des termes du débat analysés plus largement par Alain *Boyer* et Jean-Cassien *Billier*.

L'exemple de Richard Rorty

Se posant comme un héritier de *Heidegger*, faisant référence à l'histoire et à la contingence, *Rorty* incarne au mieux, aujourd'hui, le rejet du *cognitivism* au nom d'une éthique relativiste. Son originalité, dans une posture que certes il n'invente pas, tient à sa tentative pour concilier une telle approche avec le libéralisme politique, là où d'autres formes contemporaines de *relativisme* (on peut penser par exemple à Hans-Georg *Gadamer*) se teintent d'une couleur conservatrice hostile à la lutte émancipatrice des Lumières et à la volonté « éclairée » de dissoudre les préjugés. De ce point de vue, le *relativisme* de *Rorty* a ceci d'intéressant qu'il n'est pas purement négatif, critique et destructeur.

S'il rejette l'idée que les normes morales et les valeurs sont universelles, qu'elles doivent être démontrées, évaluées et appliquées à tous de manière indistincte, ce n'est pas en effet par refus de la mondialisation moderne, mais bien plutôt au nom d'une recherche du sens même de ce qu'est une communauté.

C'est l'idée de solidarité entre les hommes qui retient l'attention de Richard Rorty, dans la mesure où il s'agit pour lui de retrouver une signification authentique pour ce mot, qui ne soit pas édulcorée par les abstractions de la rationalité philosophique. Dire, d'une certaine façon, que nous devons être solidaires à l'égard de tout homme indistinctement, c'est nous priver de toute relation véridique avec nos voisins, nos amis, nos compatriotes, ceux qui sont plus proches de nous, de par une histoire et un vécu communs. De ce fait, l'universalisme abstrait rejette dans le lointain tous ceux avec qui je pourrais avoir commercé. Je ne devrais pas faire état d'une préférence pour mon voisin par rapport à un homme que je n'ai jamais vu de l'autre côté du monde : une telle posture est mensongère, parce que ça ne marche pas comme ça, mais elle a également pour méfait de dissoudre les relations sociales. Comme *Nietzsche*, Rorty montre du doigt l'illusion universaliste et cognitiviste dont il retrace les trois étapes : *Platon*, le christianisme et la philosophie des Lumières...

Rorty adopte donc un point de vue *pragmatiste*, qui met l'accent non pas sur la *vérité* des choses, mais sur leur valeur en tant qu'actions. Et, de ce point de vue, la solidarité est un critère bien plus pertinent que la justesse, parce qu'elle s'adresse à nous en tant qu'individus vivant dans le monde réel, et non pas en tant que philosophes dans des salles de cours : « Accepter la contingence des points de départ, cela revient à accepter que notre seul guide réside dans ce que nous devons aux autres hommes et à notre conversation avec eux. En revanche, tenter d'échapper à cette contingence, c'est avoir l'espoir de devenir une machine bien programmée. [...] Abandonner cet espoir, ce serait perdre ce que *Nietzsche* appelait un *confort métaphysique*, mais ce serait aussi obtenir en retour un sens renouvelé de la communauté » (Rorty, 1982).

C'est en acceptant la contingence historique comme fondement de nos valeurs que nous pouvons nous libérer du refuge métaphysique de la *vérité* sûre et certaine, et ainsi être à nouveau, pour reprendre la formule de *Sartre*, « homme parmi les hommes, chose parmi les choses ». Il serait tellement plus facile d'avoir un critère immuable du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, que nous pourrions ensuite appliquer de manière automatique ! Mais une telle attitude, justement, est ce qui nous prive de notre humanité, comme Rorty l'explique dans le cours du même texte : « Notre identification à notre communauté – notre société, notre tradition politique, notre héritage intellectuel – gagne à ce que nous la considérons comme nôtre plutôt qu'appartenant à la nature, formée plutôt que trouvée, et comme l'une de toutes celles que les hommes ont trouvées. »

Ce passage condense sans aucun doute l'argument de fond du *relativisme*. Le cognitiviste prétend que les normes sont universelles, que d'une certaine façon elles sont indépendantes de nous, qu'elles valent pour tout homme parce qu'elles dépendent de la nature de l'esprit humain et non des vicissitudes de l'histoire et de la culture. À l'opposé, *Rorty* rejoint *Gadamer* pour rétorquer à un tel point de vue que ce qui est important dans les valeurs auxquelles nous adhérons, ce n'est pas de savoir si elles répondent à un critère imaginaire et abstrait qui leur donnerait une *universalité* (c'est bien le cadet de nos soucis, prétendent-ils), mais ce qu'elles font pour conforter notre adhésion à la communauté. Un cognitiviste de type kantien nous enjoint d'adhérer aux principes du libéralisme politique parce qu'ils lui semblent faire partie de la nature humaine, au sens où « les hommes *naissent* et demeurent libres et égaux en droits ». Pour *Rorty*, l'adhésion à de telles valeurs conforte notre adhésion au groupe, à la communauté, nous socialise, et ainsi nous fait d'autant plus exister. Certes, le contenu des normes est relatif à l'histoire, mais leur valeur se mesure, d'un point de vue pragmatique, à leur capacité à créer de la solidarité. Comme *Rorty* l'indique expressément, cette fausse croyance dans l'*universalité* des valeurs a été une béquille utile pour édifier la civilisation occidentale, libérale, pluraliste et émancipée, mais il faut à présent renoncer à cette illusion : ainsi, il sera possible d'accomplir ce qu'il considère comme l'utopie libérale d'une solidarité retrouvée entre personnes qui ont conscience de leur appartenance commune à une identité qui les a faits être tels qu'ils sont (*Rorty*, 1989).

Solution de contournement : l'exemple de Karl R. Popper

Le type de position développée par Richard *Rorty* a quelque chose de séduisant, notamment en ceci qu'il s'accorde pleinement avec le respect du pluralisme, mais il pose néanmoins un problème théorique profond. Pourquoi en effet ne pas suivre *Rorty* jusqu'à renoncer une fois pour toutes à la perspective cognitiviste selon laquelle il serait possible de découvrir des normes universelles ? Les penseurs qui se disent « postmodernes », héritiers de *Nietzsche* et de *Heidegger*, que ce soit *Rorty*, *Gadamer*, ou *Vattimo*, admettent parfaitement un tel renoncement sans remettre en cause notre éthique « occidentale » et « libérale ». Et comme il est difficile de rejeter la thèse selon laquelle l'individu, en tant que sujet, est une construction culturelle et historique, au moins en partie, sinon en totalité, on voit mal, de prime abord, comment ne

pas céder à cette forme de *relativisme* qui trouve chez *Rorty* son expression contemporaine la plus célèbre.

La seule solution possible, pour le *cognitivisme*, prendra en fait la forme d'une stratégie de contournement. Elle consistera à reformuler la position cognitiviste de manière à accepter une partie des critiques adressées par les relativistes à la description classique du sujet. Une tentative particulièrement ambitieuse, en la matière, est le développement par Karl *Popper* du *criticisme*, position capable de prétendre à une certaine forme de *cognitivisme*, tout en se réclamant d'un constat, celui d'une situation *postmétaphysique* dans laquelle se trouverait l'homme moderne (pour reprendre l'expression de Jürgen *Habermas*). Émancipée de l'illusion – héritée de la philosophie classique – d'une *vérité* fondée de manière dogmatique voire transcendante, la raison humaine soutiendrait néanmoins une certaine exigence d'*universalité*.

Tribut payé au *relativisme*, l'acquis « post-métaphysique » est ici le constat qu'il n'est plus possible de maintenir une conception substantielle de la *vérité*. Sans doute avons-nous tous spontanément la conviction que certains énoncés sont vrais, et d'autres faux. Mais, d'un point de vue réflexif, il nous est possible de constater qu'aucune théorie scientifique n'est réellement prouvée, et qu'aucune norme d'action ou maxime morale n'échappe complètement à la contingence historique. Le premier point est évident à travers l'évolution de la science depuis la fin du paradigme newtonien. Le second l'est aussi si nous songeons au formidable développement de notre conception des droits subjectifs. Personne n'aurait pensé, au XIX^e siècle, que la satisfaction des revendications gay et lesbiennes, ou la reconnaissance des langues et cultures minoritaires, constitueraient une part des combats des libéraux occidentaux en faveur du droit. Force nous est donc de reconnaître qu'il est possible de concéder un statut d'*universalité*, ou proche de celui-ci, à certains droits, tout en les considérant comme amendables, modifiables en fonction de nouveaux combats démocratiques.

Dans ce contexte, comment élaborer une réponse rationaliste sérieuse et cohérente au *relativisme*, surtout dans sa version la plus « sympathique », celle de *Rorty* ? Il est possible de développer un discours poppérien, qui adopte une stratégie de contournement du *relativisme*, une manière d'admettre ses arguments et de les retourner au lieu d'attaquer frontalement. Il s'agit d'appliquer ce que *Popper* appelle le *faillibilisme*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il faut rechercher non à accumuler dogmatiquement des preuves, mais à réfuter les thèses en les

soumettant à la critique. L'objectif n'est pas de créer des châteaux forts contre toute remise en cause, mais de préférer au contraire les théories les plus réfutables, et donc les plus audacieuses : « Il n'y a qu'une seule manière de garantir la validité d'une chaîne de raisonnements logiques, c'est de lui donner la forme sous laquelle on pourra le plus facilement la soumettre à des tests. [Si alors quelqu'un émet des doutes] ce qu'il doit faire, c'est formuler un énoncé qui contredise le nôtre et nous donne ses instructions pour qu'il soit soumis à des tests » (*Popper, 1959*).

Nous voyons là la différence avec une position cartésienne plus classique : il ne s'agit pas de fonder la *vérité* en faisant partir nos propositions d'un socle inébranlable, mais de garantir leur scientificité par leur capacité à être soumises à la falsification, à des expériences empiriques. Pour *Popper*, ce n'est pas le consensus qui est la marque de la rationalité, mais l'examen collectif qui conduit à celui-ci.

Une telle argumentation implique de considérer la méthode, et non le contenu, comme la seule véritable expression de la rationalité. Mais alors, la rationalité repose sur le choix de la critique comme valeur cardinale, et donc sur une forme de *décisionnisme*. Nous sommes toujours libres de ne pas jouer les règles du jeu. Et, d'ailleurs, de ne chercher qu'à conforter, par facilité, notre ego, les traditions qui nous ont été transmises, le milieu où nous sommes nés et les intérêts dont nous dépendons.

La signification politique et sociale immédiate de l'œuvre de *Popper* est profondément libérale. La meilleure incarnation du criticisme est, en effet, le vote sanction contre les gouvernements, la remise en cause permanente à laquelle l'opposition soumet la majorité, un espace public générateur de polémiques permanentes et exigeant la plus grande circonspection dans la réforme sociale : « En définitive, le rationalisme suppose la création d'institutions destinées à protéger la liberté de pensée et de critique, c'est-à-dire la liberté tout court, et il en résulte l'obligation morale de défendre ces institutions. C'est pourquoi le rationalisme se rattache étroitement à l'exigence d'une ingénierie sociale pratiquant la méthode du coup par coup appliquée à une rationalisation de la société » (*Popper, 1962*).

Encore une fois, ce n'est pas le programme politique qui est rationnel, mais la façon dont il est soumis à une critique publique et vigilante. L'archéocognitivist est attaché à des contenus qu'il croit rationnels. Le relativiste, on l'a vu avec *Rorty*, ne jure que par la « communauté » dont il faut retrouver la

véritable profondeur.

La promotion poppérienne de la « société ouverte » définit celle-ci par sa forme démocratique et non par un contenu culturel ou politique. Quelle qu'elle soit, il s'agit d'un groupe où les valeurs dominantes sont celles du libre examen et de la recherche de la moins mauvaise solution, où, donc, les droits de l'individu doivent être sauvegardés. Assurément, les normes que nous appliquons nous paraissent universelles. Mais le respect de la personne humaine comme telle, la tolérance vis-à-vis de la différence, la responsabilité à l'égard des plus faibles et les libertés politiques ne sont universels qu'à partir du moment où nous avons fait ce choix fondamental de bâtir une société ouverte, et non une communauté close, lieu où la plupart sont sans doute bien à leur place, bien protégés, mais où tous sont certainement assujettis à la tradition.

Popper contourne donc la déconstruction du sujet qui se trouve si souvent à la racine des *relativismes* contemporains. Certes, il n'est pas possible de trouver, en notre sein, une *vérité* immuable et des normes assurées, et de ce point de vue, la position « archéo-cognitiviste » n'est pas tenable. Certes, les règles morales qui peuvent prétendre à une certaine universalité – provisoirement, de manière circonstanciée – sont historiques plus que rationnelles. Mais l'engagement vigilant en faveur d'une mise à l'épreuve, lui, nous sauve de l'enfermement dans le discours que notre temps et notre culture nous soufflent à l'oreille. Si la *matière* à partir de laquelle nos règles morales sont bâties est historique, en revanche, la *procédure* de mise à l'épreuve, elle, est véritablement ce qui constitue la rationalité et garantit une acceptabilité universelle.

La stratégie de « contournement » dont l'œuvre de *Popper* nous fournit ainsi, face au *relativisme* de *Rorty*, un excellent exemple consiste donc bien à répondre à *Rorty*, mais non pas du tout en s'opposant frontalement à son optique de déconstruction. Bien davantage s'agit-il de faire, pour ainsi dire, la part du feu : relativiser le contenu pour sauvegarder l'*universalité* de la forme, et aménager ainsi une place, dans le débat contemporain, à une version acceptable de l'option cognitiviste.

Indications bibliographiques

Popper K. R., La Logique de la découverte scientifique (1959), trad. par N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.

Popper K. R., La Société ouverte et ses ennemis (1962), trad. par J. Bernard et P. Monod, Paris, Le Seuil, 1979.

Rorty R., Conséquences du pragmatisme (1982), trad. par G. Lane, Paris, Le Seuil, 1993.

Rorty R., Contingence, ironie et solidarité (1989), trad. par P.-M. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993.

Éthique de la conviction, éthique de la responsabilité : la question des conséquences

La *responsabilité* entre éthique et *religion*
Discussion avec Paul *Ricœur*
par Denis Müller

Dans le débat public que requiert sans cesse l'éthique, et en particulier l'éthique dite de la responsabilité, le théologien croise le regard, le discours et le style des philosophes, trouvant en ce commerce irremplaçable de l'inspiration et du défi. Plutôt que de nous affilier inconditionnellement à telle philosophie, censée mieux nous convenir et confirmer subtilement nos thèses, ce qui irait à l'encontre de notre démarche généalogique, critique et reconstructive (Müller, 1999, 2000, 2001, 2005), il nous paraît plus fécond de prendre le risque du questionnement oblique. À titre d'exemple, nous nous proposons ici de débattre avec Paul *Ricœur* (1913-2005), un des philosophes auxquels nous devons le plus, et de baliser ainsi le chemin d'un désaccord créatif et libre, hommage le plus sérieux qu'en vérité nous puissions lui rendre.

Penser la *responsabilité* : une tâche philosophique interrogée par la *théologie*

Les passions se sont déchaînées ces dernières années au sujet de la *responsabilité* ou de l'irresponsabilité des politiciens. Une petite phrase de Georgina Dufoix (naguère ministre du gouvernement Fabius) à propos de l'affaire française du sang contaminé, qui s'est terminée par un non-lieu en 1999, est encore dans les mémoires : « Je suis responsable, mais pas coupable. » *Ricœur* est au demeurant revenu cette année-là sur cette question au cours de son témoignage lors des audiences de la cour de justice de la République (Ricœur, 2001). Détachée de son contexte, l'affirmation citée a pu être comprise comme exprimant une volonté de se laver les mains de la part de ceux que l'on appelle précisément les responsables politiques. Dans semblable manière de poser la

question, on est obligé de relever une regrettable confusion. D'une part, les critiques adressées à Georgina Dufoix présupposaient que *responsabilité* politique et *culpabilité* iraient pour ainsi dire toujours de pair ; d'autre part, l'attitude équivoque et pour le moins maladroite du ministre en question tendait à dissocier en principe *responsabilité* et *culpabilité*. Or les deux thèses doivent être défendues successivement : il importe certes de désimbriquer *responsabilité* et *culpabilité*, afin d'établir la dimension éthique de la *responsabilité* ; il faut cependant réfléchir aussi à leur interdépendance, si l'on ne veut pas réduire la *responsabilité* à une simple activité volontaire et transparente du *sujet*, alors qu'elle signifie toujours aussi l'imputation éthique d'une faute possible, qu'elle soit d'ailleurs de nature volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente.

La plupart du temps, on escamote la question d'arrière-fond sur laquelle s'appuie l'ensemble du raisonnement : *y aurait-il donc une autre éthique qu'une éthique de la responsabilité ?* L'exemple que l'on vient de rappeler l'indique assez : tout semble aujourd'hui conduire à une revalorisation de la catégorie de *responsabilité* dans le champ de l'éthique, mais sait-on exactement de quoi l'on parle ? (Müller, 1998). La philosophie n'a guère de peine à distinguer l'*imputabilité* de la *responsabilité*. Comme le souligne Paul Ricœur, l'*imputabilité* implique une procédure par laquelle on identifie l'auteur d'une action, son agent. Conception minimale de la *responsabilité*, certes, mais qui suppose déjà l'acceptation, par le *sujet* éthique, de la nécessité de rendre compte de ses actes, de rendre des comptes à leur sujet, donc de devoir justifier au besoin ses actes, d'en assumer et d'en payer éventuellement les *conséquences*. On le voit : même si elle ne constitue qu'un seuil, la vision de la *responsabilité* comme *imputabilité* n'est pas seulement ni même premièrement juridique ; elle est lourde, dès le commencement, d'une compréhension du *sujet* éthique qui, non content de *se* rendre compte et de *se* rendre des comptes, entre en matière sur une *possible culpabilité*, au sens le plus effectif et le plus factuel de ce terme.

L'argument n'est pas seulement de type logique, et il ne tient pas seulement à une distinction formelle, comme l'est, par exemple, la célèbre distinction méthodologique de Max Weber entre l'*éthique de responsabilité* (*Verantwortungsethik*) et l'*éthique de conviction* (*Gesinnungsethik*, qu'on gagnerait à traduire plutôt par « éthique d'intention »). Parler, littéralement et substantiellement, d'une *éthique de la responsabilité*, c'est présupposer davantage qu'un simple différend de méthode ou d'approche, c'est postuler que la *responsabilité* pourrait en quelque sorte constituer le fondement ou du moins la base, le point d'appui et de départ de l'éthique comme démarche réflexive et

critique, voire comme science de la morale.

On pressent ici d'ores et déjà à quel point une telle éthique place le *sujet* en position dominante, face à la fragilité constitutive de celui à qui est due la *responsabilité* et envers lequel s'impose une série de devoirs pratiques allant de la précaution la plus élémentaire à une prudence plus vaste, incluant vigilance et anticipation. Nous touchons ici du doigt le degré le plus élémentaire et le plus concret de la dissymétrie : c'est envers un autrui plus faible, désavantagé ou menacé, c'est, en d'autres termes, face au *sujet vulnérable* que le *sujet* éthique se constitue et se reconnaît responsable, et c'est à cause même de ce fondamental déséquilibre qu'il se voit *contraint* de s'autolimiter.

Radicalisation théologique de la *responsabilité*

Pourtant, comme théologien chrétien réfléchissant aux conditions d'une *éthique de la responsabilité*, nous ne saurions en rester à cette seule perspective d'horizontalité. La *phénoménologie* de la *responsabilité* ne débouche pas seulement sur une théorie éthique, recevable rationnellement et universalisable en droit ; elle débouche aussi sur la question plus radicale du *vis-à-vis* de la *responsabilité*, de ce que le théologien Pierre Böhler appelle techniquement les « relations *coram* » (Böhler, in Fuchs, *Hunyadi*, 1992). La confrontation dont émane le sentiment de *responsabilité* n'est pas uniquement de type éthique, comme si elle ne mettait en jeu qu'une altérité horizontale (quoique dissymétrique) ; elle porte toutes les marques d'une confrontation *théologique* dont le *sujet* éthique ne saurait sortir indemne (Simon, 1993). Si le philosophe tend déjà à élargir le socle temporel de la *responsabilité* pour en appréhender la fondamentale asymétrie (ce que Ricœur, 1991, commentant Hans Jonas, désigne comme une absence de toute réciprocité assignable), le théologien doit encore désigner le *forum* explicitement théologal devant lequel se joue la véracité ultime du répondre. Répondre, ce n'est pas seulement répondre de ses actes, ni même de soi, ni même de l'autre, mais d'un Autre devant qui se tient le *sujet*. Répondre, c'est toujours aussi, en rigueur de termes et d'expérience, répondre à quelqu'un et devant quelqu'un, accepter l'altérité radicale, la différence irréductible d'un Juge, d'un Tribunal de la conscience ou du soi. Cette radicalisation, devant laquelle le philosophe peut être tenté de reculer, non sans en concéder la possibilité théorique, produit un redoutable choc en retour, nous obligeant à ajouter à l'idée d'un énigmatique « mandat d'en haut », attestée par le

philosophe *Ricœur*, celle d'un approfondissement *théologique* du *mal*. Car telle est bien la conséquence théologique d'un décentrement *par en haut* de la *responsabilité* humaine : regardée sous l'angle de son rapport à *Dieu, coram Deo*, la *responsabilité* n'échappe pas au questionnement *radical* de sa possible *culpabilité*, interprétée *explicitement* en termes de *péché*, c'est-à-dire d'un *mal* plus radical encore que le *mal radical* de la philosophie kantienne.

Certes, le décentrement théologique ainsi proposé ne gagnerait rien à se poser en absolu, en parole ultime surplombant la légitime prudence de la démarche philosophique rationnelle. Le gain obtenu est susceptible d'une exploitation proprement philosophique, prolongeant les intuitions kantiennes ou même schellingiennes relatives à l'*inscrutable* énigme du *mal radical*. Le discours théologique, pour rester fidèle à sa visée, a impérativement besoin des interrogations philosophiques pour ne pas télescoper les notions de *responsabilité* et de *culpabilité*. Prétendre, comme naguère Georgina Dufoix, que l'on peut être responsable mais pas coupable, c'est reconnaître que les notions de *responsabilité* et de *culpabilité* ne sauraient se confondre, surtout quand on élève implicitement celle de *responsabilité* au niveau de l'éthique et qu'on ne l'abandonne pas paresseusement à sa seule acception juridique et positive ; mais c'est laisser apercevoir aussi que, de la *responsabilité* morale à la culpabilité (qu'elle soit morale ou juridique), un passage est toujours possible, sauf à s'interdire toute idée de *responsabilité*.

Chez *Ricœur* (comme chez *Lévinas* sur ce point), la *responsabilité* se noue face à l'altérité de l'autre homme. C'est la dimension *horizontale* de la *responsabilité*. Vouloir étendre cette horizontalité en la déployant davantage en direction de l'instance temporelle de l'avenir, à la manière de Hans *Jonas* (*Jonas*, 1979, *Simon*, 1993, *Müller* et *Simon*, 1993), c'est lui donner un contenu à la fois plus spécifique et plus énigmatique, et tendre excessivement la corde de l'asymétrie au détriment de toute réciprocité ; c'est pourquoi une continuité plus grande et plus évidente mène de *Lévinas* à *Jonas*. Chez *Ricœur*, la *responsabilité* implique toujours aussi la réciprocité, si l'on ne veut pas dédire le *sujet* de son devoir de rendre compte et de rendre des comptes ; mais *Ricœur* maintient par ailleurs une certaine tension entre l'autoréalisation éthique et ce qu'il appelle « le mandat d'en haut ». Philosophiquement, ce mandat d'en haut concerne le fait que la tâche de la *responsabilité*, si intimement soit-elle liée à l'autoréalisation du *sujet* comme *sujet* autonome, est finalement « ressentie comme confiée par un autre » (*Ricœur*, 1991). *Ricœur* admet ainsi la présence irritante et contrariante d'un nœud inévitable où l'*autonomie* du *sujet* et une certaine *hétéronomie* se

touchent (une proximité redoutable, au vertige de laquelle *Kant* ne semble pas avoir pleinement échappé, au risque de consterner Goethe et tous les adversaires des « illuminés » au cœur du labeur philosophique). *Ricœur* ne désigne toutefois pas immédiatement, comme Paul Tillich par exemple, l'altérité en jeu comme théonomie. Il concède simplement que la coïncidence philosophique du mandat d'en haut et de l'autoréalisation est *également susceptible d'une interprétation religieuse*, qui rendrait compte d'une manière spécifique de l'horizon d'obligation et d'instauration de l'éthique. Signalons-le au passage : la perspective de Jürgen *Habermas*, dans son récent dialogue avec la *religion*, va dans une direction analogue : le « potentiel sémantique » des traditions religieuses contient, explique-t-il, une « puissance d'inspiration » dont la raison publique ne saurait se passer (*Habermas*, 2005). On se trouve donc loin, avec des auteurs du format de *Ricœur* et de *Habermas*, des étroites épistémologiques dans lesquelles certains tenants laïcistes de l'athéologie ou des sciences sociales des *religions* voudraient de nos jours enfermer le débat. Il en va de même quand on voit les efforts consentis pour déconstruire à l'infini le concept de *religion*, en oubliant qu'il conviendrait de pousser la déconstruction jusqu'au bout, et de l'appliquer par conséquent aussi à ses propres théories.

Pour *Ricœur* en tout cas, cette possibilité de référer l'éthique à la *religion* et même à une forme particulière, juive ou chrétienne, de *religion*, relève des convictions dernières, éclairant *a posteriori* la réflexion éthique rationnelle, sans en fournir le fondement (c'est l'aspect non fondationnel de l'herméneutique ricœurienne).

Il y aurait donc bien lieu, au contraire de ce que propose ici *Ricœur*, de mieux distinguer le plan du religieux et celui du théologal, car si le plan théologal comme tel – avec sa positivité constitutive liée à l'avènement d'une révélation – échappe effectivement au travail du philosophe, le plan du religieux, lui, requiert une élaboration philosophique qui ne peut en rester à l'approche phénoménologique, mais requiert un traitement normatif.

Par-delà tout ce qui peut les séparer, *Ricœur* et *Lévinas* s'en tiennent à une structuration de la *responsabilité* par la confrontation avec l'autre.

À la question biblique immémoriale : « Où est ton frère ? », le *sujet* éthique se doit de répondre : « Me voici » (*Ricœur*, 1990, en référence à *Lévinas*, 1974). Telle est la source de l'obligation, cette obligation dont Charles *Larmore*, de son côté, tire argument pour mettre en doute (à juste titre selon nous) une « pure » éthique de l'*autonomie* (*Larmore*, in *Larmore*, *Renaut*, 2004). Or la tension dont

il est question n'a pas pour seuls acteurs le soi et son autre.

Dans le récit biblique, Caïn et Abel débattent et se battent devant une tierce instance. La question la plus radicale n'est pas prononcée par l'un des deux protagonistes, mais par *Dieu* lui-même, témoin de la scène. Dieu ne demande pas : « Où es-tu ? », mais bien : « Où est ton frère ? », puis : « Qu'as-tu fait ? » La réponse du meurtrier n'est pas de *responsabilité*, mais de déresponsabilisation : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (voir Genèse 4, 9-10).

Il faut penser cet *envers radical* de l'éthique pour atteindre l'exigence éthique dans toute sa profondeur. Le *potentiel sémantique* des *religions*, pour parler cette fois comme *Habermas*, produit un approfondissement interne de la philosophie et n'a rien d'une domination extérieure ou d'une contamination étrangère. Le philosophe confessera sans doute souvent ne pas vouloir ou ne pas pouvoir la penser jusqu'au bout, admettant ne pas devoir aller au-delà de cette modestie sceptique et de cette grandeur, reconnues à *Kant*, consistant à décréter *inscrutable* le *mal radical* ; sinon, il ferait trop directement allégeance au potentiel sémantique substantiel de la tradition religieuse ou du récit biblique, déléguant à la *théo-dramatique* propre de ces derniers la constitution argumentative de la *liberté* du *sujet*. Mais c'est dire aussi que la propriété globale des sources religieuses de l'éthique ne se limite pas à la constitution du *sujet* comme *identité narrative*, elle pointe aussi vers la constitution de l'*identité* du croyant devant *Dieu*, de l'*identité* irréductible et incomparable advenant *coram Deo*.

À trop vouloir concilier et harmoniser le discours philosophique et le discours théologique, on perdrait donc aussi bien de vue, me semble-t-il, la lucidité réflexive du philosophe, sensible aux limites de la raison, que la vocation critique du théologien, voué à une instance qui passe la raison. C'est sans doute pourquoi la redécouverte contemporaine de la *responsabilité* en éthique se fait en catimini, sous couvert de penseurs fortement marqués par l'héritage judéo-chrétien, mais apparemment gênés d'assumer jusqu'au bout la *logique décentrante* du récit fondateur. À moins de la cantonner dans les limites de la simple raison, la tradition judéo-chrétienne a de quoi littéralement *excéder* le croyable disponible ; c'est son défi le plus radical envers le philosophe, qu'il soit en l'occurrence chrétien ou juif.

S'il dépasse consciemment les bornes dans lesquelles la philosophie se doit de demeurer, ce point de vue théologique n'en est pas pour autant spéculatif ou

déraisonnable. Il bénéficie à sa manière des acquis de l'héritage kantien. Paul Ricœur n'a cessé, au cours de son œuvre (Ricœur, 1960, 1969, 1986, 1990, 1994), de souligner à quel point, chez Kant, la restauration de la puissance d'agir, ruinée par le *mal*, suppose en amont d'elle-même et du *mal* une disposition au bien plus originaire encore que le *mal* n'est radical. Positivement, dans l'ordre de l'éthique, cette originarité implique le redéploiement de l'*espérance* face aux effets dévastateurs du *mal*. Non seulement l'aveu du *mal radical* et l'assomption des moyens de régénération se trouvent ainsi entrecroisés, en une perspective synchronique, mais la *volonté bonne*, comme point de départ de l'éthique, resurgit pour ainsi dire intacte.

Ricœur établit dans son œuvre une distinction capitale entre l'*éthique*, comme visée de la vie bonne, et la morale, comme mise à l'épreuve de la norme. C'est bien sur le chemin qui conduit de l'*éthique* à la morale que le soi, comme *liberté*, fait l'expérience du *mal radical* ; parce qu'elle est toujours confrontée au meurtre possible de la *liberté* d'autrui, ma *liberté* appelle l'épreuve de la norme ; l'éthique de la *liberté*, pourrait-on dire, n'est pas sans la morale de la *responsabilité*.

Ainsi donc, la *responsabilité* émerge, chez Ricœur, plus spécifiquement sur le plan de la morale et de l'institution des normes. Mais où s'inscrit alors la dimension originaire de la *responsabilité*, comprise de manière radicale comme *confrontation forensique de la volonté avec un autre qu'elle-même* ? Car une *espérance* de type philosophique, qui renouerait purement et simplement avec le fondement de l'éthique, soit une *volonté* bonne, n'appellerait à nos yeux qu'une conception faible de la régénération et de ses implications éthiques.

Contre les récupérations aplatissantes qui peuvent être faites de Kant, Ricœur refuse d'identifier le concept philosophique de *mal radical* et celui de *péché originel*. Cette distinction est en effet la condition de possibilité de l'éthique rationnelle : seuls des êtres demeurés capables de respect peuvent faire droit aux exigences de la conscience. En même temps, Ricœur reconnaît la tension qui passe, chez Kant, entre une préférence foncièrement pélagienne et un retour critique de type augustinien ; on pourrait dire que, pour Ricœur, Kant est pélagien quant à l'*avant-plan* de l'éthique et augustinien (en un sens critique) quant à l'*arrière-plan* de la dogmatique ou de la métaphysique : le *mal radical*, même subordonné à un bien plus originaire, demeure fondamentalement inscrutable, comme l'atteste la profonde méditation menée par Ricœur sur le tragique (Abel, 1993). C'est cette réserve antispéculative qui garantit l'essor de l'*espérance*, entendue comme possibilité rationnelle de l'homme.

En concédant la présence, chez *Kant*, d'une telle ligne critique, *Ricœur* renoue avec sa propre certitude d'une plus grande profondeur de *saint Augustin* par rapport à Pélage, du moins sur ce point décisif qu'est « le fond démonique de la *liberté* humaine » (*Ricœur*, 1986) – un thème trop souvent occulté dans les discussions éthiques contemporaines, marquées au coin d'une anthropologie humaniste naïvement optimiste. Pris au sérieux, ce surcroît paradoxal d'un *mal* indéradicable oblige à respecter les possibilités et donc aussi les limites de la *liberté*. C'est Karl *Jaspers* qui le reconnaissait : « Au-delà de toutes les connaissances que nous pouvons acquérir, nous sommes finalement *forcés* de trouver notre propre chemin à partir d'un *non-savoir* qui en reste l'origine véritable ; et là nous devenons *responsables*, non seulement de tel acte particulier, mais *de nous-mêmes* » (*Jaspers*, 1952, c'est moi qui souligne). Entre l'expérience du *mal radical* et l'*espérance* comme chemin de régénération, nous devons encore prendre la mesure de notre *responsabilité* ; c'est une *responsabilité* adossée et acculée au non-savoir, à la non-disposition de soi par soi (sur ce point, *Ricœur* rejoint tout à fait *Jaspers*), mais il faut ajouter, théologiquement, que cette *responsabilité* de nous-mêmes, loin de s'épuiser dans le commerce de la conscience avec elle-même ou avec une loi morale redondante, bute dramatiquement sur ses limites, confrontée à l'appel d'un autre, dans le face-à-face avec une voix différente, qui ne redouble pas celle de notre conscience. La rencontre avec *Dieu*, expression ultime de la *religion* authentique – un thème décisif en *théologie* depuis *Schleiermacher* –, place la *responsabilité* humaine dans une situation inédite, l'obligeant à rendre compte et à rendre des comptes face à une autre instance qu'elle-même. La *responsabilité* n'est donc plus ici d'abord réflexive, mais transitive : elle devient vraiment réponse à la parole d'un autre. Entre l'injonction et l'obéissance, il y a comme le hiatus de deux *sujets* incommensurables, mais dont la rencontre inégale rend possible la relation vivante. L'homme pécheur, l'*homo incurvatus in se* des Réformateurs, ne cesse de se définir au prix et au gré d'une telle rencontre, source et lieu de sa justification.

Cette rencontre, toute la tradition théologique la décrit comme expérience de l'*amour*. *Naître devant Dieu à la responsabilité envers autrui*, telle est bien la dialectique de la justification par la foi et de la sanctification en l'Esprit. L'*amour* offert et l'*amour* requis se rejoignent ainsi, sans se confondre, dans la dynamique éthique des fruits de l'Esprit. Cette conception théologique de la *responsabilité* humaine, qu'on peut appeler forensique (car elle se constitue en présence de *Dieu*), se distingue aussi bien de la perception juridique de l'*imputabilité* que de

la conception moralisatrice du sentiment oppressant de *culpabilité*.

Or la philosophie, comme *Ricœur* le reconnaît, ne peut saisir la dimension proprement événementielle de la justification et de la sanctification que sur le mode de l'imagerie : d'une telle *dramaturgie* ou d'une telle *gigantomachie* mettant aux prises des partenaires inégaux, elle doit interpréter le sens, sans trahir l'autre qui s'annonce en elle, mais en essayant de s'accorder avec lui (*Ricœur*, 1990). Peut-on aller au-delà d'une telle harmonisation ? Si l'on pense la figure christique, en son dynamisme historique et eschatologique, comme un excès et un surcroît de sens, plutôt qu'en simple continuité herméneutique, on se voit à mon avis contraint d'approfondir davantage encore la logique de la vie responsable (*Bonhoeffer*, 1949). Car non seulement cette dernière se heurte douloureusement à la persistance du *mal*, mais, de plus, elle la comprend comme faute et comme *péché*. Précisons : la *responsabilité* éthique, confrontée à la faute envers autrui, ou à la trahison de l'être aimé, en se situant devant *Dieu*, atteint le *fond* de la faute, c'est-à-dire cela même qui, dans le refus d'aimer, revient à défier *Dieu*, en niant la différence fondamentale entre le créateur et la créature. La *responsabilité* assumée n'est donc pas, comme le voulait le *moralisme* de l'*Aufklärung*, dont *Kant* participe encore ici, simple retour de la *volonté bonne* sous le discours voilé de la régénération. Elle n'est pas non plus valeur d'avant-plan, donnant du relief à un arrière-plan présumé acquis et maintenu intact : elle devient catégorie centrale d'une éthique nouvelle ; elle rompt aussi bien avec le concordisme de la morale traditionnelle qu'avec l'utopisme d'une *responsabilité* aspirée par les générations futures (*Birnbacher*, 1988). Résolument attachée au présent et à ses possibles, sans illusions sur le passé et sans lyrisme sur l'avenir, *une éthique de la responsabilité à la taille de l'homme suppose la critique des idoles et des idéologies* ; rien ne serait plus nocif et plus trompeur qu'une éthique obnubilée par le conflit des dieux et des valeurs, et incapable de ce fait de prendre distance par rapport à ses propres absolus. L'affirmation de *Dieu* dont témoigne le christianisme ne signifie pas fatalement la mort de la *liberté* et de la *responsabilité*, comme le pensaient *Nietzsche* et *Sartre* ; elle peut inspirer au contraire une vision plus radicale de la *responsabilité* : une vision délestée de toute illusion et ouverte à l'action décidée de ceux et celles qui espèrent contre toute *espérance*.

Le nécessaire passage par l'aveu de la faute et du *péché*, sur lequel nous avons insisté, nous ferait-il retomber dans la *culpabilité* ? Non, il balise plutôt la redécouverte d'une *responsabilité* plus authentique et plus lucide. Par-delà la tendance paralysante du sentiment de *culpabilité*, reconnaître sa faute fait

advenir la *responsabilité* à sa vraie profondeur : tout en ne se confondant jamais comme telle avec la *culpabilité* avérée, elle n'esquive pas la possibilité de s'assumer elle-même comme effectivement coupable. On peut certes, dans certains cas bien précis, être responsable, mais pas coupable ; on n'est en revanche jamais véritablement responsable si on élude *a priori* toute *culpabilité* morale ; c'est dire aussi qu'en énonçant le mystère de la faute dans les termes à la fois relationnels et ontologiques du *péché* et de l'iniquité, le christianisme, comme le judaïsme, nous contraint à penser ce qui, au cœur de la *responsabilité*, transcende la seule perspective éthique.

La responsabilité sociale et politique

Notre réflexion n'en est pas achevée pour autant ; sa visée, en effet, n'est pas spéculative, mais pratique. Concrètement, il y va de la capacité d'une société à redécouvrir la plausibilité éthique et culturelle de la *responsabilité* sociale et politique (Müller, 1998). Tel est bien le défi d'une authentique *éthique de la responsabilité*. Nous pouvons nourrir un temps l'illusion d'une éthique complètement repliée sur elle-même, réservée aux individus et à leur autodétermination solipsiste, hors de tout imaginaire commun et de toutes médiations partagées. Cela nous conduit, au mieux, à conforter le sens du devoir ou les vertus spécifiques de l'homme politique, renvoyé à la solitude indépassable de sa (bonne ou mauvaise) conscience, mais nous ne parviendrons jamais, par ce stratagème, au cœur du problème, là où doit s'opérer le lien entre le sentiment de *responsabilité* et sa mise en œuvre politique et institutionnelle.

À première vue, la *responsabilité* occupe, dans l'*éthique politique*, une place limitée. Ramenée la plupart du temps à sa seule dimension juridique, elle semble couvrir uniquement le champ technico-administratif et économique : l'homme politique apparaît avant tout comme un habile et si possible honnête gestionnaire, sommé de rendre compte de la politique menée. C'est peut-être cette sournoise lassitude qu'exprimait la petite phrase de Georgina Dufoix : comment, en effet, se reconnaître pleinement responsable, quand on a soi-même été en quelque sorte laminé et aveuglé par la logique techno-bureaucratique ?

Chez Max Weber, l'opposition forcée de l'*éthique de conviction* et de l'*éthique de responsabilité* visait surtout à mettre en évidence la supériorité de la seconde ; la *responsabilité* y désignait le sérieux de l'homme politique, capable de prendre en compte les *conséquences* de ses actes et de ses décisions, au nom d'un sain

réalisme. L'*éthique de conviction*, comme donnée d'arrière-plan, se réduisait à une attitude de douce candeur (Weber, 1919).

Avec l'attention nouvelle portée à la *responsabilité* parentale et politique à l'égard de la descendance et des générations à venir, Hans Jonas a élevé la catégorie de *responsabilité* à un niveau encore supérieur à celui qu'elle occupait dans la conception wébérienne. Désormais, la *responsabilité* transcende les possibilités du *sujet* ; tout en se concentrant sur l'aval des *conséquences*, elle désigne l'amont d'une ontologie.

En 1968 déjà, Paul Ricœur avait inscrit la *responsabilité*, comme catégorie centrale de la philosophie éthique et politique, à l'intersection d'une psychologie philosophique de la décision et d'une ontologie de la *liberté* (Ricœur, 1968). À la différence de la décision, assignée au discours subjectif, la *responsabilité* confronte les volontés subjectives à la rationalité de la loi et de l'universel ; le vouloir, comme volonté morale, quitte le niveau de l'arbitraire et s'élève à celui de l'universalité ; selon Ricœur, la distinction kantienne entre la volonté et l'arbitraire garantit l'*autonomie* véritable de la volonté, mais à condition de bien voir, contre Kant, que la *liberté* a besoin, pour parachever cette *autonomie*, de se réaliser pleinement à l'épreuve de la réalité et donc *via* les médiations objectives de la société et de l'État. La *responsabilité* ne saurait en demeurer au simple niveau de la volonté subjective ; elle doit se matérialiser dans une philosophie politique.

L'argumentation de Ricœur, dans le texte indiqué, a une forte tonalité hégélienne. Tout se passe ici comme si l'*éthique de la responsabilité*, entendue au sens d'une *responsabilité* politique se réalisant dans les médiations institutionnelles et étatiques, représentait l'accomplissement à la fois nécessaire et souverain de l'ontologie de la *liberté*. Au fil des ans, Ricœur s'est, nous semble-t-il, plus explicitement et plus radicalement éloigné de Hegel, de son panlogisme et de sa dialectique totalisante. C'est que au cœur du discours sur le politique lui-même, comme lieu obligé de la *responsabilité*, s'est affirmée et déployée la prise de conscience du *mal radical*.

Méditant Éric Weil et Hannah Arendt (Roman, 1988), Ricœur a pris ses distances de toute théodicée de type hégélien ; cela explique sans doute que le jugement qu'il porte sur la *responsabilité* politique est nettement moins globalisant et par conséquent moins idéologique que celui d'un Hans Jonas, encore tout empêtré dans la discussion avec le marxisme libertaire à la Ernst Bloch. De Weil, Ricœur retient que le politique ne pourra jamais s'affranchir de la

violence effective à l'œuvre dans l'histoire (ce qui est dans la logique de Max Weber), mais, à l'inverse de toute une tradition hégélienne, il maintient (avec Arendt) que l'éthique comprend normativement la politique comme refus de la violence.

Cette tension nous apprend que la *responsabilité* politique ne peut réaliser éthiquement la *liberté* qu'en assumant la médiation des institutions. En effet, les institutions signifient et régulent simultanément la violence. L'*espérance* qui meut la politique suppose un bien politique plus originaire que la violence, expression du *mal* politique radical ; mais précisément, ce bien ne peut être entrevu qu'au prix d'une confrontation proprement politique avec l'ambivalence même des institutions et de l'État. On ne sort pas du *mal* par la tangente, mais par une transformation interne.

La question demeure pourtant de la pertinence de l'*éthique politique* chez Ricœur. La thèse s'inspire davantage de la vision du bien politique que de ce qui lui fait obstacle. Centré sur la seule finalité éthique du politique, Ricœur ne sous-estime-t-il pas par trop ici et l'opacité institutionnelle, et l'irréductible fond démonique qui demeurent attachés au pouvoir comme tel ?

Penser l'opacité institutionnelle, ce ne serait pas seulement saisir la logique propre du technocosme ; ce serait, plus radicalement, saisir l'envers du pouvoir immanent au politique : oser dire l'idole, le démonique dont tout pouvoir est porteur et donc, ultimement, le refus de transcendance inscrit au cœur même du pouvoir. Ce serait conduire l'*éthique politique* là où spontanément elle refuse toujours d'aller : vers ce qu'elle suppose de critique *théologique* du pouvoir. Ainsi, notre questionnement précédent sur la radicalité théologique du *péché* trouverait sa traduction normative sur le plan politique.

La tâche nous apparaît donc plus pressante que jamais d'une nouvelle *éthique de la responsabilité*, se mesurant à l'énigme du *mal* au cœur des réalités existentielles et historiques. L'*éthique de la responsabilité* politique peut prendre des formes bien différentes, selon qu'elle se situe dans l'héritage libéral dont Paul Ricœur nous paraît finalement s'inspirer ou qu'elle opte pour une vision plus autoritaire, comme celle qui perce dans certains propos de Hans Jonas. Mais dans les deux cas, la charge idolâtrique immanente au pouvoir humain est-elle pensée jusqu'au bout ? Même lorsqu'il prétend se mettre généreusement au service du bien commun, le pouvoir politique peut se prendre pour l'absolu et mettre ainsi la transcendance de l'autre au service de sa propre démesure.

Une vision délibérément théologique et critique des liens rattachant la

responsabilité à la faute et au *péché*, loin de nous ramener à d'oiseuses spéculations métaphysiques ou à des alliances suspectes, pourrait se révéler instructive pour la constitution d'une éthique plus réaliste du politique (Mehl, Müller, 1995). Dans une telle perspective, il ne serait ni fatalement honteux, ni disqualifiant en soi de se dire responsable, donc éventuellement coupable. Le politicien y aurait gagné un nouvel atout : celui d'oser reconnaître en public qu'il lui peut arriver d'être en faute, non sans que cette défaillance personnelle renvoie aussi aux perversités spécifiques de la nature et de l'exercice du pouvoir. La société commencerait peut-être à comprendre, pour sa part, que le sens de la *responsabilité* ne s'épuise ni dans sa formulation juridique, ni même dans sa version éthique ; car l'histoire humaine, lieu d'exercice de la *responsabilité*, nous confronte en permanence à l'envers tragique de notre existence et de nos actions. Saisir cette transcendance méta-éthique de la *responsabilité*, ce n'est pas nous décharger la conscience à bon marché, mais indiquer la radicale fragilité par laquelle nous répondons de nos actes. Nous ne sommes pas responsables de tout, mais bien de nos actes et de leurs *conséquences* prévisibles ; nous ne sommes pas responsables de toute victime, comme le voudrait une représentation culpabilisante et malsaine, mais bien des victimes qui sont en notre pouvoir ; nous sommes, enfin, responsables devant une instance qui dépasse les possibilités de toute représentation morale ; mais c'est bien à *nous, comme sujets éthiques indépassables*, qu'il revient, sans filet, de dire la cohérence de notre être, de notre agir et de notre *espérance*, face aux coups de boutoir destructeurs de la violence et de la haine.

La discussion menée ici avec *Ricœur* indique on ne peut plus clairement l'*impossibilité*, mais aussi l'*indésirabilité* d'un concordisme paresseux et commode entre la philosophie et la théologie. L'éthique théologique ne doit pas craindre de marquer ici sa différence, même si nous ne croyons pas pouvoir suivre des auteurs radicaux, aux États-Unis notamment, mais aussi dans certains courants nostalgiques du côté évangélique ou catholique conservateur, dans leur volonté d'affirmation massive (irréductible et quasi sectaire) du théologique *contre* le philosophique (supposé former un tout fermé sur lui-même). Car il ne s'agit pas de s'opposer à la philosophie. Pareille réaction n'est ni plus

convaincante, ni plus mûre que le suivisme inconditionnel à l'égard d'une philosophie au détriment des autres. Nous ne nous satisfaisons pas non plus d'un recours purement éclectique à la philosophie. Cette pratique, dûment assumée par Karl Barth, court en effet le double risque de l'arrogance envers la philosophie et de l'incohérence interne.

Que faire alors, si l'opposition, le suivisme et l'éclectisme se dérobent sous nos pieds ? Comme nous l'avons esquissé et tenté plus haut, la seule voie possible nous paraît celle de la *critique oblique*, de l'interrogation tenace et responsable de la philosophie sur ses implications théologiques indirectes – sur ses enjeux thénomiques ou de transcendance, plus largement – et sur sa difficulté probablement intrinsèque, indépassable, native, à les assumer logiquement jusqu'au bout. Cette critique oblique n'a rien d'une simple élucidation des problèmes immanents à la pensée philosophique : elle découle, de toute évidence, d'un point de vue *extérieur* à la philosophie. Mais nous considérons en même temps que cet extérieur (que la tradition théologique a su penser comme un *extra nos* qui ne cesse pourtant d'être *pro nobis*, un hors-soi qui est donc toujours aussi un pour-soi) donne à penser à la philosophie, quant au statut même de sa conscience de l'excès et de sa « capacité » sinon d'en rendre compte, du moins de s'y *heurter*.

Le malentendu le plus dommageable, parce que grossier, serait de donner à croire que la *théologie* serait capable ou désireuse de s'imaginer pouvoir occuper fût-ce un seul instant la place laissée vide par la philosophie excédée. Le seul savoir, le pauvre savoir décisif de la *théologie* est peut-être de pouvoir reconnaître en cet imaginaire la tentation par excellence de l'idolâtrie et donc de l'abolition même de toute posture théologique, par une sorte de contradiction performative hélas fort répandue chez les « enflés » de toute *religion*.

Notre questionnement est sans doute radical et, au sens propre, excessif, puisqu'il *excède* les limites de la « simple » raison. Il y va de l'infini véritable que *Hegel* a eu l'audace de vouloir distinguer du mauvais infini. Une philosophie qui ne rendrait pas compte de ce qui l'excède théonomiquement est-elle encore une philosophie de la finitude ? Au lieu d'être simplement excédée, ne doit-elle pas penser l'impensé qui la questionne ? Et cela ne la conduirait-il pas, le cas échéant, à oser penser un « par-delà la *responsabilité* morale », une *responsivité transcendantale* récusant l'illusion rationaliste d'une opposition lisible et disponible entre le Bien et le *Mal* ? La *responsabilité*, dès lors, naîtrait à même le monde, le corps, les institutions, sur les blessures mêmes de la fracture du *sujet*

et de la conscience morale déchirée, là où surgissent, incertains, peu stables, prometteurs, un courage de vivre, une brèche d'*espérance*, un éblouissement d'*amour* tremblant.

Indications bibliographiques

Abel O., « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses*, 68, 1993.

Azouvi F., Revault d'Allones M., *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004.

Birnbacher D., *La Responsabilité envers les générations futures* (1988), trad. fr., Paris, PUF, 1994.

Bonhoeffer D., *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1997.

Fuchs E., Hunyadi M., *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992.

Habermas J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort, Suhrkamp, 2005.

Jasper K., *Le Mal radical chez Kant*, Deucalion 4, 1952.

Jonas H., *Le Principe responsabilité* (1979), trad. par J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

Larmore C., Renaut A., *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004.

Lévinas E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

Mehl R., Müller D., « Politique », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Éditions du Cerf/Labor et Fides, 1995.

Müller D., *Les Éthiques de responsabilité dans un monde fragile*, Montréal, Fides, 1998.

Müller D., *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Éditions du Cerf-Labor et Fides, 1999.

Müller D., *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Éditions du Cerf, 2000 (études d'éthique chrétienne).

Müller D., *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.

- Müller D., *Karl Barth*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- Müller D., « Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie », *Revue théologique de Louvain* 37, 2006.
- Müller D., Simon R. (éd.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- Ricœur P., *La Symbolique du mal*, Paris, Montaigne, 1960.
- Ricœur P., *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.
- Ricœur P., *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, repris in *Lectures 3*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Ricœur P., *Lectures I*, Paris, Le Seuil, 1991.
- Ricœur P., « L'herméneutique philosophique de la religion : Kant », 1992, repris in *Lectures 3*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Ricœur P., *Le Juste II*, Paris, Esprit, 2001.
- Roman J., « Entre Hannah Arendt et Éric Weil », in *Paul Ricœur, Esprit*, 140-141, juillet-août 1988.
- Simon R., *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- Thomasset A., *Paul Ricœur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, University Press, 1996.
- Vanni M., *L'Impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.
- Weber M., *Le Savant et le Politique (1919)*, Paris, Plon, 10/18, 1959.

COMPLÉMENTS

La question des conséquences par Arnaud Desjardin

La différence, établie par Max Weber dans sa conférence de 1919 sur la vocation du savant, entre une « éthique de la conviction » et une « éthique de la responsabilité », fait florès dans le débat contemporain. Le succès de cette distinction s'accompagne d'ailleurs le plus souvent d'une valorisation de la

seconde, contre les impasses – réelles ou supposées – de la première.

Max *Weber* lui-même a placé la question des *conséquences* de l'action au centre de cette distinction. Écoutons le début de ce passage fameux dont la suite a déjà été citée par Ludivine Thiaw-Po-Une dans le liminaire de cette section : « Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. »

Philosophiquement, ces lignes de *Weber*, mais aussi et surtout la reprise postérieure du thème de l'éthique de la responsabilité, notamment chez un auteur comme Hans *Jonas*, posent une question fondamentale : faut-il considérer que la question des *conséquences* de notre agir a, de façon essentielle – et donc : *a toujours eu ou aurait toujours dû avoir* –, une dimension centrale dans l'évaluation de nos actes et dans la prise de décision (même si, dans l'histoire de la pensée morale, cette prise en compte des *conséquences* a pu être plus ou moins escamotée) ? Ou bien faut-il considérer que la question des *conséquences* n'est apparue dans toute son importance que dans un contexte historique bien précis, celui des sociétés modernes et de l'agir technologique ?

L'une des originalités de la présentation de l'éthique conséquentialiste de la responsabilité par Charles *Larmore* (1993), un des représentants les plus marquants, aujourd'hui, de la philosophie américaine, consiste précisément à rattacher la question de la prise en compte éthique des *conséquences* à une dimension essentielle – et non pas historiquement contingente et propre aux sociétés technologiques contemporaines – de l'agir humain. En somme, *Larmore* nous montre comment éviter la réduction de l'éthique conséquentialiste à une dimension trop « conjoncturelle », telle qu'elle pourrait résulter d'une lecture de l'œuvre de Hans *Jonas*, par exemple, qui insiste pour sa part sur les « transformations de l'essence de l'agir humain » comme raisons principales de la promotion éthique de la question des *conséquences*.

Responsables de quoi ?

Pour *Larmore*, le besoin d'une éthique de la responsabilité centrée sur la prise en compte des *conséquences* n'a rien de propre au contexte des sociétés

contemporaines et à la transformation technologique de l'agir humain. Ce besoin est fondé sur un constat universel et intemporel : celui selon lequel le mal peut résulter du bien et le bien du mal. Ajoutons que, selon *Larmore*, le besoin d'une éthique de la responsabilité n'est pas non plus requis par une quelconque transformation du paysage intellectuel : l'éthique conséquentialiste est, selon lui, tout autant compatible (ni plus, ni moins) avec les intuitions fondamentales de la modernité démocratique libérale que l'éthique de la conviction. En tout cas elle l'est dans son principe, car il est loin d'être certain que certaines formes d'éthiques de la responsabilité, par exemple l'éthique défendue par Hans *Jonas*, reprennent à leur compte toutes les intuitions fondamentales de la modernité. Toutefois, du point de vue des principes mêmes, le débat entre les deux orientations éthiques peut donc bien avoir lieu, de façon non faussée, dans un cadre libéral qui reconnaît le caractère irréductible de la pluralité des mondes vécus ou, si l'on veut, des conceptions du Bien : « Ces deux éthiques peuvent se heurter même à l'intérieur d'un ordre politique libéral, puisque ni les devoirs déontologiques ni les devoirs conséquentialistes urgents ne doivent s'appuyer sur les idéaux controversés de la vie bonne » (*Larmore*, 1993).

Cette décontextualisation de l'éthique de la responsabilité permet de mieux cerner ce qu'est réellement le principe *conséquentialiste*, par opposition au principe *déontologique* que retiennent les éthiques de la conviction. Selon *Larmore*, c'est une lecture schématique et finalement erronée que celle qui consiste à présenter simplement l'éthique de la responsabilité comme centrée sur l'évaluation des *conséquences* de l'acte. D'abord, note *Larmore*, parce qu'il n'est pas évident que l'on puisse facilement distinguer l'acte lui-même de ses *conséquences* : « La théorie selon laquelle le *conséquentialisme*, contrairement au principe déontologique, fait dépendre la valeur morale des actes de la valeur morale de leurs *conséquences* est une théorie bancal, parce qu'il n'y a aucun moyen absolu de démarquer ce qu'est un acte de ce que sont ses *conséquences* (tout dépend de la description de l'action que l'on adopte). »

D'autre part, ce serait une singulière caricature du principe déontologique que de le présenter comme systématiquement aveugle à la question des *conséquences*. Laissons ici de côté – pour l'instant – la question de savoir si la morale kantienne, souvent accusée d'une telle cécité, méritait ou non cette critique. Constatons simplement que d'autres tentatives philosophiques, pourtant centrées sur un principe déontologique, incluent bien explicitement, dans leur programme, une évaluation des *conséquences* de l'acte ou de la décision. C'est, par exemple, le cas de *l'éthique de la discussion* développée en commun par

Karl-Otto *Apel* et Jürgen *Habermas*. Citons l'une des formulations du principe déontologique d'universalisation (U) que propose *Habermas*, pour précisément repérer qu'une telle dimension conséquentialiste y figure explicitement, et de façon centrale : « Chaque norme valide doit satisfaire à l'exigence selon laquelle les *conséquences* et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés sans contraintes par toutes les personnes concernées » (*Habermas*, 1991).

Larmore fait donc très justement remarquer que les morales déontologiques ne sont pas nécessairement aveugles à la question des *conséquences*. En revanche, lorsqu'elles abordent cette question des *conséquences*, elles le font d'un point de vue exclusivement centré sur l'agent lui-même. Et c'est précisément sur ce point qu'elles ne sont pas des « éthiques de la responsabilité ». En effet, comme on l'a dit, l'idée même d'une éthique conséquentialiste de la responsabilité repose sur la prise de conscience du fait qu'« un acte déontologiquement juste peut entraîner un plus grand mal global » (*Larmore*, 1993). Mais ce constat reste insuffisamment précis et l'on peut penser qu'un principe déontologique révisé ou réformé pourrait prendre en compte une telle réalité. C'est d'ailleurs ce en quoi consistait la fameuse doctrine dite de « l'acte à double effet ». Si on laisse de côté le cas où l'agent est dans l'absolue impossibilité de connaître par anticipation les effets pervers de son action (auquel cas il paraît difficile de lui imputer la responsabilité morale de ces derniers), la question posée par « l'acte à double effet » est de savoir s'il faut faire une différence entre une *conséquence* voulue et une *conséquence* simplement prévue.

L'exemple classique est le suivant : y a-t-il une différence moralement pertinente entre celui qui incendie une maison en sachant qu'il va causer la mort de ses occupants (mais sans la vouloir directement), et celui qui met le feu à la maison avec l'intention de tuer ses habitants ? Habituellement, on ne reconnaît pas de différence morale pertinente entre ces deux actions, puisque dans les deux cas les *conséquences* perverses sont certaines et connues par l'agent, de sorte qu'elles constituent un motif d'interdit absolu. Mais le problème est en réalité beaucoup plus complexe : souvent, outre que les *conséquences* ne sont pas toujours connues ni prévisibles, « le fait que l'accomplissement d'un devoir entraîne des *conséquences* désastreuses est imputable à quelqu'un d'autre » (*Larmore*, 1993). C'est bien évidemment sur cette question que *Larmore* rencontre la morale kantienne – et en particulier l'opuscule polémique de 1797 contre Benjamin *Constant* – pour dénoncer son unilatéralisme ou extrémisme

déontologique. Lorsque *Kant* refuse l'acceptabilité morale du *mensonge* malgré – d'un point de vue conséquentialiste utilitariste – l'accroissement du bien général qui résulterait d'un tel *mensonge*, il illustre très bien ce qu'est précisément une éthique de conviction par différence avec une éthique de responsabilité.

Une pure éthique de conviction n'est pas aveugle à toute forme de prise en compte des *conséquences* de l'acte : on a rappelé que le devoir fondé de façon déontologique pouvait bien inclure l'évaluation des *conséquences* dont l'agent lui-même est responsable. Elle n'inclut pas toutefois l'évaluation des *conséquences* prévisibles de ce que *d'autres* feront de mon action ou de ma décision. La non-prise en compte de ce que les autres peuvent faire de mon action ou de ma décision est donc très précisément ce en quoi une pure éthique de la conviction manque la dimension de responsabilité. Et même la formulation du principe déontologique sous une forme non plus monologique, mais communicationnelle, celle du principe U proposée par l'*éthique de la discussion*, envisage contrefactuellement – et donc de façon non responsable – les *conséquences* qui relèveraient d'une « observation universelle » de la norme fondée, sans prendre directement en compte que, précisément, cette observation universelle est peu probable. Notamment est-ce le cas quand des intérêts stratégiques sont en jeu (voir, par exemple, l'hypothèse du *free rider*, ce « resquilleur » qui n'accepte les règles communes qu'avec cette secrète clause de réserve qui le conduit à s'en défaire chaque fois que son intérêt le lui commande). Ainsi, on pourrait dire que celui qui agit selon l'éthique de responsabilité est celui qui ne présuppose jamais de façon optimiste la moralité des autres agents. Dès lors, « la distinction entre ce dont l'agent seul est responsable et ce que font les autres à la suite de son action constitue [...] une base plus solide pour marquer la différence entre les points de vue déontologique et conséquentialiste que la plupart des définitions que l'on donne ordinairement de ces principes » (*Larmore*, 1993).

Une telle caractérisation de l'éthique conséquentialiste de la responsabilité possède une réelle pertinence. À vrai dire, elle est totalement en phase avec ce qu'en disait *Max Weber* lui-même, pour qui le partisan de l'éthique de la conviction commettait au fond une erreur fondamentale : celle de ne pas être capable de postuler autre chose que la rationalité du monde et des autres agents. Ainsi, dès le moment wébérien, l'éthique de la responsabilité était bien définie non pas simplement comme éthique conséquentialiste, mais encore comme éthique soucieuse des *conséquences* de mon action *du fait des autres*. Pour *Max Weber* déjà, il n'y a donc d'éthique de la responsabilité que lorsque l'évaluation

de « ce que les autres feront de mon action » entre dans l'évaluation de la pertinence morale d'une telle action. Laissons Max *Weber* lui-même conclure sur ce point : « Lorsque les *conséquences* d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi. Au contraire, le partisan de l'éthique de la responsabilité comptera justement avec les défaillances communes de l'homme (car, comme le disait fort justement *Fichte*, on n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme) et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres des *conséquences* de sa propre action autant qu'il aura pu les prévoir. Il dira donc : “Ces *conséquences* sont imputables à ma propre action.” Le partisan de l'éthique de la conviction ne se sentira “responsable” que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas, par exemple sur la flamme qui anime la protestation contre l'injustice sociale » (*Weber*, 1919).

Pour lumineuse qu'elle soit, cette caractérisation de l'éthique de la responsabilité ne va pas sans poser un problème majeur. Prenons l'exemple d'une intervention humanitaire dont on sait qu'elle est nécessaire en vue de la survie d'un grand nombre de personnes. Chacun s'accordera à dire qu'une telle action répond à une intention bonne, et même que ses *conséquences* prévisibles du fait des agents eux-mêmes sont bonnes. Que faut-il penser pourtant si, dans le même temps, les organisateurs d'une telle intervention humanitaire savent que leur action peut, d'un point de vue politico-diplomatique, susciter des réactions hostiles à un point tel que celles-ci risquent même de dégénérer en un conflit armé, susceptible de faire plus de morts que l'intervention humanitaire ne permettrait de sauver d'individus ? Faut-il considérer que la responsabilité des agents humanitaires est engagée, du fait qu'ils savaient que leur action pouvait donner à d'autres les moyens, le prétexte ou l'occasion d'accomplir un acte évidemment répréhensible ? Peut-on imposer à chaque agent moral l'obligation d'intégrer dans ses raisons d'agir les motivations ou les réactions possibles des autres ? On perçoit bien que, si l'on répond par l'affirmative à une telle question, il peut devenir impossible d'agir en conformité avec ses principes, et l'agir moral peut ainsi se retrouver dilué dans un ensemble de considérations purement stratégiques. Paradoxalement, on aboutirait ainsi, au nom de cette éthique de la responsabilité, à une tension avec l'idée de responsabilité au sens premier du terme, celui qui consiste, pour un agent, à être redevable de son acte dans la mesure où il en est pleinement l'auteur. Paradoxe dont on pourrait forcer la

présentation en ayant recours à un autre vocabulaire, emprunté aux *stoïciens* : d'une certaine manière, l'éthique de la responsabilité demande l'improbable réintégration de « ce qui ne dépend pas de nous » dans « ce qui dépend de nous », la réintégration dans mes raisons d'agir de ce que les autres sont susceptibles de faire de mon action ou de ma décision.

La responsabilité : sagesse prudentielle ou nouvel impératif ?

Il reste à savoir si la responsabilité ainsi définie se résume à une vigilance d'ordre prudentiel ou stratégique, qui serait à renouveler à l'occasion de chaque évaluation de la pertinence d'une action ou d'une décision (mais qui ne se laisserait pas facilement codifier dans des règles universelles), ou si, au contraire, cette responsabilité dont on parle peut se trouver au fondement d'un nouvel *impératif* moral, clairement formulable, et de portée potentiellement universelle. Autrement dit : l'éthique de la responsabilité exige-t-elle de l'agent l'exercice d'un jugement prudentiel, un sens de la particularité d'une situation donnée ? Ou bien l'éthique de la responsabilité doit-elle déboucher sur la formulation d'un nouvel *impératif* ? Et finalement, l'éthique de la responsabilité incarne-t-elle une posture modeste de la raison face aux situations pratiques particulières ? Ou témoigne-t-elle plutôt d'une ambition maximaliste de la raison pratique, à la recherche de la formulation la plus aboutie d'un *impératif* moral universel ?

Charles *Larmore* a essayé de fournir trois règles qui permettent de résoudre le conflit entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, lorsque ces dernières engendrent des directives contraires. *Larmore* note encore une fois que ces règles n'ont de raison d'être que parce que « ni l'éthique de la conviction ni l'éthique de la responsabilité ne peuvent se voir écartées comme des aberrations de la conscience morale, quand l'une engendre des directives contraires à celles de l'autre ». Quant à leur contenu, ces règles cherchent à dire dans quels types de situations il est préférable d'accorder le primat au principe conséquentialiste, et dans quels autres il faut préférer les raisons déontologiques les plus strictes. Ce qui retiendra notre attention ici est plutôt le statut que *Larmore* donne à ces préceptes : « règles empiriques », dont l'auteur ajoute que, pour deux d'entre elles, est requis « l'exercice du jugement – c'est-à-dire du sens de la particularité d'une situation donnée ». On ne saurait mieux dire que le conflit qui peut exister entre la conviction (les principes déontologiques stricts)

et la responsabilité (le souci des *conséquences* du fait des autres et du monde) réintroduit chez *Larmore* une part, sinon de *scepticisme*, du moins de *prudence* ou de *sagesse* prudentielle. On peut d'ailleurs employer sans réserve le terme de « *scepticisme* » lorsque *Larmore* ajoute que, dans certaines circonstances, « il nous faut suspendre notre jugement et ne choisir aucune des interprétations opposées de notre devoir », en particulier « quand il y a lieu de croire que l'on pourrait à l'avenir disposer d'autres informations qui modifieraient notre perception de la situation ». Et quand – forme la plus irréductible du *dilemme moral* ! – nous savons qu'une obligation déontologique et une obligation conséquentialiste s'imposent à nous avec la même force, il s'agit alors de reconnaître que la raison n'est pas apte à trancher un tel dilemme : « Il nous faut nous accommoder du fait que nous avons des obligations que nous ne pouvons pas honorer » (*Larmore*, 1993).

À ce raisonnement de *Larmore*, on pourrait opposer une conception maximaliste de la responsabilité comme nouvel *impératif* de portée universelle, telle qu'on la trouve dans les travaux de Karl-Otto *Apel*. Celui-ci part d'une compréhension de ce qu'est l'éthique de la responsabilité finalement assez voisine de celle de *Larmore*. Pour *Apel*, ce qui réclame une dimension de responsabilité, c'est que l'application des principes déontologiques ne peut partir de la postulation d'un « point zéro de l'histoire », d'« une table rase rationnelle », alors que précisément règnent toujours déjà, dans « le monde de la vie », une vie éthique substantielle au sens de *Hegel*, c'est-à-dire des valeurs traditionnelles et communautaires, du droit, des conceptions de la vie bonne, sans parler de relations stratégiques et d'affects – qui seront précisément le cadre de « réception » de l'action orientée selon des principes déontologiques. Or il va de soi qu'un tel cadre peut conditionner les *conséquences* d'une action bien au-delà de ce qui est du strict ressort de l'agent. Si bien que celui qui agit selon des principes déontologiques ne peut pas être insensible aux conditions de « réception » de son acte ou de sa décision dans le monde. Les morales déontologiques et universalistes classiques ont donc laissé un écart béant entre les normes morales, d'un côté, et le monde et l'histoire de l'autre : *Fiat justitia, pereat mundus* ! On l'aura compris : c'est d'abord *Kant* qui est visé, mais c'est également l'insuffisance du seul principe U qui, dans le cadre de *l'éthique de la discussion*, se trouve pointée. Car nous *devons* bel et bien résoudre un tel écart. *Apel* formule une solution dans le cadre de sa propre version d'une « éthique de la communication ».

En effet, chaque sujet découvre en même temps, dans la réflexion sur les

principes de son agir, le caractère incontournable d'une communauté *idéale* de communication et, d'autre part, son appartenance à une communauté de communication *réelle*. L'*a priori* communicationnel met donc le sujet face à une sorte de dialectique du réel et de l'idéal dont – d'un point de vue qui est précisément celui de la responsabilité – il ne peut moralement se désintéresser. De sorte que, lorsque les conditions historiques, sociales ou politiques d'application des normes fondées sur la base d'un principe déontologique ne sont pas réunies, un nouveau principe conséquentialiste de responsabilité s'impose, et peut prendre la forme de deux devoirs universalisables.

Le premier *impératif* « responsable » est de savoir opérer, lorsque cela s'avère nécessaire, des médiations entre l'agir moral (celui dont la validité morale pourrait être attestée par la communauté idéale de communication) et l'agir stratégique. Par exemple, contre *Kant*, on peut accepter l'idée du *mensonge* face à un criminel qui traque sa victime. On notera que, pour *Apel*, cet *impératif* ne réintroduit en rien une quelconque forme de *sagesse* prudentielle, avec un ancrage indépassable dans le cas particulier ; au contraire, la décision de mentir est bien un devoir moral au sens fort, puisqu'elle est apte à rencontrer l'assentiment d'une communauté *idéale* de discussion.

Le second *impératif* de responsabilité, sans doute le plus important (celui qu'*Apel* place au centre de la « partie B » de son *éthique de la discussion*), réside dans le devoir d'œuvrer à l'amélioration des conditions réelles de communication, afin de les faire tendre (sans doute, même dans le meilleur des cas, de façon asymptotique) vers les conditions d'une communication idéale.

Avec *Apel*, le thème d'une éthique de la responsabilité ne débouche donc sur aucune concession, même mineure, au *scepticisme* pratique. L'éthique de la responsabilité est même au centre d'une ambition maximaliste dans la refondation communicationnelle de la raison pratique.

Responsables devant qui ?

Cette approche de la question contemporaine de la responsabilité ne saurait revendiquer aucune prétention à l'exhaustivité. Mais il est impossible de passer sous silence une autre approche de la question de la responsabilité, tout à fait complémentaire des précédentes. On peut, en effet, remarquer que l'éthique de la responsabilité a donné lieu à d'importants travaux de la part de théologiens, ou de philosophes très proches de questions religieuses. On a en tête l'œuvre de

Lévinas, mais on pourrait également citer l'important ouvrage du salésien René *Simon* (*Simon*, 1993), ou encore les travaux du théologien protestant Denis *Müller* (voir *Müller*, 1998, ainsi que, ici même, la contribution précédente). De telles approches interrogent le « vis-à-vis de la responsabilité », selon les mots de Denis *Müller* : la question n'est alors plus de savoir *de quoi* nous sommes responsables (question dont la pertinence n'est pour autant jamais niée), mais *devant qui* nous le sommes.

L'idée est alors que le sens de la notion de responsabilité ne s'épuise pas dans une relation horizontale, seulement humaine, mais que la responsabilité renvoie également à une ouverture verticale à la transcendance, au divin. D'un point de vue encore strictement philosophique, un auteur comme Hans *Jonas* avait déjà repéré quelque chose comme une dissymétrie qui serait essentiellement constitutive de la responsabilité, en déployant celle-ci dans l'avenir et donc dans la non-réciprocité. Mais ce déploiement n'est encore qu'horizontal. Ne perçoit-on pas le sens le plus radical de la responsabilité seulement quand on l'accepte comme une réelle expérience d'ouverture à la transcendance ?

Une telle approche intéresse pour deux raisons. D'abord parce qu'elle pose un problème philosophique fort : la responsabilité n'est-elle qu'une expérience morale, ou bien ne perçoit-on sa portée réelle qu'une fois que l'on a compris qu'elle constitue aussi et surtout une forme d'expérience mystique ? Dans le même temps, c'est la question de la compatibilité « théorique », si l'on peut dire, de l'approche théologique et de l'approche proprement philosophique de la responsabilité qui est ici posée. *Müller* soutient avec force, contre ce qu'il présente comme un extrémisme « laïciste » ou « théologique », la thèse d'une complémentarité des deux approches, et il avance même l'idée que « le gain obtenu [par le décentrement théologique de la question de la responsabilité] est susceptible d'une exploitation proprement philosophique ». C'est sur cette question et sur les modalités d'une telle coopération que *Müller* entre, comme on a pu le voir, dans un important débat avec la pensée de Paul *Ricœur*.

Indications bibliographiques

Apel K.-O., *Discussion et responsabilité* (1988), trad. par C. Bouchindhomme, R. Rochlitz et M. Charrère, deux tomes, 1996, 1998.

Habermas J., *Morale et communication* (1983), trad. par C. Bouchindhomme,

Paris, Éditions du Cerf, 1986 (Champs Flammarion, 1999).

Habermas J., De l'éthique de la discussion (1991), trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992 (Champs Flammarion, 1999).

Jonas H., Le Principe responsabilité, Essai d'une éthique pour la civilisation technologique (1979), trad. par J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990 (Champs Flammarion, 1998).

Kant E., Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797), trad. par L. Ferry, in *Œuvres philosophiques*, III, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1986.

Larmore C., Modernité et morale, Paris, PUF, 1993.

Müller D., Les Éthiques de responsabilité dans un monde fragile, Montréal, Fides, 1998.

Neuberg M., La Responsabilité. Questions philosophiques, Paris, PUF, 1997.

Simon R., Éthique de la responsabilité, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

Weber M., « La vocation du savant » (1919), in *Le Savant et le politique*, trad. par J. Freund, revue par E. Fleischmann et E. de Dampierre, Paris, UGE, 10/18, 1963.

Ethique du devoir ou éthique de la vertu : la question du bonheur

Devoir et autonomie
par Alain Renaut

Entre autres effets intellectuels, le recul, puis l'effondrement du marxisme ont libéré la possibilité, exploitée par de nombreux travaux, d'interpréter la logique globale de la modernité, non plus en termes d'aliénation croissante au collectif, mais au contraire selon une dynamique d'émancipation de l'*individu* à l'égard du poids des traditions et des hiérarchies naturelles. Trouvant souvent son inspiration dans une relecture de Tocqueville, ce mouvement de pensée a eu d'incontestables mérites : à commencer par celui de favoriser une réévaluation des principes démocratiques. Il se révèle aussi, avec le temps, avoir quelques inconvénients. Celui d'avoir privé la réflexion sur les sociétés actuelles d'une catégorie comme celle de l'aliénation devra bien être surmonté un jour. Un autre effet pervers du paradigme individualiste engage la représentation même de l'éthique et met en cause cette fois une catégorie aussi centrale, dans la représentation moderne de la moralité, que celle du *devoir*. L'*individualisme*, se traduisant par une révolte des *individus* contre la hiérarchie au nom de l'égalité et s'exprimant à travers un rejet des traditions au nom du projet de s'approprier les normes, en est venu à se radicaliser au point d'inclure en lui le refus de les recevoir, sous quelque forme que ce soit. À la faveur de cette radicalisation, la problématique du *devoir* s'aiguise nécessairement dans des sociétés où le fait d'être soi-même dans sa singularité devient la valeur qui supplante toutes les autres : s'il ne s'agit plus pour l'*individu* de se soumettre à des valeurs extérieures à lui, mais s'il entend les inventer lui-même dans le présent de son existence, quelle place accorder encore à une *éthique du devoir*, telle qu'elle contient en elle le principe d'une soumission de l'individualité à la transcendance de la loi morale ?

Dans la mesure où, sous cette forme, la valorisation de l'individualité apparaît menacer l'existence même de normes communes susceptibles de structurer le social, une défense raisonnée de notre univers démocratique impose de rouvrir le

dossier de l'*éthique du devoir* : l'idée même de la soumission à une norme est-elle vraiment, quand elle prend la forme du « tu dois », incompatible avec la *liberté* ? Plus précisément, avec quelle figure de la *liberté* serait-elle incompatible ? Dans sa thématisation kantienne, dont les grandes lignes sont rappelées ici même par Michela Marzano et par Hedwig Marzolf, l'*éthique du devoir* avait pour fondement une philosophie de la *liberté* conçue en termes d'*autonomie* de la volonté : si, comme d'aucuns l'ont soutenu, « crépuscule du *devoir* » il devait désormais y avoir, est-ce aussi de cette conception de la *liberté* que nous aurions à faire notre deuil ? Parce que je ne crois un tel deuil ni possible, ni souhaitable, je souhaiterais faire apparaître ici quelles méprises et confusions grèvent lourdement la façon dont le dossier de l'*éthique du devoir* s'est trouvé instruit depuis une quinzaine d'années, particulièrement en France.

De la « liturgie du *devoir* déchirant » au triomphe de l'*éthique* de la responsabilité ?

Dans le contexte français, c'est l'œuvre de Gilles *Lipovetsky*, pour laquelle j'ai par ailleurs une franche sympathie, qui me semble sur ce point témoigner au mieux de telles erreurs d'appréciation. Pour l'essentiel, la façon dont cette œuvre importante applique le paradigme individualiste au champ de l'*éthique* consiste à faire s'équivaloir le principe de l'*autonomie* des *sujets* et l'avènement de « démocraties postmoralistes » (*Lipovetsky*, 1992). Esquissant une périodisation de l'histoire de l'*éthique*, *Lipovetsky* distingue en effet trois âges. De la Bible aux Lumières, c'est l'assujettissement de la morale à la religion qui aurait régné sans partage, centré sur une pratique de la vertu n'ayant pas pour motif principal le respect de l'homme, mais la soumission à la volonté de Dieu. De 1700 à 1950 environ se serait déployée la première vague de l'*éthique* moderne laïque qui aurait certes émancipé la morale à l'égard de toute fondation théologique, mais en conservant de la phase religieuse la notion d'un « *devoir* absolu » : âge transitoire de l'*éthique* que symboliserait l'appel kantien au *sacrifice* de toutes les exigences individuelles devant le « il faut » de la *raison pratique*. Phase « héroïque » et austère (parce que valorisant l'abnégation de soi et le pur désintéressement) qui se serait close à travers la réconciliation contemporaine des valeurs avec le *plaisir* et le *self-interest*. À la place du « tu dois », interviendrait désormais l'incantation de ce *bonheur* que *Kant* aurait exclu de l'*éthique* : une nouvelle *éthique* ainsi se ferait jour, sans mutilation de soi, appelant moins à l'esprit de *sacrifice* qu'au sens de la responsabilité, reposant

avant tout sur la reconnaissance réciproque des droits individuels.

Cette périodisation, malgré ce qu'elle a de massif, présente à mes yeux deux intérêts.

D'une part, même si elle conduit à parler de « postmoralité » pour désigner la moralité succédant à l'*éthique du devoir* (Sébastien Charles, in *Lipovetsky*, Charles, 2004), elle récusé la perspective postmoderniste : le troisième âge de l'éthique ne se trouve pas décrit ici en termes de rupture avec la modernité, mais plutôt dans ceux d'une radicalisation du projet d'autonomisation que l'*éthique du devoir*, en raison de sa dimension sacrificielle, n'aurait que partiellement mené à bien : ce pourquoi *Lipovetsky* parle désormais, pour désigner le moment contemporain, plus volontiers d'« hypermodernité », signifiant ainsi qu'il s'agit moins de rompre avec la modernité que de « moderniser la modernité elle-même ». Pour autant, il ne faut pas s'y tromper, ce déplacement lexical n'instaure pas une relation réconciliée avec l'âge du *devoir* : « le “post” de postmoderne dirigeait encore le regard vers l'arrière décrété mort », tandis que nous, hypermodernes, n'en sommes déjà plus au stade de la rupture. Sur l'*éthique du devoir*, le crépuscule serait si décidément tombé que c'en serait fini de la phase de l'émancipation : non, bien sûr, que la catégorie de *devoir* reprenne du sens, mais parce que, la page de l'individualisation et de l'ouverture des possibles se trouvant tournée, celle de la « culture insouciant de *carpe diem* » serait elle aussi dépassée. Ni disparition de l'éthique, donc, ni non plus abandon au relativisme moral le plus échevelé, comme on aurait pu le craindre lors de l'effacement de la valeur du *devoir*, mais bien un nouvel âge de l'éthique.

C'est là le second intérêt, à mon sens, de cette périodisation que d'esquisser l'éthique qui aurait ainsi succédé à celle du *devoir*, et de le faire, je l'ai déjà signalé au passage, en termes d'éthique de la responsabilité. « Loin d'avoir provoqué en effet l'annihilation de toutes les valeurs », le crépuscule du *devoir* aurait ouvert la voie à une valorisation inédite des droits individuels, conçus comme autant d'espaces de *liberté*. Dans une culture devenue plus postmoraliste (au sens où elle abandonnerait derrière elle la catégorie ancienne du *devoir*) que véritablement postmorale (puisque'il existe malgré tout des valeurs), les droits de l'*individu* constitueraient les seules limites reconnues par chacun à l'exercice de ses propres *libertés*. Les droits sans les *devoirs*, tel serait au fond le sens du passage de la morale moderne à l'éthique contemporaine – où le déplacement du vocabulaire (de la morale des *devoirs* à l'éthique des droits subjectifs) exprimerait en fait un profond changement de principe : après la phase de

dissolution de l'ordre mutilant et sacrificiel visé par la morale du *devoir*, ne se serait nullement mis en place une « barbarie individualiste », mais un ordre éthique se serait en fait rétabli, axé sur l'idéal du respect des différences et des *libertés* privées. Idéal certes minimal, mais suffisant pour éviter que les mœurs ne sombrent dans l'anarchie : tout, en effet, n'est pas permis, mais ce qui, désormais, se trouve rejeté l'est au nom d'une « morale indolore » dont le principe serait celui de l'intérêt bien compris. Moins d'héroïsme éthique, plus d'égoïsme intelligent sachant s'autolimiter, selon le modèle de l'« éthique des affaires » : ni le « tu dois » brillant au-dessus de moi dans son ciel étoilé, ni le « jouissez sans entrave » des sixties (qui n'aurait correspondu qu'à la phase de décomposition de l'*éthique du devoir*), mais le management avisé, « prudent » au sens aristotélicien – par exemple celui d'une firme capable de « perdre pour gagner » en retirant du marché un produit devenu suspect en vue de mieux incarner une exigence de pureté commercialement « payante ». Déplacement du *sacrifice* vers l'intérêt bien compris qui aurait en outre l'avantage de rendre l'idéal moral moins éloigné de sa possible réalisation que ce n'était le cas quand il prenait la forme du *devoir* sacrificiel.

Le diagnostic ainsi porté sur l'*éthique du devoir* n'est pas nouveau. Il reprend, contre le dispositif kantien, la critique traditionnelle qui consiste à en dénoncer le formalisme et l'inapplicabilité : après « l'époque du *devoir* froid, impersonnel et distant », où se serait affirmée « l'utopie de la belle âme », viendrait un *humanisme* moins « abstrait », plus aisément « appliqué », parce que c'en serait fini de ce « fossé infranchissable entre *devoir* et intérêt » qui rendait la « morale catégorique si noble qu'elle ne (pouvait) qu'être inapplicable au cours du monde ». Au lieu et à la place d'un « irréalisme moral » condamné à n'être qu'un « moralisme sans mains », le réancrage de l'exigence normative dans l'intérêt parviendrait à fonder les valeurs « en faisant l'économie de la pureté du cœur » (Lipovetsky, 1992).

Brillante, cette dénonciation de la caducité de l'*éthique du devoir* laisse perplexe sur l'identité de l'éthique de substitution. Le célébrateur de l'« éthique indolore » la thématiserait-il sous la forme d'un *utilitarisme*, comme peut le laisser penser la référence au principe du calcul intelligent ? Ferait-il bien davantage un pas en direction d'une éthique de la vertu, ainsi que le suggèrent à la fois l'allusion à la *prudence* aristotélicienne et la récusation du pur et simple *carpe diem* ? Revendiquant une démarche purement descriptive (celle du sociologue) contre la démarche normative du philosophe, l'hypermodernisme nous laissera sur ce point dans une incertitude qu'il ne me revient pas de lever.

En revanche, il me semble utile de remédier à ce qui crée cette singulière situation, à savoir des objections adressées à l'*éthique du devoir* dont je voudrais montrer pour quelles raisons elles manquent leur cible.

Entre *indépendance* et *autonomie*, le *devoir*

Précisons d'emblée tout ce que l'analyse qu'on vient d'évoquer a de juste quand, par exemple, elle stigmatise la manière dont, dans des sociétés où la figure du zappeur tend à l'emporter sur celle du pécheur, la morale elle-même est devenue médiatique : d'une gigantesque opération morale annuelle comme l'est en France le Téléthon aux *reality shows* hebdomadaires, la générosité, désormais, se consomme et devient un exploit comme tant d'autres. Sac de riz sur l'épaule, l'agent moral peut même devenir une star.

La vraie question est cependant de savoir si la mise en évidence de cette « spectacularisation » de l'éthique épuise le fonctionnement contemporain de la conscience morale. Même si l'on reste en effet sur le terrain de l'inscription sociale des représentations morales, la difficulté est en réalité de savoir comment parler de crépuscule du *devoir* et de fin de l'esprit sacrificiel quand, à la faveur même de la starisation des personnages incarnant l'idéal moral, les vedettes les plus célébrées de ces dernières décennies ont été l'abbé Pierre ou mère Térésa. Quant à une entreprise comme celle des Restaurants du cœur, j'avoue ne pas voir en quoi l'activité bénévole qui s'y déploie, comme dans tant d'autres initiatives humanitaires, ne participe plus d'une morale du dévouement. On objecte souvent que les énergies ainsi investies procèdent d'un besoin personnel de participation à une communauté, où la satisfaction égoïste l'emporterait sur l'altruisme : diagnostic qui ressemble fort à une pétition de principe, d'autant moins convaincante qu'il resterait à expliquer pourquoi cette recherche de convivialité s'investit électivement, aujourd'hui, dans des activités humanitaires, et non plus dans le militantisme syndical ou politique. De surcroît, il importe de ne pas se méprendre sur ce que signifie agir par *devoir* : en aucun cas, l'*éthique du devoir* n'exclut que, pour un « être raisonnable fini » comme l'homme, tel ou tel élément de satisfaction associé à la représentation de soi que l'acte moral procure à son agent puisse intervenir dans le vécu psychologique de l'acte. Simplement doit-il s'agir d'une action dont la maxime peut apparaître compatible avec les exigences comprises dans les diverses formules de l'impératif catégorique : que la mise en œuvre de cet unique principe (qui définit le *devoir*) ne me désespère pas toujours

quand je fais ce que je dois, c'est, si je puis dire, heureux, et cela n'est aucunement l'indice que je n'agis pas par devoir ! Même un héros est capable de se trouver satisfait de ses actes. Enfin, qui peut croire sérieusement qu'apporter son obole au Téléthon décide de la moralité de son existence ? À côté de cette dimension médiatisée que peut acquérir parfois, dans une société du spectacle, l'acte moral, combien de *sacrifices* inaperçus dans la dimension quotidienne et privée de la plupart des vies ? Dans tant de *sacrifices* que tant de parents font de leur propre bien-être au profit de leurs enfants, je ne vois pas en quoi le *devoir* ne reste pas, pour chacun, aussi peu négociable qu'il pouvait apparaître à *Kant*.

Quand on évoque donc un dépassement de l'âge du *devoir* vers une réconciliation de l'éthique et de l'intérêt, ou vers une conception prudentielle, moins catégorique, du choix moral, le diagnostic me paraît peu convaincant. Et ce pour une raison qui requiert d'être un tant soit peu attentif aux concepts utilisés par la philosophie morale des Modernes.

Loin en effet d'être hétéronome, la morale du *devoir*, dans sa teneur intrinsèquement moderne, est en fait celle qui exprime le mieux le principe de l'*autonomie* d'une volonté se soumettant, comme individualité, à la loi qu'elle s'est à elle-même donnée, à travers cette part d'humanité commune présente en chacun de nous. À opposer la morale du *devoir* et les exigences de l'*autonomie*, on commet une confusion dont témoigne l'utilisation récurrente de l'expression d'« *autonomie* individuelle » : l'*autonomie* n'est pas l'*indépendance*. En ce sens, à la différence de l'*indépendance*, qui consiste à ne tenir pour acceptable aucune limitation, aucune entrave à mes initiatives, l'*autonomie* n'est pas, dans son principe, « individuelle ». L'incapacité des critiques de l'*éthique du devoir* à prendre acte de cette distinction témoigne de leur faiblesse conceptuelle. Je ne peux ici que le rappeler en quelques mots (*Renaut*, 1989) : l'*éthique du devoir* repose sur le principe (d'*autonomie*) selon lequel « je » (comme *individu*) me soumet à la loi que « je » (comme *sujet* moral ou, si l'on préfère, comme *raison pratique*) me donne à moi-même. Ce pourquoi l'*éthique du devoir* n'est une éthique de la soumission (de l'individualité) que parce qu'elle est une éthique de la *liberté* : une éthique de la *liberté* conçue comme *autonomie* de la volonté, non comme *indépendance* de l'individualité. Par là même, il ne se trouve dans la catégorie de *devoir* aucune dimension d'*hétéronomie* comprise au sens de la soumission à une dimension de transcendance par rapport à ma volonté : simplement est-ce « ma » volonté, en tant qu'elle n'est pas réductible à « mon » *désir*, qui est *en moi* transcendante à l'ordre de ceux-ci. Que « mon » *désir* doive, dans certaines situations éthiques, le céder devant « ma » volonté est une

évidence que nul ne contestera, sauf à réduire ce que « je » suis (ma *subjectivité*, le *sujet* en moi) à l'ensemble des *désirs* qui sont les « miens ». Du moins est-ce bien devant ce que « je » veux, par exemple en choisissant de sacrifier mon intérêt immédiat pour alléger la misère d'un autre, que cèdent ces *désirs* inscrits en moi, et dont j'accorde volontiers qu'ils sont eux aussi, fort heureusement, une part de moi-même. La seule considération qui fait surgir l'exigence éthique, et qui est à la racine de tous les dilemmes devant lesquels me place le choix moral, est donc celle qui consiste à me demander ce que « je » suis le plus : suis-je davantage le *sujet* du *désir* que « j' » éprouve en moi, ou suis-je davantage « *sujet* », c'est-à-dire auteur et acteur de ce que je décide de faire, quand je choisis parfois de leur résister pour viser un autre but que leur satisfaction ? De quel côté est l'*autonomie*, de quel côté est l'*hétéronomie* ? Par voie de conséquence, de quel côté est la *liberté* : dans l'*éthique du devoir* ou dans l'*éthique des plaisirs* ?

Si l'on prend conscience de l'étonnante et persistante confusion entre *autonomie* et souci de soi, il apparaît clairement que l'*individualisme* faisant preuve d'intelligence ne suffit pas pour que s'ouvre la sphère de l'*autonomie*, donc, chez les Modernes, de la moralité. Entre la logique de l'intérêt bien compris et le désintéressement qu'exprime l'action accomplie par *devoir*, subsiste en fait un véritable abîme, celui qui sépare toute forme d'*individualisme* (même intelligent) et l'*humanisme* : je crains en réalité qu'effacer cet écart, ou ne pas le percevoir, soit l'indice d'une singulière et définitive fermeture à la plus profonde énigme de la morale.

Fonder l'éthique sur ce principe de l'*autonomie* de la volonté (qui est le principe même de l'*éthique du devoir*) ne signifie donc nullement l'affirmation de l'individualité comme valeur. Conçue à partir de ce principe, la conscience morale consiste à se représenter, à l'intérieur du *sujet* humain, dans l'immanence à soi constitutive de la *subjectivité*, une transcendance : transcendance dans l'immanence, donc, qui inscrit dans la *subjectivité* une tension entre l'affirmation de l'individualité et l'ouverture à cette part d'humanité commune correspondant à la *raison pratique* comme source de la loi.

Ce recadrage conceptuel permet-il de sauver l'*éthique du devoir* contre les assauts dont elle fait l'objet ? Au-delà du projet facile d'une « éthique indolore » supposée répondre aux exigences des « nouveaux temps démocratiques », un tout autre type d'objection pourrait se nourrir à une tentative comme celle d'Emmanuel Lévinas pour recomposer une *subjectivité* postmétaphysique. Elle consisterait à se demander si l'*éthique du devoir* est encore compatible, adossée qu'elle se trouve à une conception de la *subjectivité* comme *autonomie*, avec les conditions d'une pensée contemporaine du *sujet*. Contre une métaphysique dont Lévinas a eu raison de souligner qu'elle a sans doute davantage « oublié » la *subjectivité* que n'importe quoi d'autre, faire resurgir l'exigence de cerner ce par quoi « le *sujet* tranche sur l'être » ne passe-t-il pas plutôt par une tentative pour appréhender l'éthique en termes d'*hétéronomie* et de « sujétion » à l'appel d'autrui ? Robert Legros le rappelle ici même dans sa contribution sur « Éthique et *phénoménologie* » : Lévinas a entrepris de rompre avec le culte kantien de la raison autonome, pour ne plus placer la dignité de l'homme dans sa *liberté* comme *autonomie*, mais bien dans la passivité. Ouverture à l'autre en tant qu'autrui, la *subjectivité* surgirait comme le fait de « *ne pas pouvoir* se soustraire à la responsabilité », selon un moment de « détermination par l'autre » qui situerait donc tout autrement l'irruption de l'éthique que ne le fait l'*éthique du devoir* en dévoilant derrière la soumission au *devoir* la position de la loi par la volonté autonome (Lévinas, 1972).

Comment appréhender cette autre remise en question de l'*éthique du devoir* ? Il me semble que l'approche lévinassienne, en déplaçant le centre de gravité de la conscience morale (de l'*autonomie* à la sujétion), ne distingue pas suffisamment deux moments de l'expérience éthique. Le moment du surgissement de cette expérience est en effet, assurément, un moment d'ouverture au *devoir*, d'irruption de la loi, qui peut bien être décrit en termes de sujétion, ce qui est certes le cas chez Lévinas, mais aussi bien chez Kant dans l'expérience du respect dont s'accompagne le vécu du *devoir* : parce que nous sommes des êtres finis, et non des saints, la loi s'impose à nous de l'extérieur – et donc, du point de vue d'une analyse du rapport vécu au *devoir*, il est légitime de lire ce moment comme moment de sujétion ou, si l'on préfère, d'*hétéronomie*.

Cela dit, pour être fidèle aux principes qui l'animent, une approche phénoménologique doit aussi cerner l'intentionnalité de l'éthique. Or le moment de l'intentionnalité, dans l'expérience éthique, ne peut plus aussi aisément être décrit en termes d'*hétéronomie* : le projet éthique, en tant qu'il passe par l'irruption de la responsabilité, mobilise une référence incontournable à cet

horizon d'*autonomie* sans la visée duquel on voit mal comment le *sujet* moral pourrait se penser comme en charge d'autrui. Que, traversés comme nous le sommes par l'histoire, confrontés à notre *finitude* et à la brisure de notre *subjectivité*, nous ne *soyons* pas autonomes, comment le nier ? Est-ce à dire pourtant que nous ne devons pas, assumant notre responsabilité de *sujets* pratiques, nous *penser* comme les auteurs de nos actes ?

En ce sens, loin qu'elle exprime le fantasme d'un *sujet* absolu, la visée de l'*autonomie* suppose en effet l'ouverture à l'autre, ou, si l'on préfère, la sollicitude éprouvée à son endroit. Pas d'*éthique du devoir* sans expérience de la sollicitude. Mais pas non plus d'*éthique du devoir* sans visée d'une *autonomie*, à la faveur même d'une telle ouverture, qui définirait, si elle se pouvait atteindre, une humanité qui, en tant que communauté des *sujets*, ne dépendrait, quant à son destin, de rien d'autre que d'elle-même, sans dehors qui la déterminerait : il me semble néanmoins que tel est ultimement ce qui relie de façon intrinsèque l'exigence humaniste, comme exigence d'*autonomie*, et le procès de laïcisation du monde qui définit la modernité.

Aussi serait-il possible de répondre sans peine à l'objection selon laquelle, dans l'*éthique du devoir*, l'idée de *subjectivité* ou d'*autonomie*, même si on lui accorde un statut d'horizon de sens, ne pourrait être définie qu'en termes de « clôture intégrale ». J'en conviens volontiers en ce qui concerne l'*individu* qui vise l'*autonomie* (= qui vise à s'instaurer comme *sujet*), puisque, dans cette visée même, il transcende sa singularité en se pensant comme membre d'un monde commun à tous les êtres qui possèdent, au même titre que lui, la structure de la *subjectivité* : en ce sens, je le répète, la visée de l'*autonomie* suppose l'ouverture à l'autre, donc la communication aussi bien que la sollicitude. Reste que l'*autonomie* visée à travers une telle ouverture définirait, si elle se pouvait atteindre, une humanité (= la communauté des *sujets*) qui, en tant que communauté, ne dépendrait quant à son destin, de rien d'autre que d'elle-même, sans dehors qui la déterminerait : si tel n'était pas le sens de ce qui est visé, pourquoi en effet parler d'*autonomie* ? En ce sens, la référence à l'idée d'*autonomie* (à l'*autonomie* comme Idée ou comme horizon de l'*individu*) ne doit nullement sembler incompatible avec la prise en compte de cette thématique de la *finitude* radicale qui est un des points d'appui les plus certains de l'éthique contemporaine : plus fécond sans doute serait-il de considérer que ce que les métaphysiques s'étaient représentées à tort, parfois, comme notre condition (l'*autonomie*, la *subjectivité*) conserve un sens après la décomposition de ces métaphysiques – à savoir le sens d'un idéal, plus précisément : de l'idéal même

de la *raison pratique*. Ainsi est-ce dans le statut (non dans le contenu) de l'exigence d'*autonomie* (savoir qu'elle est précisément une exigence ou un principe de la réflexion, et non une condition humaine) que consiste la reconnaissance de notre *finitude* comme radicale. Là réside à mon sens, pour une éthique postmétaphysique du *devoir*, l'épreuve pratique de notre *finitude*.

Indications bibliographiques

Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 ; rééd. Le Livre de Poche, 1987.

Lipovetsky G., *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

Lipovetsky G., Charles S., *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

Renaut A., *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

La question du *bonheur* par Michela Marzano

Le concept de *bonheur* renvoie aux notions de satisfaction, de *bien-être*, de félicité et, par là, désigne un bien humain « qui n'est concevable qu'en fonction de ressources proprement humaines et n'a de sens qu'à l'échelle de la vie humaine » (*Canto-Sperber*, 1996). De ce point de vue, le terme « *bonheur* » peut qualifier soit un état de plaisir et de contentement momentanés, soit un état de pleine satisfaction et de joie durable. Et cela, même si chacun peut avoir une conception différente de son propre *bien*. En effet, si « tous les hommes recherchent d'être heureux », les formes qu'ils donnent à leur quête sont souvent diverses et contradictoires : « Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même *désir* qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes. Jusqu'à ceux qui vont se pendre » (*Pascal*, 1670). C'est pourquoi, depuis toujours, se pose la question du rapport entre *bonheur* et moralité, félicité et *souverain bien*. Peut-on d'ailleurs prétendre qu'il n'existe qu'une seule conception du *bien* ? Une vie heureuse est-elle réellement bonne ? *Vice-versa*, une vie bonne est-elle

nécessairement heureuse ?

Quête du *bonheur* et recherche du *bien*

Les philosophes de l'Antiquité ont lié de façon essentielle la quête du *bonheur* et la recherche du *bien*. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la poursuite du *bonheur* est envisagée, non seulement comme le ressort évident de toute action humaine, mais aussi comme quelque chose de directement attaché au concept de *bien*. Pour les *épicuriens*, par exemple, rien ne peut venir troubler l'*ataraxie* bienheureuse du *sage*, quand elle est dûment fondée sur l'élimination rationnelle des craintes, de même que sur la juste mesure des plaisirs et des peines – c'est ainsi qu'*Épicure*, dans la *Lettre à Ménécée*, explique que le *bonheur* arrive lorsqu'on est capable d'atteindre un état d'*ataraxie* de l'âme. Pour les *stoïciens*, le *bonheur* découle directement de la *vertu*. Le seul vrai *bien* est, pour eux, la *vertu* rationnelle. Ainsi, selon *Épictète* : « Le *bonheur* ne consiste point à acquérir et à jouir, mais à ne pas désirer. Car il consiste à être libre. »

C'est cependant vers *Aristote* qu'il faut se tourner pour trouver une analyse extrêmement rigoureuse du lien entre *bonheur* et *souverain bien*. Le point de départ de sa réflexion est le constat du fait que le *bonheur* est, pour l'homme, la fin dernière de la vie : « Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux » (*Éthique à Nicomaque*, I, 2). Par la suite, cependant, le philosophe réfute plusieurs définitions du *bonheur*, et notamment toutes les positions visant à réduire le *bonheur* au plaisir, à la richesse, aux honneurs. Le *bonheur*, pour lui, n'est jamais désirable en vue d'autre chose (I, 1097 a 22) et il est toujours une activité menée conformément à la raison et en accord avec la *vertu* (I, 1098 a 4-17) : « Le *bonheur* semble être au suprême degré une fin de ce genre (fin dernière), car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence, ou toute *vertu* quelconque, sont des *biens* que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du *bonheur*, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le *bonheur* n'est jamais choisi en vue de ces *biens*, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même » (I, 1097 b 1-7).

Si toute action s'explique par l'intervention de l'appétit – l'intellect ne se mettant à fonctionner que sous l'impulsion du *désir* – elle ne peut pour autant pas être justifiée par le *désir* : « L'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait est un appétit et que lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi selon le souhait ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement, puisque le *désir* est une espèce d'appétit » (*De l'âme*, III, 9, 432 a 15). Et, un peu plus loin : « En fait, il saute aux yeux que l'intellect ne meut pas sans le *désir*, car le souhait est un désir et quand on se meut en vertu de son raisonnement, on se meut aussi en vertu de son souhait » (III, 10, 433 a 22-25). En même temps, ce n'est que l'intellect qui délibère et qui permet, non seulement d'expliquer une action, mais aussi de la justifier d'un point de vue éthique. C'est pourquoi *Aristote* insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la *phronesis*, la *sagesse*, qui est pour lui « une disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est *bien* ou mal pour les êtres humains » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1143 b 3-4). L'activité propre de l'homme réside dans l'activité de l'âme conforme à la raison, c'est-à-dire à la *vertu*. C'est pour cette raison que *bonheur* et *vertu* sont identifiés : si l'homme réalise son excellence par la *vertu*, si c'est par elle qu'il atteint sa fin propre, alors c'est elle qui doit être qualifiée de *souverain bien*. Comme l'écrit R. A. Gauthier dans son commentaire d'*Aristote* : « La condition même de l'infailibilité de la *sagesse* c'est l'entrée dans sa contexture même du *désir* et de la *vertu* morale : c'est parce qu'elle doit aboutir à la position effective de l'action vertueuse que la *sagesse* inclut le *désir* et la *vertu* » (Gauthier et Jolif, 1959).

Tout en reconnaissant que les *biens* matériels ou les honneurs peuvent être des conditions au *bonheur* humain, le philosophe montre ainsi que le vrai *bonheur* est celui que procure l'exercice de l'intellect, la plus haute faculté humaine.

Action morale et devoir

Le véritable tournant dans la philosophie morale s'opère avec *Kant*. C'est avec lui que, pour la première fois, la question du *devoir* devient centrale, l'action morale n'étant en aucun cas une action qui vise à rendre l'homme heureux. Pour *Kant*, l'action morale est toujours le fruit de la reconnaissance d'une contrainte qui s'impose indépendamment de toute sollicitation et antérieurement aux préférences, aux *désirs* et aux mobiles de la subjectivité sensible ; une contrainte

que la volonté s'impose à elle-même librement et qui permet à un *individu* d'être autonome. C'est ainsi que, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le philosophe définit le concept d'*autonomie* comme « la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) », et qu'il lui reconnaît le rôle de principe suprême de la moralité.

Avant d'accomplir une action, pour *Kant*, il ne suffit pas de se demander si celle-ci est le moyen le plus approprié pour atteindre la fin désirée. Ce qu'il faut déterminer, c'est si elle est intrinsèquement juste. Et pour ce faire, tout *individu* doit soumettre la maxime de son action à l'épreuve d'universalisation exprimée par l'*impératif catégorique*. Lorsqu'on agit moralement, on doit agir non pas conformément à ses *désirs*, mais en fonction de ce qu'on se représente comme devant être fait : « La volonté est pensée comme indépendante des conditions empiriques, partant, comme volonté pure, comme déterminée, *par la simple forme de la loi*, et ce fondement de la détermination est regardé comme la condition suprême de toutes les maximes » (*Kant*, 1788). C'est pourquoi le but de la *Critique de la raison pratique* est de prouver l'existence de la *liberté* transcendantale à partir du « fait de la raison » : l'*impératif catégorique* ne repose pas sur la reconnaissance d'un fait normatif ou d'une vérité normative, mais sur la nature de la volonté ; il n'est possible que parce qu'il s'atteste dans l'existence de la conscience morale (voir sur ce point les commentaires de Christine Korsgaard, 1996).

La *liberté* transcendantale et la raison pratique pure sont donc co-originaires : « Si [...] je prends le cas de l'homme en train de se demander : qu'est-ce qui, en moi, fait que je suis capable de sacrifier les séductions les plus profondes de mes tendances et tous les *désirs* qui procèdent de ma nature à une loi qui ne me promet en retour aucun avantage et qui ne me menace d'aucune peine si je la transgresse ; mieux : une loi que j'honore d'autant plus profondément qu'elle ordonne plus strictement et promet moins en compensation ? Voilà une question qui émeut l'âme tout entière par l'étonnement sur la grandeur et la sublimité de la disposition profonde de l'humanité et en même temps l'impénétrabilité du mystère qu'elle recouvre (car répondre à cette question : c'est la *liberté* >, serait tautologique puisque c'est précisément cette *liberté* qui constitue le mystère) » (*Kant*, 1796).

C'est ainsi l'*autonomie* de la volonté qui fonde les « *devoirs* de l'homme envers lui-même » et qui interdit à l'*individu* « de se dépouiller soi-même du privilège qui appartient à l'être moral, à savoir la capacité d'agir d'après des

principes, c'est-à-dire de la *liberté* intérieure et de se faire par là le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose ». De même : « Anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité équivaut à extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, la moralité dans son existence même ; par conséquent, disposer de soi comme d'un simple moyen en vue d'une fin quelconque, c'est abaisser l'humanité en sa propre personne, à laquelle pourtant l'être humain était confié pour sa conservation » (*Kant*, 1797). L'être humain a donc une *liberté* intérieure qui ne s'exprime pas dans la possibilité de faire tout ce qu'il veut, mais dans la possibilité de se donner lui-même une loi : « Dans la conscience d'un *devoir* envers lui-même, l'homme se considère, en tant que sujet de ce *devoir*, comme pourvu d'une double qualité : d'abord, comme être sensible, c'est-à-dire comme homme ; mais ensuite comme être raisonnable qu'aucun sens n'atteint et qui ne se laisse connaître que dans les rapports moralement pratiques, où l'inconcevable propriété de la *liberté* se manifeste par l'influence de la raison sur la volonté intérieurement législatrice » (*Kant*, 1797).

C'est pourquoi s'il reconnaît l'existence d'une « raison pratique empirique » qui permet aux êtres humains de trouver les moyens de satisfaire leurs *désirs* et d'atteindre certaines fins liées à ces derniers, *Kant* donne toujours la priorité à la « raison pratique pure » qui permet à l'homme, en tant qu'être rationnel, d'agir « en accord avec son idée des lois, c'est-à-dire en accord avec des principes » : « L'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles le concernant lui-même que dans celles concernant d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin* » (*Kant*, 1785). Si dans sa forme empirique la raison pratique rend possible la compréhension d'une situation donnée et la reconnaissance des moyens nécessaires à poursuivre un certain but, ce n'est que dans sa forme pure qu'elle est à l'origine de l'agir moral.

La morale kantienne se présente ainsi sous la forme de l'*obligation*. Même si le contenu des maximes d'action est donné empiriquement, ces maximes trouvent leur fondement, leur détermination et leur justification dans la loi et dans sa forme universelle. C'est la saisie de la loi morale qui produit chez l'être humain le sentiment de respect et qui fonde et légitime la *dignité* de la personne, les passions et les *désirs* n'étant que des penchants aveugles et serviles, une « gangrène » de la raison pratique, une « maladie » qui aveugle l'homme et qui « contredit la raison elle-même » (*Kant*, 1798). Il ne s'agit même pas de guérir, puisqu'il n'y a pas de thérapeutique possible : le *désir* est la marque de la misère

humaine ; sa forme empêche l'être humain d'aller dans le sens de la raison pratique, de la volonté, de la *liberté* et de l'autonomie.

Bonheur et désir

La fracture kantienne entre *volonté* et *désirs* soulève de nombreux problèmes lorsqu'on se pose la question du *bonheur*. En effet, bien que l'idée d'une volonté libre de se soumettre à la loi universelle paraisse séduisante, elle reste très abstraite, les motivations qui poussent un *individu* à agir pouvant très difficilement être détachées des circonstances empiriques dans lesquelles une action est accomplie. Sauf à accepter comme un dogme l'idée que les êtres humains sont des agents rationnels qui possèdent une volonté capable d'échapper aux réseaux complexes des affects, des *désirs* et, plus généralement, du monde : « La psychologie transcendantale à laquelle l'œuvre de *Kant* mène est assurément fautive quand elle n'est pas inintelligible. Aucune caractéristique humaine qui relève d'une échelle de l'estime morale ne peut échapper aux caractéristiques empiriques, ni manquer d'être soumise aux conditions empiriques, à l'histoire psychologique, aux variables individuelles, qu'il s'agisse de la sensibilité, de la persévérance, de la faculté d'imaginer, de l'intelligence, du bon sens, du don de sympathie ou de la force de volonté » (*Williams*, 1981).

Certes, la séparation kantienne entre les affects et les *désirs*, d'une part, et la volonté morale, d'autre part, cherche à préserver l'autodétermination du vouloir des penchants empiriques. Mais, par là même, elle empêche de prendre en compte le fait que les *désirs* peuvent ne pas être des simples « penchants » et qu'ils peuvent aussi déterminer le sens éthique de la vie humaine, selon certaines normes et certaines règles.

Être moral signifie ne pas agir tout le temps sous l'empire des passions, et être capable de suivre un projet de vie particulier. Mais vouloir suivre un tel projet n'exclut pas d'emblée la possibilité de prendre en compte les *désirs*. Au contraire. Surtout si l'on réfléchit à l'existence d'une différence entre *désirs de premier ordre* et *désirs de deuxième ordre*. En effet, si les *désirs* de premier ordre sont l'expression d'affects immédiats, d'envies subites, des pulsions partielles, les *désirs* de deuxième ordre représentent une sorte de « réflexivité » sur les *désirs* de premier ordre (*Frankfurt*, 1971, *Dworkin*, 1991). Les *désirs* de premier ordre renvoient au concept classique de « passion », et donc à tout ce qui peut fasciner un *individu*, l'exciter, le pousser à satisfaire ses pulsions subites.

Les *désirs* de deuxième ordre, en revanche, se situent à la limite du somatique, du psychique et du mental et désignent le champ d'existence du sujet humain – un champ où chaque *individu* peut s'exprimer en tant que « sujet » et devenir ainsi un agent moral. En effet, à la différence des *désirs* de premier ordre, les *désirs* de deuxième ordre renvoient à un projet de vie plus général et peuvent être pris en compte lorsqu'on cherche à justifier une action ou une conduite d'un point de vue éthique en tant que « raisons justificatives » – raisons qui permettent de comprendre si une action ou une conduite peuvent être qualifiées d'éthiques, tandis que les raisons explicatives se limitent à donner une idée des motivations qui poussent quelqu'un à agir.

Une proposition comme « un tel a fait ceci parce qu'il en avait envie » – qui est le résultat de la connexion entre la proposition (1) « un tel a fait ceci » et la proposition (2) « un tel avait envie de faire ceci » – nous donne par exemple la description d'une situation courante où il s'agit de motiver une conduite. Mais ici la conduite n'est pas justifiée ; elle est seulement décrite. En effet, quand on regarde la proposition de plus près, on se rend compte que le connecteur « parce que », et la motivation que celui-ci exprime, a bien sûr la valeur d'une *explication*, mais qu'il n'a pas la valeur d'une *justification* éthique. La proposition (2) exprime le motif de l'action d'un tel. Mais pour avoir une justification éthique de cette action, il faut avoir d'autres propositions nous renvoyant à un principe moral ou encore à une norme, des propositions comme par exemple : (3) « ceci fait partie des actions qui me permettent de vivre selon ma conception de la vie bonne », ou encore : (3') « il est de mon *devoir* d'accomplir ceci ». Ce qui permettrait d'arriver à la proposition suivante : « un tel a fait ceci, parce qu'il en avait envie, et que ceci est une des actions qui lui permettent de réaliser son projet de vie bonne » ; ou encore à la proposition : « un tel a fait ceci, parce qu'il en avait envie, et que ceci est son *devoir* ».

L'être humain désire. C'est le *désir* qui le pousse à l'action en vue d'une satisfaction. Et pourtant, le *désir*, lorsqu'il ne se réduit pas à un simple appétit ou à une simple pulsion, n'est pas quelque chose de tout à fait spontané et hallucinatoire. Il y a toujours un processus d'élaboration interne des *désirs* qui permet d'en sélectionner certains et d'en écarter d'autres. Désirer quelque chose,

signifie d'ailleurs savoir se soumettre à un certain nombre de contraintes, toutes celles nécessaires à la réalisation du *désir* lui-même. En général, on ne peut désirer une chose et en même temps vouloir satisfaire une envie subite qui entraînerait, par sa satisfaction, l'impossibilité de réaliser son *désir* – on ne peut, par exemple, désirer devenir écrivain et, en même temps, ne pas se donner du temps pour écrire et suivre des envies et des appétits qui empêchent, par leur satisfaction, de réaliser par la suite ce *désir* profond et de deuxième ordre.

La plupart du temps, le *désir* humain évolue. Le rapport que l'on établit avec le monde n'est jamais assuré une fois pour toutes. On cherche son *bonheur* en poursuivant certains buts. Parfois, cependant, on échoue. D'autres fois, on n'a pas le courage d'écarter un certain nombre de *désirs* de premier ordre qui empêchent, *de facto*, de poursuivre ses *désirs* de deuxième ordre. De temps en temps, enfin, on arrive à obtenir ce qu'on désire et, tout de suite après, on se rend compte que ce n'est pas cela qui nous rend heureux. En général, on espère réaliser quelque chose (une œuvre, un rêve, un projet, etc.) et laisser ainsi une trace derrière soi. Mais il arrive aussi que le sens de la vie nous échappe, que le *désir* qui anime nos choix n'ait pas de contours précis, que la réalité nous étouffe. Au point de ne plus comprendre ce que nous désirons en dehors des demandes des autres et de leurs attentes.

Si vivre sous l'empire de nos penchants et de nos appétits (nos *désirs* de premier ordre) nous empêche de poursuivre nos buts et de réaliser nos *désirs* les plus profonds en tant qu'êtres rationnels et agents moraux, vivre constamment sous l'emprise du *devoir* nous empêche aussi d'atteindre notre *bonheur*. Le *bonheur*, toujours relatif car humain, n'est pas quelque chose de facile à obtenir. Mais pour arriver à l'atteindre, il faudrait peut-être commencer par dire qu'il se trouve justement à la croisée entre *obligations* et *désirs*. Pouvoir réaliser un projet de vie particulier demande à la fois de suivre ses *désirs* et de se soumettre à des contraintes : des *désirs* qui ne se réduisent pas aux penchants kantien qui étouffent comme une « gangrène » la raison pratique ; des contraintes qui, tout en s'opposant à la spontanéité et à l'élan des passions, sont en réalité au service de nos *désirs* de deuxième ordre.

Indications bibliographiques

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. par R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 2 tomes, 1958-1970.

- Aristote, De l'âme*, in *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Canto-Sperber M., « Bonheur », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (1996), Paris, PUF, 2004.
- Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Épicure, Lettre, maximes et sentences*, trad. par J.-F. Balaudé, Paris, Le Livre de Poche, 1994.
- Épictète, Manuel*, trad. et notes par E. Cattin, Paris, Flammarion, 1997.
- Frankfurt H., « La liberté de la volonté et la notion de personne » (1971), in M. Neuberg (dir.), *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Bruxelles, Margada, 1991.
- Gauthier R. A., Jolif Y., *Aristote, Éthique à Nicomaque. Commentaire*, Paris, Nauwelaerts, 1959.
- Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 308.
- Kant E., *Critique de la raison pratique* (1788), Paris, Flammarion, 2003.
- Kant E., *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (1796), Paris, Vrin, 1968.
- Kant E., *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu* (1797), trad. par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- Kant E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798), trad. par M. Foucault, Paris, Vrin, 1964.
- Korsgaard C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Pascal B., *Pensées* (1670), éd. Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963, pensée 147.
- Williams B., *La Fortune morale. Moralité et autres essais* (1981), Paris, PUF, 1994, p. 153.

COMPLÉMENTS

Choisir entre *Kant* et *Épicure* ?

par Hedwig Marzolf

Que le *bonheur* soit recherché par tous les hommes, qu'il soit la fin ultime de leurs *désirs*, le principe qui oriente leurs actions, est une vérité – un axiome pratique – qui ne saurait faire l'objet d'une question. Mais si les hommes ont de tout temps, comme le souligne *Pascal*, recherché le *bonheur*, cette quête a pris dans nos sociétés modernes une tournure problématique qu'elle n'avait pas dans la cité antique. L'acte de naissance de ces sociétés correspond aussi au deuil de l'idée de bien commun, de la possibilité de définir une conception de la « vie bonne » qui vaudrait pour tous et que l'État promouvrait. Nous avons pris conscience que les êtres raisonnables tendent irrémédiablement à diverger quant à la définition de ce que serait pour eux cette « vie bonne », c'est-à-dire une vie dont le *bonheur* vient couronner la réussite. La reconnaissance de ce désaccord raisonnable constitue le pluralisme de nos sociétés. Paradoxalement, c'est dans la mesure où le *bonheur* a cessé d'être l'objet d'un débat et d'un accord public pour devenir une affaire privée qu'il est proprement devenu une question pour la philosophie. La question du *bonheur* est une question moderne.

L'*éthique de la vertu* et l'*éthique du devoir* représentent aujourd'hui les deux grandes options de la philosophie morale moderne. Il y en a d'autres (par exemple, l'éthique de la perfection), mais elles se laissent subsumer sous les traits des deux premières. Notons d'emblée que l'*éthique de la vertu*, si elle est sensible à l'héritage de la pensée grecque de la moralité, ne peut pas, de manière cohérente, se présenter comme l'éthique des Anciens opposée à l'éthique des Modernes. Ces deux grandes options correspondent en fait à la distinction formulée par le théoricien anglais de la morale, Henry Sidgwick, dans son ouvrage majeur, *The Methods of Ethics* (1874), entre le « juste » et le « bien ».

Juste et bien

La notion de « juste » exprime l'idée d'une prescription autoritaire, une règle, un ordre auxquels la conduite doit être subordonnée. La notion de « bien » renvoie à ce que veut ou voudrait un sujet dont la volonté serait droite et éclairée et qui serait suffisamment informé de la nature de ses *désirs* et de leurs objets. Lorsqu'au fondement de l'éthique se trouve la notion de juste, l'éthique prend une forme « impérative », selon un vocabulaire que Sidgwick développe ultérieurement dans *Outlines of the History of Ethics* (1886) ; lorsqu'au contraire, la notion morale première est le *bien*, elle est dite « attractive ». Bien entendu, chacune des deux conceptions fait également usage de l'autre notion. Si le juste

est fondamental, le *bien* sera ce que désire ou désirerait l'agent dans la mesure où ses actes et ses *désirs* sont conformes aux exigences de l'obligation. Si le *bien* est fondamental, le juste sera ce que nous devons faire pour obtenir ce que nous voudrions si nous pouvions savoir ce qu'est le *bien* pour nous.

L'*éthique du devoir* s'identifie ainsi à la conception « impérative » de la morale qui a trouvé dans la philosophie kantienne sa formulation la plus systématique. Quant à l'*éthique de la vertu*, elle remplit le programme de la conception « attractive » de la morale, illustrée notamment par les philosophies d'*Aristote* et de *Thomas d'Aquin*.

Avant d'examiner pour elle-même chacune de ces deux conceptions et ce qui les oppose l'une à l'autre, mettons en avant ce qui les rassemble. Ces deux conceptions ont en commun de refuser la thèse qui consiste à faire de la recherche du *bonheur* la seule façon d'accéder à la moralité, du *bonheur* le seul critère de la moralité d'une action. Cette thèse est présentée, par les tenants de l'*éthique du devoir*, *Kant* notamment, comme le noyau de l'*eudémonisme*, alors que les partisans de l'*éthique de la vertu* insistent sur ce qui la distingue de l'*eudémonisme* qu'ils défendent. Elle a été, en tout cas, exemplairement développée par les premiers utilitaristes, *Bentham* et *Mill*. Il faut, selon eux, faire preuve de réalisme et se fonder, afin de déterminer le critère de la moralité, sur le constat psychologique selon lequel les seuls motifs de l'action humaine sont l'attraction pour le *plaisir* et l'aversion pour la douleur : ce critère sera donc l'utilité, ou la tendance d'une action à produire le *bonheur*, entendu comme *plaisir* et absence de peine.

Le refus de souscrire à cette thèse témoigne avant tout d'une conscience partagée par les tenants des deux conceptions de la difficulté attachée à la notion de *bonheur* défini comme *plaisir*, ou encore comme somme de satisfactions. C'est comme telle une notion entièrement subjective, de l'ordre du ressenti qui varie avec la sensibilité de chacun, ce qui rend difficile toute entreprise de quantification ou de comparaison des *bonheurs*. Mais comment, si on ne peut ni les quantifier ni les comparer, savoir quel *plaisir* suivre, par quel *bonheur* se laisser guider ? Si boire un verre de bière et étudier la philosophie sont deux activités qui me procurent du *plaisir*, pourquoi choisir de privilégier l'une à l'autre ? Le *bonheur* comme *plaisir* ne fournit pas un critère pour le choix de ce qu'on doit faire. L'*utilitarisme* lui-même ne maintient pas d'ailleurs jusqu'au bout une telle position. En prônant le *calcul* des *plaisirs* en vue du « plus grand *bonheur* pour le plus grand nombre », donc en substituant au *plaisir* individuel,

comme source de la moralité, le *plaisir* de tous, l'*utilitarisme* renoue avec une conception « impérative » de la moralité centrée sur l'obligation de produire le plus grand *bonheur* pour le plus grand nombre. L'*hédonisme* rationaliste d'*Épicure*, qui préconise de discriminer entre les *désirs* et les *plaisirs* qu'ils apportent pour parvenir à un état de *bonheur* caractérisé par l'absence de souffrances corporelles (*aponia*) et de troubles de l'âme (*ataraxia*), constitue de ce point de vue une position plus conséquente, même si on a pu souligner que le *calcul* des *plaisirs* aboutissait à une forme d'*ascétisme*.

Ce refus, par ailleurs, peut s'appuyer sur la conscience morale commune à laquelle appartient l'idée qu'il existe un ensemble de *devoirs* fondamentaux qui sont les nôtres, d'obligations qui nous lient inconditionnellement, quels que puissent être par ailleurs nos intérêts ou nos *désirs*. Ces *devoirs* peuvent être formulés négativement comme des interdits (ne pas tuer, ne pas porter de faux témoignages, etc.) ou positivement (tenir ses promesses, défendre la dignité de l'individu, épargner la souffrance, etc.). L'existence de tels *devoirs* se vérifie dans l'expérience, par exemple lorsque certains individus renoncent à certaines actions, parce qu'ils les jugent immorales, alors même qu'elles leur promettent les plus grands *bonheurs*.

L'*éthique du devoir* est directement bâtie sur cette conscience – qu'on peut qualifier de tragique – de la disjonction entre la poursuite du *bonheur* et la moralité.

Kant et l'éthique du devoir

Kant présente ainsi sa théorie morale, notamment dans les deux premières sections de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), comme une simple formalisation et explicitation de l'expérience morale commune. La conscience morale commune se dévoile dans ses jugements moraux comme conscience du *devoir*, conscience d'une obligation objective et universelle, qui s'impose de manière contraignante à tout être rationnel, indépendamment de tout autre motif et antérieurement aux penchants et aux préférences. Autrement dit, au fondement de la conscience morale commune se trouve l'« *impératif catégorique* » qui est la forme que prend pour des êtres raisonnables, mais sensibles, la loi morale. La présence de cet *impératif catégorique*, désignée dans la *Critique de la raison pratique* comme un « fait de la raison », révèle en même temps l'existence de la *liberté* comprise comme *autonomie* de la volonté, cette

autonomie étant la condition logique et transcendantale de l'*impératif catégorique*. La volonté humaine n'est pas déterminée, mais simplement « affectée » par les penchants sensibles, c'est pourquoi elle peut, si le *devoir* l'exige, résister à leurs attraits, voire même, de manière extrême, vaincre l'instinct de conservation et l'angoisse de mort. La volonté est libre quand elle n'obéit qu'à la loi de la raison pratique pure. Partant, une action est morale quand la loi morale en constitue le motif nécessaire et suffisant sans prise en compte du *bonheur* de celui qui agit. La *vertu*, dans une *éthique du devoir*, désigne la disposition de la volonté à obéir à la loi morale, à agir par respect pour elle.

L'analyse de la moralité et de la place qu'il convient de donner au *bonheur* est poursuivie et précisée par *Kant* dans la *Critique de la raison pratique* (1788). Il apparaît clairement, dans l'« Analytique », que le *bonheur* ne peut constituer un motif moral, encore moins le critère de la moralité, car il n'est pas propre à fournir le principe d'une législation. La raison en est la dimension « subjectiviste » du *bonheur* déjà évoquée. En effet, ce en quoi chacun place son *bonheur* dépend de son sentiment particulier de *plaisir* et de *peine* : il n'y a pas un contenu du *bonheur* qui vaudrait objectivement pour tous. Mais même pour soi, il est extrêmement difficile, si ce n'est impossible, de formuler en termes précis et cohérents ce qu'est le *bonheur* désiré. Cela tient au fait que le *bonheur* n'est pas simplement la recherche d'une satisfaction momentanée, mais celle d'une « satisfaction de toutes nos inclinations (tant *extensive*, quant à leur variété, qu'*intensive*, quant au degré, et aussi *protensive*, quant à la durée) ». Le *bonheur*, écrit encore *Kant*, est « un idéal de l'imagination », le propre d'un tel idéal étant d'être indéterminé. C'est pourquoi le *bonheur* ne se laisse pas atteindre par des impératifs qui seraient analytiquement précis comme le sont les « impératifs de l'habileté ». Dans sa quête du *bonheur*, l'homme ne dispose que des « conseils de la prudence ».

On ne peut pas définir la moralité à partir du *bonheur*, car ce serait là donner pour fondement déterminant à la volonté morale l'objet empirique d'un *désir*. La recherche du *bonheur* n'est pas une « loi » pratique, or l'universalité attachée à une loi est une exigence de la morale.

On a reproché à *Kant* d'avoir pu opposer la morale au *bonheur* par la réduction préalable de l'ensemble des principes pratiques matériels au principe du *bonheur* personnel ou de l'« amour de soi », autrement dit à l'égoïsme au sens étroit. Or ne peut-on pas trouver son *bonheur* à faire celui d'êtres qui nous sont étrangers ? *Kant* ne nie pas cette possibilité, mais elle n'est qu'une des modalités de

l'*eudémonisme* et non pas une alternative à celui-ci. Il y a même une certaine hypocrisie à vouloir distinguer les *plaisirs* raffinés (comme le plaisir d'être charitable, ou même vertueux) des *plaisirs* vulgaires (comme les plaisirs sensuels), car tout *plaisir*, quelle que soit son origine, est sensible. Au fond, l'*eudémonisme* est toujours un *hédonisme*. C'est pourquoi, selon *Kant*, la fondation de la morale prend la forme d'une alternative : soit on admet que la raison pure est pratique par elle-même, qu'il existe un ensemble d'obligations « catégoriques », soit on reconnaît la nécessité de l'aiguillon du *plaisir* pour agir, peu importent les distinctions de nature de ce *plaisir*. Il faut choisir entre *Kant* et *Épicure*.

Le *bonheur* n'est certes pas la source de la moralité, mais le *devoir* ne demande pas de renoncer au *bonheur* (il ne demande pas non plus d'être heureux, car il est absurde d'imposer comme un *devoir* ce que chacun recherche naturellement de soi-même). L'*éthique du devoir* n'est pas un *ascétisme*, l'homme n'a pas à nier sa sensibilité. « Être heureux, dit *Kant*, est nécessairement ce à quoi aspire tout être raisonnable, mais fini. » La recherche du *bonheur* doit être simplement soumise aux exigences objectives et universelles de l'*impératif catégorique*. Mais le « déontologisme » n'est même pas le dernier mot de la réflexion kantienne. Dans la « Dialectique de la raison pratique pure », *Kant* réintroduit un cadre « téléologique » pour réfléchir à une fin (un objet) de la volonté morale. Cette fin, désignée comme le « souverain Bien », est le *bonheur* relié proportionnellement à la *vertu* comme sa conséquence méritée. *Kant* rejette au passage aussi bien la conception stoïcienne que la conception épicurienne du « souverain Bien », car la liaison analytique qu'elles établissent entre la *vertu* et le *bonheur*, dans un sens ou dans l'autre, rend la moralité impensable.

Une *éthique du devoir* ne méconnaît donc pas l'importance du *bonheur* pour l'être humain. Elle est simplement animée de la conviction, soutenue par des bonnes raisons, que l'être humain doit prioritairement accomplir ses *devoirs*, cette tâche étant en son pouvoir, tandis que le *bonheur* qui récompense la *vertu* est affaire d'espérance (adossée chez *Kant* à une théologie) qui outrepassa sa capacité d'action immédiate.

L'*éthique du devoir*, qui a trouvé dans la pensée kantienne ses fondements, a été notamment reprise et défendue par les penseurs du libéralisme, soucieux de penser une neutralité de l'État à l'égard des notions controversées du *bien*. Le philosophe américain John Rawls définit, dans la *Théorie de la justice* (1971), le *bien* d'une personne comme son « projet rationnel de vie » et le *bonheur* comme

l'effet psychologique du succès de ce dernier, mais il prend soin de rappeler que le choix de ce *bien* doit être subordonné au respect des principes de la justice. C'est le point fort de l'*éthique du devoir* que d'être en phase avec le pluralisme de nos sociétés libérales.

On comprend alors que la défense de l'*éthique de la vertu* s'accompagne en général d'une critique du libéralisme qui attaque jusqu'à la conception de l'identité de l'être humain qui en est le soubassement.

L'*éthique de la vertu* : l'exemple de MacIntyre

Le défenseur le plus fameux de l'*éthique de la vertu* est le penseur américain communautarien Alasdair MacIntyre. Dans *Après la vertu* (1981), il accuse l'*éthique du devoir* d'être l'ultime avatar du « projet des Lumières » de fonder la morale sur la seule raison de l'agent. Or il faut se rendre à l'évidence que ce projet a échoué et qu'il en résulte une confusion accrue de notre langage moral qui n'est plus qu'un assemblage rhapsodique de convictions coupées des traditions dont elles procèdent. L'*éthique de la vertu* est alors présentée comme le moyen de retrouver une forme de cohérence entre ces convictions en renouant avec l'ambition téléologique de répondre à la question du *bien* humain, c'est-à-dire du *bien* qui peut être réalisé dans une existence humaine. Il est reproché à l'*éthique du devoir* de s'être focalisée sur les seules règles de la conduite sans s'interroger sur le sens d'ensemble de cette dernière, et plus largement sur le sens de l'existence humaine. L'*éthique de la vertu* prend en charge, pour sa part, la question concrète, et du plus grand intérêt pour chacun, de savoir quel type de personne devenir. Sous cette figure, la moralité ne demande plus l'arrachement à nos *désirs*, selon une exigence désormais présentée comme inhumaine, elle rejoint au contraire nos aspirations et nos besoins les plus profonds. Il faut, en effet, cesser de considérer la jonction entre notre intérêt et la moralité comme une marque d'égoïsme. L'exigence d'altruisme, à laquelle peut être résumée l'*éthique du devoir*, est compatible avec la recherche personnelle de son propre *bien*. Globalement, le *devoir* est sacrificiel, tandis que la *vertu*, selon un *topos* antique, est sa propre récompense.

Les *vertus* correspondent fondamentalement à des formes de la réalisation et de l'accomplissement de soi. Selon une définition d'inspiration aristotélicienne, ce sont des dispositions du caractère qu'on acquiert par un entraînement moral, qu'on met en œuvre non seulement dans l'action, mais aussi à travers des

schémas de réaction affective et qui, dans leur ensemble, sont soumises à la *vertu* intellectuelle de la prudence. Guidé par celle-ci, l'homme courageux, généreux, tempérant, etc. est apte à faire face à la particularité des situations, là où l'universalité abstraite des *devoirs* le laisserait démuni. L'*éthique de la vertu* nous délivre un exemplaire de vie, où les valeurs sont déjà intégrées à la forme d'une vie humaine.

L'*éthique de la vertu* présente sa thèse centrale, selon laquelle l'homme vertueux accède à la seule source du *bonheur* humain, comme inspirée de l'*eudémonisme* antique. Il faut noter que *bonheur* ne s'y réduit pas à la satisfaction subjective des *désirs*, mais renvoie à la norme objective de l'accomplissement de la nature humaine et de ses qualités.

C'est d'ailleurs là son point faible. Il est difficile aujourd'hui, dans nos sociétés pluralistes, de défendre l'idée d'une nature humaine dont on pourrait cerner un ensemble de conditions objectives. Mais même lorsque les tenants de l'*éthique de la vertu* ont renoncé au naturalisme moral pour souligner l'insertion de l'existence dans un contexte social et historique particulier, selon un thème communautaire connu, ils continuent à présupposer la possibilité de définir, pour une société donnée, une conception objective, donc commune, du *bien* humain.

Il resterait à envisager la possibilité, pour l'*éthique du devoir* et l'*éthique de la vertu*, de se compléter. La définition et le respect des règles morales n'empêchent pas l'attention aux traits de caractère et au schéma de vie d'une personne. Cette conciliation a été notamment entreprise par Paul Ricœur (1990). Il propose de distinguer entre *éthique et morale* pour articuler la visée *téléologique* d'une vie accomplie au respect *déontologique* des normes universelles et objectives. La morale est nécessaire. Elle présuppose toutefois l'éthique comme sa source, mais aussi comme son recours, lorsque le respect de la norme ne suffit pas pour s'orienter dans l'existence.

Indications bibliographiques

Kant E., Critique de la raison pratique (1788), trad. par J.-P. Fussler, Paris, GF-Flammarion, 2003.

Kant E., Métaphysique des mœurs, trad. par A. Renaut, t. I, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), t. II, *Doctrine du droit, Doctrine de la vertu* (1797), Paris, GF-Flammarion, 1994.

MacIntyre A., Après la vertu (1981), trad. par L. Bury, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1997.

Rawls J., Théorie de la justice (1971), trad. par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Ricœur P., Soi-même comme un autre, Paris, Le Seuil, 1990.

Sidgwick H., The Methods of Ethics (1874), Londres, Macmillan, 1962 ; rééd. d'après la 7^e édition (1907), Indianapolis, Hachette Publishing Company, 1981, avec une préface de J. Rawls.

Sidgwick H., Outlines of the History of Ethics (1886), Londres, Macmillan, 1902 ; rééd. Hackett Publishing Company, 1988.

Les paradigmes de l'éthique

Nature, *sujet*, *intersubjectivité*
par Laurent de Briey

Comment est-il encore possible de croire en l'homme et en la raison après Auschwitz et Hiroshima ? Comment est-il encore possible de croire que la raison humaine peut être le fondement d'un progrès civilisateur universel après avoir expérimenté la barbarie et l'horreur que la planification rationnelle du crime et les développements scientifiques rendent possibles ? Cette inquiétude est un leitmotiv du contexte philosophique de l'après-guerre. L'homme a perdu foi en lui-même et en sa raison. Il se méfie des grands idéaux émancipateurs qui guidaient son action depuis l'époque moderne. Il voit dans la prétention à l'universalité des pensées modernes, une soumission des hommes concrets à une humanité abstraite, un oubli de la *finitude* et de la diversité. Aux prétentions à la vérité et à l'universalité, il préfère dès lors l'appel à l'authenticité. Il ne s'agit plus d'éduquer sa nature, mais de la laisser s'épanouir. La postmodernité est ainsi appelée à succéder à une modernité accusée d'avoir rendu possible l'inhumain.

Les années 1980 marquent toutefois le retour de la raison. Hérauts de la postmodernité et partisans du projet moderne se partagent le champ philosophique. Les premiers – *Foucault*, *Derrida* et *Liotard* notamment – se réfèrent à *Nietzsche* et *Heidegger* pour procéder à une *déconstruction* des prétentions à la *rationalité* qui dissimuleraient des relations de pouvoir. Les seconds dénoncent la stérilité d'un discours postmoderne, bien souvent autocontradictoire dans la mesure où il prétend lui-même à une certaine validité. Dans un monde en voie de globalisation, renoncer à la raison signifierait renoncer à la seule instance susceptible de réguler les interactions humaines et de dénoncer les injustices sociales.

Ce retour de la raison va s'incarner dans le renouveau de l'idéologie des droits de l'homme qui entendent à la fois légitimer l'État en tant que gardien de ces droits fondamentaux individuels et protéger l'*individu* contre toute utilisation totalitaire du pouvoir étatique. En Europe, la figure de proue de cette réactivation de l'idéal moderne est Jürgen *Habermas*. Celui-ci, lors d'une conférence

prononcée en septembre 1980 à l'occasion de la remise du prix Adorno, affirme explicitement l'inachèvement de la modernité. Selon lui, les apories auxquelles l'idéal moderne s'est heurté ne proviendraient pas du projet rationaliste en lui-même, mais du *paradigme* de la philosophie du *sujet* dans lequel il s'est déployé et au sein duquel les critiques de la modernité demeurerait. Ce ne serait donc pas la modernité en tant que telle mais le *paradigme* de la subjectivité qu'il faudrait dépasser en lui substituant un *paradigme* intersubjectif.

Habermas initiait ainsi un important débat, autour de la question des *paradigmes* philosophiques, encore en cours aujourd'hui. Car, si sa *volonté* de réinvestir le projet moderne est aujourd'hui largement partagée, la nécessité de procéder à un changement de *paradigme* est, elle, contestée. Il est notamment craint que l'abandon de la philosophie du *sujet* mine le fondement de la responsabilité personnelle sur laquelle repose la possibilité de toute morale. Ce sont les enjeux de ce débat que nous entendons présenter ici. Préalablement, toutefois, il nous faut rappeler brièvement l'essence du projet moderne et montrer comment ce projet a conduit au développement du *paradigme* de la subjectivité.

Le projet moderne

Paradoxalement, alors qu'elle fait de l'humain le fondement de toute connaissance, la modernité s'ouvre par la prise de conscience que l'homme n'est pas au centre du monde. La découverte par Copernic et *Galilée* que la Terre tourne autour du Soleil aurait pu signifier l'humiliation d'une humanité renvoyée à la périphérie de l'univers. Elle a, au contraire, marqué le début de son émancipation. L'apprentissage essentiel qu'a apporté cette première révolution physique ne réside pas, en effet, tant dans la satellisation de la Terre où l'homme mène son existence finie, mais bien dans la démonstration de la capacité de la raison humaine à percer les secrets de l'univers et à s'affranchir des dogmes religieux. En relativisant l'existence terrestre des hommes, Copernic et *Galilée* ont contribué à l'absolutisation de l'Humanité. Leur découverte symbolise ainsi parfaitement l'ambition de l'idéal philosophique moderne.

Plus qu'une époque historique bien définie, la modernité est en effet une position philosophique articulée autour de l'idée que, parce qu'il est un être doué de raison, l'humain possède par lui-même les ressources nécessaires à la connaissance du monde et de la morale, c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est comme de ce qui doit être. Or la croyance qu'une connaissance rationnelle du

fonctionnement du monde est possible et que la raison est capable par elle-même de définir le bien et le mal, implique l'affirmation de la liberté de l'homme. Loin de devoir respecter une *volonté* divine qui lui aurait été révélée ou des traditions qui lui auraient été enseignées par ses ancêtres, l'homme ne serait soumis qu'aux lois qu'il se donne lui-même. L'histoire de la modernité est ainsi l'histoire de l'émancipation de l'homme, l'histoire de la substitution de l'homme à la nature et au divin comme fondement de toute connaissance.

Sur le plan physique, la réalisation de cet idéal moderne est rendue possible par la mathématisation du réel. En exprimant mathématiquement l'ensemble des phénomènes physiques, l'homme devient non seulement capable de comprendre ces phénomènes mais également de les prévoir et de les maîtriser. Alors que les Anciens concevaient la connaissance du monde comme une contemplation passive d'un ordre naturel auquel ils étaient soumis, les Modernes associent la connaissance de la nature à la capacité d'agir en son sein et de la transformer. La connaissance scientifique permet de développer un savoir technique grâce auquel l'homme est progressivement en mesure de s'affranchir des contingences naturelles. L'homme est devenu, selon l'expression de *Descartes*, « maître et possesseur de la nature » (*Descartes*, 1637).

Ce qui a rendu possible le progrès scientifique moderne est ainsi la progressive substitution du référent subjectif qu'est la raison humaine au référent objectif qu'était le monde naturel. Poussée dans ses ultimes conséquences, la logique de la mathématisation du monde physique est en effet celle d'une réduction du réel à ce qui est subjectivement représentable. C'est *Kant* qui exprimera en toute conscience les implications de cette logique inaugurée plus de deux siècles avant lui. Si *Kant* conserve l'idée d'un monde en soi inaccessible à une connaissance scientifique, il identifie les principes constitutifs du monde sensible aux principes fondamentaux de la raison du *sujet* humain. Si la causalité est une loi fondamentale de la nature physique, ce n'est pas parce qu'elle est une propriété fondamentale de l'être objectif, mais une règle élémentaire de nos facultés subjectives. Dès lors, c'est le critère de validité des connaissances physiques qui est modifié. La vérité d'une proposition scientifique ne dépendra plus en effet tant de sa conformité à un monde objectif, c'est-à-dire à une réalité dont l'être serait indépendant de toute subjectivité, que de son adéquation à la représentation subjective du monde, c'est-à-dire au monde tel qu'il apparaît subjectivement, tel qu'il est mis en forme par nos facultés subjectives.

La modernité conduit ainsi à un changement de *paradigme* philosophique. À

la prédominance dans la philosophie antique du *paradigme* objectif succède celle du *paradigme* subjectif. Les principes premiers de la connaissance ne sont plus compris comme résidant dans l'être même de l'objet, mais dans les caractéristiques propres à une subjectivité transcendantale, c'est-à-dire les caractéristiques du *sujet* tel qu'il est pensé abstraction faite de tous les éléments empiriques qui différencient entre eux les *sujets* concrets que sont les *individus*, ou encore les caractéristiques que l'on doit nécessairement présupposer comme possédées par tout *sujet*.

La morale subjective

C'est sans doute au niveau de la philosophie morale que les implications de ce changement de *paradigme* sont le plus aisément perceptibles. Alors que la philosophie morale grecque était généralement structurée selon le modèle du *réalisme* – c'est-à-dire qu'elle considérait qu'il existait une *objectivité morale* (un Bien en soi) indépendante de la *volonté* des *sujets* –, la philosophie morale moderne est marquée par l'essor des doctrines contractualistes. Pour celles-ci, il n'y aurait pas de réalité morale indépendante de toute *volonté* subjective, il n'y aurait ni bien, ni mal, ni justice, ni injustice, en l'absence de *sujets*. C'est au contraire l'affirmation par la conscience subjective d'un *devoir-être* qui fonderait l'obligation morale. Cette conception est classiquement illustrée par la fiction d'un contrat originel : en un temps antérieur à l'histoire, les *sujets* se seraient accordés sur ce qui constituerait le bien et le mal, le juste et l'injuste, et ce serait de cet accord des *volontés* subjectives que naîtrait l'obligation morale.

Bien entendu, cette inspiration contractualiste ne doit pas dissimuler les importantes divergences existant au sein de la diversité de philosophies morales modernes et qui trouvent leur source, notamment, dans les conceptions différentes qu'elles ont de l'idée de *volonté*. Quel est, en effet, le critère qui aurait incité les *volontés* subjectives à s'accorder sur la *reconnaissance* d'un *devoir-être* moral ? Si certaines philosophies morales voient dans la *volonté* subjective le simple reflet de nos *désirs*, d'autres la soumettent à des exigences plus ou moins fortes de *rationalité* : la *volonté* peut alors être comprise comme celle d'un être cherchant à maximaliser son intérêt personnel ou, au contraire, comme celle d'un être agissant de manière impartiale. Cette dernière conception est caractéristique de la tradition kantienne. Elle identifie la loi morale à la *volonté* d'une subjectivité transcendantale. Le *devoir-être* moral serait donc ce qu'un *sujet*,

détaché de toute inclination sensible, de tout intérêt particulier – un *sujet* pur – estimerait juste ou bien. Le terme de contractualisme semble dès lors cesser d'être adéquat dans la mesure où les contraintes de *rationalité* imposées à la *volonté* sont telles que celle-ci devient une *volonté* abstraite, totalement impersonnelle et unique. Le *devoir-être* moral n'est plus réellement l'objet d'un accord entre une pluralité de *volontés* subjectives sur ce qui doit être, mais l'expression unilatérale d'une *volonté* subjective pure. Il s'agit ainsi plutôt d'un *constructivisme* – le *devoir-être* moral est « construit » par le *sujet*, et ne constitue pas une réalité objective indépendante du *sujet* – que d'un contractualisme authentique.

Par-delà la terminologie, l'essentiel réside toutefois dans la réconciliation des idées de liberté et de moralité que permet ce changement de *paradigme*. En effet, tant que la morale était pensée dans le cadre de la philosophie de l'objet, les prescrits moraux relevaient d'une *hétéronomie* : l'homme était soumis à des normes qui lui étaient extérieures et qui venaient contraindre sa liberté, voire déterminer sa nature. En revanche, le changement de *paradigme* et le passage à une philosophie du *sujet* qu'il signifie permettent de concevoir les normes morales comme des exigences de la raison subjective. L'homme, dès lors, lorsqu'il respecte la loi morale, ne fait jamais que suivre les prescrits de sa propre raison. Il ne se soumet jamais qu'aux normes que, en tant qu'être raisonnable, il se donne à lui-même. Loin, donc, d'être des contraintes venant restreindre la liberté du *sujet*, les normes morales révèlent l'*autonomie* du *sujet*, sa capacité de déterminer sa *volonté* par ses propres lois.

C'est à nouveau chez *Kant* que le principe moderne d'une morale de l'*autonomie* est énoncé explicitement. Celui-ci entend en effet fonder sa philosophie morale sur les seules conditions transcendantales de possibilité de la moralité, c'est-à-dire sur les conditions qu'un *sujet* raisonnable doit nécessairement penser comme satisfaites par tout principe moral. Plus précisément, *Kant* considère que toute conscience raisonnable ne peut penser le *devoir* moral que comme un impératif universel et inconditionné. En conséquence, la loi morale kantienne requiert de tout *sujet* qu'il agisse sur base de principes susceptibles de constituer des impératifs universels et inconditionnés – ce que *Kant* exprime sous la forme d'un impératif catégorique prescrivant d'agir « de telle sorte que la maxime de ta *volonté* puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » (*Kant*, 1785). Or, en respectant cet impératif, l'agent ne soumet sa *volonté* qu'aux exigences de sa propre raison et démontre de la sorte sa capacité à agir sur base

des règles édictées par sa propre raison : son *autonomie*.

Le tournant pragmatico-linguistique et le paradigme intersubjectif

Une philosophie du *sujet*, comme celle de *Kant*, repose toutefois sur deux thèses appelées à être problématisées.

La thèse de la ressemblance : tous les *sujets* partagent un ensemble de caractéristiques qui découlent de leur nature raisonnable.

La thèse de la transparence à soi : un *individu* est capable de déterminer par lui-même quelles données de sa conscience résultent d'exigences de la raison – et sont donc communes à tout *sujet* – et quelles données sont influencées par son existence empirique singulière.

C'est la conjonction de ces deux thèses qui permet aux philosophies du *sujet* de justifier la prétention à l'universalité de leurs propositions fondamentales. Dans la mesure où un *sujet* serait capable par lui-même de s'affranchir de sa particularité pour percevoir les idées qui constituent des évidences pour toute conscience subjective (les « idées claires et distinctes » de *Descartes*, les « faits de raison » de *Kant*), il peut affirmer l'universalité subjective des propositions reposant sur ces idées.

Dès les écrits de jeunesse de *Hegel*, toutefois, l'existence en chaque *individu* d'une conscience raisonnable universelle, clairement séparable de la particularité empirique, est qualifiée de mythique. Ce n'est toutefois qu'à la suite du développement des théories du *langage*, au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, qu'une conception alternative satisfaisante émergera. Humboldt mettra ainsi en évidence que toute compréhension du monde est médiatisée par le *langage* : la conscience subjective est essentiellement langagière. Cette substitution du *langage* à la raison a deux conséquences principales. Premièrement, à la différence des facultés rationnelles, un *langage* s'acquiert au cours de processus de socialisation. Le *langage* n'est pas une structure de l'esprit subjectif individuel, mais le médium privilégié autour duquel s'articulent les relations sociales. Un *individu* n'est par conséquent pas d'emblée doté d'un *langage*, il structure progressivement celui-ci au travers d'interactions intersubjectives. Deuxièmement, alors que la raison était d'emblée conçue comme unique, l'éclatement du *langage* en une multiplicité de langues différentes rend problématique toute prétention à l'universalité, puisqu'une

langue peut fortement différer d'un *sujet* à l'autre. La mise en évidence de la fonction pragmatique que le *langage* possède également va toutefois permettre de surmonter cette conclusion relativiste. La fonction du *langage* n'est pas seulement d'exprimer une représentation subjective, elle est aussi de permettre à des interlocuteurs de chercher à s'entendre. En dialoguant, les interlocuteurs élargissent leurs perspectives jusqu'à les fusionner, rendant ainsi possible un accord intersubjectif.

C'est en s'appuyant sur ces analyses que *Habermas* entend procéder à un changement de *paradigme* et renouveler l'idéal rationaliste moderne. Il fait subir un *tournant pragmatico-linguistique* à la philosophie transcendantale de *Kant* en substituant les conditions intersubjectives de la possibilité de la communication aux conditions subjectives de la possibilité de la connaissance. Cela lui permet de proposer une théorie de la discussion selon laquelle la validité d'une proposition dépend de sa capacité à faire l'objet d'un accord au sein d'une discussion intersubjective répondant à un certain nombre de contraintes idéales (présence de toutes les personnes intéressées, absence de toute forme de contraintes, sincérité des arguments, etc.). À la différence de la philosophie du *sujet* pour laquelle l'accès immédiat que la conscience subjective possédait, par autoréflexion, à une sphère privée d'expériences vécues absolument certaines garantissait l'universalité subjective de toute connaissance fondée sur ces vérités premières, le *tournant pragmatico-linguistique* rejette toute possibilité de certitudes immédiates privées. Un *sujet* n'est désormais plus capable de s'assurer par lui-même de la validité d'un jugement, mais doit l'éprouver à l'occasion d'une discussion publique. Le consensus intersubjectif se substitue de la sorte à la certitude subjective.

Habermas développe par conséquent une éthique de la discussion qui, en fidélité avec l'idéal moderne, affirme la possibilité d'une authentique connaissance morale, c'est-à-dire la possibilité de déterminer si nos jugements normatifs sont valides ou non. Mais il transforme l'exigence kantienne d'universalisation en un principe de discussion d'après lequel « chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation *universelle* dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés sans contraintes par *toutes* les personnes concernées » (*Habermas*, 1988).

Sujet et individu

Loin d'être contingente, la succession des trois *paradigmes* philosophiques correspond à un enchaînement logique. La philosophie de l'objet concevait la connaissance comme le reflet de la réalité. Suite notamment à la querelle des universaux, la parfaite adéquation du monde tel qu'il nous apparaît et du monde tel qu'il est en soi a été mise en question. En réaction, la philosophie du *sujet* a recentré le problème de la validité de la connaissance sur la nécessité subjective de nos représentations. La connaissance valide est celle qui est parfaitement adéquate à la représentation du monde que possède la conscience pure du *sujet* transcendantal. Cette nécessité transcendantale est à son tour mise en cause par la critique du modèle de la parfaite transparence à soi du *sujet* connaissant. Le *sujet* connaissant se découvrant particulier, il ne peut plus être assuré par lui-même de la pureté de sa représentation du monde. Dès lors, au sein du *paradigme* intersubjectif, la validité de la connaissance ne se joue plus que sur sa capacité à être l'objet d'un accord entre tous les *sujets* particuliers dans un contexte idéal de discussion.

L'argumentation de *Habermas* souffre toutefois d'une ambiguïté importante. Il n'est pas aisé de déterminer si le changement de *paradigme* qu'il promeut implique une rupture avec la seule thèse de la transparence à soi de la conscience subjective ou s'il faut également renoncer à la thèse de la ressemblance universelle de toute conscience subjective. Or ces deux thèses se situent sur des plans fondamentalement différents. Alors que la thèse de la ressemblance apporte une réponse à une interrogation épistémologique à propos des conditions que, de droit, tout jugement doit satisfaire pour posséder une validité universelle, la thèse de la transparence à soi reconnaît la capacité à une conscience individuelle de déterminer si un jugement précis satisfait effectivement les conditions de validité. La thèse de la transparence à soi garantit ainsi l'aptitude d'un *sujet* singulier à appliquer à un jugement singulier le critère de validité rationnelle défini par la thèse de la ressemblance. Il est toutefois parfaitement concevable de remettre en cause la thèse de la transparence à soi tout en conservant la thèse de la ressemblance.

C'est une telle attitude qu'adopte, par exemple, Alain *Renaut* lorsqu'il conteste que l'attachement à l'idéal moderne implique de procéder à un changement de *paradigme*. Comme *Habermas*, *Renaut* estime que le projet rationaliste moderne doit aujourd'hui intégrer en son sein la conscience de la *finitude* subjective. La conjonction des thèses de la ressemblance et de la transparence à soi a conduit au dogmatisme en permettant à un *individu* isolé d'affirmer connaître de manière définitive le vrai et le faux comme le juste et l'injuste. Au nom de la raison, une

minorité dotée d'un pouvoir suffisant pouvait se croire autorisée à imposer ses convictions à l'ensemble de l'humanité. Il suffit toutefois de mettre en cause la transparence de la conscience subjective pour préserver le projet moderne de tout dogmatisme. Or, contrairement à ce que semble penser *Habermas*, tel aurait déjà été le sens du criticisme kantien (*Renaut*, 1989, 1997).

Le propre de la démarche kantienne serait en effet de s'interroger sur les conditions de possibilité de la conscience et, par conséquent, de mettre en question l'illusion métaphysique d'un *sujet* parfaitement transparent à lui-même. *Renaut* repère ainsi chez *Kant* la *déconstruction* d'une conception particulière du *sujet* – l'*individualisme* – en vue de la réaffirmation de la subjectivité. Les apories auxquelles aurait conduit l'idéal rationaliste moderne ne proviendraient pas de l'idée d'une subjectivité pure universelle, mais de la réduction du *sujet* à l'*individu*. Concevoir le *sujet* comme un *individu* signifierait en effet le percevoir comme une substance indépendante et autosuffisante, qui préexisterait à toute forme d'interaction avec la nature ou les autres *sujets*. Or cette logique individualiste, si elle exprime incontestablement l'une des tendances spécifiques de la modernité, n'en épuise pas l'inspiration. Il est également possible de comprendre les personnes comme les pôles indissociables des relations intersubjectives qui les unissent et, dès lors, de concevoir la subjectivité comme se constituant en se socialisant. Loin d'être autosuffisante et clairement distincte de ce qui lui est extérieur, la conscience subjective serait toujours déjà constituée intersubjectivement. Elle ne pourrait être isolée qu'en tant qu'idée abstraite et non comme réalité substantielle. De même, il ne s'agit pas de dire qu'il existe effectivement quelque chose comme une subjectivité transcendante, mais d'affirmer que nous devons poser nos jugements à la lumière de l'idée d'une telle subjectivité : lorsque nous posons un jugement, nous devons nous efforcer d'adopter le point de vue qui serait celui d'un *sujet* transcendantal et il importe peu qu'un tel *sujet* ne soit qu'une idée à laquelle aucune réalité empirique ne correspond.

Le moment kantien signifierait donc la possibilité d'intégrer la prise en compte de l'*intersubjectivité* au sein de la philosophie du *sujet*. Certes, concevoir le *sujet* comme se constituant par la socialisation, c'est mettre en évidence qu'il ne peut y avoir de conscience de soi réflexive que médiatisée par la relation à l'autre. Avec la critique de l'*individualisme*, le mythe d'un accès immédiat du *sujet* à ses propres représentations subjectives vole en éclat. Pour *Renaut* toutefois, la thèse de la transparence à soi de la conscience subjective n'est pas essentielle au *paradigme* de la philosophie du *sujet*. Celui-ci est préservé tant que le critère de

validité des jugements moraux demeure le fait d'être fondé sur la raison commune à tout *sujet*.

Il ne serait pas, dès lors, nécessaire de renoncer à voir dans le *sujet* la référence à l'aune de laquelle toute prétention à la validité devrait être évaluée. En revanche, *Habermas* interroge à raison ce qui jusque-là était considéré comme allant de soi, c'est-à-dire la capacité du *sujet* de s'assurer de la validité de ses représentations subjectives. Si la conscience n'est pas immédiatement transparente à elle-même, un *sujet* singulier ne peut parvenir à transcender sa particularité empirique que grâce à la médiation d'un processus d'apprentissage intersubjectif. C'est en confrontant son point de vue à celui d'autrui, en apprenant à distinguer ce qu'il partage avec les autres *sujets* et ce qui l'en distingue, qu'un *sujet* peut éprouver la validité des jugements moraux. Seule, donc, une norme pouvant faire l'objet d'un consensus intersubjectif au terme d'une discussion argumentée idéale peut posséder une validité universelle.

Le changement de critère de validité n'est toutefois qu'apparent. La discussion n'est ici que la procédure par laquelle les consciences subjectives empiriques peuvent tendre vers le point de vue d'une conscience transcendantale et ce n'est que dans la mesure où un *sujet* est parvenu à adopter un tel point de vue que la validité universelle de ses jugements doit être reconnue. Si, donc, une diversité de *sujets* s'accordent, au terme d'une telle discussion, sur la validité d'une norme, c'est qu'ils sont parvenus à faire abstraction de leurs différences pour fonder leur accord sur des raisons communes. Chacun s'accordant sur la validité d'un jugement pour des raisons identiques, la thèse de la ressemblance est préservée et l'existence d'un consensus intersubjectif n'est jamais que l'indice de la pureté du jugement – de sa conformité au jugement que poserait une conscience transcendantale.

La portée exacte de l'appel habermassien à une prise en compte de l'*intersubjectivité* ne résiderait donc pas dans la nécessité de procéder à un changement du critère de validité que les jugements pratiques doivent en droit satisfaire pour pouvoir prétendre à l'universalité. La portée de cet appel résiderait bien plutôt dans la mise en évidence que l'application effective du critère transcendantal de validité propre à la philosophie du *sujet* – à savoir qu'un jugement est universel si et seulement s'il se fonde sur des exigences inhérentes à la raison, identique en tout *sujet* – requiert une confrontation intersubjective des différents points de vue subjectifs. Une telle position serait, en définitive, beaucoup plus proche de *Kant* que ne le penserait *Habermas* et ne constituerait

en rien une rupture avec le *paradigme* de la philosophie du *sujet*.

Éthique de la reconnaissance et responsabilité individuelle

Il est toutefois possible de donner une interprétation nettement plus radicale de la *volonté* habermassienne de procéder à un changement de *paradigme*. Bien que cela ne soit pas, croyons-nous, l'intention de *Habermas*, *Jean-Marc Ferry* estime que le changement de *paradigme* impose de rompre non seulement avec la thèse de la transparence à soi de la conscience subjective, mais également avec « le pari anthropologique de la ressemblance » existant entre les hommes en tant qu'ils participent à une même humanité (*J.-M. Ferry*, 1994b). Or l'existence d'une telle ressemblance serait une hypothèse métaphysique injustifiable et toute pensée fondée sur cette prémisse répéterait la soumission, propre à la philosophie du *sujet*, de la diversité des hommes concrets à une universalité abstraite. L'égalité morale entre les hommes ne devrait pas être fondée sur une identité commune entre eux, mais sur la *reconnaissance* de l'égale *dignité* de la singularité irréductible de chaque *sujet*. Plutôt donc que d'exiger de chaque *sujet* qu'il fasse abstraction de ce qui le particularise pour ne prendre en considération que ce qu'il partage avec les autres hommes, il s'agirait de rechercher ce sur quoi l'ensemble des *sujets* peuvent s'accorder à partir de leur perspective à chaque fois particulière.

Ce glissement d'une « éthique de la ressemblance » vers une « *éthique de la reconnaissance* » – selon une expression reprise à un disciple de *Habermas*, *Axel Honneth* – implique alors, nous semble-t-il, une modification du critère de validité des jugements pratiques. Le jugement valide n'est plus celui qui ferait l'objet d'un consensus intersubjectif au terme d'une discussion ayant permis aux interlocuteurs de fusionner leurs horizons, de telle sorte qu'ils reconnaissent tous la validité universelle du jugement pour les mêmes raisons. Le jugement valide est désormais celui qui se trouve susceptible de faire l'objet d'un « consensus par recoupement » entre une diversité d'interlocuteurs – un « consensus par recoupement », expression reprise au philosophe américain *John Rawls*, étant un consensus entre des interlocuteurs motivés par des raisons différentes pour chacun d'entre eux. Ainsi, puisque chaque perspective singulière possède une égale *dignité*, la validité d'un jugement moral est reconnue intersubjectivement si et seulement si ce jugement paraît justifié à tous les *sujets* sur base de leurs convictions respectives – la seule restriction étant, généralement, le rejet des

perspectives incompatibles avec la *reconnaissance* de l'égale *dignité*.

Il y a là, cette fois, une authentique rupture avec le *paradigme* de la philosophie du *sujet* qui s'exprime dans l'impossibilité d'anticiper « monologiquement » un tel consensus par recoupement. Tant qu'on reste dans le cadre de la philosophie du *sujet* et d'une éthique de la ressemblance, un *sujet* individuel, pour peu qu'il fonde son jugement sur sa seule raison, possède par lui-même la capacité de former un jugement universel. La confrontation intersubjective a essentiellement une fonction d'éducation – apprendre à un *sujet* individuel à faire abstraction de son empiricité et à adopter le point de vue d'une subjectivité transcendantale – et de vérification – éprouver la validité des jugements formés individuellement. Au terme de la discussion, chaque interlocuteur doit d'ailleurs pouvoir reproduire intérieurement l'échange argumentatif et faire siennes les raisons qui ont conduit au consensus. En revanche, une *éthique de la reconnaissance* condamne toute réflexion morale qui prendrait la forme d'un monologue. Un *individu* n'a pas, en effet, accès aux convictions personnelles des autres *sujets*. Ce n'est que lorsque celles-ci se sont exprimées au sein d'un dialogue qu'il peut constater si une norme est, ou n'est pas, acceptable par les autres *sujets* en fonction de raisons qui sont propres à leurs expériences singulières et qu'il ne peut donc faire siennes. La discussion intersubjective ne permet donc pas seulement la *reconnaissance* de la validité d'un jugement pratique, elle fonde cette validité.

C'est toutefois ce qui motive l'opposition des partisans de la philosophie du *sujet* à un tel changement de *paradigme*. Selon *Renaut*, en effet, situer le fondement de la validité normative dans une *intersubjectivité* anonyme dont la transcendance s'imposerait à la conscience subjective mettrait à mal l'idéal moderne d'une morale de l'*autonomie* et rendrait caduque toute possibilité de responsabilité morale individuelle. Pour pouvoir penser le principe d'une responsabilité subjective, il serait en effet nécessaire de présupposer (éventuellement de manière contrefactuelle) qu'un *sujet* est, en droit, capable d'émettre des jugements universellement valides, même si cette validité ne peut être attestée effectivement qu'en recourant à la médiation de l'*intersubjectivité*. De la même manière que sur le plan théorique, il faut poser une subjectivité transcendantale, sous la forme d'une conscience à laquelle l'ensemble des représentations pouvaient être rapportées, le principe d'un sujet transcendantal pratique s'avère lui aussi incontournable afin de pouvoir attribuer à une conscience de soi la responsabilité des actions dont elle est considérée être l'auteur. Par conséquent, loin de renouveler l'idéal du projet moderne, un

changement de *paradigme* philosophique y renoncerait.

Bien davantage encore que dans un conflit à propos du critère de validité de nos jugements pratiques, l'enjeu principal du débat opposant les défenseurs de la philosophie du *sujet* aux partisans d'un changement de paradigme réside par conséquent dans une double interrogation. Comment, d'une part, faire droit, dans le cadre de la philosophie du *sujet*, à la *finitude* humaine et à la singularité irréductibles des existences concrètes ? Comment, d'autre part, préserver, au sein du paradigme intersubjectif, la possibilité d'une *autonomie* morale et d'une responsabilité individuelle ?

Indications bibliographiques

Apel K.-O., *Éthique de la discussion*, trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (inédit en allemand).

Apel K.-O., *La Réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, trad. par M. Canivet, Louvain/Paris, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), 2001.

de Briey L., *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Université de Bruxelles (Philosophie et société), à paraître, septembre 2006.

Descartes R., *Discours de la méthode* (1637), Paris, Le Livre de Poche, n° 2593, 1995.

Ferry J.-M., *Les Puissances de l'expérience*, 2 volumes, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (1994a).

Ferry J.-M., *Philosophie de la communication*, 2 volumes, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (1994b).

Ferry L., Renaut A., *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

Ferry L., Renaut A., *68-86, Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

Gadamer H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), trad. par É. Sacre, Paris, Le Seuil, 1976.

Habermas J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. par C. Bouchindhomme, Éditions du Cerf,

1986.

Habermas J., Le Discours philosophique de la modernité (1988), trad. par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Habermas J., De l'éthique de la discussion (1991), trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

Habermas J., Vérité et Justification (1999), trad. par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

Habermas J., Rawls J., Débat sur la justice politique (1995), trad. par R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

Honneth A., La Lutte pour la reconnaissance (1994), trad. par P. Rusch, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

Kant E., Critique de la raison pratique (1788), trad. par L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 133, 1985.

Kant E., Critique de la faculté de juger (1790), trad. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1995.

Kant E., Fondation de la métaphysique des mœurs (1785) et *Métaphysique des mœurs* (1797), in *Métaphysiques des mœurs*, I et II, trad. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.

Kant E., Critique de la raison pure (1781-1788), trad. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997.

Rawls J., Théorie de la justice (1971), trad. par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

Rawls J., Libéralisme politique (1993), trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

Renaut A., L'Ère de l'individu, contribution à une histoire de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1989.

Renaut A., L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet, Paris, Hatier, 1995.

Renaut A., Kant aujourd'hui, Paris, Aubier, 1997.

Rorty R., L'Homme spéculaire (1979), trad. par T. Marchaise, Paris, Le Seuil, 1990.

Les *paradigmes* de l'éthique à rebours – De l'*intersubjectivité* à la
nature
par Stéphane Leyens

Qu'il soit considéré comme un développement du *paradigme* de la subjectivité ou comme un nouveau *paradigme* en rupture avec la philosophie du *sujet*, le *paradigme* de l'*intersubjectivité* a fortement marqué la philosophie morale continentale de la seconde moitié du xx^e siècle. La philosophie anglo-saxonne a, de son côté, continué à consacrer une bonne part de sa réflexion sur la morale à l'articulation du *paradigme* de la *nature* et du *paradigme* du *sujet*. Je voudrais ici présenter les enjeux de ce débat dans le but de montrer la pertinence que préserve une réflexion morale se développant à partir du *paradigme* de la *nature* au sein d'une tradition philosophique attachée principalement aux *paradigmes* du *sujet* et de l'*intersubjectivité*.

Pour ce faire, j'opère à rebours du développement temporel des trois *paradigmes* tel que présenté par la contribution de Laurent de Briey. Dans un premier temps, je mets en évidence une limite essentielle des théories éthiques de l'*intersubjectivité* et du *sujet*. Celles-ci prétendent en effet répondre à la difficulté que représente le *pluralisme* des valeurs des sociétés occidentales en s'orientant vers des solutions soit transcendantales, soit procédurales, « neutralisant » les biens particuliers. Or je montre que la *neutralité axiologique* prétendue de ces théories n'est qu'apparente. Des biens particuliers sont *toujours* implicitement présumés. Dans un deuxième temps, j'explique que l'atout des théories naturalistes est de se confronter directement à la justification de biens particuliers qu'il ne s'agit plus de neutraliser. Un « ancrage » dans le *paradigme* de la *nature* – mais sous quelles modalités ? – est une condition nécessaire au développement cohérent de toute théorie éthique.

***Paradigme* de l'*intersubjectivité*. Une limite de l'éthique procédurale de la discussion**

Un principe central de l'éthique de la discussion concerne la *neutralité axiologique* de la procédure : aucune valeur, aucun bien particulier ne peut être préjugé (*Habermas*, 1983). Le consensus émergera en soumettant les intérêts et les biens particuliers et divergents à l'argumentation par la meilleure raison, sans qu'aucun d'entre eux n'ait un statut particulier *a priori*. Ainsi par exemple, (a)

l'intuition morale que j'ai par rapport à l'*excision* féminine en Afrique – laquelle est une valeur particulière de ma moralité – doit être soumise à la discussion et à l'argumentation rationnelle avec l'ensemble des personnes concernées ; (b) de cette discussion (idéale) ressortira une position consensuelle sur la problématique ; (c) si cette position diverge de ma position initiale, celle-ci doit s'effacer devant le résultat de la discussion argumentée idéale. Or il apparaît que cette dernière clause n'est pas neutre d'un point de vue moral : elle impose d'accorder une plus grande autorité à la norme établie de manière procédurale qu'à la moralité du sens commun. Dès lors, force est de constater que l'éthique de la discussion s'appuie sur une valeur particulière *a priori*, c'est-à-dire sur une valeur qui échappe à la justification par la procédure intersubjective, source prétendue de toute norme valide.

À l'époque où K.-O. *Apel* et J. *Habermas* développaient leurs éthiques intersubjectives, d'autres tentaient de relever le défi de la *neutralité axiologique* au sein du *paradigme du sujet*. Ainsi, R. M. *Hare*, à Oxford, défendait une théorie morale procédurale monologique qui allait être au centre d'un débat sur les pertinences respectives de la philosophie du *sujet* et de la philosophie de l'objet pour l'éthique.

Paradigme du sujet. Perspectives et limites du « prescriptivisme universel » de Richard Hare

Hare a cherché à asseoir l'universalité de la morale sur la logique du langage de la morale (*Hare*, 1952). Il part du constat que la signification des termes de la morale est double. D'une part, « bon » a une signification descriptive : est jugée bonne une action qui présente telles caractéristiques descriptives. D'autre part, « bon » a une signification évaluative : juger telle action bonne, c'est la recommander ou la prescrire. La signification évaluative est primordiale : en effet, « bon » admet une infinité de significations descriptives (tout type d'action peut être dit « bon »), mais a une signification évaluative déterminée (dire « X est bon », c'est nécessairement recommander X). La logique des termes de la morale ainsi comprise contraint le jugement moral doublement. Si un agent juge que « A est bon », il doit rationnellement (1) prescrire A et (2) prescrire toute action ayant les mêmes caractéristiques descriptives que A. Ainsi conçu, le *prescriptivisme* est un *subjectivisme décisionniste* : une action est jugée moralement bonne non pas en raison de ses caractéristiques descriptives, mais en

vertu du fait qu'un *sujet* décide de prescrire (exigence de prescriptivité) toutes les actions présentant les mêmes caractéristiques (exigence d'universalité). Il n'y a pas de raison autre que l'*attitude cohérente* du *sujet* pour déterminer la moralité d'un acte.

Mais *Hare* (1981) va plus loin et pose la question suivante : parmi l'ensemble des prescriptions cohérentes que l'agent est en droit de faire, lesquelles s'imposent universellement ? Afin de répondre à ceci, il propose une procédure monologique qui vise à déterminer ce que *tout agent rationnel* prescrirait. Il s'agit : (1) de prendre la position de tous les acteurs concernés par l'action qui serait prescrite, dans tous les cas similaires ; (2) de considérer de manière absolument impartiale les préférences (les désirs, les intérêts) des différents acteurs dans ces multiples situations ; (3) de déterminer l'effet de l'action qui résulterait de sa prescription sur les préférences des acteurs concernés ; (4) de choisir l'action qui maximise la somme des satisfactions de préférences. La raison du *sujet*, procédant en *solo*, détermine les normes universellement valides de l'action.

Il est cependant aisé de montrer que la procédure proposée par *Hare* se fonde sur trois principes pour le moins contestables et dépassant largement les règles de la logique du langage : (a) une considération égale doit être accordée à chacun ; (b) les intérêts de chacun doivent être pris en compte ; (c) les intérêts divergents des uns et des autres doivent être combinés dans une logique agrégative. Ces principes ne sont de toute évidence pas moralement neutres. Le *prescriptivisme* universel présuppose des biens particuliers (qui sont ceux de l'utilitarisme de la préférence). Se pose dès lors la question de la *justification des biens présupposés* dans la philosophie du *sujet* de *Hare*.

Paradigme de l'objet. La critique naturaliste du rationalisme subjectif

Nous avons vu que le problème des présupposés axiologiques implicites est également celui de l'éthique de la discussion et de la philosophie de l'*intersubjectivité*. C'est dans le cadre de cette problématique générale qu'il faut comprendre l'intérêt des théories issues du *paradigme* de l'objet ou de la *nature* (la *nature* étant un objet-référent possible du jugement moral). L'essence de ces théories est de chercher à fonder l'objectivité des normes morales, non pas dans une procédure intersubjective (*Habermas*), ni dans une procédure monologique (*Hare*) – lesquelles présupposent toujours des biens qui échappent à la

justification procédurale –, mais dans un objet conçu comme externalité foncière par rapport à la capacité rationnelle et communicationnelle de l'homme. Un ensemble de théories, dites « naturalistes », entendent examiner en quoi la *nature* humaine constitue cet objet, source des normes objectives de la morale. Afin de mettre en évidence l'intérêt de ces théories pour notre débat, je propose d'examiner en quoi le *naturalisme* défendu par Philippa Foot se démarque du *prescriptivisme* de Hare.

Pour Foot (2001), l'erreur du *prescriptivisme* concerne sa première composante : le *décisionnisme*. Chez Hare, tout critère descriptif est, de droit, une raison de prescription et de jugement moral. Quelles que soient les caractéristiques descriptives de A, l'énoncé moral « A est bon » a un sens pour autant que le locuteur décide de prescrire toute action ayant les propriétés descriptives de A. Il y a, dans le *prescriptivisme*, un fossé entre les critères descriptifs de l'action (A) et le jugement moral (A est bon), fossé que seule permet d'enjamber l'attitude de l'agent (son désir de prescrire A). C'est pourquoi les termes « premièrement évaluatifs » (« bon », « mal »), n'ayant pas de signification descriptive fixe, tiennent le premier rôle. Ce que conteste Foot, c'est l'idée d'un tel fossé séparant critères descriptifs et jugement moral. Tout critère, selon elle, ne peut être une raison d'un jugement moral. Seuls certains critères ont ce statut et il n'appartient pas à la raison humaine (Hare) ni à la communauté des raisons humaines (Habermas) de décider ce qui est un critère du bien ou du mal. Le lien entre propriétés descriptives et évaluation est fixé indépendamment de l'activité rationnelle humaine, qu'elle soit monologique ou dialogique. Dès lors, pour le naturaliste, les concepts primordiaux de la morale sont les concepts « secondairement évaluatifs » ou concepts « épais », auxquels une signification descriptive est rigidement fixée, tels que « courageux » ou « cruel ». Dire qu'un acte est courageux, c'est dire, d'une part, qu'il présente les propriétés descriptives données par la règle linguistique d'application du terme « courageux » et, d'autre part, que l'acte est recommandable. Nécessairement, si un acte a les critères descriptifs qui définissent le terme « courageux », alors il doit être recommandé. En défendant le rôle premier de ces concepts en éthique, le naturaliste défend l'idée selon laquelle il n'y a pas de fossé entre les raisons ou critères et le jugement moral. L'agent, ou la communauté de discussion, n'a pas à *décider* quelles sont les raisons morales, c'est-à-dire les critères de l'évaluation morale ; en revanche, l'agent moral a la vertu de *reconnaître* ces raisons et par là, le jugement moral objectif. Mais qu'en est-il de ces raisons, de ces normes « naturelles » qu'expriment les concepts épais de la morale ?

Évaluation morale et *nature* humaine

À la source de la conception naturaliste se trouve l'idée selon laquelle l'évaluation du comportement moral de l'homme partage la structure logique de l'évaluation des êtres vivants non humains. Celle-ci se fait sur la base de deux *faits* : d'une part, le bien naturel des espèces considérées et, d'autre part, les structures biologiques et comportementales qui permettent d'accomplir ce bien. Alors que le bien naturel est, universellement, la survie et la reproduction, les structures varient d'une espèce à l'autre et sont déterminées par les caractéristiques naturelles de l'espèce : celles du léopard sont différentes de celles du corail. On évaluera ainsi que le comportement d'un individu de telle espèce n'est pas ce qu'il *devrait être* s'il n'est pas du type que l'espèce a développé pour que les individus survivent et se reproduisent.

Cette *structure* normative s'applique à l'évaluation de l'action morale humaine. Cependant le *contenu* en est radicalement différent. Le bien humain n'est en effet pas affaire de survie et de reproduction ; c'est une notion *sui generis* qui fait appel, entre autres, à la vie harmonieuse en société et à l'épanouissement individuel. Les structures qui vont mettre en œuvre ce bien ressortent de la *nature* humaine. Ainsi, par exemple, le respect de la promesse faite s'impose pour assurer la vie sociale harmonieuse et ce, en vertu de la *nature* humaine ; il en aurait été autrement si la *nature* humaine eût été autre – si, par exemple, l'homme « pouvait lier la volonté des autres par des mécanismes de contrôle de l'esprit » (Foot, 2001). Tenir une promesse, c'est, en vertu de ce qu'est le bien humain et en vertu de la *nature* humaine, une action bonne. Il existe un lien intrinsèque, « naturel », entre les critères descriptifs d'une action (« tenir une promesse ») et l'évaluation morale de celle-ci (« bonne »). Indépendamment de l'attitude du juge, et toute chose étant égale par ailleurs, posséder le critère de « fidèle à la promesse faite » est une raison pour juger une action bonne. « Fidèle à la promesse faite » exprime un concept moral épais.

Une version évolutionniste du *naturalisme* : la téléosémantique de Ruth Millikan

Il existe plusieurs branches du courant naturaliste. Son inspiration fondamentale doit certainement quelque chose à *Aristote*. Cependant, la métaphysique contemporaine récoltant la plus large adhésion étant le

physicalisme (conception d'après laquelle la texture du monde peut être totalement caractérisée dans les termes des sciences de la *nature*), il n'est pas surprenant que les conceptions de la *nature* humaine s'appuient largement sur les sciences de la vie. Les philosophies du langage et de l'esprit contemporaines ont par exemple largement puisé dans les ressources qu'offre la biologie évolutionniste darwinienne. Bien que *Foot* ne prenne pas cette direction, on peut ainsi tenter de donner une explication évolutionniste au couplage, propre aux concepts épais, entre propriétés descriptives et propriétés évaluatives ; c'est ce que se propose de faire la philosophe Ruth *Millikan* (1996).

Pour *Millikan* (1984), la capacité conceptuelle humaine est un développement de capacités de représentation plus rudimentaires : il n'y a pas de fossé qualitatif entre les vies mentales humaines et animales. Ainsi s'intéresse-t-elle en priorité à des types de représentation primitive et de là élabore une théorie des systèmes de représentation les plus évolués, tel le langage. Son approche repose sur la notion biologique de « fonction ». La fonction d'une entité est ce que cette entité est censée faire, c'est-à-dire l'effet qu'elle a dans un système (ce qu'elle fait) qui explique pourquoi elle a été sélectionnée ou pourquoi elle a été reproduite. C'est une notion proprement biologique qui se comprend dans un cadre évolutionniste. Le contenu, ou la signification, d'une représentation est expliqué à partir de sa fonction. La danse des abeilles est, pour *Millikan*, un exemple paradigmatique de représentation primitive. La fonction de la danse, nous le savons, est d'indiquer aux autres abeilles la direction d'une source de nectar. Mais il y a plus : ce mécanisme de représentation ne fonctionne correctement qu'à la condition (1) qu'il y ait du nectar dans la direction que la représentation est censée indiquer et (2) que la danse induise une réaction chez les abeilles à qui elle s'adresse, à savoir se diriger vers la source de nectar. Le contenu de ce type de représentation primitive est à la fois descriptif (« nectar par là ») et prescriptif (« allons butiner »). Les concepts épais seraient des représentations « évoluées » de ce type. La fonction des termes exprimant ces concepts serait (1) de décrire une configuration de propriétés et (2) de produire chez l'auditeur des attitudes spécifiques face à ces propriétés. La relation entre telles propriétés descriptives et telle évaluation, à la source du jugement moral, est un fait de nature objectif, qu'expliquerait l'évolutionnisme biologique. Le *naturalisme* évolutionniste permettrait ainsi de rendre compte de l'évolution positive que véhiculent certaines notions premièrement descriptives, telles que « coopération humaine », « souci de l'autre », « impartialité », lesquelles dénotent des biens présumés par les théories procédurales que défendent *Hare* ou *Habermas*.

Les théories qui ressortent des *paradigmes* de l'*intersubjectivité* ou du *sujet* et que nous avons discutées présupposent des valeurs qui échappent à leur propre modalité de justification respective. Toutefois, si elles ont l'ambition de répondre à l'exigence d'objectivité de la morale (dire « A est bon », c'est faire plus qu'exprimer une opinion contextuelle : c'est prétendre à l'universalité du jugement), ces théories éthiques doivent chercher une justification externe aux valeurs à partir desquelles elles se développent. C'est dans cette optique que les ressources offertes par le *paradigme* de la *nature* peuvent être sollicitées.

Le *naturalisme* présenté ici soutient qu'une action ayant telles caractéristiques est bonne non en vertu d'une *décision* rationnelle faite par un *sujet* (*Hare*) ou par une communauté de discussion (*Habermas*), mais en vertu d'un *fait* de la *nature* humaine, c'est-à-dire en vertu d'un référent externe à la raison humaine. Dès lors, le *naturalisme* moral se présente comme une possibilité de justification des biens qui, nécessairement, sont implicites dans la procédure rationnelle monologique et la procédure de discussion intersubjective. Le *naturalisme* n'est cependant pas sans poser de sérieuses difficultés relatives à l'inférence de ce qui est à ce qui doit être – le propre de la *nature* humaine n'étant-elle pas sa capacité de dépasser ses déterminants naturels ? Mais mon propos ici n'était pas d'évaluer les difficultés inhérentes au *naturalisme* – et Dieu sait combien elles sont importantes –, mais plus simplement de mettre en avant la pertinence que conserve ce *paradigme* dans un milieu philosophique largement dévoué aux *paradigmes* du *sujet* et de l'*intersubjectivité*. Il me semble que la substitution de la raison humaine (ou de la communauté des raisons humaines) à la *nature* n'est pas totale : ces différents *paradigmes* sont complémentaires.

Indications bibliographiques

Foot P., *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

Habermas J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

Hare R.M., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

Hare R. M., Moral Thinking. Its Levels, Method and Point, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Millikan R., Language, Thought and Other Biological Categories, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1984.

Millikan R., « Pushmi-pullyu Representations », in May L., Frideman M., Clark A. (éd.), *Mind and Morals*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

Éthique procédurale de la discussion et éthique formelle des principes

Habermas face à Kant
par *Jean-Marc Ferry*

L'*éthique de la discussion*, telle que *Habermas* en a développé le concept, désigne l'ensemble des dispositions moralement significatives sous lesquelles les acteurs sociaux accepteraient de régler leurs différends politiques et d'adopter des normes publiques sur la voie de concertations délibératives qui suivent une procédure de discussions publiquement menées en se réglant exclusivement sur la force non violente des arguments meilleurs ou jugés tels par les participants.

Par rapport à la conception kantienne de la morale (l'*éthique formelle* des principes), l'*éthique procédurale* de la discussion ne prétend pas offrir une alternative radicale, car elle se réclame des mêmes caractéristiques fondamentales : *formalisme*, *cognitivisme*, *universalisme*. Mais elle entend apporter une réponse aux problèmes que pose cette conception au niveau de l'effectuation ou de l'application des *principes*.

Au lieu de s'en remettre à la forme de loi des maximes d'action, pour en assurer la validité universelle, cette dernière serait testée, non pas mentalement, mais effectivement, dans une pratique intersubjective où se confrontent des arguments sur fond d'intérêts socialement situés. Cela oblige aux idéalizations fortes (de liberté, d'égalité, de publicité, de sincérité) qui conviennent à un *espace public* ouvert. Elles revêtent un caractère « quasi transcendantal » au sens de conditions de possibilité du sens d'une pratique d'entente en général, tout en recoupant les idéaux modernes de la démocratie et de l'État de droit.

D'où, peut-être, le soupçon d'un « idéalisme » pouvant susciter des interrogations critiques, voire sceptiques. Poser la question de l'*éthique de la discussion* à l'épreuve des faits, c'est demander si la réalité des situations d'intérêts et des habitudes comportementales ne viendrait pas « falsifier » les idéalizations dont il faut bien assumer qu'elles sont contrefactuelles. Dans quelle mesure l'assomption de telles idéalizations est-elle compatible avec le *réalisme*

que l'on serait tenté d'attendre de la *Diskursethik*, pour autant qu'elle maintient le défi de combler les lacunes opérationnelles de l'éthique kantienne ?

Pour introduire à ce débat sur l'*éthique de la discussion*, je souhaiterais en mettre la conception en perspective. Pour cela, je propose de distinguer préalablement quatre figures :

1. l'éthique de la loi, ou morale des interdits ;
2. l'éthique de la sagesse, ou morale des *vertus* ;
3. l'éthique de l'amour, ou morale du pardon ;
4. l'*éthique du devoir*, ou morale des *principes*.

Il en va en effet *des* éthiques comme il en va des religions, des systèmes de droit, des philosophies, etc. Elles peuvent être regardées comme des figures de l'éthique en général, dont l'Idée se réalise à travers ses différentes présentations historiques. Or l'intérêt philosophique de l'*éthique de la discussion* se mesure aussi d'après l'aptitude de cette dernière à répondre des intuitions portées par les principales figures historiques de l'éthique.

Éthique de la loi, éthique de la sagesse, éthique de l'amour, *éthique du devoir*

1. L'éthique de la loi, que l'on peut regarder aussi comme une éthique de la soumission, se présente comme une morale des interdits, parce que ses articles sont édictés le plus souvent sous forme de commandements négatifs : *Tu ne commettras point de meurtre ; Tu ne convoiteras point la femme d'autrui ; Tu ne voleras point*, etc.

Il s'agit d'une *éthique matérielle*, qui ne s'occupe que du *contenu* de l'action (son objet), mais non pas de sa *forme* (l'*intention*, la disposition générale). Son principe subjectif est l'obéissance aux commandements divins. Son *télos*, son orientation objective est l'équilibre de *justice*, conçu comme une symétrie, une proportionnalité stricte entre le crime et le châtement (*un œil pour un œil ; une dent pour une dent*), et la *justice* y est restitutive.

C'est une forme première de *justice*, au sens où elle est directement ajustée à la préoccupation de supprimer la logique d'une lutte permanente qui ne débouche sur aucune reconnaissance. Elle vise à mettre par conséquent un terme à l'escalade de la vengeance, c'est-à-dire au processus fatal de surenchère continuelle des représailles mutuelles. Or, c'est cette proximité de la *justice* à la

vengeance, où la *justice* revêt au fond l'allure d'une vengeance mesurée, proportionnée et, en ce sens, équitable, c'est cette proximité logique qui explique qu'une telle forme de *justice* restitutive conserve des traits caractéristiques du destin : il advient en effet au criminel très exactement la même chose que ce qu'il a pu infliger à sa victime ; et cela vaut également pour la moindre offense.

La faille constitutive de cette éthique vient de ce qu'elle autorise (laisse ouvert) tout ce qu'elle n'interdit pas. Elle ne produit aucun principe subjectif, susceptible comme tel de conférer une signification morale à l'action, au-delà de son contenu positif. Elle manque donc l'universel. Tout ce qu'elle ne commande pas expressément demeure indéterminé, ce qui incite à en détourner l'esprit au profit de la lettre, avec le risque d'aboutir à un *fétichisme de la loi*. Ce fétichisme est la conséquence d'un *réalisme* éthique cumulant objectivisme et substantialisme : la subjectivité de l'*intention* n'est pas prise en compte, ou, ce qui revient au même, seul importe le contenu de l'acte (ce qui est fait), mais non pas sa maxime, c'est-à-dire le principe qui détermine la volonté, par exemple, savoir si je poursuis mon seul intérêt, ou celui de mon groupe, ou celui de tout autrui.

Or, du fait que des actions particulières font l'objet de commandements absolus touchant à des interdits substantiels déterminés, il en résulte une apparence d'universalité, qui dissimule un excès de généralité. En fait, la validité des interdits n'est que relative à des situations supposées allant de soi. Mais rien n'est dit sur les situations qui justifieraient que l'on fasse exception au commandement. Par exemple, dans le cas de l'interdiction de tuer, *quid* de la légitime défense, des situations de guerre, de l'exécution d'un criminel ? Nous avons là une fausse universalité, tant que l'éthique reste objectiviste, c'est-à-dire centrée strictement sur l'objet (le contenu) de l'action, et ne voit en conséquence de sainteté ou de perfection que dans le respect scrupuleux de la littéralité de la loi.

2. L'éthique de la sagesse, ou morale des *vertus*, a, quant à elle, pour principe subjectif la mesure, la discipline des passions, tandis que sa visée objective est l'harmonie, l'imitation en soi-même de l'équilibre conforme à la hiérarchie du *cosmos*. Le mal qu'il s'agit cette fois de prévenir ou de conjurer est avant tout intérieur. C'est l'*hybris*, la démesure, le déchaînement anarchique des passions ou des pulsions, qui suscite la terreur, *déinon*, éveille les forces archaïques du destin qu'assument les héros tragiques et qui est comme comporté dans leurs structures

de personnalité.

L'idéal de l'éthique de la sagesse est que tout l'être de l'homme, la totalité de son âme dans ses divers états, soit mis en accord avec l'ordre équilibré, harmonieux, hiérarchisé de l'univers, un ordre incréé, atemporel, qui existe de toute éternité, préexiste aux dieux eux-mêmes. À la différence de la figure précédente, ce qui est présupposé à l'origine n'est pas le chaos mais le cosmos. Le sage, alors, s'y éduque par la contemplation, grâce à une *mimesis*, imitation en soi-même de l'ordre universel où chaque être a sa place. Ainsi la théorie est-elle directement pratique. C'est seulement par la suite, avec l'expérience d'une instabilité caractéristique des affaires humaines et la conscience d'une réalité sociale s'élaborant suivant des lois qui ne sont pas de l'ordre de la nature mais de l'ordre de la convention et, comme telles, dépendantes de contextes mouvants d'intérêts et de situations, qu'il fallut faire fond sur une *autre* faculté que la contemplation, faculté théorétique, apte à reconnaître les formes universelles et leurs relations essentielles suivant une nécessité mathématique. Cette autre faculté est la *prudence*, faculté de juger en situation instable, une intelligence pratique qui conditionne l'aptitude au discernement rapide et à la décision avisée.

L'idée de la sagesse résume cet ensemble de qualités attachées à l'homme capable de relier les enseignements de la vie contemplative à ceux de la vie active. L'intuition centrale de cette figure, qui marque le propre de ladite « sagesse des Anciens », est l'unité de la *vertu* et du bonheur. C'est l'intuition que ce qui est *bien* ne saurait être séparé de ce qui est *bon*. Tout ce qui est bien selon les *vertus* suit les voies menant à ce qui est bon pour la santé du corps et de l'âme. D'ailleurs, l'esprit sain est celui dont le jugement est assez sûr pour ne jamais s'écarter des chemins de la *vertu*. Il y va d'un sens de ce qui est bon en général, et qui se laisse décliner sur les divers registres, depuis l'utile et l'avantageux jusqu'à l'admirable et au sublime. L'essentiel est que le rythme, l'harmonie, la mesure soient maintenus afin de ne pas entrer en discordance avec le monde. Car derrière le sage équilibre se tient tapie la terreur inhérente au chaos qui est aussi bien l'autre réalité, toujours possible, et qu'il convient de ne pas provoquer. La sagesse des Anciens contient la prescience des malheurs en chaîne et de l'extrême détresse pouvant résulter du déclenchement des passions, qui est rupture de l'équilibre, irruption des forces du chaos dans l'habitat auquel les hommes s'évertuent à préserver l'ordre du cosmos. C'est le déchaînement des forces non maîtrisées de la vie qui en fait des forces de destruction et de mort, lorsque les passions déferlent et que la subjectivité s'y abandonne par-delà toute mesure.

Ce n'est pas seulement la subjectivité des passions, qui est tenue pour l'autre de la raison. C'est aussi bien, quoiqu'en un sens différent, celle d'une ratiocination qui perd de vue la vérité en jouant de son pouvoir rhétorique, pouvoir de persuasion qui utilise des tours de langage en faisant de celui-ci un usage pervers. Mais cette perversion n'est pas étrangère à l'éthique de la sagesse. Elle en serait plutôt comme la pente naturelle, dans la mesure où la morale des *vertus* tend à se dégrader dans une économie des passions et des plaisirs, qui perd de vue la transcendance et risque même de déchoir dans un matérialisme cynique. C'est que, dans son principe, l'éthique de la sagesse regarde toute force affective en général comme ce qu'il s'agirait de domestiquer, de contenir dans une juste mesure, de sorte qu'en aucun cas la raison n'est disposée à considérer que « rien de grand ne s'est fait sans passion ».

3. L'éthique de l'amour, ou morale du pardon, a pour principe l'unité de l'inclination et de la loi. Ainsi que disait le jeune *Hegel*, à propos de l'esprit du christianisme, « dans l'amour toute idée de *devoir* est supprimée » (*Hegel*, 1988). Le commandement fait place à la conciliation, génie plus élevé que celui de la loi, du fait qu'il n'agit pas contre elle, mais la rend superflue. En quoi ce génie consiste-t-il ? Essentiellement dans un esprit de conciliation, qui a pour destination de neutraliser toute hostilité. Celui qui participe de l'éthique de l'amour est sans disposition hostile. En tout son être ses gestes tendent à supprimer l'hostilité chez l'autre. Il peut ainsi se réconcilier sans égard pour ce qui, de droit, reviendrait à chacun, car la vie qu'il porte est tellement plus riche, qu'il ne saurait considérer quelque chose d'aussi pauvre qu'une loi, lorsqu'il y a des relations avec les personnes posées en tant que frères. Plus profondément, l'éthique de l'amour se pense comme étant au-dessus du *devoir* pour la même raison qu'elle ne saurait juger autrui, car juger, c'est subsumer sous un concept, lequel est représenté dans la loi, et cette subsomption est regardée comme une faiblesse. Juger un autre, n'est-ce pas, en effet, avouer que l'on n'est pas assez fort pour l'accepter dans son intégralité, tel qu'il est en réalité, et non pas tel qu'il *devrait être* suivant un concept ? L'éthique de l'amour, en revanche, répugne profondément à opposer un concept au vivant ; à opposer ce qui doit être à ce qui est. Elle consacre ses forces à faire à nouveau passer la vie dans ce qui fut séparé suivant ces rapports de l'égoïsme ordinaire, que la société entend régler par le droit.

C'est pourquoi l'éthique de l'amour, suivant l'esprit de la conciliation, est aussi

bien morale du pardon. Avec le châtement du crime, la loi est satisfaite, mais le criminel n'est pas pour autant réconcilié avec elle. Demeure par conséquent l'opposition et le déchirement de la vie. Or il en va différemment lorsque le châtement n'est pas une exécution de la loi mais le fait du destin qui, par exemple, dans la mauvaise conscience, se retourne contre le criminel à la manière d'une force hostile. Le criminel pense avoir tué une vie étrangère. En vérité, il a détruit sa propre vie, et son illusion se dissipe « quand l'esprit défunt de la vie blessée s'avance contre lui ». C'est qu'en vérité, la vie est immortelle et une fois tuée « elle apparaît sous les traits de son fantôme terrifiant qui déploie toutes ses ramifications, qui déchaîne les Euménides ». *Hegel* expliquait ainsi que « l'anéantissement de la vie n'est pas un non-être de la vie, mais sa scission, et l'anéantissement consiste dans sa métamorphose en un ennemi ». Dans la mesure où la destruction de la vie produit la nostalgie de la vie perdue, dès lors que le criminel se connaît comme détruit (dans la mauvaise conscience), le vide ressenti n'est pas un néant, « mais la vie connue et sentie comme n'étant pas ». Or, « ce sentiment de la vie qui se retrouve est l'amour et c'est en lui que se réconcilie le destin ».

Ainsi l'amour peut-il effectuer la réconciliation. Nous pourrions prolonger cette dynamique, en voyant dans la nostalgie de la vie perdue, par laquelle le criminel se met en situation de se réconcilier avec le destin, un appel au pardon, entendu comme appel à la réconciliation avec autrui. Car ainsi peut-on entrevoir une suppression de l'hostilité du destin. Se réconcilier avec le destin et se réconcilier avec l'offenseur ne font qu'un, du point de vue de cet appel. Il s'agit dans tous les cas de se rendre désormais amicale la vie hostile. De celui qui procède ainsi, *Hegel* déclare qu'il réconcilie le divin avec lui-même, « et le destin qu'il avait armé de sa propre main contre lui-même se dissipe dans les souffles de la nuit ».

Toutefois, l'éthique de l'amour, de la conciliation et du pardon, cette « élévation vivante et libre au-dessus de la perte du droit et au-dessus de la lutte », épouse typiquement la figure dite de la « belle âme » qui, parce qu'elle renonce à ses propres relations, est une « abstraction de soi-même ». Là se tient son destin : « Pour se sauver, l'homme se donne la mort ; pour ne pas voir son bien en des mains étrangères, il ne les nomme plus son bien [...] le malheur peut devenir si grand que son destin, ce renoncement à la vie, le pousse à se retirer dans un vide total. »

Dans l'éthique de la conciliation le destin le plus malheureux peut s'allier à

l'élévation au-dessus de tout destin, parce que son héros est logiquement porté à s'anéantir afin de se conserver : « Comme la plante pudique, il se retire en lui-même à chaque contact, et avant de se faire de la vie un ennemi, avant de susciter un destin contre lui, il échappe à la vie. »

L'esprit de conciliation refuse en effet l'opposition juridique. Mais c'est justement en voulant, par ce renoncement au droit, s'élever au-dessus du destin hostile, que l'on se voue au malheur, pour avoir au fond préféré l'amour des hommes au respect de leur droit, un commandement que la morale des *principes* regarde en revanche comme le seul qui soit proprement inconditionnel.

4. À propos de l'*éthique du devoir*, ou morale des *principes*, on pourrait aussi parler d'une morale des *impératifs*, en entendant sous le mot « *impératif* » une règle renvoyant à un *devoir* qui exprime une nécessité objective de l'action, « objective » voulant dire valable pour la volonté de tout être raisonnable. L'idée du *devoir* s'explique elle-même par le fait que les hommes sont des êtres chez qui la raison n'est pas seule à déterminer la volonté (car sinon l'action se produirait infailliblement d'après la règle). Or, quand l'*impératif* (la règle) ne prétend déterminer rien d'autre que la volonté (au lieu d'indiquer, par exemple, les moyens de réaliser tel effet souhaité), on a affaire à un *impératif* « *catégorique* », le seul qui soit proprement moral, et capable, à ce titre, de former une loi pratique. Sont dites *pratiques* au sens de *Kant* les lois susceptibles de déterminer suffisamment la volonté en tant que volonté, avant même que l'on se demande si l'on possède la puissance nécessaire pour produire un effet désiré. Tout *impératif catégorique* revêt les traits d'une loi de la liberté possédant le caractère de la nécessité pratique, par quoi la détermination de la volonté est indépendante des conditions « pathologiques », qui relèvent de la sensibilité affective, et donc de la nature (opposée à la liberté).

C'est pourquoi aussi *Kant* estimait qu'entre les deux commandements : celui de l'amour des hommes et celui du respect de leur droit, seul le second est inconditionné, catégorique. Le premier a certes une valeur éthique, mais le second, qui se rapporte à la doctrine du droit, est moral au sens strict. Précisons qu'une règle, même objective, c'est-à-dire universellement valable, n'est pas encore par là nécessairement une loi : elle n'est une loi que si, en outre, elle est *juste* (*Kant*, 1788). Est juste, selon *Kant*, « toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle » (*Kant*, 1797). Cette définition vaut

comme une formule générale du droit, lequel est certes distinct de la morale. Cependant, elle présente la « forme législative universelle » à laquelle le sujet de la morale peut se référer, afin de se représenter ses maximes comme des lois pratiques. Il regarde alors ces dernières comme des *principes* qui détermineraient seuls et immédiatement sa volonté, strictement « par la forme », soit, indépendamment d'une médiation empirique sensible : même le plaisir attaché à cette loi ne doit pas entrer en ligne de compte (*Kant*, 1788) !

Il importe cependant de bien voir que le *formalisme* de la loi morale en tant que loi universelle n'est pas pour autant un universel de la logique formelle. *Hegel* avait noté dans une *intention* critique que les formules kantienne du droit et de la *justice* reviendraient au principe « bien connu » d'identité ou de non-contradiction (*Hegel*, 1820, § 29, Remarque). En réalité, la pierre de touche permettant de rejeter une maxime d'action comme ne pouvant représenter l'élément d'une législation universelle n'est pas une contradiction portant atteinte à l'identité formelle, mais l'*autodestruction* de la maxime considérée dans sa prétention à déterminer en tant que principe la volonté au titre d'une loi pratique. La loi pratique universelle doit être regardée comme l'homologue d'une loi universelle de la nature, laquelle, expliquait *Kant*, « met l'harmonie en tout », de sorte qu'est exclue de cette législation toute maxime dont l'universalisation entraînerait la destruction de la valeur qu'elle engage – par exemple, la trahison de la parole donnée *en général*, dans le cas d'un *mensonge* ou d'une fausse promesse.

Le test mental est par conséquent le caractère universalisable des maximes d'action ; universalisable sans encourir cette « contradiction pratique » qui ébranle le socle de valeurs telles que, notamment, la vie humaine et la parole donnée. On pourrait demander pourquoi il faudrait préférer la vie plutôt que la mort. Mais c'est là une question qui, sans doute, n'avait pas de pertinence aux yeux de *Kant*. Une objection qui lui fut opposée en son temps est de ne pas avoir établi ce qu'est le *bien* avant le principe moral (*Kant*, 1788, Préface). S'il est vrai, ainsi que l'affirmait *Kant*, que « les seuls objets d'une raison pratique sont [...] le bien (*Guten*) et le mal (*Bösen*) », suffit-il à leur définition de les poser respectivement comme « objet nécessaire de la faculté de désirer » et « objet nécessaire de la faculté d'abhorrer », autrement dit, de dériver leur concept de celui de la loi pratique ? Est « bien », substantiellement, ce qui s'indique au sujet moral comme ne devant pas être détruit par l'universalisation d'une maxime pratiquement contradictoire. Mais si ce bien était strictement jugé d'après la détermination que confère à la volonté la forme législative elle-même, il resterait

alors à montrer pourquoi, par exemple, tuer un innocent après l'avoir torturé cruellement est sans doute *plus mal* que brûler un feu rouge, bien que l'une et l'autre action portent atteinte à la forme législative. Les valeurs telles que la liberté, la vie, l'entente, ne sauraient être fondées au titre d'une implication analytiquement contenue dans l'universalité formelle de la loi, puisque de leur préservation, dans la visée éthique, dépend aussi bien l'orientation « juste » de la règle universelle, *afin qu'elle puisse être regardée comme une loi pratique*. Si la loi pratique possède quelque chose en plus d'une règle universelle, ce ne peut être qu'un élément substantiel non déductible. Cette difficulté est-elle levée par une conception mettant au centre l'idée d'une volonté formée dans une discussion pratique réelle ?

L'éthique procédurale de la discussion comme morale de l'entente

Elle se laisse comprendre comme un approfondissement de l'éthique kantienne, éthique à la fois déontique (non *téléologique*), formaliste (centrée sur la procédure argumentative), et cognitiviste (prétendant faire connaître le juste). Chez *Habermas*, la révision de l'éthique kantienne ne porte pas, en fait, sur la *fondation* du principe moral, mais sur l'effectuation des lois pratiques. L'*éthique procédurale* de la discussion entend également donner une version intersubjectiviste de l'*éthique formelle* des *principes*, jugée trop individualiste. Ce qui, notamment, est contesté, c'est le présupposé selon lequel l'individu, en formant son jugement moral, « serait suffisamment capable, *en vertu de sa propre imagination*, de se mettre à la place de tout autre ». *Habermas* semble voir dans la méthode kantienne consistant à tester mentalement la validité de la maxime en regard des *conséquences imaginables* de son universalisation, une limitation comparable à celle de la Règle d'Or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ! » Comment saurait-on par là ce qu'autrui ne voudrait pas *lui-même* qu'il *lui* soit fait ? Tant que l'on peut miser sur une entente préalable relative aux conditions de vie, ce monologisme ne fait pas trop problème. Mais, dans nos sociétés multiculturelles et marquées par ce que John *Rawls* nomme « fait du *pluralisme* », le philosophe se doit sans doute de considérer que « le point de vue moral ne peut plus se réaliser que dans des conditions de communication qui garantissent que *tout un chacun* examine, y compris du point de vue de sa propre façon de se comprendre et de comprendre le monde, l'acceptabilité d'une norme érigée en pratique universelle » (*Habermas*, 1996).

Mais qu'est devenue l'objectivité de la loi pratique ? En fonction de *Kant*, il est clair que l'assentiment, même universel, n'est pas un critère de validité. La généralité empirique n'est pas la nécessité objective. Le verdict kantien est sans appel sur ce point : « Je ne rappelle même pas ici que l'assentiment universel (*Allgemeinheit des Fürwahrhaltens*) ne prouve pas la valeur objective d'un jugement (c'est-à-dire sa valeur en tant que connaissance) ; mais que même, si cet assentiment universel se présentait par hasard, il ne pourrait fournir une preuve de l'accord avec l'objet ; que plutôt la valeur objective seule forme la base d'un accord universel et nécessaire » (*Kant*, 1788, Préface).

Pas plus que la rencontre factuelle d'intérêts ou d'avis pratiques sur le règlement d'une situation ne suffit à asseoir la présomption de validité d'une norme, pas davantage le point de vue *moral* n'est formé en commun pour simplement résulter d'un dialogue ouvert, où chacun exprime sa vision du monde. Une telle pratique d'entente est certes aimable, elle revêt une valeur éthique évidente, mais elle est fort éloignée de ce qu'exige la conception kantienne (et toute compréhension rigoureuse) de la moralité en général. Il faut en effet montrer comment la volonté formée dans la discussion pourrait être regardée comme autonome, et ses résultats, tenus pour universellement valables. Il faut montrer comment *l'éthique de la discussion*, à défaut de pouvoir faire fond sur l'objectivité d'une forme législative universelle, donnée *a priori*, peut réaliser pour la volonté commune qui, idéalement, en résulte, un caractère affranchi à la fois d'une assignation contextuelle et de déterminations hétéronomes.

Pour *Habermas*, la pratique de la discussion peut réaliser une telle performance, si elle parvient, « suite à un examen mis en œuvre du point de vue moral » (*Habermas*, 1996), à réaliser un accord où s'avère la compatibilité de mes intérêts donnés et de mes orientations axiologiques avec les intérêts et orientations axiologiques de tous les autres. Le but est de parvenir à un contenu normatif consensuel, qui soit *universalisé, abstrait et décloisonné*.

La clause « suite à un examen mis en œuvre du point de vue moral » sous-entend que ce point de vue moral, s'il n'est donc pas donné préalablement en un sens transcendantal, se forme de façon immanente au cours de l'examen, dans la confrontation d'arguments énoncés sur l'horizon de ce qui est juste et injuste. Au moins par là l'assentiment universel ne se présentera-t-il pas « par hasard ». Mais comment faire en sorte que le consensus obtenu ne soit pas néanmoins obéré par les traits de particularisme, de concrétisme, de localisme, et toutes les déviations inhérentes aux préjugés entretenus et renforcés au sein d'un groupe, en y incluant

les stratégies d'auto-immunisation destinées à prévenir les risques de réfutation émanant de contestations exogènes ? Or, si, selon *Habermas*, les limites locales peuvent, comme elles le doivent, être franchies dans la discussion rationnelle, c'est en vertu des *présuppositions pragmatiques de l'agir communicationnel*, présuppositions que la discussion rationnelle permet d'épanouir.

Nous touchons là au point stratégique de *l'éthique de la discussion*. L'agir communicationnel contiendrait *in nucleo* l'essentiel des conditions requises par le point de vue moral.

C'est ce qu'explique *Habermas* : « Les conditions de symétrie et les attentes réciproques liées à l'usage quotidien du langage orienté vers l'intercompréhension recèlent déjà, *in nuce*, les représentations fondamentales d'égalité de traitement et de bien commun, autour desquelles gravitent toutes les morales, même dans les sociétés prémodernes. Les idées de *justice* et de solidarité sont *ancrées* dans les présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel, et, avant tout, dans la reconnaissance réciproque des personnes qui peuvent orienter leur agir en fonction de prétentions à la validité » (*Habermas*, 1991).

Il s'agit à présent de se représenter plus concrètement le « décroisement » requis pour gagner un point de vue d'impartialité ou d'universalité. À ce propos, *Habermas* juge quelque peu « déraisonnable » l'idée, issue de *Peirce*, d'une communauté de communication idéalement illimitée (*Apel*) : chaque communauté identifiable est limitée, dit-il, « et distingue, par des règles d'inclusion, ses membres des étrangers ». Il faut plutôt montrer comment procède un *décroisement réfléchi*, intervenant dans l'espace social et le temps historique. « Même l'image d'un auditoire universel (*Perelman*) reste trop concrétiste. » Chaque fois que, dans la discussion, nous élevons des prétentions à la validité, ce n'est certes jamais indépendamment du contexte d'où ces prétentions sont émises. Mais nous ne saurions *invoquer* cette contextualité au titre d'une justification destinée à fonder ces prétentions qui, en tant que prétentions, transcendent les contextes (je me permets de renvoyer sur ce point à ma critique de Richard *Rorty*, *Ferry*, 1994). Il convient donc de montrer comment s'effectue une *dé-relativisation croissante* des conditions sous lesquelles les prétentions à la validité peuvent être honorées. Or, « ce qui s'apparente le plus à cette *intention*, c'est le mode d'un *espace public* perméable à tous les participants, à tous les thèmes et contributions ».

Ici, *l'espace public*, plus qu'un concept ou une idée, fonctionne comme un

schème qui permet de visualiser ce décloisonnement idéalisant des horizons de l'argumentation, c'est-à-dire le processus d'universalisation des perspectives, en direction d'un point de vue moral impartial. Cela engage des idéalizations qui, selon *Habermas*, sont inévitablement liées à toute pratique de discussion « vraie » : publicité de l'accès, égale participation, sincérité, absence de contrainte dans les prises de position, notamment. Maintenant, savoir si les conditions d'une situation idéale de parole sont toujours réunies, ou jamais, ou souvent, ou rarement, c'est là une question empirique. *Habermas* compare les « vraies discussions » à des « îlots sur la mer ». Ce qui compte, c'est que ces conditions *doivent* être postulées, afin de rendre simplement *possible* l'agir orienté vers l'entente.

La postulation est dite « *contrefactuelle* », propose *Habermas*, lorsque « la communication ne remplit pas la condition supposée ». Or, il me paraît que cette proposition est contestable : je dirais plutôt que *la postulation est contrefactuelle quelle que soit la situation de parole réelle*. Le contrefactuel ne s'oppose pas *empiriquement* à ce qui est de fait. Il ne s'y oppose qu'au titre régulateur de ce qui est de droit, sans nécessairement pour cela être démenti par les faits. Ce n'est pas là un point de détail (*Ferry*, 2004, dernier chapitre). Ainsi la sincérité et la liberté des prises de parole, de même que la publicité de l'accès et l'égal droit de participation, sont-ils l'objet d'une postulation qui est *a priori* contrefactuelle pour fonctionner systématiquement sur la logique du « comme si » : nous ne *pouvons* engager une vraie discussion sans faire comme si les conditions – de publicité d'accès, d'égale participation, de sincérité des participants, de liberté des prises de position – étaient réunies. Qu'elles le soient effectivement ou non ne change rien au caractère principiellement contrefactuel de la postulation. Celle-ci est nécessaire en tant que « postulat critique pour le sens », un *sinnkritisches notwendiges Postulat*, selon Karl-Otto *Apel*. Mais, au-delà, elle peut aussi apparaître pratiquement nécessaire, d'un point de vue moral, tout comme, par exemple, le principe juridique suivant lequel un prévenu est présumé innocent tant qu'il n'a pas été reconnu coupable. Là, également, nous avons affaire à une postulation *critique* et *pratique*, à la fois, dont le caractère contrefactuel ne dépend pas d'un démenti que lui apporterait la situation empirique.

Ces considérations relatives au caractère contrefactuel nous invitent à tenter maintenant une sorte de bilan provisoire. *Habermas* a raison de requérir une forme d'idéalisme au niveau de ce qu'il nomme « présuppositions pragmatiques » de l'agir communicationnel. D'une part, le fait (supposé) qu'il n'existe pas de

communication idéale n'entraîne pas qu'il ne puisse y avoir d'idéal de la communication. D'autre part, le thème d'une « situation idéale de parole », ainsi que l'affirmation d'« idéalizations inévitables », inhérentes à toute discussion sérieusement menée se justifie par le *fait* que l'on ne saurait penser notre pratique comme une vraie discussion, sans postuler que les protagonistes sont *libres* en parole, *égaux* quant au droit de contester, *sincères* dans leurs expressions, tandis que l'accès au débat demeure *public* (car c'est par principe que le cercle de la discussion peut toujours accueillir de nouveaux participants ainsi que de nouveaux points de vue et arguments). Sans une telle *postulation contrefactuelle*, il serait impossible de faire valoir, face à *Kant*, les avantages d'une mise à l'épreuve, dans une discussion pratique, du caractère universalisable des intérêts en lice, sur le test consistant à confronter mentalement une maxime individuelle aux réquisits d'une législation universelle. Sans les postulations contrefactuelles, en effet, de liberté, d'égalité, de sincérité et de publicité, et leur justification en tant qu'idéalizations inévitables de la praxis discursive, on ne verrait pas comment *l'éthique de la discussion* peut espérer honorer les prétentions d'universalité et d'*autonomie* attachées à l'idée de la raison pratique.

J'en viens à l'aspect problématique. Tout comme *Rawls*, *Habermas* ne semble pas parvenir à rendre compte de ce qui pourrait conduire les intéressés à s'engager en pleine responsabilité dans un processus délibératif visant à décloisonner leurs perspectives en vue d'établir les *principes* d'une société juste. Il montre seulement qu'en agissant en fonction de l'entente, nous nous tenons « toujours déjà » dans le milieu qui contient virtuellement toutes les ressources nécessaires à un tel accès à l'universel ; et qu'il n'est donc pas besoin de modéliser, comme le fait *Rawls*, une position originelle qui viendrait imposer artificiellement et comme de l'extérieur les conditions d'une argumentation impartiale. Mais, dans la mesure où *Habermas* n'explicite pas *le passage logique de la nécessité transcendantale (des présupposés pragmatiques) à l'obligation morale* consistant pour les discutants à se situer sous la « législation » de ces présupposés, sa construction se prend dans la difficulté de ne pas fonder le principe de discussion *en tant que principe moral*. Comprenons que ce que nous « présupposons nécessairement », qu'à la fois nous anticipons spontanément et idéalisons inévitablement – bref, ce qui est censément typique d'une situation idéale de parole et qui contiendrait *in nuce* les conditions sous lesquelles nous nous représentons généralement les réquisits d'un accord rationnel à propos de la *justice* et du bien commun – cela n'est tout au plus qu'un « phénomène logique », tant que nous ne l'avons pas pris en réflexion, thématiquement, en tant que

principe régulateur pour une praxis. Ce qui n'est toujours pas expliqué, c'est le passage des présuppositions pragmatiques de l'agir communicationnel à la règle d'argumentation qui établirait le principe de discussion (ou « principe D ») à la manière d'un commandement du type : « *Agis en fonction de l'entente !* » Non seulement nous devrions assumer de façon résolue, c'est-à-dire au titre d'une position de principe, l'attitude contrefactuelle du « comme si », mais, ce faisant, nous devrions en outre y voir la procédure qui se recommande en vue de parvenir à des normes justes. Autrement dit : c'est seulement *en faisant de ce point de vue réfléchissant un principe déterminant de leur volonté* que les intéressés, pratiquement acquis au point de vue moral, intérioriseront la visée d'impartialité, de sorte que la pratique coopérative soit authentiquement située entre eux sous les thèmes de la *justice* et du bien commun.

Posons maintenant la question carrément : l'*éthique procédurale* de la discussion présente-t-elle un avantage conceptuel décisif sur l'*éthique formelle des principes* ; et, si oui, lequel ?

L'*éthique procédurale* de la discussion (Habermas) face à l'*éthique nomothétique du devoir* (Kant)

L'objection connue de l'impuissance de l'*éthique formelle des principes* à orienter la décision s'aiguise dans l'évocation des cas de conflit ou de concurrence entre des alternatives d'action dont les maximes seraient également universalisables, c'est-à-dire dans le cas de vrais dilemmes moraux. Ce genre d'objection rencontre incidemment le problème fondamental du *droit de mentir*. Mais cela pourrait être étendu à d'autres prescriptions négatives, comme ne pas se suicider, ne pas manquer à ses promesses, ne pas trahir une confiance, une attente légitimes, etc., autant d'exemples évoqués par *Kant* – toutes prescriptions qui se justifient, quant à leur caractère catégorique, en regard de la destruction qu'engendrerait l'universalisation des maximes correspondant aux actions interdites. À cela, on objecte que l'on peut avoir, par exemple, *de bonnes raisons de mentir*. Paul Ricœur a pu invoquer l'exemple de celui qui se présente face à moi en « loup » : n'est-il pas légitime que je tente de le tromper ? – En aucun cas, répond *Kant* pour qui le problème est double. D'une part, justifier le principe de la *volonté libre* : « Supposé que la simple forme législative des maximes soit seule le principe suffisant de détermination d'une volonté, trouver la nature de cette volonté qui ne peut être déterminée que par ce moyen » ; d'autre part,

établir la nécessité de la *loi pratique* : « Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui seule est capable de la déterminer nécessairement » (*Kant*, 1788). *Kant* demandait par exemple si celui qui prétend ne pas pouvoir résister à telle tentation ne s'abstiendrait pas cependant d'y succomber, si se trouvait dressée à son intention une potence juste devant la maison où existent les tentations supposées irrésistibles. Il demandait encore si un tyran pourrait m'obliger à faire un faux témoignage pour perdre un innocent, en me menaçant de mort au cas où je ne consentirais pas à ce forfait. On connaît les réponses : dans le premier cas, on saurait résister à la tentation « irrésistible » ; dans le second, on n'exclut pas la possibilité de désobéir au tyran. *Kant* voulait, par ces exemples, montrer que l'on admet implicitement la possibilité d'actions libres. Cependant, il n'allait pas jusqu'à soulever les dilemmes moraux les plus aigus. Ainsi du scénario qu'il imagina pour justifier sa récusation du droit de mentir : c'est la situation limite d'un homme qui en poursuit un autre jusque chez moi pour l'assassiner, et me demande si ce dernier se trouve bien dans ma maison. Même dans ce cas, la loi morale me commanderait de ne pas mentir au meurtrier potentiel. L'argument de fond est que *le mensonge disqualifie la source du droit*. *Le mensonge* « nuit toujours à autrui : même si ce n'est pas à un autre homme, c'est à l'humanité en général » (*Kant*, 1797). En l'espèce, *Kant* faisait valoir qu'en mentant pour sauver la vie de cet homme, je m'expose au résultat inverse, car je ne maîtrise jamais assez l'enchaînement des causes et des effets intramondains, ici, les *conséquences* de mon *mensonge*, pour garantir la réalisation du but recherché (sauver la vie de celui qui s'est réfugié chez moi). La seule chose dont je sois vraiment certain en mentant, c'est de la conséquence qu'emporte, au plan nouménal, le fait de contrevenir à une loi pratique, mais rien ne me garantit que mon *mensonge* réalise à tout coup, au plan phénoménal, l'effet recherché par mon acte. Il est alors normal que les tribunaux me tiennent responsable des *conséquences* du *mensonge* ; ce qui ne serait pas le cas, si je m'en étais tenu à dire la vérité.

La démonstration est claire, pour ne pas dire implacable sur le plan formel. Maintenant, nous pouvons nous laisser troubler par le fait qu'aujourd'hui et sous nos latitudes la *justice* des tribunaux condamnerait sans doute lourdement quiconque, par suite d'un *devoir* de véracité, viendrait à se rendre complice d'un assassinat odieux ! *Kant* aurait d'ailleurs pu imaginer un scénario symétrique de ceux qu'il inventa pour illustrer la possibilité d'un agir libre : par exemple, que seul mon faux témoignage pourrait sauver la vie d'une personne innocente qu'un tyran tente de perdre en accumulant des charges injustes contre elle. Ce faisant,

je m'exposerais à la vengeance du tyran, et y laisserais sans doute ma vie... Or, supposons que je juge de mon *devoir* de porter ce faux témoignage. Quelle est alors la maxime de mon action ? De mon point de vue, sans doute, qu'il m'est permis de mentir pour sauver une vie innocente ; mais, plus encore, que je *dois* protéger de toutes mes forces cette existence innocente contre des violences injustes. J'assume la responsabilité d'un acte qui déroge à la règle interdisant le faux témoignage (et, partant, contrevient à la forme législative universelle du principe qui devrait normalement déterminer ma volonté suivant cette règle). J'entends bien que rien ne saurait garantir absolument l'atteinte de mon objectif, mais il est à portée et sa réalisation est trop probable pour qu'il me soit possible d'estimer en conscience avoir de bonnes raisons de m'abstenir. Par conséquent, je prends le risque.

La maxime m'autorisant à mentir pour sauver une vie innocente infléchit la maxime m'interdisant de mentir, en en révisant le caractère absolu ou inconditionnel. D'un point de vue formel, il est vrai qu'elle n'est pas généralisable sans autodestruction comme l'est en revanche la maxime par laquelle je m'interdirais de mentir en tout état de cause. Généraliser une maxime qui prévoit le *mensonge*, même à titre exceptionnel au nom de l'assistance à personnes en danger, risque certes d'ébranler un fondement essentiel des relations sociales : la confiance mutuelle. Les cyniques l'ont compris à leur manière à travers cet adage : « Dis la vérité autant que possible, afin que l'on te croie quand tu mentiras ! » Cependant, le principe selon lequel il est du *devoir* de chacun de protéger de toutes ses forces – éventuellement même, au prix d'un *mensonge* – toute existence humaine innocente contre sa liquidation violente et injuste, ne semble pas moins nécessaire pratiquement, et moralement évident au sens commun, que le principe selon lequel il est de notre *devoir* de ne pas mentir, quelle que soit la situation ; et cela, en dépit de l'asymétrie entre la certitude absolue de ne pas mentir tant qu'on ne veut pas mentir, et le simple espoir raisonnable de pouvoir sauver une vie par un *mensonge*. Dans l'exemple évoqué en contrepoint de ceux de *Kant*, j'estime de mon *devoir* de porter le faux témoignage (ce qui certes n'est pas le cas normal). Dans cette mesure, je relativise le caractère absolu de la règle m'interdisant de mentir en général, sans pour autant que, d'un point de vue matériel (c'est-à-dire au regard de son contenu propositionnel), ma maxime cesse à mes yeux de pouvoir prétendre à une validité universelle (alors même qu'elle contredit la formulation catégorique de la règle portant interdiction du *mensonge*) ; et sans contester non plus que la règle interdisant le *mensonge* ait une valeur formellement universelle (laquelle

n'est toutefois pas mesurée par l'intangibilité du commandement).

Or que signifie cette relativisation, sinon que je choisis en conscience une valeur contre une autre, en subordonnant une fin (pourtant) ultime à une autre ? Sauf rares exceptions, les exemples offerts par *Kant* privilégient implicitement les conditions communicationnelles sans lesquelles la société serait impossible. Il semble que, chez lui, les fins ultimes de la moralité soient essentiellement ces conditions, lesquelles sont valorisées sur un plan ontologique comme ce qui mérite d'être commandé catégoriquement en tant que lois pratiques valant comme lois de la liberté. Par rapport à la question du droit de mentir, l'argument kantien ne se contente pas de faire valoir que la volonté doit, dans les cas limites, s'en tenir à ce dont elle est *absolument* sûre, c'est-à-dire à la forme qui la détermine (la forme législative), sans miser sur la réalisation de son objectif dans le monde (sa matière). *Kant* suggère par ailleurs qu'en agissant contre un principe qui honore la forme législative universelle, *et quelles que soient les raisons* que l'on estime avoir d'agir ainsi, on en ressent la faute (pour autant que l'on ne soit pas privé de conscience morale). Même si l'on croit avoir parfois de bonnes raisons de mentir, demeure l'évidence du principe selon lequel *il n'est pas bien de mentir*. À supposer même que l'on puisse mentir, voler, voire, tuer pour une bonne cause, l'acte n'est jamais innocent et la conscience sanctionne le fait qu'une atteinte a de toute façon été portée à la forme législative universelle. Est-ce à dire que les « bonnes » raisons que l'on estime avoir de contrevenir d'aventure aux *principes* moraux élémentaires, *ceux qui assurent la source même du droit*, ne sauraient en aucun cas être des raisons *moralelement valables* ? Plutôt que de chercher une réponse dogmatique à cette question, je préfère la retourner ainsi : à quelle révision faudrait-il éventuellement soumettre la *fondation* (kantienne) de la moralité, afin que les supposées bonnes raisons de déroger aux commandements – bonnes raisons, éventuellement, de mentir, de voler, voire, de commettre un homicide – puissent toutefois être tenues pour *moralelement valables* ?

La question systématique porte sur le statut du concept du *bien* entendu au sens du Bien moral qui, pour *Kant*, encore une fois, était l'objet premier de la raison pratique : doit-il ou non être dérivé d'une loi pratique antérieure, ou doit-il au contraire servir lui-même de fondement à cette loi pratique (*Kant*, 1788) ? Aux yeux de *Kant* cette question ne fait pas réellement problème, car si le concept du bien n'est pas dérivé de la loi pratique, « il ne peut être alors que le concept d'une chose dont l'existence promet du *plaisir* [...] et ainsi le concept de ce qui est immédiatement bon ne s'appliquerait qu'à ce avec quoi est

immédiatement liée la sensation du plaisir, le concept de ce qui est tout simplement mauvais ne devrait être appliqué qu'à ce qui excite immédiatement la *douleur* » ; ce que dénonce déjà l'usage ordinaire de la langue. *Kant* peut ensuite aisément montrer qu'une telle stratégie aboutirait à réduire le bien à l'utile, c'est-à-dire à ce qui n'est bon que « pour une autre chose », en sacrifiant donc l'intellection de ce qui est bon en soi. Surtout, serait supprimée la possibilité de connaître *a priori* la condition du bien moral, c'est-à-dire de savoir en quoi une action moralement bonne peut être jugée telle, indépendamment de l'objet visé (la matière), au seul regard du principe formel qui en détermine la disposition. La détermination du bien serait renvoyée à la contingence des expériences, ce qui permettrait au mieux de dégager quelques règles prudentielles de caractère général, mais sûrement pas une loi pratique universelle et nécessaire.

Par exemple, de celui qui, dûment mandaté, va négocier auprès de terroristes la libération d'otages, on dit de son action qu'elle est *bonne*, car la cause elle-même est bonne, tant qu'il s'agit de sauver des libertés ou des vies de personnes innocentes. Nous savons d'expérience combien la détention est douloureuse pour les otages, car l'incertitude sur leur sort, dans laquelle ils sont le plus souvent tenus, les soumet à une épreuve psychique presque intolérable. Mettre fin à cette souffrance est l'objectif qui justifie la négociation entreprise. À ce niveau de justification, on ne demande pas si, en outre, le négociateur adopte pour maxime de son action une règle s'accordant à la forme d'une législation universelle. C'est plutôt après que les otages auront, on l'espère, été libérés, que l'on soulèvera ce genre de question en demandant, par exemple, si de l'argent a dû être versé aux terroristes, si leur ont été promises l'impunité ou la libération de camarades détenus. On peut même pointer le problème moral que poserait le fait de négocier en général avec des terroristes preneurs d'otages : c'est concéder une reconnaissance qui ne s'accorde pas à l'exigence d'une législation universelle. Au-delà de l'intérêt pris à ce qui est *bon ou mauvais*, vient ainsi la question de ce qui est *bien ou mal*. Étant entendu que c'est une *bonne chose* que d'être parvenu à la libération des otages, on s'inquiète à présent de savoir si l'on a *bien procédé*, conformément aux *principes* d'une action juste. En même temps, pour autant que nous nous fassions attentifs au sens différentiel de ces deux moments du jugement, nous voyons que le premier point de vue, celui du bon, est empirique et matériel, tandis que le second, qui concerne proprement le bien, est formel et apriorique. Mais le problème est que la considération matérielle semble parfois devoir s'imposer moralement, en tant qu'*impératif catégorique*, contre la

considération formelle ou procédurale : on a en face de soi la victime qu'il faut absolument tirer de cet enfer, quitte à tromper les criminels ou à tenter de les corrompre. Or, *Kant* n'a évidemment pas développé les synthèses pratiques jusqu'au point où le *sentiment moral* serait tout aussi originaire que la *législativité universelle* pour former la volonté autonome, conforme à la moralité. *Kant* admet deux synthèses pour la raison pratique : celle de la volonté et de la loi, qui fonde l'*autonomie* ; celle de la raison et du sentiment, qui explique par le respect le mobile de l'action bonne. Ici, certes, l'affectivité est bien unie à la loi. Cependant, le respect n'émane pas de la sensibilité : il dérive plutôt de la loi. Le respect ne s'origine pas dans la sensibilité, même si la sensibilité définit les termes dans lesquels le respect est pensable en tant que mobile.

Kant était ferme sur ce point : si donc, écrivait-il dans la *Doctrine de la vertu*, « on part du *sentiment*, qu'il soit *pathologique* ou purement esthétique ou même moral (de ce qui est subjectif et pratique au lieu de ce qui est objectif), c'est-à-dire si l'on part de la matière de la volonté, de la *fin* et non de la forme de la volonté, c'est-à-dire de la *loi*, afin de déterminer les *devoirs*, alors il ne saurait évidemment y avoir de *premiers principes métaphysiques* de la doctrine de la *vertu* ; en effet le sentiment, quelle que soit son origine, est toujours *physique* ». On sait que les déterminations du sujet moral, comme pour le sujet de la connaissance, ne sauraient selon *Kant* être empiriques et sensibles ; que pour les deux *Critiques* le but est la découverte du sujet et de sa liberté ; que le bien moral, strictement orienté par le *devoir*, est un absolu séparé de la quête du bonheur ; qu'être moral consiste à se représenter la loi morale et à faire de cette représentation le principe déterminant de la volonté ; et qu'à la différence des préceptes ou conseils dont l'intensité et l'orientation varient en fonction des situations et des sensibilités, la loi morale, qui est la même pour tous, est nécessaire, universelle et *a priori*, c'est-à-dire susceptible d'être connue par la seule raison, et non pas tirée de l'expérience (qui ne nous présente que des désirs contradictoires). C'est pourquoi *Kant* faisait de la forme législative, de la *Gesetzlichkeit*, le fondement de la validité normative, celle du bien comme celle du juste. Or c'est là l'un des principaux problèmes de la déduction kantienne. Il tient au fait que le bien comme le juste semblent devoir être dérivés de la seule forme « universellement législative » : « *N'agis que d'après la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle !* » ; et cette forme universelle est pensée par analogie avec les lois de la Nature. Certes, il s'agit d'évaluer en principe des *conséquences* logiques, et

non des *conséquences* sensibles de l'application universelle de la maxime. Mais l'idée de Nature peut être soupçonnée de véhiculer un contenu normatif qui n'existe pas *a priori* – par exemple, l'idée d'une puissance d'harmonie qui promeut des valeurs positives telles que la vie ou la concorde.

C'est surtout *Hegel* qui a fait valoir que les contradictions logiques dont *Kant* fait la pierre de touche de la validité des maximes *n'apparaissent qu'une fois admises certaines déterminations empiriques*. La critique hégélienne revient à objecter à *Kant* que son concept de raison pratique ne produit proprement aucune détermination ; que la contradiction effective n'est pas elle-même pure ou purement logique, mais qu'elle n'est discriminante, en tant que pierre de touche de la validité, que pour autant qu'elle renvoie à la destruction d'un bien dont cependant la valeur n'est pas justifiée au titre d'un concept qui serait analytiquement contenu dans celui de la forme universellement législative – par exemple, la confiance que présuppose la pratique du dépôt et, au fond, les conditions d'une société possible en général.

Kant ne prétendait pas déduire la matière empirique sur laquelle porteraient les *devoirs*. Mais, suivant sa stratégie conceptuelle, il faudrait que la pierre de touche puisse être strictement fournie par la contradiction de la maxime, même s'il est vrai que cette contradiction, *tant qu'elle n'est pas purement performative*, n'apparaît qu'une fois admises certaines déterminations empiriques. Reste à montrer qu'elle est une pierre de touche suffisante de la validité morale. À défaut de cette démonstration, on serait amené à devoir déterminer ce qui la rend *dommageable en regard d'un bien objectif*. Ce serait ruineux pour le *formalisme* éthique. Sans doute ne contestera-t-on pas que la possibilité d'une vie en société (et de la vie tout court) soit un bien premier fondamental. Mais c'est là, immédiatement, une valeur matérielle, qui ne semblerait accessible qu'*a posteriori*. *Kant* paraît la préjuger à la manière d'une évidence, plutôt qu'il ne tente de la justifier en montrant par exemple qu'elle serait présupposée à l'exigence d'universalité, c'est-à-dire engagée *a priori* en elle. La tâche – ardue – serait de montrer que la *forme* non contradictoire de la loi contient *per se* une orientation vers le bien.

Pour tenter d'établir l'existence d'un *lien nécessaire interne entre l'autocontradiction de la maxime et le mal moral*, mieux vaut d'abord faire le clair sur ce que signifie « forme » et « matière » de la volonté.

La *matière* de la volonté est son *objet* : ce que je veux. Elle circonscrit pour l'action des fins intramondaines. *Kant* la tient pour contingente, mais il admet

des fins moralement nécessaires, susceptibles d'être établies *a priori*. Suivant l'objection de *Hegel*, cependant, la matière sur laquelle porte l'action susceptible de jugements moraux présente des contraintes normatives dont la spécification dépend de la nature et de l'histoire. Il existe une normativité inhérente à l'objet, qui échappe à la pure détermination d'un sujet moral abstrait, car c'est sous des conditions intersubjectives en leur fond que se configure le sens d'obligations spécifiques. Je me marie : le mariage est l'objet qui comporte des obligations liées à des attentes normatives réciproques, tandis que les prescriptions d'engagement, de fidélité, d'entente, d'altruisme feront par exemple appel aux *vertus* de consistance, de loyauté, de tempérance, de décentement. L'action vertueuse renvoie à une téléologie pratique qui met en jeu des fins reconnues à travers des attentes normatives, autrement dit, des valeurs. Elle est informée par l'historicité d'un « contexte moral objectif » (*Hunyadi*, 2004). Quant aux fins proposées à la volonté individuelle, du fait qu'elles sont inscrites dans un objet social structuré par un contexte normatif préexistant, elles ne relèvent pas d'un raisonnement pur. Elles ne sont pas déterminables *a priori* par le sujet.

La *forme* de la volonté est le *principe* qui lui sert de maxime et en détermine la *disposition* générale avant même qu'un objet lui échoie. Par exemple, j'adopte pour résolution (pour maxime) de n'obéir qu'à mon seul désir. Je fais de mon désir la *loi* de ma volonté. Aux yeux de *Kant*, cependant, une telle maxime (subjective) n'est pas possible en tant que loi (objective). Pour que la maxime de mon action, qui confère à ma volonté sa disposition, c'est-à-dire sa forme, puisse revêtir le caractère d'une *loi pratique*, il lui faut *l'universalité objective* qui se marque par la non-contradiction. La non-contradiction se teste mentalement, lorsque l'on demande ce qu'il adviendrait si la maxime était généralisée ; si, par conséquent, tous décidaient de n'obéir qu'à leur seul désir. *Kant* dit que la maxime se détruirait alors elle-même. Il n'y aurait en effet plus aucun espace pour la liberté effective de suivre la « loi » de son désir propre. Les désirs des uns se heurtant à ceux des autres, tous se feraient mutuellement obstacle, de sorte que nul ne pourrait espérer satisfaction. La maxime tomberait pour ainsi dire en désuétude, faute de pouvoir s'assortir d'une perspective de réalisation. Quiconque est conscient de cette situation ne peut raisonnablement vouloir qu'une telle maxime devienne législatrice pour l'ensemble des comportements. *Elle n'a aucune valeur universellement législative*. Ne possédant pas l'objectivité d'une loi pratique, elle ne peut prétendre à une validité normative.

Kant nous suggère que toute action dont la maxime succombe au principe de contradiction pratique est immorale. Pourquoi serait-il immoral de n'agir qu'en

suivant le caprice de son désir ? Parce qu'une telle maxime ne tient pas sous un régime universel ? Mais pourquoi ne serait-il pas *bien* de vouloir quelque chose suivant une maxime dont la généralisation détruirait la visée ? Ce n'est sans doute pas parce que la satisfaction me serait retirée, si tous faisaient comme moi. Est-ce alors *parce* qu'il n'y a censément aucune *Gesetzlichkeit*, aucune « législativité » dans la maxime ? Ou la *Gesetzlichkeit* serait-elle plutôt la *pierre de touche* méthodique servant à juger sûrement les actions grâce à une expérience de pensée consistant à généraliser mentalement leur maxime et à en évaluer les *conséquences* pratiques ? Auquel cas la *Gesetzlichkeit* ne serait pas elle-même le *cœur* du principe moral.

Demandons-nous ce qui fait la valeur de la *Gesetzlichkeit*, d'un point de vue moral. Deux réponses, notamment, se présentent. Tout d'abord, c'est l'idée que la forme législative est l'expression privilégiée de la *raison*. La valeur morale est la raison – subjectivement : l'intérêt pour la raison. Mais on peut aussi faire appel à une *conviction*, ou, si l'on veut, au *sens* moral qui nous fait reconnaître qu'est moralement odieuse une action engagée dans une perspective excluant délibérément la réciprocité ; d'où suit le *déni de reconnaissance* d'autrui. C'est là que *Hegel* voyait le motif moral de la lutte à mort, et le ressort d'une dialectique menant au droit et à la vie éthique.

Conçu dans la perspective nomothétique qui marque la *fondation* kantienne de la raison pratique, le *formalisme* éthique ne fait pas droit aux différences que la conscience morale appelle pourtant à discerner, lorsque le jugement a affaire à des *devoirs* qui sont *inégalement* assortis d'un sentiment d'*obligation morale*, alors même qu'ils pourraient *également* se réclamer de la « forme universellement législative ». En tant que pierre de touche du jugement moral, la *Gesetzlichkeit* ne permet pas de connaître le Bien et le Mal dans leur profondeur, laquelle n'est pas mesurée par la satisfaction donnée ou l'atteinte portée à la loi pratique. Sous son strict éclairage, en effet, le plus petit *mensonge* (mais il n'y a pas pour elle de « petit *mensonge* ») n'est pas moins grave que l'agencement d'un camp d'extermination. D'où le défi lancé au *formalisme* éthique : il faut pouvoir hiérarchiser les *fins* en déterminant celles qui sont nécessaires *a priori*. La *fondation* est alors assignée à une méthode progressive consistant à se donner

par étapes un élément minimalement substantiel. Ainsi l'idée d'humanité, qui confère à la visée éthique son cadre téléonomique, vient-elle circonscrire un domaine pour les devoirs, qu'il s'agisse de *devoirs* conditionnels, comme l'amour des hommes, ou inconditionnels, comme le respect de leur droit. Reste qu'une telle méthode ne peut rendre raison des intensités différentes que la subjectivité du sentiment moral éprouve à l'intérieur du cadre défini, et les évaluations sensibles y sont donc abandonnées à la contingence de données affectives « physiques ». Pourtant, il semble bien que le jugement moral se présente comme un symétrique inverse du jugement scientifique : vide en l'absence de la raison, il est aveugle en l'absence du sentiment. L'idée d'une telle symétrie inverse pourrait se réclamer de ce qu'au donné de l'intuition, dans la *Critique de la raison pure*, correspond analogiquement le fait de la raison, dans la *Critique de la raison pratique*. Kant expliquait ainsi, dans son Introduction à la deuxième *Critique*, que « l'ordre sera, dans la subdivision de l'analytique, l'inverse de celui qui a été suivi dans la Critique de la raison pure spéculative. Car, dans le cas présent, nous commençons par les *principes* et nous irons aux *concepts*, de ceux-ci ensuite aux sens, s'il est possible ; tandis qu'au contraire, dans la raison spéculative, nous avons dû commencer par les sens et finir par les *principes* [...]. La loi de la causalité par liberté [...], c'est-à-dire un principe pratique pur, forme ici de toute nécessité le point de départ [...] » (« De l'idée d'une critique de la raison pratique », Introduction à la *Critique de la raison pratique*).

Le refus de fonder le principe moral sur le *sentiment* se justifiait aux yeux de Kant par le souci d'un fondement objectif et non subjectif, c'est-à-dire *valable pour tout être raisonnable de la même façon*, quelle qu'en soit la sensibilité (même) morale, car le sentiment moral, comme le sens esthétique, peut varier suivant les individus. Il ne saurait y avoir d'accord *a priori*, rationnellement nécessaire, entre les sujets moraux sur la *matière* de la volonté, tant que celle-ci consiste en des fins empiriques. Des individus moraux peuvent, de fait, entrer en différend sur des questions éthiques fondamentales mettant en jeu des valeurs substantielles. Ainsi en va-t-il des débats de société : sur la peine de mort, l'avortement, l'eugénisme, le droit au suicide. Sans doute Kant aurait-il considéré, à propos de tels débats éthiques, que ces questions pouvaient être tranchées *a priori*, c'est-à-dire de façon purement rationnelle. Mais ce serait toujours, censément, en conséquence d'un principe formel de non-contradiction de la maxime avec elle-même. Il reste qu'à ses yeux le désaccord est plus que probable, tant que la *forme* de la loi n'est pas le principe déterminant de la volonté.

De là, *Kant* semble tirer qu'en dehors de la garantie objective qu'offre la détermination *a priori* des volontés par la « forme universellement législative », l'accord de celles-ci ne saurait être qu'empirique et contingent. C'est ce que conteste l'*éthique procédurale* de la discussion, notamment chez *Habermas* pour qui un tel soupçon renvoie au modèle mentaliste d'une volonté se formant de façon monologique dans une logique de la représentation (de la loi), plutôt que discursivement, suivant le modèle intersubjectiviste d'une logique de l'entente communicationnelle. C'est, pour *Habermas*, préjuger la raison et l'universel. Pourtant, *Habermas* se réclame, lui aussi, du *formalisme éthique*. Mais tandis que celui de *Kant* a pour référent la *forme législative*, celui de *Habermas* se tient à la *procédure argumentative*. C'est ce qui lui permet d'accréditer la *possibilité* d'un accord rationnel non contingent sur des questions éthiques substantielles, les volontés se formant *ensemble* à la raison immanente à la confrontation des raisons. Il résout par là l'objection hégélienne d'une impuissance de la forme à produire un contenu.

Sans doute les volontés ainsi formées à la raison des arguments ne sauraient-elles, du moins, immédiatement, se réclamer de la raison *pure*. Cependant, le lien à la raison pure pratique, au sens de *Kant*, se maintient peut-être implicitement au niveau d'une disposition fondamentale à assumer la *loi* de « l'argument meilleur ». Si cette disposition doit avoir un caractère moral, alors son explicitation pourrait aussi bien relever, semble-t-il, de la *Critique de la raison pratique* – à ceci près que la loi, chez *Habermas*, n'est pas renvoyée à un imaginaire cosmologique de compatibilité universelle des maximes, dont la construction kantienne est imprégnée. Mais si *Habermas* voulait entreprendre une *fondation* transcendantale de l'*éthique procédurale*, sans doute devrait-il s'expliquer plus avant avec *Kant* sur la question de la liberté comme fondement. Cette question, il ne l'a abordée qu'assez rapidement, à propos du concept kantien d'*autonomie*. Pour *Habermas*, l'*autonomie* de la volonté n'implique pas le sacrifice des intérêts empiriques ou inclinations sensibles. Les normes du *devoir*, qui possèdent la valeur prescriptive de commandements moraux, sont certes admises sur la base de jugements moraux, de « jugements d'obligation », qui, comme les jugements assertoriques, sont liés, reconnaît-il, « à une prétention à la validité absolue ». Mais cela ne veut pas dire que les *devoirs* puissent *mouvoir* la volonté, comme le font les motifs empiriques. *Habermas* refuse la doctrine kantienne du fait de la raison, renvoyant à la notion d'un *mobile* pur, capable d'impulser la volonté. Les *devoirs*, explique-t-il, « *lient* la volonté des destinataires, ils ne la *plient* pas. Ils indiquent une direction de la

volonté, ils l'orientent, mais ils ne la meuvent pas comme des impulsions ; ils motivent par des raisons et ne disposent pas de la force motrice de motifs exclusivement empiriques » (*Habermas*, 1991).

Ce que *Habermas* conteste, c'est donc la façon dont *Kant* présente le rapport de la raison à la volonté, sous la catégorie de causalité par liberté (*Causalität aus Freiheit*) : le devenir pratique de la raison pure, c'est-à-dire son efficacité pour la volonté, n'est pas à penser sous la catégorie (la causalité) qui par ailleurs se révèle pertinente en physique ; il en résulte un malentendu sur le sens de l'*autonomie*. La raison à l'œuvre chez un être moral ne saurait être adéquatement représentée par l'image d'une causalité inconditionnée mobilisant la volonté dans un sens qui détermine le sujet à agir indépendamment des inclinations sensibles, des penchants naturels.

Développons la critique. Selon *Kant*, la volonté peut être déterminée, soit à partir de sa matière (son objet), suivant la causalité naturelle de déterminations sensibles, soit à partir de sa forme (son principe), suivant la causalité libre de déterminations purement intelligibles. Dans le premier cas, la volonté se lie à des considérations empiriques ; dans le second cas, elle se lie à des considérations rationnelles (aprioriques). Dans tous les cas, cependant, la volonté est présentée comme *déterminée causalement*. Il s'ensuit que l'*autonomie* morale prend l'allure d'une victoire remportée par une puissance sur une autre, la puissance de la raison pure prenant le pas, en tant que causalité par liberté, sur celle de la causalité naturelle des inclinations sensibles. Une telle représentation, qui allie physicalisme et platonisme, ne rendrait pas compte de la façon dont se forme l'*obligation morale* ; de ce que réalise effectivement la raison quant à la conscience morale, au sentiment du *devoir*.

En effet, les considérations empiriques ne sont pas plus des déterminations sensibles, que les considérations aprioriques ne sont des déterminations intelligibles. D'une façon générale, les *considérations* ne sont pas des *déterminations*, car alors les raisons seraient des causes. Aussi convient-il de prendre congé de ce modèle – au fond, celui d'une *causa sui* par quoi l'entendement pur, dans la représentation de la loi, se ferait volonté pure, détermination selon la loi. Engagée à travers *des* raisons, la raison *lie* la volonté plutôt qu'elle ne la détermine. C'est là le sens de la *loi*, en tant que loi de raison. Ce que la scolastique, chez *Thomas d'Aquin*, avait explicitement saisi : « Le mot loi vient du verbe qui signifie lier par le fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir. Or, ce qui règle et mesure les

actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier [...]. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin ; et la fin est le principe premier de l'action, selon le Philosophe » (*Thomas d'Aquin, Somme théologique, Secunda Secundae*). Ce dont il resterait alors à déployer la portée dans l'espace différent d'une sémiotique générale.

Indications bibliographiques

Ferry J.-M., *Philosophie de la communication*, 1, *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Ferry J.-M., *Grammaires de l'intelligence*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Habermas J., *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. par M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

Habermas J., *L'Intégration républicaine* (1996), trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

Hegel G. W. F., *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. par J. Martin, Introduction de J. Hyppolite, Paris, Vrin, 1988.

Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. par J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998.

Hunyadi M., *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil, 2004.

Kant E., *Critique de la raison pratique* (1788), trad. par L. Ferry et H. Wismann, in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques de Kant*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.

Kant E., « Sur un prétendu droit de mentir par humanité » (1797), trad. par L. Guillermit, in Kant E., *Théorie et pratique*, suivi de *Du droit de mentir*, 3^e édition, Paris, Vrin, 1977.

Kant E., *Métaphysique des mœurs*, deuxième partie, *Doctrine de la vertu* (1797), trad. et introduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

SECONDE SECTION

Débats d'éthique appliquée

Liminaire
par Ludivine Thiaw-Po-Une

Le champ d'investigation de la philosophie morale, quand elle se trouvait dominée par la problématique de la fondation de ses principes et entendait, comme chez *Kant*, marquer avec soin les limites de leur application, était relativement aisé à cerner. Les cinq débats d'éthique appliquée qu'il m'est apparu judicieux de retenir pour cette section sont de toute évidence fort divers. Cette diversité même donne une idée de l'extraordinaire extension prise aujourd'hui par l'éthique contemporaine. Déjà évoquée ici même dans mon avant-propos de la deuxième partie de ce livre, l'exclusion kantienne de l'éthique concrète, appliquant la « doctrine de la vertu » à des éléments d'empiricité qui ne seraient plus concevables *a priori*, de fait, été récusée par les mutations contemporaines de la raison pratique : cet élargissement considérable de l'éthique constitue au demeurant, peut-être, le meilleur argument à partir duquel se pourrait envisager, au terme de notre parcours, une distinction pragmatique entre morale et éthique, ou plus précisément entre philosophie morale et éthique. S'il n'existe en effet aucune raison sémantique, nous le notions dès l'ouverture de cet ouvrage, de distinguer les deux termes de « morale » et « éthique », il pourrait s'en trouver une pour réserver le terme d'« éthique » à ces versions contemporaines de la philosophie morale qui ont eu l'audace de repousser de plus en plus loin les limites de l'application, au point parfois de conduire le philosophe à se demander si, dans tel ou tel secteur de l'éthique appliquée, c'est encore bien de ses compétences spécifiques que relèvent les choix normatifs débattus par les éthiciens. Comme éthique appliquée, l'éthique contemporaine déborde-t-elle la sphère, même conçue de façon large, de la philosophie morale ? Telle pourrait être l'une des interrogations à laquelle nous convie la lecture des débats ici réunis, où interviennent certes des philosophes, mais aussi, ès-qualités, des médecins – comme auraient pu être convoquées à intervenir, si d'autres exemples de débats avaient été choisis, bien d'autres compétences professionnelles. Que

l'élargissement de l'éthique coïncide aujourd'hui avec un élargissement des compétences requises par certains questionnements ne constitue pas en soi une difficulté. En d'autres temps, la conception même de la profession philosophique, autrement moins spécialisée que depuis l'identification progressive de la philosophie (au cours du XVIII^e siècle) à une discipline universitaire, n'y eût trouvé rien à redire : il est même parfaitement concevable d'identifier cette coopération entre philosophes et non-philosophes, appelée par l'éthique appliquée, comme un enrichissement de la discipline philosophique et comme un facteur non négligeable de sa réintégration dans la cité. Pour autant, cette nouvelle donne, inscrite dans la structure contemporaine du questionnement éthique, doit inciter le philosophe à s'interroger sur lui-même, sur sa formation aussi bien que sur ce qu'avait été en général jusqu'ici son style d'interrogation et d'intervention, pour mesurer l'ampleur des réajustements auxquels cette évolution le convie, ne serait-ce que dans la représentation qu'il se fait de la philosophie. Perspective que nous n'aurons pas l'occasion de développer davantage dans ce cadre, mais qui exigerait assurément d'autres réflexions.

Dans le présent contexte, sans doute importe-t-il davantage de nous demander, avant de nous immerger dans les débats sur le clonage, l'*euthanasie*, l'écologie, la *pornographie* ou l'*éducation*, ce que, par-delà la diversité qui vient d'être signalée, ils peuvent bien avoir en commun : de fait, il est raisonnable de penser que, si ces débats d'éthique appliquée ne sont pas entièrement abandonnés aux spécialités professionnelles correspondant aux secteurs concernés, mais si l'éthique philosophique peut constituer entre eux une sorte de trait d'union, c'est dans la mesure où la réflexion normative y rencontre, à chaque fois sous une forme particulière, des interrogations en partie communes – et, qui plus est, des interrogations mobilisant des concepts ou des conceptions susceptibles d'être explicités et interrogés philosophiquement. Il m'a semblé qu'il revenait à ce liminaire d'en esquisser la démonstration. Pour ce faire, la démarche la plus simple m'est apparue consister à partir de ce qui a constitué historiquement l'un des premiers grands débats d'éthique appliquée : celui des années 1970 sur l'*avortement* et, plus généralement, sur le commencement de la vie.

L'éthique face à la question de l'*embryon*

Les questions éthiques de l'*avortement* n'ont cessé d'être présentes dans les

débats juridiques qui, aussi bien aux États-Unis qu'en Europe, ont conduit il y a plus de trente ans à des législations soumises à de vives et interminables controverses (*Dworkin*, 1993). Que ce soit à propos de la loi américaine de 1973, par laquelle la Cour suprême permet aux États d'interdire tout *avortement* dans les trois derniers mois de la grossesse, ou de la loi Veil de 1975 qui a autorisé, en France, l'interruption volontaire de la grossesse avant la fin de sa dixième semaine (puis, après la révision de 2001, jusqu'à la douzième semaine), c'est, comme le souligne *Dworkin*, « la morale de l'*avortement* » qui s'est trouvée d'emblée débattue (*Dworkin*, 1986). Ce débat, qui engageait la représentation de l'embryon, s'est élargi et démultiplié à la faveur des diverses étapes de la révolution biotechnologique, avec, à partir de 1978 en Grande-Bretagne et de 1982 en France, la mise au point de la fécondation *in vitro* : dès lors que tous les éléments de la procréation ont pu être stockés et conservés à volonté s'est ouverte la question des manipulations en laboratoire qui, à propos des *embryons* congelés, a élargi le type d'interrogation déjà suscité par l'*avortement*. De la morale de l'*avortement* à la morale des pratiques biotechnologiques, le pas qui a été franchi a coïncidé – nous avons déjà eu l'occasion de le voir dans la deuxième partie de cet ouvrage – non pas certes à la naissance, mais à l'essor de la *bioéthique*.

Sans du tout revenir sur la logique de cet essor, il n'est pas inutile de souligner ce qui, depuis lors, n'a cessé de sous-tendre les discussions, à savoir une diversité de représentations de la vie. Comme Anne *Fagot-Largeault* a largement contribué à le faire apparaître (notamment *Fagot-Largeault*, *Delaisi de Parceval*, 1987), que ce soit sur l'*avortement* ou sur les questions de *bioéthique* concernant le statut de l'*embryon*, il s'est d'abord agi de se demander si celui-ci constituait une personne à respecter comme telle. Interrogation qui rencontrait directement des thématiques philosophiques, puisque toute une tradition philosophique qui passe notamment par *Kant* estime 1) que le fondement du respect se trouve dans l'existence d'une personne (selon la formule de la *Critique de la raison pratique* : « Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses »), et 2) que la notion de personne n'est pas séparable de celle d'être raisonnable (selon l'énoncé de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* : « Les êtres raisonnables sont appelés des personnes »). Mesuré à l'aune de cette conception, le problème proprement éthique de savoir que faire ne se poserait guère à propos de l'*embryon*. Les débats ne se sont donc développés qu'à la faveur de l'affrontement de deux positions qui ont rendu les termes du problème plus complexes à travers la considération du soubassement de la personnalité :

– ou bien l'on soutient, à la faveur d'une thèse souvent qualifiée de « biologique », que, pour être une personne, il suffit de posséder le génome humain, selon un critère purement naturel (appartenir à l'espèce humaine) ;

– ou bien l'on estime que, pour constituer une personne, il faut posséder raison et conscience, envisagées comme les conditions à remplir pour entrer dans la communauté des sujets libres et exercer un minimum d'*autonomie* morale : le critère adopté est donc, cette fois, de nature éthique (être capable d'*autonomie*) – ce pourquoi cette seconde thèse est couramment désignée comme elle-même « éthique » et non plus « biologique ».

Ces deux thèses sont clairement sous-tendues par deux philosophies possibles de la vie.

La thèse biologique, puisqu'elle estime que la personne est coextensive à l'organisme et dure aussi longtemps que cet organisme vit, induit des conséquences concernant aussi bien le début de la vie que la fin de vie – entre autres, comme on le verra ci-dessous, dans les débats sur le clonage et sur l'*euthanasie*. De sa conception jusqu'à son ultime souffle, l'être humain est une personne et doit donc être respecté à part entière : parce que le génome humain constitue l'infrastructure biologique d'une personne, tout ce que la personne pourra ultérieurement tenir pour des valeurs constitutives de sa dignité, par exemple (dans le débat sur le clonage) l'affirmation de son irréductible différence, doit ne pas être hypothéqué par des choix concernant son existence génomique.

La thèse éthique et ses conséquences se sont trouvées, de leur côté, explicitées par des travaux se réclamant d'une forme de néokantisme (*Engelhardt*, 1986) : si ce qui fait la dignité humaine, c'est l'*autonomie* de la volonté, il n'est ni nécessaire ni suffisant, pour être considéré comme une personne, de posséder le génome humain. Ce n'est pas nécessaire, puisque nous accordons le statut de « personne morale » à des collectivités qui ne sont pas humaines au sens « biologique » du terme (associations, sociétés, États). Ce n'est pas non plus suffisant, dans la mesure où nul ne songe à accorder de statut personnel aux cellules de son corps qui, pourtant, portent en elles tout le potentiel humain. Bref, comme *Kant* l'écrivait encore dans sa deuxième *Critique*, le respect pour l'être humain comme personne est « un respect pour quelque chose qui est tout à fait autre que la vie », à savoir « pour la capacité de s'autonomiser en transcendant par sa volonté libre la nature présente en lui ». En conséquence, si l'individu ne naît pas humain, c'est-à-dire autonome, mais le devient par

l'éducation (selon une autre formule célèbre de *Kant* : « L'homme ne devient homme que par *l'éducation* »), *a fortiori* la vie ne contient pas en elle-même son devenir-humain – auquel cas des questions comme celles que soulèvent les *biotechnologies* ou *l'euthanasie* se reposeraient en des termes tout différents : si l'être humain vit avant d'être une personne, et s'il cesse parfois d'être une personne (capable de volonté autonome) avant la mort biologique, le critère du respect de l'humanité en l'homme peut induire, face à certaines circonstances de la vie, des choix éthiques plus diversifiés que ce n'est le cas dans la logique de la thèse biologique.

Mon objectif, dans ce liminaire, n'est bien sûr pas de trancher le débat, s'il peut l'être, entre ces deux thèses, ni même de souligner les difficultés auxquelles l'une et l'autre s'exposent. Beaucoup plus limité, il consiste seulement à faire apparaître comment ce qui se présente ainsi comme une antinomie entre deux philosophies de la vie se répercute, non seulement sur les débats d'éthique appliquée relatifs au début et à la fin de l'existence (dont relèvent ci-dessous le débat sur le clonage et le débat sur *l'euthanasie*), mais aussi sur bien d'autres discussions éthiques de type applicatif, parmi lesquelles, directement ou indirectement, celles qui vont également être évoquées dans cette section.

Des philosophies de la vie à la question de *l'autonomie*

Les dimensions de l'éthique appliquée où les philosophies de la vie portent leurs effets ne se réduisent pas, tant s'en faut, aux plus évidentes d'entre elles. Ainsi en est-il notamment de ce qu'induit la thèse biologique, au-delà de ce qui touche au début et à la fin de la vie humaine. À cette thèse, qui correspond en particulier aux positions défendues par l'Église catholique (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1987), a pu être reproché de privilégier arbitrairement le respect du vivant humain. Si l'on soutient en effet que, dès le premier instant de la vie, dès que l'ovule est fécondé, le vivant est respectable comme tel, pourquoi limiter le respect à la cellule humaine et ne pas l'étendre à toute cellule animale ? La doctrine de l'Église répond que « l'homme est sur terre l'unique créature que Dieu a voulue pour lui-même ». Réponse qui trouve sa justification dans le cadre du dogme, mais qui a été discutée pour son anthropocentrisme : ce pourquoi d'autres traditions spirituelles et religieuses ont élargi le respect de la vie à tout ou partie du monde animal, en estimant que ce qui est vivant (humain ou animal) est respectable en tant que vivant. Choix qui n'a à être ni discuté ni apprécié ici,

mais qui aide à apercevoir selon quelle logique la valorisation de la vie humaine soulève par elle-même la question de savoir si ce ne serait pas la vie comme telle qui devrait constituer une valeur. Selon une conviction vitaliste, au nom de l'identité et de la continuité de la vie, peut en effet être avancé un argument dit de la « pente savonneuse », d'après lequel, si l'on considérait que la vie ne constitue une valeur que sous certaines conditions, le risque serait grand de pas savoir où commencer et d'exclure de cette valeur, par multiplication de telles conditions, de plus en plus d'êtres. Là contre, ne faudrait-il pas, à l'opposé, tenir que, dès qu'il y a vie, surgit une capacité d'autodéveloppement qui, si rien ne vient l'entraver ou l'arrêter, est à même de conduire jusqu'à l'épanouissement de la vie humaine ? D'un tel vitalisme à la perspective selon laquelle la nature comme telle, berceau de la vie, doit être respectée dans toutes ses dimensions, la transition s'accomplit alors par radicalisation, au nom d'un simple principe de précaution : ne pas laisser faire la nature, substituer nos choix aux « décisions » de la nature, ce serait agir comme un apprenti-sorcier, et ne pas voir que parmi les manifestations de la puissance créatrice de la nature, il n'appartient pas à l'homme de choisir, parce qu'il ne peut jamais entièrement savoir ce qu'il choisit et qu'il introduit du désordre dans un ordre échappant à toute maîtrise humaine. Ainsi le débat constitutif de l'éthique de l'environnement : faut-il transformer ou protéger la nature ?, apparaît-il à l'horizon même, par extrapolation, de questions qui s'expriment sous une forme plus restreinte dans la conviction « biologique » qui veut que la capacité d'un développement proprement humain soit fournie dès la première cellule embryonnaire.

Symétriquement, il n'est pas difficile d'apercevoir en quoi la thèse « éthique » qui estime que la dignité de l'être humain ne réside pas seulement dans le fait d'être vivant, mais dans la capacité d'accéder à une forme d'*autonomie* de la volonté, entretient elle aussi de profonds liens avec d'autres débats d'éthique appliquée. Je me borne à le suggérer ici en quelques mots pour chacun des deux derniers débats explorés dans cette section.

Le débat sur la *pornographie* communique pour une large part avec des questions d'*éthique féminine*. Or je me suis moi-même efforcée de faire apparaître, en présentant le domaine de l'*éthique féminine*, comment l'une des questions qui le traversent est de savoir si l'*autonomie* doit ou non apparaître comme une valeur dans laquelle les femmes peuvent elles aussi se reconnaître. Rien d'étonnant dans ces conditions si les féministes les plus radicales, qui réduisent l'*autonomie* à une valeur masculine, sont aussi celles qui estiment impossible, dans le débat sur la *pornographie*, que les femmes puissent se

défendre par elles-mêmes : ce qui dicte en effet comme seule solution l'interdiction pure et simple, c'est ici au premier chef, on le verra, le scepticisme à l'égard de l'*autonomie* individuelle, autrement dit la conviction que, non seulement une actrice pornographique, mais une femme comme telle est par définition une victime. À l'opposé de quoi une perspective selon laquelle l'émergence de la personne humaine requiert, outre les données génomiques, la construction d'une volonté autonome, introduirait dans le débat sur la *pornographie* un tout autre point de vue normatif et pourrait en modifier ou, du moins, en nuancer profondément les termes.

Plus immédiat encore apparaît le lien entre les discussions sur la valorisation de la vie comme telle et le débat sur l'*éducation*. Si la vie ne contient pas en elle-même son devenir-humain, mais si « l'homme ne devient homme que par l'*éducation* », c'est le processus éducatif qu'il faut tenir pour le lieu même de l'hominisation comme construction de la volonté autonome s'arrachant, dans l'espace de la culture, à la sphère des déterminations purement biologiques. Est-ce à dire alors que si l'on ne naît pas autonome, si l'on ne naît pas une personne, la construction de l'autonomie peut s'accomplir sur le mode d'un dressage, mettant entre parenthèses tous les droits et libertés dont l'enfant, parce qu'il ne serait pas encore une personne au sens plein et entier du terme, ne devrait pas être reconnu comme porteur ? On apercevra, à travers ce débat qui recoupe aussi bien la réflexion sur le monde de l'école que l'éthique de la famille, quelles positions sensiblement différentes peuvent aujourd'hui être formulées. Du moins est-il transparent que, là aussi, la question de savoir si l'humanité de l'homme réside dans l'autonomisation de sa volonté ou, au contraire, dans l'accomplissement de ce qui serait déjà entièrement présent dès le commencement de la vie induit au moins certains des termes de ce débat apparemment sans rapport avec les discussions sur le statut éthique de l'*embryon*.

Ainsi n'est-il pas impossible d'estimer qu'une partie non négligeable des conflits qui traversent l'éthique appliquée engage ultimement une prise de position sur la valeur de l'*autonomie*, sur sa signification et sur son importance. À plusieurs reprises dans les étapes antérieures de ce livre, nous avons déjà aperçu que cette problématique de l'*autonomie* était au centre d'un grand nombre

de réflexions, tant en *méta-éthique* (par exemple entre éthique du sujet et éthique de la discussion) qu'en *éthique normative* (par exemple entre éthique du devoir et éthique de la vertu). Aussi un constat semble-t-il s'imposer. Une fois identifié, dans les débats d'éthique fondamentale, le rôle central joué par l'interrogation sur la *vérité morale*, celui que nous venons d'entrevoir concernant l'interrogation sur l'*autonomie* nous permet sans doute de tenir là, à travers ces deux interrogations et leurs multiples ramifications, les fils conducteurs qui permettent de tisser, entre les questions d'éthique contemporaine, les liens les plus forts et les plus éclairants.

Indications bibliographiques

Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

Dworkin R., *Life's Dominion*, Londres, Harper Collins, 1993.

Dworkin R., *L'Empire du droit* (1996), trad. par É. Soubrenie, Paris, PUF, 1994.

Engelhardt T., *The Foundation of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Fagot-Largeault A., Delaisi de Parceval G., « Les droits de l'embryon humain et la notion de personne humaine potentielle », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, Paris, Armand Colin, 1987.

Interdire le clonage ?

L'*autonomie* du clone ?
par Mark *Hunyadi*

Les stratégies réductionnistes

La forme la plus usuelle de légitimation du clonage reproductif humain, dont il sera exclusivement question ici, consiste à le banaliser par réduction : le clonage *n'est que* ceci ou que cela de déjà connu et de déjà accepté, en conséquence de quoi toute opposition à celui-ci exprime une peur infondée, injustifiable au regard de la saine raison humaine démocratique ; étant entendu toutefois – sans quoi la discussion n'aurait même pas lieu d'être – que l'on raisonne en cette matière sous l'hypothèse pour l'instant contrefactuelle de la faisabilité technique du clonage, et de son innocuité présumée, au sens d'une absence de préjudices médicaux clairement identifiables. On peut en gros distinguer trois types de *réductionnismes*, que je caractériserais comme suit.

1. Le *réductionnisme* reproductif : le clonage n'est qu'un moyen de reproduction comme un autre, et ne nécessite en conséquence aucune disposition normative spécifique (représentants-types : Harris, Savulescu, Baertschi).

2. Le *réductionnisme* juridique, qui présuppose le premier : le clonage n'étant qu'un moyen de reproduction comme un autre, il ne nécessite que certaines garanties juridiques assurant, au futur clone, qu'il ne souffrira d'aucune discrimination arbitraire, notamment quant à ses droits fondamentaux, et aux concepteurs, qu'ils puissent exercer leur droit à la reproduction par clonage (Ogien, Harris).

3. Enfin, le *réductionnisme* anthropotechnique, qui considère que le clonage n'est que la dernière étape connue de la longue histoire humaine de la maîtrise de la nature, étape spectaculaire sans doute, mais qui s'inscrit dans la continuité d'une évolution qui a toujours été (Sloterdijk, *Hottois*).

Sans vouloir réfuter dans le détail ces différents types d'argumentaires, voici toutefois quelques raisons préalables de les écarter.

1. En ce qui concerne le *réductionnisme* reproductif, le plus communément partagé, ses défenseurs affirment le plus souvent que le clonage ne fait que donner une possibilité technique de plus à des parents stériles de réaliser leur désir de reproduction. Ils assimilent donc tacitement le clonage aux autres techniques de reproduction artificielle – stratégie de banalisation. Et il y a là une part de vérité : dans les deux cas, il s'agit de satisfaire un légitime désir de reproduction, et dans les deux cas, il s'agit de le faire au moyen de techniques médicales appropriées dont, qui plus est, le plus grand nombre est désormais entré dans les mœurs. Refuser donc au dernier cri des biotechnologies de satisfaire au même désir serait au mieux incohérent, au pire irrationnel.

Toutefois, les cloneurs feraient bien de réfléchir à ceci : il y a bel et bien une différence entre le clonage et les techniques de reproduction artificielle « classiques », c'est que contrairement à celles-ci, le clonage ne respecte plus l'aléatoire génétique, puisque l'on sait quel patrimoine génétique nucléaire on va dupliquer. Ceci a une conséquence directe : c'est que les parents ne désirent plus *un* enfant, mais *tel* enfant. D'indéterminé qu'il était, leur désir devient déterminé. On peut apprécier cette différence d'un point de vue psychologique, anthropologique, philosophique, peu importe, mais ignorer qu'il y ait là une différence qui fait vraiment une différence, c'est un aveuglement peu compréhensible – surtout de la part d'auteurs qui viennent d'une tradition (la tradition anglo-saxonne) qui plus que tout autre nous a rendus sensibles à ce qui distingue plutôt qu'à ce qui unit.

D'un point de vue normatif, on peut donc s'opposer au *réductionnisme* reproductif en affirmant que *l'aléatoire préserve l'altérité*. Vouloir tel enfant, c'est refuser la surprise, refuser l'indétermination liée à l'aléatoire génétique. Certes, le patrimoine génétique nucléaire n'est pas tout, dira-t-on, et le clone saura bien se débrouiller pour être autre que ce qu'on a voulu qu'il soit ; c'est vrai. Il reste que cette possibilité de réduire l'aléatoire et avec lui la surprise de *l'altérité* est une chose tout à fait inédite dans le rapport de l'homme à sa descendance, et qu'elle ne saurait être niée du simple fait que la fin poursuivie – avoir un enfant – demeure inchangée.

2. En ce qui concerne le *réductionnisme* juridique, il repose en dernière instance sur le principe à la fois libéral et utilitariste du *tort* : à qui la technique du *clonage* fait-elle du tort, demande-t-on alors, et la réponse se retourne généralement en réquisitoire : loin qu'elle fasse du tort à qui que ce soit, c'est bien plutôt de ne pas y recourir qui constituerait une faute morale injustifiable.

Ce qui est alors mis en avant, c'est la liberté de reproduction : une fois admise l'innocuité médicale du clonage, il n'y aurait selon cette thèse aucune raison de porter atteinte à cette liberté fondamentale qu'est la liberté de se reproduire. Sur la base d'arguments qui ont leur source chez le philosophe du droit *Ronald Dworkin*, qui défend ce qu'il appelle « le droit à l'*autonomie* procréative », les cloneurs comme le bioéthicien anglais John Harris montrent que ce sont en réalité les procréateurs qui se trouveraient dangereusement lésés – principe du tort – par une restriction antilibérale du droit de se reproduire par clonage. Ruwen *Ogien* pousse même le paradoxe jusqu'à prétendre – certes au conditionnel – que « l'interdiction du clonage pourrait être considérée comme une forme d'eugénisme ou de stérilisation forcée ». Quant au clone lui-même, il suffirait de l'assurer de l'intégralité de ses droits fondamentaux pour garantir qu'il ne subisse aucun tort sur la base d'une discrimination arbitraire, fondée sur la manière dont il a été procréé.

Outre le fait que ce type de *réductionnisme* repose sur une notion extrêmement étroite de ce qu'est un tort – je reviendrai sur ce point capital dans mon propre argumentaire –, il y a quelque chose de profondément contre-intuitif dans cette attitude de banalisation juridique. Car après tout, lorsqu'au lendemain de Noël 2002, les raéliens ont mobilisé les médias avec leur annonce mensongère du premier bébé cloné, la réaction spontanée n'a pas été de dire : « C'est injuste ! » – ce qui aurait effectivement légitimé d'appréhender le problème par l'outil du droit –, mais plutôt : « Quelle horreur ! », ce qui indiquait suffisamment que le problème s'engageait non sur le terrain juridique, mais sur celui de la morale. Certes, ces réactions de rejet ne valent pas jugement moral, et elles doivent être explicitées, le cas échéant critiquées, car il leur manque la réflexivité nécessaire à toute démarche éthique. Mais elles doivent être analysées, non méprisées ; elles sont aussi un phénomène moral qu'on ne peut pas hautainement décider d'ignorer.

Le *réductionnisme* juridique se fonde donc sur le *réductionnisme* reproductif dont il n'est que l'aboutissement conséquent, mais c'est dans les deux cas au prix de nier des différences que même le sens commun, et même anglo-saxon, ne peut pas ne pas trouver pertinentes (ce qui ne préjuge aucunement, cela va sans dire, du jugement moral que l'on portera sur le clonage).

3. Enfin, le *réductionnisme* anthropotechnique s'autorise de la longue durée pour ne voir dans le clonage que la dernière étape en date d'un projet inscrit dans l'humanisation de l'homme. Pour Peter *Sloterdijk* par exemple, les

biotechnologies poursuivent à leur manière le projet humaniste d'élevage de l'homme par l'homme ; de sorte que, replacées dans le long terme de l'histoire de l'« anthropotechnologie », les manipulations génétiques apparaissent non seulement bien plus inoffensives qu'on ne le dit, mais encore foncièrement humaines parce que participant au projet général d'humanisation de l'humain. Le génie génétique n'est qu'un outil anthropotechnologique de plus dans une boîte déjà bien fournie : *Sloterdijk* ne considère pas, à cette échelle, qu'il s'agit d'un outil autre. Il n'est donc que cohérent, dans cette perspective, de vouloir se limiter à expliciter les règles qui sous-tendent les nouvelles anthropotechnologies, pour que celles-ci ne se déploient pas dans l'irréflexion : c'est pourquoi il formule l'hypothèse selon laquelle – c'est la phrase qui a déclenché l'immense polémique de 1999 en Allemagne – « on en viendra sans doute, à l'avenir, à entrer dans le jeu de manière active et à formuler un code des anthropotechniques ». Dans cette stratégie réductionniste, l'inédit anthropotechnologique est comme absorbé, émoussé par le long tapis de l'histoire de l'élevage humain.

Vu de cette hauteur, tout, effectivement, se réduit : il n'y a plus de bioéthique, il n'y a que de la biotechnique. C'est là d'ailleurs à peu près la conclusion que tire Gilbert *Hottois*, pour qui l'émergence des biotechnologies incite à repenser la technique (la « resymboliser ») plutôt que l'éthique, une éthique que ces biotechnologies tendent précisément à rendre caduque en faisant implorer, notamment, l'image de l'homme qui traditionnellement la sous-tend. Toutefois, cette simple réflexivité reste trop abstraite pour livrer de véritables contenus normatifs substantiels, par exemple sur le clonage ; appeler, sans autre spécification, à formuler un code des anthropotechniques (*Sloterdijk*), ou à resymboliser la technique (*Hottois*) reste, d'un point de vue moral, par trop indéterminé. Anticipé par Teilhard de Chardin (qui écrivait dès 1955 : « Au cours des siècles qui viennent il est indispensable que se découvre et se développe, à la mesure de nos personnes, une forme d'eugénisme noblement humaine »), le modèle d'une autotranscendance de l'humain qui doit devenir consciente d'elle-même est incapable de produire les critères venant normer cette autotranscendance.

Ainsi, sous l'une quelconque de ses formes, le raisonnement de type réductionniste ne permet pas d'appréhender le problème du clonage à la hauteur de ce qui est théoriquement requis. Qu'on le banalise « par le bas » – en y voyant une nouvelle manière de lutter contre la stérilité –, ou en le banalisant « par le haut » – en y voyant la dernière étape en date de l'immémoriale histoire de

l'autotranscendance humaine –, toutes ces stratégies émoussent la pointe de l'affaire, qui est de mettre à notre portée la possibilité tout à fait inédite de pouvoir déterminer unilatéralement la constitution biologique d'un être humain à venir. Qu'il y ait là quelque chose non seulement de tout à fait inédit, mais encore de moralement problématique, l'indice le plus sûr en est l'énergie que les cloneurs réductionnistes eux-mêmes mettent à essayer de convaincre que le clonage ne pose *pas* de problème moral ; dépenser autant de ressources intellectuelles pour justifier une stratégie de banalisation semble en vérité, mieux que tout autre argument externe, démentir la banalité de ce qu'ils veulent banaliser. Ainsi par exemple, John Harris – certainement le plus différencié, mais aussi le plus obstiné des réductionnistes – n'hésite-t-il pas à déclarer dans les premières lignes de son livre-synthèse *On Cloning* qu'il s'occupe de clonage depuis plus de vingt ans ! Passer vingt ans de sa vie à prouver la banalité morale de la question morale qui vous occupe, voilà qui n'est assurément... pas banal.

Penser le clonage avec le clone

Avant de produire un argument éthique positif contre le clonage – après avoir emprunté la voie négative contre le *réductionnisme* –, j'aimerais d'abord faire un pas préalable en direction des cloneurs. L'un de leurs arguments favoris consiste à se placer sur le terrain de l'*autonomie* : d'une part, il s'agit, comme on l'a vu, de défendre l'*autonomie* reproductive des parents, auxquels on n'aurait pas le droit de refuser d'avoir des enfants, quelle que soit la technique envisagée, et d'autre part, de garantir l'*autonomie* du futur clone en le dotant des mêmes droits que tout autre, et en le protégeant contre toute discrimination arbitraire. Je laisserai de côté ici la question de l'*autonomie* reproductive des parents pour me concentrer exclusivement sur celle du clone ; car il est clair que si l'on arrive à montrer que l'on fait du tort à l'*autonomie* du clone, la liberté reproductive des parents s'en trouvera *ipso facto* limitée.

Indubitablement, l'argument que les cloneurs emploient le plus souvent dans ce contexte est l'analogie avec les jumeaux homozygotes : pourquoi faire tant de chichi autour du clonage alors que l'exemple des jumeaux montre à l'évidence qu'avoir un double génétique de soi (et les jumeaux monozygotes sont encore plus clones que les clones de laboratoire, si l'on peut dire, car ils partagent le même ADN mitochondrial, ce que ne font pas ces derniers, n'étant pas placés dans le même ovocyte que leur modèle) n'entrave en aucune manière la libre

disposition de soi ni la liberté d'action.

C'est là un point que j'aimerais, dans un premier temps, leur accorder. Car il est certain que d'un point de vue biologique, ni l'intégrité du clone d'une manière générale, ni son *autonomie* en particulier ne sauraient être atteintes – toujours sous l'hypothèse bienveillante que le clonage soit techniquement réalisable. Il est clair en effet qu'il y a bien un certain sens dans lequel l'*autonomie* du clone n'est affectée : c'est le sens formel où il a, en tant que clone, comme tout autre individu, la capacité d'exercer sa liberté sur le fond d'un patrimoine génétique qui ne le détermine pas mais le conditionne comme la base matérielle de son existence. Comme le montre effectivement l'exemple des jumeaux monozygotes, être un clone ne contredit en rien la libre disposition de soi. S'il y a en quelque manière entrave à l'*autonomie* par le *clonage*, elle ne saurait donc advenir du simple fait biologique d'être cloné ; car du point de vue strictement biologique précisément, le clone est comme tout autre dépendant d'un patrimoine génétique qu'il n'a pas choisi et qui le conditionne – pas plus, pas moins que tout autre – dans l'exercice de son *autonomie*. Les cloneurs ont alors beau jeu de prendre prétexte de cette innocuité biologique pour demander ensuite aux juristes de distribuer au clone tous les droits fondamentaux qu'il faudra, et de déclarer au total que le clonage est non seulement inoffensif et moralement non problématique, mais, toutes choses considérées, bénéfique.

Mais ces considérations de « biologie formelle », comme on pourrait les appeler, ne sont toutefois pas le dernier mot de l'affaire. Si nous sommes tous, clones et non-clones, effectivement dépendants d'un patrimoine génétique que nous n'avons pas choisi, le clone se trouve cependant dans cette situation inédite que *quelqu'un d'autre l'a choisi pour lui*. Si, comme il vient d'être dit, cela n'entame pas sa capacité formelle d'exercer son autonomie, cela le met néanmoins dans cette position ontologique inédite d'être en tant qu'être humain biologique l'expression, comme nous l'avons vu plus haut, du désir déterminé de quelqu'un d'autre. Le point saillant est ici précisément que ce désir soit déterminé : ce n'est pas alors *un* enfant que l'on attend, mais *tel* enfant, un enfant que l'on veut voir reproduit au maximum de similarité de quelqu'un d'autre – sans doute, souvent, de soi-même. Si l'on consent à prendre en considération ce fait-là, le fait de la détermination ontologique de quelqu'un par quelqu'un d'autre, alors on verra pourquoi la perspective strictement biologique qui est celle des cloneurs reste désespérément à courte vue, et manque l'essentiel.

En effet, si formellement, en tant qu'il est capable de libre disposition de soi,

la situation biologique du clone est donc identique à celle de tout autre être humain, elle est tant ontologiquement que psychologiquement radicalement différente, puisqu'il *sait* que la base matérielle qui le constitue n'est pas le fruit aléatoire de deux gamètes, mais l'expression du désir déterminé de ses concepteurs d'être copié à l'identique de quelqu'un d'autre. Il *sait* qu'il n'était pas un enfant désiré, mais tel enfant projeté – au double sens du désir finalisé et de la planification dans le temps. Cette situation ontologique et l'inévitable conscience qu'il en a (car elle se lira irrécusablement sur son visage même) ne peut pas laisser indemne, quand bien même toutes les conditions juridiques d'égalité de dignité lui seraient assurées. Ce n'est plus là précisément une question de dignité ou de droits fondamentaux, mais bien une question de *fardeau ontologique vécu à la première personne*, inaccessible par principe tant à la biologie qu'au droit. Ce basculement de perspective de la troisième à la première personne est le pivot de tout l'argument : le clonage nous oblige pour ainsi dire à adopter le point de vue de la première personne, puisque c'est à une première personne que l'on donne naissance, à quelqu'un qui dira « je » en face de nous ; et c'est le fardeau ontologique de ce « je », en tant qu'il se répercute sur le rapport *pratique* que ce « je » entretient avec lui-même, qu'il s'agit de prendre en compte. Le clonage, créant des personnes dont la création même fait problème, oblige pour cette raison à un exercice réflexif inédit de décentrement, inaccessible à la position biologique ou juridique, décentrement qui consiste à adopter la perspective de la première personne, celle du cloné. Ce n'est que cette position qui, me semble-t-il, sera capable de fournir, le cas échéant, un argument de poids contre le clonage.

Les cloneurs, parce qu'ils restent confinés à la perspective de la troisième personne, ne se mettent simplement pas en mesure d'appréhender ce fardeau ontologique de la première personne, tel qu'il devrait être supporté par le clone lui-même, parce que leur posture méthodologique le leur interdit *a priori*. Or, dès que l'on adopte, ne serait-ce que par expérience de pensée, le point de vue de la première personne, l'interrogation éthique elle-même change de sens : la question n'est plus de savoir si le clonage fait du tort au clone au regard de nos critères juridiques ou médicaux, mais plutôt de savoir, du point de vue du clone lui-même, ce que cela pourrait faire que de se savoir avoir été voulu copié à l'identique de quelqu'un par quelqu'un d'autre. C'est ce savoir qui constitue le fardeau ontologique de la première personne, et il est bien étranger à la question de l'évaluation des torts juridiques ou médicaux. C'est cette intrusion entre soi et soi de la volonté d'un tiers qui fait fondamentalement problème, en brisant à la racine la familiarité pratique que chacun entretient naturellement avec soi-même.

La situation ontologiquement inédite du clone se répercute sur le rapport pratique qu'il entretient avec lui-même – telle est l'hypothèse ici avancée.

En effet, imagine-t-on la charge résultant du fait de devoir sa constitution génétique même au désir déterminé de ses concepteurs ? Au cours de son existence, le ressentiment en cas d'échecs, et à l'inverse le sentiment de déficience ontologique de ne pas devoir ses succès à soi-même, ce sentiment fondamental d'être dépossédé de soi, biologiquement dépossédé de soi parce que se sachant une copie sur demande, ce sentiment ne constitue-t-il pas une perturbation radicale du rapport pratique à soi-même ? Or, si cela est vrai, l'exercice de l'*autonomie*, dont nous avons accordé qu'il était formellement présent, devrait se révéler en réalité comme fondamentalement factice et inessentiel : si la familiarité entre soi et soi est brisée, si dans ce rapport pratique immédiat s'immisce inévitablement l'image d'un tiers, alors il y a fort à parier que l'*autonomie* au sens formel décrit plus haut ne serait que le paravent d'une constitution originellement hétéronome de soi qui saperait à la racine l'exercice réel de l'*autonomie*. La capacité formelle garantie par la médecine et le droit ne ferait que masquer une incapacité bien plus essentielle qui la sape, celle d'être familier à soi-même, condition de toute *autonomie* réelle possible. Le clonage révèle ainsi une couche pour ainsi dire ontologique de l'*autonomie*, une *autonomie* ontologique qui restait cachée, qui n'avait pas à être thématisée tant que n'existait pas le clonage, c'est-à-dire la possibilité de s'immiscer dans la constitution biologique la plus intime d'un être humain. Une *autonomie* factice sur fond de déficit ontologique, voilà ce qu'apporte le clonage, voilà ce qui est désormais à portée de main.

Faisons un autre pas dans ce sens. Ce dédoublement du concept d'*autonomie*, auquel oblige le clonage, en *autonomie* formelle et en *autonomie* ontologique rejait directement sur un autre concept, celui d'*altérité*, qu'il concourt aussi à scinder en deux. Car là aussi, l'adoption de deux points de vue distincts oblige à distinguer deux types d'*altérité*. Du point de vue de la troisième personne, deux êtres numériquement distincts sont dits autres si une troisième personne parvient à trouver entre les deux une différence individuelle qui les distingue. C'est ainsi que les parents distinguent sans hésitation leurs deux jumeaux, parce qu'au-delà des similitudes de surface (l'*idem*), quelques traits pertinents qui leur apparaissent immédiatement les font émerger sans doute possible de l'indistinction du même. Appelons cette *altérité*-là, mesurée à l'aune de l'*idem* par un tiers, l'*altérité de l'autre*. Or c'est précisément sur ce plan-là que se placent les cloneurs potentiels d'aujourd'hui : ils nous assurent qu'en réalité

l'altérité du clone est préservée, parce que malgré l'identité génétique nucléaire entre le cloné et son modèle, une foule d'autres facteurs (éducatifs, environnementaux) vont le faire autre que son modèle, si bien qu'il s'agira en fait de deux personnalités bien différentes. Au point de vue de la troisième personne donc, *l'altérité* du clone est en fait préservée, au même titre que l'était son *autonomie*.

Mais déplaçons-nous maintenant au point de vue de la première personne, au point de vue du cloné. Quelles menaces le clonage ne fait-il pas peser non sur *l'altérité* biologique, sur *l'altérité* telle qu'elle peut s'observer à la troisième personne, mais sur le *sentiment d'altérité*, qui est ce sentiment d'être autre que tout autre ? Comment le fait de se savoir avoir été voulu à l'identique de quelqu'un d'autre n'ébranlerait-il pas dans ses fondements mêmes ce sentiment d'être un soi autre que tous les soi ? C'est pourquoi je parlerais ici de *l'altérité* de soi comme de cette nouvelle dimension de *l'altérité* qui se découvre à la première personne et qui ne peut se dévoiler qu'au moment où les *biotechnologies* menacent *l'altérité* en quelque sorte de l'intérieur. Dans un monde sans *clonage*, *l'altérité* de soi était si spontanément garantie par l'aléatoire génétique qu'on n'avait aucune raison de la thématiser ; elle n'avait aucune raison de se révéler à notre regard. C'est parce que nous autres non clonés nous nous savons le fruit aléatoire de ce qu'on appelle la loterie génétique – ce qui est l'un des traits saillants de notre ontologie biologique – que nous sommes, au moins de ce point de vue-là, en capacité psychologique d'exercer une *autonomie*, le désir déterminé de personne ne venant ici s'immiscer entre soi et soi. Nous avons l'assurance psychologique d'être autre, notre soi est garanti dans son *altérité* – c'est *l'altérité* de soi. C'est donc en ce sens, radical cette fois, que l'on peut répéter que *l'aléatoire préserve l'altérité*.

Les deux volets de mon argument sur *l'autonomie* et *l'altérité* se tiennent donc la main, et sont rattachés à la même source méthodologique, qui est d'adopter la perspective phénoménologique de la première personne et d'essayer de réfléchir à partir d'elle. Dans les deux cas, les arguments se situent au-delà de la biologie, en ce sens qu'ils prétendent que ce qui est fondamentalement atteint par le clonage, ce n'est pas la constitution biologique du clone, dont j'accorde très volontiers qu'elle serait parfaitement intègre et saine ; ce qui est atteint n'est pas de l'ordre de la biologie, du corps, ou plus généralement de la nature, mais relève de la *compréhension* que le clone aurait de lui-même. C'est là la signification profonde de l'adoption de la perspective de la première personne : elle nous ouvre à une dimension qui est inaccessible à la biologie, qui par nature s'exerce à

la troisième personne : la dimension pratique, herméneutique ou réflexive qu'un individu se découvre à lui-même. C'est sur cette dimension de compréhension de soi que repose tout l'argument. Et c'est ce qui permet d'affirmer que les cloneurs évoqués plus haut se donnent la tâche bien trop facile lorsqu'ils affirment péremptoirement qu'un clonage techniquement réussi ne ferait du tort à personne. En disant cela, ils charrient une conception bien trop étroite du tort, qu'ils limitent aux dommages physiques ou cliniques au sens courant. L'image du tort change lorsqu'on quitte la perspective rassurante de la troisième personne pour tenter d'adopter celle de la première, du clone.

Tout ceci nous invite au minimum à une grande prudence en matière de clonage – sinon à une interdiction généralisée, du moins à des moratoires nous laissant encore le temps de la réflexion. Je ne sais à vrai dire pas si l'argument principal que j'ai produit sur l'*autonomie* est décisif ou pas. Ce qu'on peut affirmer en revanche, c'est que les grandes morales classiques dont nous avons hérité dans notre tradition – aristotélisme, kantisme, *utilitarisme* – ne permettent pas une application mécanique de leurs principes à des situations qu'elles n'ont même pas imaginées. Les biotechnologies confrontent la réflexion éthique au surgissement de l'inédit, qui par définition ne peut pas être directement appréhendé par les théories anciennes ; leur grammaire même (ici, celles de l'*autonomie* et de l'*altérité*) doit être reformulée. Le *clonage* remet en question, par exemple, les structures actuelles de la parenté, mais aussi la ligne de partage entre ce qui est naturel et donné, et ce qui est voulu ou produit. Ce sont là de grandes catégories morales que l'émergence de nouvelles biotechnologies remet en question. C'est peut-être effectivement cela qui explique la peur panique qui a saisi quasiment la planète entière à l'annonce du premier humain cloné : non pas le clonage en tant que tel, mais la perception diffuse que se poser le problème du clonage, c'est remettre en question une partie de l'arrière-plan stable à partir duquel on appréhendait les questions humaines. Je vois pour ma part dans ce surgissement de l'inédit non pas un motif de repli craintif sur des positions connues, mais au contraire un formidable défi posé à la réflexion éthique en général. Face à ces problèmes émergents, il est en effet vain de mobiliser telles quelles nos catégories morales : car les réponses éthiques ne préexistent jamais

aux questions nouvelles qui les suscitent.

Indications bibliographiques

Baertschi B., *Enquête philosophique sur la dignité – Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2005.

Dworkin R., *Life's Dominion*, Londres, Harper Collins, 1993.

Harris J., *On Cloning*, Londres/New York, Routledge, 2004.

Hottois G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

Hunyadi M., *Je est un clone*, Paris, Le Seuil, 2004.

Ogien R., *La Panique morale*, Paris, Grasset, 2004.

Savulescu J., « Should we clone human beings ? », in *Journal of Medical Ethics*, vol. 25, n° 2, Londres, avril 1999.

Sloterdijk P., *Règles pour le parc humain* (1999), trad. par O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.

Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955.

Naturaliser le droit ? par Philippe Descamps

Faut-il interdire le clonage ? La question est loin d'être simple. En France, et dans de nombreux autres pays, elle n'a jamais été réellement posée. S'y est au contraire substitué le souci de manifester moralement et juridiquement la répugnance universellement partagée à l'égard du clonage. À la faveur de cette substitution plusieurs questions essentielles ont été refermées avant même d'avoir été formulées. Entre autres : pourquoi interdire le clonage ? Au nom de quoi l'interdire ? Comment l'interdire ? Quels seront les conséquences et les enjeux juridiques et pratiques de cette interdiction en fonction des modalités de sa formulation ?

La tentative elle-même de démêler l'écheveau de craintes, d'angoisses et de fantasmes qui a enrobé les discussions morales et juridiques autour du clonage est souvent prise comme une provocation ou bien comme une forme d'apologie du clonage reproductif humain. Le refus de poser clairement et sereinement les

problèmes que la perspective du clonage reproductif humain suscite, et corrélativement le désir d'adopter comme seul mode de réflexion l'indignation vertueuse – s'assurant ainsi, comme le dit Marcel *Gauchet*, de « l'invulnérabilité aveugle de la bonne conscience » –, en considérant l'interdiction du clonage comme une évidence morale qui n'aurait pas besoin de se justifier, a en définitive conduit, en France notamment, à un véritable désastre juridique.

Pour ouvrir enfin le débat sur le clonage, il faut revenir sur ces questions interdites. Et puisque la loi française interdit désormais explicitement le clonage reproductif, il convient de s'interroger en premier lieu sur les conséquences et les enjeux juridiques et pratiques de cette interdiction, telle qu'elle a été formulée dans la loi dite de bioéthique du 6 août 2004. Depuis cette date en effet, le Code civil contient un article 16-4 précisant qu'« est interdite toute intervention ayant pour but de faire naître un enfant génétiquement identique à une autre personne vivante ou décédée ». Par ailleurs, le législateur a inventé une nouvelle incrimination pour sanctionner le fait de passer outre cette interdiction ; la qualification retenue a été celle de « *crime contre l'espèce humaine* », elle est passible de trente ans de réclusion et de 7,5 millions d'euros d'amende, et trouve sa place dans le Code pénal à l'article 214-2 juste en dessous des crimes contre l'humanité.

La lecture attentive de la formulation de l'interdiction elle-même dans l'article 16-4 du Code civil permet de mettre au jour les fantasmes qui ont présidé à sa rédaction. Ce point est particulièrement important puisqu'il permet de comprendre pourquoi cette interdiction risque de s'avérer inefficace, et parallèlement comment elle est susceptible d'engendrer quelques situations particulièrement délicates.

Qu'est-ce qu'un clone ?

Il faut tout d'abord rappeler que l'enfant obtenu grâce à la *technique* du transfert nucléaire (principale technique de clonage visée par le législateur) ne serait pas génétiquement identique à l'individu ayant fourni le bagage nucléaire transféré dans un ovule énucléé. Non seulement le matériel cytoplasmique apporté par cet ovule comporte aussi de l'ADN (mitochondrial), mais le milieu protéique du cytoplasme est à même de donner au bagage génomique du noyau reprogrammé une tout autre orientation (phénomènes épigénétiques, épissage, etc.) susceptible de modifier considérablement, voire du tout au tout, le profil

généétique de l'individu ainsi formé. Par conséquent, et s'il faut prendre au sérieux la lettre du droit (ce qui, dans le fond, est préférable), un enfant né grâce à la *technique* du transfert nucléaire (qui a été appliquée par l'équipe de Ian Wilmut en 1996 pour faire naître Dolly, et qui aurait aussi été utilisée pour la naissance assurément fictive de la petite Eve en décembre 2003 annoncée par la société Clonaid par la voix de sa présidente Brigitte Boisselier, membre par ailleurs de la secte Raël) ne serait pas à proprement parler « génétiquement identique à une autre personne vivante ou décédée ». Les actes des médecins, des parents, ou de toute autre personne impliquée dans le projet ou la réalisation d'un clonage ne sauraient dès lors *stricto sensu* contrevenir à l'interdiction formulée par la loi.

Ce détail serait propre à rendre totalement inefficace, inopérante et vaine l'interdiction. Ce qui n'a rien d'étonnant après tout. Il faut en effet noter qu'au cours des débats parlementaires qui ont eu lieu en France depuis 2002, date à laquelle la révision des lois de bioéthique de 1994 a commencé à être débattue, la question de savoir ce qu'est un clone n'a jamais été réellement posée. Il en résulte que la représentation du clone qui a été retenue est celle de la copie génétique conforme, quand ce n'est pas celle du pur et simple double. Le législateur semble avoir méthodiquement omis de considérer que dans le cadre de la *technique* du transfert nucléaire, les différences génétiques entre le clone et l'individu qui a fourni son matériel génétique nucléaire pour le concevoir sont plus grandes que celles qui existent entre deux jumeaux homozygotes (en raison de l'influence du matériel génétique cytoplasmique apporté par l'ovocyte). Aussi l'interdiction telle qu'elle est formulée induit-elle une autre interrogation, pour le moins gênante : est-il encore permis de sortir de l'utérus d'une femme accouchant (ce qui peut être considéré comme une « intervention ») le frère homozygote d'un enfant (génétiquement identique au précédent) né quelques minutes auparavant ? Il ne s'agit là certes que d'une fiction mais son intérêt est de souligner le caractère pour le moins hâtif et peu réfléchi du texte de loi. En poussant le raisonnement à son terme, il est permis d'estimer qu'une sage-femme agissant de façon strictement rationnelle préférera risquer de laisser mourir et le deuxième jumeau à l'intérieur du ventre et la femme accouchant. En ce cas elle pourrait en effet être accusée de non-assistance à personne en danger ou au pire de meurtre, ce qui ne saurait, dans un cas comme dans l'autre, être aussi sévèrement puni qu'une qualification de *crime contre l'espèce humaine*.

On s'en doute, jamais une telle situation ne pourrait raisonnablement se présenter. On imagine en effet très mal comment une sage-femme ou un

obstétricien pourraient être inquiétés pour avoir simplement exercé leurs fonctions. Il est possible, en revanche, d'imaginer d'autres exemples plus probables à la lumière desquels l'absurdité et le caractère insensé des dispositions juridiques en matière de clonage apparaîtront clairement. Il suffit pour cela d'envisager le cas d'une femme accouchant d'un enfant conçu grâce à la *technique* du clonage. Qu'en sera-t-il alors de l'intervention consistant à faire naître cet enfant ? Qui osera s'en charger et courir ainsi le risque d'être taxé du plus grand crime que connaisse désormais le droit français après le *crime contre l'humanité* et bien avant le meurtre avec préméditation ?

Des aberrations juridiques

Au-delà de l'interdiction, il faut donc encore analyser la manière dont le législateur français a souhaité sanctionner le recours au clonage. Avant tout, il convient de distinguer clairement le clonage à visée reproductive des autres fins auxquelles il pourrait être destiné. Cette distinction toutefois n'est pas technique.

Qu'il s'agisse du transfert du matériel génétique d'une cellule somatique dans un ovocyte énucléé ou de la scission d'embryon, la *technique* de clonage reste strictement identique, quelle qu'en soit la finalité. Or le clonage dit « thérapeutique » est considéré par la loi comme un délit, et non comme un *crime contre l'espèce humaine*. L'article 511-18-1 du Code pénal précise : « Le fait de procéder à la constitution par clonage d'embryons humains à des fins thérapeutiques est puni de sept ans d'emprisonnement et de cent mille euros d'amende. » La conception d'embryons *in vitro* ou par clonage à des fins industrielles, commerciales ou de recherche est sanctionnée dans les mêmes termes. Ce n'est donc pas l'utilisation d'une certaine *technique* qui constitue le *crime contre l'espèce humaine* mais bien plutôt le fait d'utiliser une certaine technique *dans le but de faire naître un enfant*. Dès lors, l'embryon réimplanté dans un utérus, ou, si le crime n'est pas immédiatement constaté, l'enfant qui naîtrait grâce au recours à la *technique* du clonage pourrait constituer des *pièces à conviction* propres à confondre l'auteur d'un crime de clonage reproductif.

Si, en outre, on lit bien attentivement l'article 214-2, qui punit « le fait de procéder à une intervention *ayant pour but* [je souligne] de faire naître un enfant génétiquement identique à une autre personne vivante ou décédée », il s'ensuit que l'enfant cloné (et en l'occurrence l'enfant une fois né) remplit, pour la qualification de *crime contre l'espèce humaine*, une autre fonction. Le premier

alinéa de l'article 121-3 du Code pénal précise qu'« il n'y a point de crime ou de délit sans intention de le commettre ». La faute intentionnelle requiert donc toujours au moins un dol général, qui est la volonté de réaliser un acte que l'on sait interdit et parfois un dol spécial, qui désigne la recherche d'un résultat déterminé. Dans le cas du recours au clonage à visée reproductive, il y aurait bien un dol spécial, puisqu'il s'agit d'un acte visant à obtenir la naissance d'un enfant. Le dol en l'occurrence serait même aggravé en raison de la nécessaire préméditation qui accompagnerait cette intervention (le fait de chercher à avoir un enfant ne pouvant être en ce cas considéré comme une résolution spontanée).

C'est toutefois comme d'une victime que le législateur, au cours des débats à l'Assemblée nationale et au Sénat, a parlé de l'enfant issu de la *technique* du clonage. Il faut prêter attention aux arguments qui ont été avancés à ce propos. Car ce n'est pas au nom d'un éventuel préjudice physique que subirait l'enfant que le législateur a mis en place cette incrimination. Il ne s'est pas agi pour lui en effet d'interdire et de criminaliser le clonage reproductif en raison de la non-innocuité de la *technique*. Tout au contraire, l'enfant cloné a toujours été envisagé comme physiquement sain et dépourvu des pathologies particulières liées à l'utilisation de cette *technique*. Ce serait donc dans le seul fait d'avoir été ainsi conçu que résiderait le préjudice subi par l'enfant cloné, lequel, arguant de ce préjudice, serait donc fondé pour ester en justice, comme l'a précisé le rapporteur de la Commission des lois constitutionnelles sur le projet de loi relatif à la bioéthique, Mme Valérie Pécresse.

Le second alinéa de l'article 215-4 du Code pénal prévoit en outre une règle de computation des délais de prescription spécifique en cas de crime de clonage reproductif. Si un enfant naît effectivement de ce clonage, l'action publique ne peut s'exercer qu'à partir de la majorité de celui-ci. Il aura donc tout le loisir d'être élevé par des criminels en attente d'exécution de leur peine. Aussi lorsque le législateur dit craindre que l'enfant issu de cette *technique* ne souffre psychologiquement de sa situation d'enfant cloné, on peut se demander si ce n'est pas la loi elle-même qui prépare, organise et produit cette souffrance.

On pourra objecter que ce sont là des remarques de détail. Elles n'eussent sans doute d'ailleurs jamais été formulées si le *crime contre l'espèce humaine* n'avait pas présenté quelques autres caractères étranges dans sa formulation même.

Souhaitant spécifier la notion de *crime contre l'humanité* et ne pouvant modifier unilatéralement la définition de cette dernière incrimination qui trouve son origine dans le droit international, le législateur français a entendu, avec le

crime contre l'espèce humaine, faire explicitement référence à la notion *biologique* d'espèce. Or il se trouve que cette notion est particulièrement mal définie par la biologie elle-même (il n'existe pas de réel consensus sur une définition claire et précise) et épistémologiquement problématique. Le fait est d'autant plus dommageable que la loi pénale est d'interprétation stricte et qu'elle doit en conséquence être écrite de manière claire, précise et dépourvue d'ambiguïtés.

Des raisons d'interdire

Il est tout à fait légitime de se demander comment l'on a pu en venir à de telles aberrations juridiques. Et ce, d'autant plus que les raisons d'interdire le clonage humain ne font pas défaut. Le rendement excessivement faible de cette *technique* constaté chez les divers mammifères sur lesquels elle a été expérimentée (dans le cas de l'introduction d'une cellule somatique adulte dans un ovocyte, on ne dépasse guère un pour cent de réussite) entraîne une consommation très élevée d'ovocyte. Or ces cellules sont très délicates à conserver ; et, surtout, s'il faut envisager l'application de la *technique* du clonage par transfert nucléaire à l'homme, il faudra disposer d'une grande quantité d'ovules, corps que la femme possède en quantité limitée et dont le prélèvement n'est pas sans conséquences pour elle. La forte mortalité gestationnelle constatée jusqu'ici est propre à diminuer encore le taux de réussite du clonage et à augmenter le volume d'ovocytes nécessaire pour obtenir une naissance viable. En outre, si l'on considère que le clonage est réussi lorsque l'on obtient une naissance, on masque par là même la mortalité postnatale relativement élevée chez les animaux obtenus grâce à cette *technique*. Ainsi au-delà même du problème épineux de la disponibilité des ovules (problème qui appelle sans doute des interrogations connexes relevant des questions de déontologie médicale ou de genre), il faut encore noter que de nombreuses anomalies dans le développement, une fréquence élevée de malformation et plus généralement une mortalité précoce ont été observés chez les animaux clonés. Ces effets sont attribués pour le moment au problème de la longueur des télomères : ces séquences de nucléotides situées à chaque extrémité des chromosomes raccourcissent progressivement à chaque division cellulaire après le stade embryonnaire, cette diminution entraînant à partir d'une taille critique des anomalies de la division cellulaire. Or, les chromosomes présents dans le noyau inséré dans l'ovocyte énucléé au moment du transfert ont déjà été affectés par ce raccourcissement. Si

bien que l'individu ainsi produit est bien plus exposé que tout autre issu d'une fécondation à l'apparition de ce type d'anomalies. Ainsi, en l'actuel de nos connaissances et de l'avancement des pratiques techniques, procéder à des essais de clonage reproductif sur l'homme reviendrait à courir le risque de faire naître un grand nombre d'enfants présentant des pathologies graves voire condamnés à mourir prématurément.

Un autre point mérite d'être précisé pour souligner la dangerosité de l'application de la *technique* du transfert nucléaire à l'homme. Il faut noter au demeurant que ce problème n'a pas été pris en compte dans l'élaboration de la loi interdisant le clonage humain. Tout au contraire, le législateur a semblé très soucieux d'opposer l'indéterminisme de la fécondation dite « naturelle », présenté parfois comme le fondement biologique de l'*autonomie* de l'individu, à la détermination induite par le transfert nucléaire, présenté comme ne pouvant qu'engendrer des « copies conformes ». Or un examen attentif et serein de cette *technique* aurait conduit le législateur à un argument presque strictement inverse. Directeur de recherches à l'Inra et familier des *techniques* de clonage, Jean-Paul Renard précise en effet qu'« au hasard de la distribution des gènes inhérents à la méiose, lesquels déterminent les caractéristiques génétiques de l'organisme issu de la fécondation, on substitue, avec le clonage, les aléas d'un environnement nucléaire plus malléable, et donc difficilement maîtrisable ». Où l'on comprend donc que la part d'imprévu dans la *technique* du clonage est bien plus grande que dans la reproduction sexuée. Renard ajoute même : « Cette non-innocuité des *techniques* de transfert de noyau apparemment inhérente à leur nature même suffirait pour condamner le recours au clonage reproductif humain. » Il convient de noter que ce type d'argument en faveur de l'interdiction du clonage reproductif humain, strictement inverse de ceux qui ont été avancés par le législateur, aurait avantageusement remplacé tous ceux qui ont été invoqués. Il se serait agi, le cas échéant, d'une simple application du *principe de précaution* qui n'aurait pas nécessité l'arsenal rhétorique, biologique et idéologique que le législateur a utilisé.

Curieusement, il n'a jamais été question de ces raisons dans les débats parlementaires et très peu dans le débat public. L'enfant, nous l'avons dit, a toujours été considéré comme viable et indemne. Il faut en tirer deux conclusions.

D'une part, il semble que le législateur ait fait preuve d'une légèreté très regrettable (surtout si l'on considère l'inefficacité de l'interdiction) à l'égard de

ces problèmes.

D'autre part il paraît avoir considéré ce faisant que l'enfant cloné portait en lui, dans son être même, la marque de l'infamie, qu'il incarnait l'intolérable et le monstrueux, impression largement confirmée par l'analyse juridique de la qualification de *crime contre l'espèce humaine*.

On comprend bien qu'interdire le clonage reproductif au seul motif que nous ne pouvons être assurés de sa non-innocuité conduirait à reporter à plus tard l'interrogation sur les enjeux sociaux et anthropologiques du clonage. Ce qui ferait de plus courir à la législation le risque d'être prise au dépourvu devant l'amélioration de la *technique* (dans le sens d'une plus grande sécurité de l'enfant cloné) et, partant, de voir annuler sa seule justification. C'est pourquoi, pour répondre pleinement à la question de savoir s'il faut interdire le clonage reproductif, il convient aussi de se demander si le simple fait de faire naître des individus grâce à cette *technique*, en dehors de toute considération de viabilité de la *technique*, peut être répréhensible dans son principe même. Quelques arguments restent donc à examiner.

Une question de principe ?

L'un des arguments les plus couramment avancés contre le clonage consiste à postuler le nécessaire mal-être de l'enfant à naître. L'individu qui se saurait avoir été ainsi conçu ne pourrait que ressentir une grande souffrance psychologique, il ne pourrait que se sentir dévalué dans son être même, ou, entend-on parfois, *ontologiquement* diminué. Avant même d'analyser ce type d'argument, il convient de rappeler qu'à la fin des années 1970, des propos tout à fait semblables ont été tenus au sujet des enfants conçus par fécondation *in vitro*. Ces derniers devaient eux aussi *nécessairement* souffrir d'avoir été conçus dans une éprouvette, ils devaient même penser leur propre existence comme le pur caprice artificiel d'une activité industrielle et désincarnée. Il se trouve qu'il n'en est rien. Au-delà de ce simple rappel, certes tout à fait instructif, il reste que, d'une part, on imagine très mal quel oracle pourrait prédire le nécessaire ressenti d'individus non encore nés et non encore conçus, et que, d'autre part, il ne serait pas déraisonnable de penser que le discours sur le nécessaire mal-être des individus clonés, à force d'être martelé, puisse finir par entraîner *nécessairement* chez eux quelque difficulté à considérer leur propre existence comme vivable, souhaitable et légitime.

Il a aussi souvent été dit que le clonage devait être interdit en raison de l'intention nécessairement mauvaise des parents. Ainsi serait-il impossible d'envisager que de futurs parents aient recours au clonage dans un autre but que celui d'obtenir un être identique à l'un d'eux ou à un tiers. Ils ne pourraient donc que désirer un être prédéterminé et conforme à un modèle choisi et souhaité au mépris le plus total de la liberté, de l'*autonomie* et de l'unicité de l'individu à naître. De tels parents, par avance castrateurs, ne pourraient ainsi que nier l'authenticité et l'irréductibilité de l'existence de leur futur enfant.

De multiples objections réduisent à néant ce type d'argument. Tout d'abord, il n'est pas absolument certain que l'unique raison incitant à avoir recours au clonage soit la volonté d'obtenir un double. Mais, au-delà de cette objection relativement faible, et en admettant que l'intention de ces parents ne puisse être que mauvaise, il reste encore à se demander si la loi peut s'arroger le droit de surveiller et punir les intentions préconceptionnelles. Des parents animés de telles intentions avant la conception, mais qui, une fois l'enfant né, l'élèveraient dans le respect de sa liberté et de son *autonomie* pourraient-ils être jugés criminels ? Ne risque-t-on pas d'accabler injustement de bons parents en retenant ce type d'argument ?

Plus généralement, et c'est en grande partie l'option choisie par le législateur français, le clonage a été présenté comme une menace pour l'intégrité de l'espèce humaine ou encore pour la préservation de la nature humaine. Hans *Jonas*, Jürgen *Habermas* ou encore Francis *Fukuyama*, selon des voies très distinctes néanmoins, ont ainsi annoncé qu'un tel mode de procréation était propre à modifier substantiellement, non seulement l'espèce humaine biologique, mais aussi, comme un effet, l'essence même de l'humanité.

Outre les multiples problèmes épistémologiques que pose la définition de l'espèce, et outre les innombrables caractérisations possibles de la nature humaine ainsi que leur irréductibilité les unes aux autres, il convient de souligner qu'interdire le clonage au nom de l'intégrité de l'espèce revient à faire de cette dernière une norme transcendant le droit : ce dernier se change alors en conservatoire de l'espèce. Bref, à trop vouloir sauver l'espèce et la nature humaine par la loi, il est probable que l'on finisse par détourner le droit, en le naturalisant, de sa fonction première, à savoir celle d'assurer la coexistence d'individus libres. En manifestant de cette manière un tel souci pour l'espèce, exprimé diversement depuis 1994 et les premières lois de bioéthique, il n'est pas impossible que le droit finisse par considérer l'individu comme le simple élément

– en lui accordant par là une moindre valeur – d'un ensemble de plus en plus sacralisé.

En considérant les aberrations juridiques auxquelles la question du clonage a mené, les montagnes d'inepties largement diffusées à propos de la *technique* du clonage, la répugnance presque unanime à l'égard des individus clonés avant même qu'il n'en existe (un livre très grand public et très mal documenté a été publié avec le titre suivant : « un bébé ou un clone ? », le contenu de l'ouvrage confirmant qu'il s'agissait d'un « ou » exclusif), en prenant donc la mesure des réactions extrêmes et irrationnelles suscitées par la question du clonage, il serait tentant de souhaiter l'interdire, une fois rejetés tous les arguments cités plus haut, en raison du possible ou même inéluctable développement de ce qui a été nommé par avance un « racisme anti-clone ». Autrement dit, la seule façon d'éviter l'apparition d'une telle « clonophobie » serait ainsi d'interdire strictement la naissance de clones et de faire en sorte que jamais il n'en existe un seul. Mais il serait naïf de penser qu'une simple interdiction, même accompagnée de sanctions démesurées, puisse rendre définitivement impossibles de telles naissances. En criminalisant le clonage ainsi qu'il l'a fait, le législateur français a sans doute estimé qu'il empêcherait la venue au monde de tout clone : il n'a fait en définitive que donner un fondement législatif et une justification juridique à ce « racisme anti-clone » par ailleurs tant redouté. Parallèlement, on peut légitimement s'interroger sur ce type de solution consistant à éliminer l'objet de la xénophobie plutôt que la xénophobie elle-même.

Indications bibliographiques

Atlan H., Augé M., Delmas-Marty M., Droit R.-P., Fresco N., *Le Clonage humain*, Paris, Le Seuil, 1999.

Buchanan A., Brock D. W., Daniels N. et Wikler D., *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge University Press, 2000.

Descamps P., *Un crime contre l'espèce humaine ? Enfants clonés, enfants damnés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

Habermas J., *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

Haldemann F., Poltier H., Romagnoli S. (dir.), *Le Clonage humain en argument*, Genève, Georg Editeur, coll. « Controverses en éthique », 2005.

Hottois G., « Clonage humain reproductif », in G. Hottois et J.-N. Missa (dir.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

Jonas H., « Lasst uns einen Menschen klonieren : von der Eugenik zu der Gentechnologie », in H. Jonas (éd.), *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips Verantwortung*, Francfort, Suhrkamp, 1987.

Müller D., Poltier H. (dir.), *Un homme nouveau par le clonage ? Fantasmies, raisons, défis*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2005.

COMPLÉMENTS

Problèmes éthiques, problèmes politiques du *clonage* par Geoffroy Lauvau

Évoquer les enjeux éthiques du *clonage*, c'est tout d'abord essayer de savoir dans quelle mesure le *clonage*, par sa définition biologique, soulève des interrogations éthiques spécifiques et nouvelles. Il apparaît qu'un certain nombre de confusions obèrent sensiblement le débat en l'isolant d'autres débats qui pourtant sont déjà partiellement connus et analysés. Nous chercherons donc à montrer quelles sont les nouvelles questions éthiques que pose en propre le *clonage*, en essayant de faire apparaître qu'une large part des confusions tient à une connaissance encore imprécise du procédé biologique de *clonage*. Plus précisément, ces confusions trouvent leur origine dans deux difficultés : la difficulté à comprendre ce dont il s'agit biologiquement, et la difficulté à imaginer ce qu'il pourrait en être dans un futur plus ou moins proche, puisque le *clonage* n'en est encore qu'à ses balbutiements et que les problèmes éthiques qui peuvent survenir sont plus projetés qu'expérimentés. C'est seulement à l'aide de ces éléments fondamentaux que nous pourrions être en mesure de proposer un repérage du débat éthique proprement dit.

Les données biologiques

Tout organisme vivant est un composé de cellules, somatiques – cellules du corps – ou germinales – cellules de la reproduction. Ces cellules se différencient notamment par leurs potentiels génétiques, les premières étant composées de deux jeux de chromosomes – soit quarante-six chromosomes –, alors que les secondes n'en comportent qu'un seul – soit vingt-trois chromosomes. Les cellules possèdent l'information génétique servant à former les tissus spécifiques de l'organisme. Cette information, ou ADN, est contenue à la fois dans le noyau de la cellule (information héréditaire) et dans son cytoplasme. Celui-ci contient à la fois les protéines responsables de l'exécution des informations nucléaires par mécanisme de synthèse, et l'information génétique non nucléaire propre aux mitochondries, lesquelles sont des organelles notamment responsables de la production de plus de quatre-vingt-dix pour cent de l'énergie cellulaire. Les *gènes* sont des segments d'ADN (nécessaires à la fabrication des protéines), et l'ensemble des *gènes* compose le génome. L'ADN compacté prend la forme d'une hélice composée de bâtonnets microscopiques – les chromosomes – aux extrémités desquels se situent les télomères qui se raccourcissent à mesure du vieillissement cellulaire. L'ensemble du matériel génétique d'un *individu* est nommé patrimoine génétique. Le génotype désigne les constituants génétiques d'un organisme (exprimés ou non) et le phénotype l'ensemble des caractères qualifiables ou quantifiables (morphologiques ou fonctionnels) définissant visiblement l'*individu*. Il convient de remarquer que, même si le noyau est l'élément principal de production des caractéristiques essentielles de l'*individu*, il n'est pas le seul responsable du développement de l'*individu* : celui-ci se différencie tant du fait de son contact avec un milieu (développement épigénétique) que du fait d'autres propriétés biologiques non nucléaires (par exemple, certaines protéines interagissent avec l'ADN et peuvent participer au contrôle de l'activité des *gènes*).

La reproduction sexuée est le processus de mélange de deux gamètes possédant chacun un lot de chromosomes permettant de féconder un œuf (qui devient ainsi zygote). La gestation humaine (en moyenne trente-huit semaines) est composée de deux phases : embryonnaire, puis fœtale. Durant les six premiers jours (embryogenèse), le zygote se divise d'abord en deux cellules filles qui vont à leur tour se diviser. Tant qu'elles n'ont pas dépassé le nombre de huit, les premières cellules embryonnaires (nommées blastomères) sont indifférenciées et totipotentes – ce qui signifie qu'en les séparant à ce stade, on peut donner naissance à huit *individus* identiques génotypiquement et très proches phénotypiquement. C'est en séparant de la sorte un ou deux blastomères

que l'on effectue les diagnostics préimplantatoires afin de détecter les maladies génétiques (ces blastomères sont ensuite détruits). Après le quatrième jour, les cellules se scindent en cellules externes et internes, et entre le cinquième et le sixième jour, l'*embryon* nommé blastocyste est composé de cent à deux cent cinquante cellules internes. Ces cellules sont pluripotentes sans pour autant pouvoir constituer un *individu* complet. C'est alors que le prélèvement des cellules souches embryonnaires est envisagé (les cellules souches existent à l'état adulte, mais il est alors plus difficile et risqué de les prélever). Le prélèvement de cellules souches embryonnaires entraîne la destruction de l'*embryon*. Dans le cas d'un développement normal, les organes se mettent en place entre la quatrième et la huitième semaine : on parle alors de fœtus. Toutefois, toutes les cellules conservent le même matériel génétique, les différences dépendant de l'expression de ce matériel.

Le *clonage* est un procédé de copie de matériels biologiques (qu'il s'agisse d'une colonie de cellules résultant de la division d'une cellule souche, ou de la multiplication de bactéries porteuses de segments d'ADN) qui a pour résultat une identité de patrimoine génétique. On distingue deux *techniques* de *clonage* : par division de la masse cellulaire embryonnaire ou par transfert de noyau somatique. C'est la finalité du *clonage* qui fait la distinction entre *clonage* thérapeutique et *clonage* reproductif. Dans le premier cas, les deux *techniques* sont utilisées. Soit il s'agit d'une scission gémellaire (ou scission embryonnaire ou division de la masse cellulaire embryonnaire ou séparation blastomérique) qui correspond à la séparation d'un blastocyste en deux (jumeaux homozygotes) ou à la séparation mécanique des blastomères jusqu'au stade de huit cellules (jumeaux monozygotes avec identité du patrimoine génétique nucléaire et mitochondrial). Soit il s'agit du transfert d'un noyau dans un ovocyte énucléé ou de la fusion d'une cellule entière dans un ovocyte énucléé. Dans le second cas, seule la seconde *technique* est utilisée. Il s'agit de prélever le noyau d'une cellule somatique pour l'introduire dans un ovocyte énucléé. L'*embryon* se développe *in vitro* jusqu'au stade blastocyste, puis les cellules vont être prélevées et mises en culture, ce qui entraîne la destruction de l'*embryon*. Les études menées actuellement ont pour but de produire des cellules spécialisées, voire des tissus ou des organes à partir des cellules souches embryonnaires.

La plus fameuse expérience de *clonage* jusqu'à présent effectuée reste celle de Dolly, en 1997 : Wilmut et Campbell transfèrent le noyau d'une cellule prélevée sur une glande mammaire d'une brebis âgée de six ans dans un ovocyte énucléé d'une autre brebis. On sait que l'équipe coréenne de Woo Suk Hwang de

l'université de Séoul a annoncé en février 2004 l'obtention de nombreux *embryons* humains clonés, avant de devoir démentir la réalité des faits. Le cas de Dolly a permis de mettre en lumière deux principes : la conservation du génome pendant la différenciation cellulaire, et la capacité remarquable d'une cellule à se reprogrammer pour permettre un développement complet à partir d'une cellule adulte. En ce sens, le « tout génétique » devient une idée à tempérer puisque le résultat de l'exécution du programme génétique du noyau ne semble pas irréversible. Le transfert dans un cytoplasme d'ovocyte met en évidence un retour en arrière par rapport au programme, ainsi que le rôle essentiel joué par le cytoplasme dans la reprogrammation qui s'effectue par la relation dynamique entre le cytoplasme et le noyau.

Un autre enseignement concerne l'avenir du *clonage* et conduit à insister sur la distinction entre *clonage* reproductif et *clonage* thérapeutique. Dans le premier cas, le taux de réussite apparaît aujourd'hui être de moins de un pour cent, les échecs semblant liés à une reprogrammation nucléaire et épigénétique incomplète ou à la difficile maîtrise de la procédure de *clonage* elle-même. Dès lors, ces réserves conduisent à penser que le *clonage* ne pourrait être utile que dans le cas de maladies mitochondriales de la mère puisque le noyau d'un blastomère issu d'un *embryon* obtenu par fécondation pourrait être transféré dans un ovocyte d'une femme indemne de toute infection mitochondriale.

Au-delà de cette reproduction humaine, on peut songer à la préservation d'espèces animales en voie de disparition, ou encore au *clonage* de primates physiologiquement et génétiquement très proches de l'homme, ou enfin aux expériences de transgénèse qui permettraient d'obtenir des *clones* d'animaux transgéniques (par exemple capables de produire des protéines humaines à visée thérapeutique). Dans le second cas (*clonage* thérapeutique), la recherche s'oriente vers les cellules souches adultes permettant de remplacer des cellules malades, de recréer des tissus voire des organes. Les anomalies de reprogrammation constatées mettent toutefois en question le fait que le *clonage* prédisposerait à un vieillissement prématuré ou au cancer.

Le débat éthique

Trois types de présentations du débat apparaissent possibles : en fonction de la finalité du *clonage* (thérapeutique ou reproductif), à partir des cadres théoriques de référence (*libéralisme*, *conséquentialisme*, etc.) ou en fonction de problèmes

pratiques précis. Nous avons choisi d'écarter les deux premières possibilités pour deux raisons. Tout d'abord, il nous a semblé plus clair de raisonner à partir des problèmes pour éviter les « faux » problèmes ou les problèmes non directement pertinents, c'est-à-dire ceux qui reposent sur des confusions liées à la méconnaissance du procédé biologique de *clonage*, ou encore ceux qui ne correspondent pas proprement au *clonage*, mais réinvestissent des dilemmes plus vastes déjà envisagés dans l'histoire de la réflexion morale. Ensuite, une telle approche nous semble plus directement correspondre à la perspective de l'éthique appliquée, c'est-à-dire au tournant qu'a dû prendre l'éthique dans la seconde moitié du xx^e siècle lorsqu'elle a été confrontée à des situations radicalement nouvelles du fait de l'évolution des sciences, et plus particulièrement des biotechnologies. À procéder ainsi, nous nous trouvons d'emblée face aux problèmes rencontrés par les deux principaux « protagonistes » impliqués dans le procédé de *clonage* : ceux qui souhaitent (ou refusent) le *clonage* (les agents moraux : parents, chercheurs) et ceux qui en sont les moyens ou les produits (les patients moraux : *embryon*, blastomères, cellules).

Du point de vue de l'agent moral, il est habituel de distinguer le *clonage* thérapeutique du *clonage* reproductif : dans le premier cas, il s'agirait d'un droit à la recherche, alors que dans le second, il s'agirait d'un droit à la *parentalité*. Pour le *clonage* thérapeutique, le *clonage* de cellules ne pose pas en lui-même de difficultés morales, mais c'est l'instrumentalisation de ce qui servira de moyen pour développer de telles cellules (blastomères ou *embryons*) qui fera problème. En ce sens, les questions soulevées par le *clonage* thérapeutique rejoignent les questions du *clonage* reproductif et touchent à l'évaluation du droit d'un agent moral par rapport au droit (éventuel) d'un patient moral. Nous pouvons à cet égard remarquer que la question des *droits* de ceux qui souhaitent le *clonage* (la question d'un supposé « droit au *clonage* ») souffre d'une confusion entre le « droit de » et le « droit à ». Un *clone*, en tant qu'il ne s'agit pas simplement d'un pur objet manipulable (une chose sans vie), ne peut être considéré comme relevant d'une prérogative individuelle que le droit aurait à garantir, même dans le cas du *libéralisme* le plus strict. Bien évidemment, une réponse rigoureuse à la question de savoir ce qu'est le *clone* permettrait de dissocier radicalement le *clonage* thérapeutique du *clonage* reproductif dans l'hypothèse où le *clone* ne serait qu'un pur artefact cellulaire. Cette hypothèse se fonde d'ailleurs sur le fait que la *technique* de *clonage* par transfert du noyau d'une cellule somatique n'est pas une *technique* de reproduction sexuée, ce qui change la nature même de ce

qui est cloné et rend problématiques les imprécisions, soulignées par Philippe Descamps, de la définition légale du *clonage*. Aussi reviendrons-nous à cette éventualité après avoir abordé la question des *droits* du patient moral (ou droit du *clone*).

Concernant le patient moral, nous trouvons en effet une foule d'arguments qui visent quasiment tous à l'interdiction du *clonage*. Il est néanmoins possible de mettre en question une grande partie de ces arguments, ce que nous choisirons de montrer en distinguant trois types d'arguments. Tout d'abord, les arguments personnels externes, qui transposent les *droits* de la personne au *clone* en supposant possible l'identité de définition des deux ; ensuite les arguments personnels internes, qui cherchent à penser de façon *ad hoc* ce qu'est le *clone* pour essayer de définir ses *droits* ; enfin, les arguments externes, qui essaient de penser le rapport du *clone* aux représentations sociales et, plus généralement, à l'organisation de la société.

Les arguments personnels externes

Nous pouvons essentiellement en définir trois : ils concernent les risques que l'on fait encourir à l'*embryon* ou au blastomère (voire la destruction impliquée dans la visée du *clonage* thérapeutique), l'instrumentalisation de la personne humaine et la question de l'inviolabilité du corps humain. Ces trois arguments, pour massifs qu'ils soient, se heurtent à deux objections importantes.

Tout d'abord, ils ne sont pas particuliers au *clone* et ne peuvent donc servir de fondement à une interdiction légale ou morale, là où d'autres pratiques sont tolérées. Nous pouvons ici songer aux procédures de procréation médicalement assistée, qui entraînent des risques décuplés de mortalité infantile ou impliquent la réduction d'*embryons* surnuméraires (pour le premier cas), ou encore aux projets de *parentalité* qui sont toujours susceptibles de répondre à des intentions condamnables moralement (pour le second cas), ou enfin à la question d'une supposée inviolabilité d'un corps qui n'existe pas encore (pour le troisième cas).

Ensuite, ces arguments s'avèrent problématiques puisqu'ils reposent sur une analogie entre la personne et l'*embryon*. Or, comme nous pouvons le remarquer à travers les débats concernant l'avortement ou encore les diagnostics préimplantatoires, cette identification est loin d'être acquise. En effet, le droit réserve la dénomination de personne à un être « né, vivant et viable », ce qui ne préjuge pas, bien évidemment, de ce que le *catholicisme moral* ou l'*utilitarisme*

hédoniste choisiront de retenir comme définition de la personne. En ce sens, la question du *clonage* ne bouleverse pas vraiment la réflexion morale et reconduit à la séparation entre les règles propres aux différentes éthiques et les règles légales. Nous pouvons toutefois noter que les règles légales présentent des caractéristiques dont il faut ici tenir compte. La définition de l'*embryon* et, plus généralement, les définitions des opérations sur le vivant humain prénatal sont en effet extrêmement codifiées, ce qui permet de penser que nous disposons là d'un système de règles à la fois riche en réponses et perfectible, puisque ouvert aux procédures de délibération politique. Dès lors, il ne semble pas que le *clonage*, sous l'angle des arguments personnels externes tout au moins, soit l'occasion d'un questionnement nouveau.

Les arguments personnels internes

Ces arguments sont au nombre de cinq : le droit à un génome unique, le droit de refuser l'imposition d'un génome, le droit à un mélange génétique, le droit à une identité génétique et enfin le droit à une singularité. Contrairement aux arguments personnels externes, auxquels il est possible de répondre un par un, il convient ici de remarquer que tous ces *droits* procèdent d'une même approche : tous ces arguments visent à soulever le problème de l'identité du *clone*. Les trois premiers, qui sont proprement biologiques, ne font pas problème par eux-mêmes, puisque le but biologique du *clonage* est l'obtention d'une copie la meilleure possible, c'est-à-dire la plus viable. En ce sens d'ailleurs, il serait possible d'opposer à ces *droits* des revendications telles que le droit au meilleur héritage génétique ou, plus largement, le droit aux meilleures conditions biologiques de vie. Le problème éthique se situe donc plus directement dans la menace que ferait éventuellement peser le *clonage* à grande échelle sur la diversité génétiquement constitutive de l'espèce humaine. Cependant, cette menace apparaît peu réaliste, dans la mesure où tant les limites légales que techniques ou financières et économiques condamnent l'application à grande échelle de ce type de *clonage*. Bref, ce qui est ici en question est surtout le statut du *clone* et la possibilité pour lui d'avoir une identité propre par rapport au donneur.

Or, dans le recours à ce type d'arguments, il en va souvent d'une simplification hâtive reposant sur une méconnaissance du procédé technique du *clonage*. Le transfert du noyau d'une cellule somatique dans un cytoplasme receveur porteur

de l'information du génome mitochondrial, ainsi que le phénomène de l'épigénèse, coupent rapidement court à la thèse de l'identité entre donneur et cloné. Il s'agit donc d'un raccourci trompeur entre identité génétique et identité personnelle, raccourci qui rencontre en outre l'objection des jumeaux monozygotes : leur identité génétique réduit-elle pour autant leur capacité à vivre ?

Les arguments externes

On en distinguera deux, qui reposent l'un et l'autre sur un fondement kantien. En un sens, il est même concevable d'y voir un même argument décliné selon deux versants, moral et psychologique d'une part, moral et politique d'autre part. D'autres déclinaisons sont au demeurant envisageables.

Le premier argument, développé par Hans *Jonas*, est un argument déontologique portant sur la perception que le *clone* aurait de lui-même. Le risque est que la représentation de sa personne soit strictement inféodée à celle de son donneur, créant ainsi un besoin et des attentes qui l'empêcheraient de construire sa personnalité. D'où la référence à un « droit de ne pas savoir », que violerait le *clonage* par le fait qu'il détruit l'ignorance du destin, condition de la *liberté* existentielle.

Le second argument, défendu par Jürgen *Habermas*, obéit à la même logique mais porte plus largement sur la façon dont un *individu* parvient à se rendre libre et égal aux autres. Le *clone* ne jouira pas des mêmes conditions de constitution de son individualité, puisqu'il ne dépendra pas de lui de se soustraire à l'emprise d'un tiers et, par conséquent, il ne pourra être « *autonome* » : il ne se considérera et ne sera pas considéré comme libre et égal aux autres. Ce pourquoi, aux yeux de *Habermas*, le *clonage* ruine la « grammaire des *droits* » et sape les bases de l'État démocratique.

Au-delà de ces deux arguments et dans leur suite directe, on peut supposer que la question de la représentation de l'identité touche de plein fouet l'équilibre social. En effet, le bouleversement du rapport de filiation que provoquerait la naissance des *clones* entraînerait une mutation si forte des représentations sociales qu'elle mettrait en péril l'ordre social dans son ensemble.

Ce type d'arguments semble difficile à écarter, puisqu'ils touchent à des domaines aussi différents et complémentaires que l'éthique, la psychologie, la sociologie, la politique ou encore le droit. Leur force est justement de

s'affranchir d'un critère purement biologique qui reste, en l'état actuel des recherches, difficilement définissable et mobilisable. En outre, et plus fondamentalement, il semble que les possibilités ouvertes par le *clonage* mettent en question le rapport de l'homme à son histoire, dans la mesure où le *clonage* fait voler en éclat le repère majeur de la représentation humaine, à savoir la référence à un *sujet* pensant unique conscient de lui-même et de son appartenance exclusive à lui-même. Pour le dire en un mot, le *clonage* met en péril la *subjectivité* moderne supposée avoir trouvé sa fondation chez *Descartes*.

Cette façon d'argumenter présente en outre l'avantage de mettre d'abord en question le *clonage* reproductif (puisque'il s'agit ainsi d'évaluer les conséquences de l'existence d'un *clone* à l'aide de la définition du *sujet* de droit) sans fermer totalement la question du *clonage* thérapeutique.

La portée politique de la discussion éthique

Les arguments externes semblent indiquer qu'une discussion sur le *clonage* ne trouve pas de réponse dans la stricte réalité biologique de la *technique* de *clonage*. Plus profondément encore, il apparaît que la question de la reconnaissance de *droits* moraux (pour l'agent comme pour le patient) appliquée à un rapport entre humains ne peut se penser de façon simple, puisque les deux éléments du rapport sont également libres (tout au moins, dans le cas de l'*embryon*, de façon virtuelle). Autrement dit, si nous pouvons éventuellement mettre en question, en matière d'écologie par exemple, un prétendu droit de la nature (au sens de *Jonas*) en la réduisant à un pur objet disponible pour l'exploitation scientifique et *technique*, ce procédé d'objectivation est en tout état de cause exclu lorsqu'il s'agit de l'humain. Il s'agit bien ici du rapport entre la *liberté* d'un *individu* et celle de son prochain, les deux se trouvant entendus comme des personnes au sens kantien. C'est pour cette raison que la référence à la définition kantienne de la personne est à ce point récurrente en matière de *clonage*. Nous la trouvons formulée ainsi dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* : « Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi » – ce qu'investit la formule la plus complète de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Néanmoins, cette définition est sujette à des interprétations aussi opposées que celles du *catholicisme moral* (la notion de personne remonte à la conception) et de l'*utilitarisme* (la personne est généralement définie par la raison, la conscience de soi et l'expression des intérêts et des préférences).

Dès lors, au-delà de la question de définition de la personne et de son droit, ce qu'il s'agit d'interroger (ce que font d'ailleurs aussi bien *Jonas* que *Habermas*) est le rapport entre le droit de l'*individu* et la *liberté* de tous (ou bien commun). Nous nous trouvons ainsi au point d'articulation des problématiques morales et politiques (ce pourquoi les auteurs traitant du *clonage* ne distinguent pas souvent les deux types de *droits*). Formulé en des termes directement politiques, le problème est de cerner la fonction de l'État par rapport aux exigences de l'*individu*. Cet État doit-il légitimer ces exigences en leur attribuant le statut de *droits* subjectifs dont chaque personne serait titulaire, reconnus et protégés par le droit objectif, au risque que ces nouveaux *droits* concrets prennent le pas sur les *droits* fondamentaux de la personne humaine, au premier rang desquels le droit à la dignité humaine ? Toute la difficulté sera donc de savoir comment la réflexion politique peut donner un sens à cette notion de dignité de l'homme. Difficulté autour de laquelle se cristallise l'opposition entre un État libéral (ou plutôt néolibéral) fondé sur une définition exclusivement négative de la *liberté*, ou sur le « droit de », et un État fondé sur une définition plus positive de la *liberté*, ou sur l'adjonction d'un « droit à ». Une argumentation libérale au sens rawlsien, fondant en raison un « consensus par recoupement » entre les convictions des *individus* impliqués dans le devenir d'une société démocratique, permettrait-elle d'échapper à ce clivage ? Sans doute faut-il pour l'envisager que l'opinion publique ait déjà eu le temps et les moyens de se trouver éclairée sur les termes et les données d'un tel débat.

Indications bibliographiques

Buchanan A., Brock D. W., Daniels N., Wikler D., *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Haldemann F., Poltier H., Romagnoli S. (dir.), *Le Clonage humain en argument*, Genève, Georg Éditeur, coll. « Controverses en éthique », 2005.

Hottois G., « Clonage humain reproductif », in G. Hottois, J.-N. Missa (éd.), *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

Müller D., Poltier H. (éd.), *Un Homme nouveau par le clonage ? Fantômes, raisons, défis*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2005.

Pour ou contre l'euthanasie ?

Les questions de l'euthanasie
par Yvette Lajeunesse

Vulnerant omnes, ultima nece

Pendant des siècles, la morale médicale a maintenu l'interdiction de l'euthanasie retenant l'injonction hippocratique relayée par différents codes à travers les âges et le monde : « *Je ne remettrai à personne du poison, si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une telle suggestion.* » Le même interdit a longtemps accompagné l'avortement : « *semblablement, je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif.* » Malgré les tensions persistantes, parfois mortelles dans certains milieux intransigeants, la condamnation de l'avortement s'est atténuée à travers le monde. La plupart des pays surtout occidentaux ont encadré cette pratique et les conditions d'accès varient selon les sensibilités. Le débat moral entourant la question de l'avortement est toutefois loin d'être résolu. À sa virulence vient s'ajouter celle de l'euthanasie, devenue au cours des dernières décennies l'autre grand tabou qui s'est immiscé dans les débats publics. Assimilée jusqu'à une période récente à un meurtre dans toutes les législations occidentales, cette pratique est de plus en plus considérée comme un acte admissible en vue de soulager les malades dans le cadre des soins de fin de vie. Quelques pays, la Belgique, les Pays-Bas, l'Australie ainsi que l'État de l'Oregon aux États-Unis autorisent l'euthanasie sans la rendre pour autant légale. D'autres pays, occidentaux et non occidentaux, poursuivent les débats publics ou sollicitent l'avis de comités d'experts en vue de statuer sur ce sujet controversé.

De même que le débat sur l'avortement a suscité la polémique entre « pro-vie » et « pro-choix », les prises de position sur l'euthanasie sont en général présentées, et enseignées, dans une perspective manichéenne : « Pour ou contre l'euthanasie ? » Tout comme dans les discussions concernant l'avortement, les positions morales demeurent figées. Face à une telle impasse, les sociétés démocratiques se sont tournées vers le politique pour apporter des solutions

pratiques aux situations de détresse liées à l'*avortement*. De même les débats en cours et les nombreux écrits des dernières années sur cette question de nature éthique ont emprunté la voie de la référence juridique : « Doit-on légaliser l'*euthanasie* ? » La reconnaissance légale de la pratique de l'*euthanasie* apparaît comme la seule solution à l'impasse dans laquelle patients et médecins se retrouvent lors des difficiles situations de soins de fin de vie.

Certes, ni la légalisation ni la décriminalisation de l'*euthanasie* n'apportent de réponse aux multiples enjeux de la controverse. Elles n'explorent pas non plus les multiples avenues de la réflexion qu'exige la décision individuelle face à une demande d'*euthanasie*. La légalisation de l'*euthanasie* n'érige pas cet acte en une finalité, bien qu'il faille prendre au sérieux l'argument de la pente glissante, évoqué par plusieurs opposants à l'*euthanasie*, qui met en évidence le risque d'une banalisation de la pratique. Elle procure un moyen, extrême certes – le dernier des derniers recours –, en vue d'une fin qui ne saurait reposer que sur une décision individuelle.

Brève histoire des discours sur l'*euthanasie*

Depuis longtemps, l'*euthanasie* hante la profession médicale. Pendant de nombreux siècles, la conviction que la mission du médecin est de lutter contre la mort a régi les soins prodigués aux mourants. De nombreux écrits relatent les excès liés à une telle conviction où la lutte consiste à arracher quelques minutes de survie au prix de souffrances quelque fois cruelles infligées par le médecin au patient agonisant. Dans un tel contexte, abrégé la vie s'avérait inconcevable. Dès la fin du XIX^e siècle, les progrès réels de la médecine qui aident à prolonger la vie renforcent cette pensée pour rejeter toute tentation euthanasique. Entre autres progrès, on note l'amélioration des connaissances sur le soulagement de la *douleur* par l'utilisation de l'opium, de la morphine et des anesthésiques. Les médecins demeurent cependant partagés sur le soulagement de la *douleur* des malades en général et des mourants en particulier et même sur le sens de l'agonie. De tout temps, il y eut cependant des médecins pour affirmer à l'encontre du discours ambiant que le rôle du médecin consistait également à soulager les *souffrances* des malades, au risque d'abrégé la vie chez les mourants. Les débats sur l'*euthanasie* concernaient principalement les médecins qui opposaient leurs convictions dans les revues et les journaux spécialisés.

Le début du XX^e siècle a cependant été porteur d'un discours amène au regard

de l'*euthanasie*. Plusieurs pays ont ainsi succombé aux plaidoyers eugéniques, flirtant avec les politiques de restriction au mariage et de stérilisation des handicapés et envisageant les pratiques euthanasiques. Seule l'Allemagne a implanté des pratiques euthanasiques systématiques, mais elles ont fait l'objet de projets de lois dans certains États des États-Unis. Ces dérives ont joué un rôle important dans le recul de la réflexion sur l'*euthanasie* en médecine. Deux grands mouvements des années 1960, la *bioéthique* et les *soins palliatifs*, ont contribué à une nouvelle mise en perspective du discours sur l'*euthanasie*. Au fil des ans et dans de nombreux pays, la multiplication des poursuites devant les tribunaux pour des actes euthanasiques a alimenté également le débat public. À l'aube du *xxi*^e siècle, aussi bien les citoyens que la profession médicale demeurent partagés sur l'*euthanasie*. Au cours des dernières années, des sondages démontrent que les citoyens et les médecins sont de plus en plus en faveur de l'*euthanasie*, mais de nombreux obstacles demeurent.

L'*euthanasie* et ses différentes significations

La première source de difficulté, voire de mésentente, est liée à la polysémie du terme « *euthanasie* ». Lors de discussions concernant les soins de fin de vie, il est fréquent de rencontrer des divergences d'opinions entre les patients, leur famille et les médecins sur la nature même des interventions envisagées. Ces désaccords font également l'objet d'argumentations rigoureuses dans l'abondante littérature sur le sujet, issue de médecins, de bioéthiciens, de philosophes ou de juristes. Sur quels enjeux portent les désaccords induits par les différentes acceptations du concept d'*euthanasie* ?

« *Euthanasie* » est un mot qui aurait été créé par Roger Bacon, appelé le Docteur admirable. Étymologiquement, il signifie « bonne mort », c'est-à-dire « mort s'effectuant dans de bonnes conditions ». Le premier écrit traitant d'*euthanasie*, bien que n'utilisant pas le terme, est *Utopia* de Thomas More (1516). La pratique mise de l'avant par More traduit d'abord l'idée de hâter la mort « lorsqu'à un mal sans espoir s'ajoutent des tortures perpétuelles ». Les règles de pratique peuvent laisser songeur plus d'un lecteur du *xxi*^e siècle. Dans le système des Utopiens, cette démarche se fait à l'instigation « des prêtres et des magistrats » qui utilisent entre autres arguments pour persuader le malade : « [...] que c'est agir sagement que de mettre fin par la mort à ce qui a cessé d'être un bien pour devenir un mal ; et qu'obéir aux conseils des prêtres, interprètes de

Dieu, c'est agir le plus pieusement et saintement ». En revanche, le peuple idéal de *More* n'élève pas l'*euthanasie* en règle absolue : « On ne supprime aucun malade sans son assentiment et on ne ralentit pas les soins à l'égard de celui qui le refuse ».

Le terme « *euthanasie* » est utilisé pour la première fois par Francis Bacon dans *The Two Bookes of Francis Bacon of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane* (1605). Au livre second, un paragraphe porte le titre *De Euthanasia exterior* (De l'euthanasie physique). Tout en soulignant le rôle prépondérant du médecin dans le contrôle de la *souffrance* et de la *douleur*, Bacon souscrit au concept de mort douce : « J'estime que c'est la tâche du médecin non seulement de faire retrouver la santé, mais encore d'atténuer la *souffrance* et les *douleurs*. Et ce, non seulement quand un tel adoucissement est propice à la guérison, mais aussi quand il peut aider à trépasser paisiblement et facilement. » Malgré les limitations importantes de la médecine de ce temps, la pharmacopée permettrait de procurer « un endormissement bénin et agréable ».

Ainsi, les premiers écrits signalent déjà que le concept d'*euthanasie* possède au moins deux sens. Il peut signifier « hâter la mort » ou « procurer une mort douce ». La terminologie évoluera peu pendant de nombreux siècles. L'émergence de la médecine scientifique et surtout technologique permettant de prolonger la vie, voire de la maintenir malgré les signes habituellement avérés de la mort accentuera la complexité du débat. La distinction entre *euthanasie active* et *passive* est liée respectivement à l'accomplissement et l'omission d'un acte conduisant à la mort. L'*euthanasie active*, qui implique un acte médical, se différencie en *euthanasie active directe*, lorsqu'elle consiste en « l'administration délibérée de substances létales dans l'intention de provoquer la mort », ou *indirecte* lors de « l'administration d'antalgiques dont la conséquence seconde et non recherchée est la mort ». L'*euthanasie passive* conçue en termes d'omission réfère aux situations dans lesquelles la mort survient suite au refus ou à l'arrêt d'un traitement nécessaire au maintien de la vie. S'ajouteront des distinctions tenant compte de l'implication du patient dans la décision. L'*euthanasie* est dite *volontaire* lorsqu'elle est effectuée conformément aux vœux d'une personne capable ou selon une directive préalable valide, *involontaire* si elle est effectuée à l'encontre des vœux d'une personne capable ou d'une directive préalable, et *non volontaire* lorsque les vœux d'une personne capable ou d'une personne incapable ne sont pas connus. Enfin, un dernier terme relié aux discussions nécessite une explication pour éviter toute confusion, soit l'*aide au suicide* ou le *suicide assisté*. L'aide au *suicide* se définit comme l'acte « où le patient accomplit lui-

même l'acte mortel, guidé par un tiers qui auparavant a fourni les renseignements ou les moyens nécessaires pour se donner la mort ». Bien qu'apparenté à l'*euthanasie*, certains auteurs utilisant même le vocable « *suicide euthanasique* », au sens où le but recherché est de « hâter la mort » pour mettre fin à des *souffrances* et « procurer une mort douce », le fait que l'auteur de l'acte qui provoque la mort soit le patient lui-même classe l'aide au *suicide* dans une catégorie distincte tant du point de vue moral que légal.

Les définitions précédentes des concepts d'*euthanasie active directe*, *euthanasie active indirecte* et *euthanasie passive* ont en commun de décrire des actes qui conduisent à la mort. Ce vocabulaire radicalise les diverses pratiques et les limite à la seule notion de « hâter la mort ». La répétition du terme pour décrire des actes si différents crée une confusion qui engendre des impasses dans des décisions de fin de vie. Cependant, il faut souligner que ces appellations consacrées par l'usage sont diversement utilisées à travers le monde. Ainsi dans plusieurs pays, le refus ou l'arrêt de traitement et l'utilisation d'analgésiques puissants pour soulager les *douleurs* demeurent des actes liés au vocable « *euthanasie* », donc impraticables, parce qu'ils sont considérés immoraux et/ou illégaux. D'autres pays circonscrivent l'*euthanasie* à : « l'acte qui consiste à provoquer intentionnellement la mort d'autrui pour mettre fin à ses *souffrances* ». Comme le souligne le rapport du Comité spécial du Sénat sur l'*euthanasie* et l'aide au *suicide* de juin 1995 au Canada, le foisonnement terminologique ne répond pas à un besoin de précision en vue de mieux comprendre les concepts, mais dénote un problème plus profond : « [...] le Comité a constaté que les mêmes termes faisaient l'objet de définitions différentes. Or les différences portent rarement sur le sens littéral des termes, car en général il n'est pas contesté. Le désaccord tient essentiellement à la signification morale des mots. » L'usage du terme « *euthanasie* » résulte donc vraisemblablement d'un choix moral.

Pourquoi dire non à l'*euthanasie* ?

De prime abord, le débat entourant l'*euthanasie* semble opposer avant tout arguments théologiques et arguments séculiers, incluant les préoccupations d'ordre professionnel. La présentation des divers arguments a pour but d'explicitier les enjeux moraux invoqués dans les débats et non de trancher la question, ce qui serait présomptueux, sinon téméraire.

D'un point de vue théologique, principalement chrétien, l'*euthanasie* est condamnable parce que 1) décider du moment de la mort d'un individu, c'est se prendre pour Dieu (*to play God*), 2) la vie est un don de Dieu et, à ce titre, elle ne peut être retirée que par Lui, et 3) la vie humaine est sacrée, reflétant « le caractère transcendant et sacré de la volonté divine ». Ces arguments sont ancrés dans le sixième commandement : « Tu ne tueras point ». Ces arguments sont habituellement rejetés sur la base du contre-argument selon lequel l'autorité d'un principe religieux ne vaut que pour l'ensemble de ses membres et ne peut être imposée aux autres membres de la société laïque et démocratique. L'argument de la « sacralité de la vie » ne peut cependant être rejeté sur cette seule base. Les racines religieuses de ce concept ne doivent pas en occulter la version laïque. Le concept séculier du caractère sacré de la vie repose sur différents fondements.

1. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, des médecins, dont *Bichat*, développent la notion du *vitalisme* en médecine, « doctrine spiritualiste du vivant » qui s'oppose aux théories mécanistes de la vie, arguant une « distinction radicale entre les lois du monde physique et celles des phénomènes de la vie ». Le *vitalisme* explique le mouvement de la vie par l'introduction d'un principe vital, matériel ou immatériel, indépendant des phénomènes physico-chimiques, comme la « force vitale » de *Barthez* ou l'« élan vital » de *Bergson*. Depuis les travaux de *Claude Bernard*, la théorie du *vitalisme* a été abandonnée en médecine, quoique le concept continue à prospérer dans les médecines dites alternatives. Le *vitalisme* s'est en fait transformé au plan médical en une prise de position morale voulant que « partout où il y a vie humaine, et quel que soit l'état du patient ou ses désirs, il serait contraire au principe sacré de la vie de cesser de la préserver ou d'intervenir dans son processus normal ».

2. Certains auteurs invoqueront l'idée de la primauté expérientielle de la vie comme fondement du caractère sacré de la vie. Pour eux, la vie exige le respect le plus grand puisqu'il s'agit de « la plus fondamentale des expériences humaines ».

3. Pour d'autres, le caractère sacré de la vie « trouve son fondement absolu dans la *dignité* des êtres humains ».

4. Enfin, le caractère sacré de la vie s'accorde avec la valeur intrinsèque de la vie humaine. La vie a une valeur en soi et non pas une valeur marchande, instrumentale ou même subjective.

À partir de ces fondements, le caractère sacré de la vie oblige à reconnaître que chaque vie humaine est inviolable. Par ailleurs, les législations reconnaissent

comme principe fondateur de nos sociétés l'interdiction de provoquer la mort sur la base du principe séculier du caractère sacré de la vie ou de la *dignité* humaine, souvent confondue avec la *dignité* de la vie humaine (*Habermas*). Plusieurs tenants de l'*euthanasie* opposeront à ce dernier argument les exceptions de la légitime défense et du *suicide*, voire de la guerre pour démontrer que cet interdit n'est pas un principe absolu.

Dans un ordre d'idées voisin, on retrouve sous la plume de nombreux auteurs des arguments qui évoquent la question du sens : sens de la vie, de la *souffrance*, de la *douleur*, de la mort. Ce type d'argument n'est pas rattaché seulement à la tradition judéo-chrétienne. Le sens de la vie et de la mort, le sens de la *souffrance* et de la *douleur* font appel aux horizons complexes et divers des multiples communautés constituant nos sociétés et ne sauraient donc se réduire à une explication unique. En particulier, la *souffrance* et la *douleur*, qui ne doivent pas être confondues, même si elles partagent de larges traits communs et sont bien souvent entremêlées, se heurtent aux normes de chaque société, de chaque communauté, qui en précisent les termes de dévoilement, obligeant parfois à les occulter ou à les taire. Ainsi la *douleur* qui est une expérience universelle, c'est-à-dire commune – à des degrés divers – à tous les hommes sans exception, se présente sous des aspects multiples, infinis : « de même il n'y a jamais deux feuilles du même vert, de même il n'y a jamais deux *douleurs* exactement semblables ». Le sens qu'une société donne à la *douleur* transforme l'expérience individuelle, modifie la perception que le sujet en a, élève ou abaisse les capacités de résistance. La *douleur* et la *souffrance* font partie intégrante de la condition humaine, en constituent l'essence pour ainsi dire. La *douleur*, comme sa fidèle compagne la *souffrance*, a été perçue à travers les âges comme une épreuve nécessaire, un mal précédant un plus grand bien, un châtement ou une fatalité. Longtemps, même en médecine, la *douleur* a conservé une valeur positive, salutaire. Ainsi, le médecin Jacques-Alexandre *Salgues*, dans son opuscule *De la douleur* (1823), considérant la *douleur* sous l'angle de son utilité en médecine, insiste sur le devoir du médecin de s'interdire la compassion face au tableau de la *douleur* extrême. « L'homme, répéterons-nous encore, est né pour souffrir », ajoutait-il. Bien que démesurée, l'attitude de *Salgues*, caractéristique d'une époque où le triomphe de la médecine ne semble faire aucun doute, fait ainsi de la *douleur* une manifestation nécessaire, inévitable et salutaire qu'il faut savoir supporter : « Bien que dégagée du salut de l'âme, la *douleur* est à nouveau réduite au silence pour le salut du corps. »

Le corps médical a adopté des positions plus tempérées tout en maintenant

une attitude réservée vis-à-vis du soulagement de la *douleur* jusqu'au milieu du xx^e siècle, moment où la *douleur* est devenue objet de recherche. L'évolution des connaissances et des pratiques a modifié les perceptions de la *douleur* qui pouvaient aller jusqu'au déni de l'expérience de la *douleur* chez les enfants ou chez les vieillards par exemple. Même le monde laïc a connu un attachement particulier à la *douleur* qui s'est traduit dans des mouvements tel le dolorisme, au début du xx^e siècle, qui mettait en avant l'utilité et la valeur de la *douleur* (avec ou sans Dieu).

Alors que la *douleur* entraîne une perte de sens, la *souffrance* est perte de sens. Expérience également universelle et subjective, la *souffrance* est un sentiment plus qu'une sensation : on dit « *J'ai une douleur* », mais « *Je suis souffrant* », signale Paul Ricœur. Bien que la *douleur* soit décrite en termes d'« expérience sensorielle et émotionnelle », il faut bien admettre que dans la pratique l'intérêt en est porté par l'avancée des connaissances physiopathologiques et le développement subséquent de traitements beaucoup mieux adaptés. La *souffrance* demeure un phénomène moins attractif et bien moins pris en compte en clinique, faute d'explications biologiques et d'interventions spécifiques. Ainsi la médecine s'attarde plus aux désordres des sens qu'à la perte du sens. D'ailleurs, jusqu'à une période récente, peu de cursus médicaux incluaient un enseignement formel sur la *souffrance*. De même, bien que les publications sur la pensée médicale incluent des entrées sur la *douleur* et les *soins palliatifs*, rarement y trouve-t-on une entrée sur la *souffrance*.

Malgré l'évolution décrite, plusieurs arguments contre l'*euthanasie* s'articulent autour du sens de la *douleur* et de la *souffrance*. Pour certains auteurs, la *douleur* et la *souffrance* envisagées comme sources de sens et de compréhension aident l'individu à « grandir ». Précipiter indûment la mort déjoue cette étape de croissance humaine, d'où l'opposition à l'*euthanasie* dite active directe. Les pratiques d'abstention de soins, qu'il s'agisse de la non-initiation ou de l'arrêt de traitement, peuvent aussi être estimées répréhensibles. Une même défiance entoure le soulagement de la *douleur*. Peu de gens seraient aujourd'hui enclins à défendre la valeur absolue de la *douleur* et de la *souffrance* au point de refuser le soulagement. Cependant, pour les motifs invoqués plus haut de nombreux médecins hésitent à soulager *adéquatement* les patients parce que l'augmentation des analgésiques risque de précipiter la mort. En outre, certains praticiens jugent nécessaire de préserver l'état de conscience de leurs patients, ce qui implique souvent un soulagement sous-optimal de la *douleur*. Dans le même ordre d'idées,

les mêmes réserves sont évoquées par certains intervenants sous le motif que cette période constitue un temps privilégié pour la réconciliation éventuelle du patient avec son entourage, voire avec lui-même.

On objectera à ces arguments que la *douleur* et la *souffrance* ne sont pas inéluctables et que la réconciliation n'est pas toujours impérative. De plus, reconnaissant le bien-fondé de soulager la *douleur* et la *souffrance* des patients, de nombreuses législations ont ratifié l'utilisation d'antalgiques, analgésiques, anesthésiques et autres mesures, dont la sédation complète. Les standards d'une bonne pratique médicale vont dans ce sens. Ainsi, de nos jours, la *douleur* devrait être adéquatement contrôlée, mais en ce qui concerne la *souffrance* un grand travail reste à accomplir.

Dans un ordre d'idées apparenté, beaucoup considèrent que la demande d'*euthanasie* est le résultat du manque d'attention porté à la *douleur* et à la *souffrance*. L'*euthanasie* devient une réponse aux défaillances de la société. Plusieurs facteurs sont connus. Un grand nombre de médecins n'ont pas de formation en ce qui concerne les *soins palliatifs*, les soins de fin de vie, ni même le contrôle de la *douleur*. De plus, les services de *soins palliatifs* sont limités et seule une minorité de personnes malades y a accès. Les *soins palliatifs* sont réservés aux personnes atteintes de cancer ; le développement des soins de fin de vie pour les autres maladies terminales ou dégénératives est à venir. Enfin, la majorité des patients décèdent en milieu hospitalier alors que le souhait de la majorité de la population est de mourir à domicile. Plusieurs s'opposent donc à l'*euthanasie* en estimant que la solution aux demandes des patients réside dans la mise en place de structures de formation et de services répondant à leurs besoins. Par ailleurs, de nombreux praticiens objectent à l'*euthanasie* que la pratique des *soins palliatifs* répond de façon satisfaisante aux besoins des patients en phase terminale. L'accompagnement des mourants devient exigence. De plus, l'*euthanasie* ne peut prendre en compte l'individu dans sa globalité ni donner un sens à l'expérience de fin de vie. Recourir à l'*euthanasie* tient d'une attitude défaitiste et évite au médecin d'affronter la réalité de la mort. Enfin, opter pour l'*euthanasie* risque de freiner le développement des *soins palliatifs*.

On peut opposer à ces arguments que les tenants de l'*euthanasie* n'excluent aucunement de rendre les soins et services adéquats accessibles à tout individu. L'expérience démontre que de nombreux malades ont persisté dans leur demande, malgré l'accessibilité aux soins, en se fondant sur leur philosophie de la vie. De même il serait faux de dire que le praticien qui entérine le choix de

l'euthanasie ne tient pas compte de l'individu dans sa globalité ou que *l'euthanasie* prévient la réflexion sur le sens de la vie. Les études existantes réfutent une telle opinion. Les recherches récentes sur les sentiments, les émotions et les réactions de médecins ayant pratiqué *l'euthanasie* révèlent qu'il s'agit pour eux d'une étape mûrement réfléchie avec le patient, que la participation du médecin provient d'un sentiment du devoir, que la période préparatoire fut longue et émotionnellement intense, enfin que l'expérience s'est avérée difficile même si elle fut positive. Pour ces praticiens également, l'accompagnement devient exigence, même si sa signification est tout autre.

Enfin, toute discussion sur *l'euthanasie* voit surgir à un moment ou à un autre, il faut y revenir, l'argument de la pente glissante (*slippery slope argument*). Considéré comme l'un des plus sérieux, il peut se formuler de la façon suivante : la loi interdisant actuellement *l'euthanasie* doit être maintenue, car légaliser ou décriminaliser *l'euthanasie*, c'est ouvrir la porte aux dérapages, aux excès. D'abord admise pour répondre aux vœux des personnes consentantes, c'est-à-dire des personnes aptes qui ont exprimé un tel souhait, la pratique euthanasique évoluera *nécessairement* vers l'inclusion de personnes aptes ou inaptes, dont les vœux ne sont pas connus, et même éventuellement des personnes ayant exprimé des vœux contraires. S'ensuivra l'élimination des enfants malformés, des personnes âgées, des handicapés ou de toute personne ne répondant pas aux critères de « normalité » dictés par la société. De plus, autoriser *l'euthanasie* va *nécessairement* entraîner une pression indue sur les personnes malades. Des familles peuvent exhorter les personnes malades à recourir à *l'euthanasie* pour des considérations économiques et financières. Les personnes âgées en particulier, qui se sentent un fardeau pour leurs proches, réclameront *l'euthanasie* malgré leur conviction profonde. Le *statu quo* serait donc préférable si l'on veut éviter ces dérives.

Ni séculier ni religieux, cet argument hante tous les protagonistes. Les défenseurs de *l'euthanasie* considèrent cet argument comme l'un des plus complexes à dénouer tant sur son versant théorique que sur son versant pratique. Ainsi, pour les uns, tolérer *l'euthanasie* (active) brouille le sens commun en estompant la frontière entre ce qui est acceptable et inacceptable dans l'acte de tuer. En particulier, le glissement de *l'euthanasie* volontaire vers *l'euthanasie* non volontaire est à craindre. Si provoquer la mort d'un patient souffrant qui le réclame est permis, pourquoi ne pas agir ainsi pour un patient souffrant qui n'a pas ou n'a plus la capacité de le réclamer ? Les praticiens risquent d'être confrontés à des situations pénibles où ils pourront difficilement reconnaître les

limites face à l'*euthanasie* entraînant une banalisation de la pratique.

Pour d'autres, l'argument n'est pas seulement théorique puisque l'expérience en démontre la réalité. Certains font référence au passé en invoquant les pratiques nazies. L'une des principales objections à cette référence est que le programme euthanasique nazi a été d'emblée conçu pour éliminer les races supposées inférieures, ainsi que les individus considérés comme tarés, c'est-à-dire tous ceux qui ne répondaient pas à l'idéal de la race pure, sans qu'intervienne l'idée d'*euthanasie* volontaire. La démarche actuelle en faveur de l'*euthanasie* s'inscrit dans une tout autre perspective visant à soulager les *souffrances* dans le respect de l'autonomie de l'individu. De façon plus inquiétante, d'autres avancent que la pratique plus récente de l'*euthanasie* aux Pays-Bas témoigne de ce phénomène de la pente glissante.

Dans les premières années suivant la mise en place de cette pratique, de nombreux écrits élevaient des mises en garde contre les dérèglements à venir. Des pratiques de plus en plus controversées gagnaient la faveur des Néerlandais : l'opinion publique soutenait le déplacement « de l'assistance au suicide à l'*euthanasie*, de l'*euthanasie* des personnes en phase terminale à celle des personnes avec des maladies chroniques, de l'*euthanasie* pour des maladies physiques à l'*euthanasie* pour la détresse psychologique, de l'*euthanasie* volontaire à l'*euthanasie* non volontaire et involontaire ». Un commentateur note : « *Holland is no longer on the slippery slope ; it as turn into Niagara Falls.* » De multiples incompréhensions et des connaissances insuffisantes de la pratique néerlandaise ont conduit à de telles conclusions. Pour autant, cela n'exclut pas l'existence de possibles abus. Les critiques ont d'ailleurs entraîné la révision de la pratique néerlandaise et des balises ont été redéfinies en 2002. La controverse demeure vive, sur cette question de la « pente glissante » aux Pays-Bas. Les défenseurs de l'*euthanasie* reconnaissent la portée de cet argument, ce qui ne conduit pas à l'interdiction absolue de l'*euthanasie*. Il impose cependant une réflexion continue sur l'établissement de règles de pratique.

Pourquoi dire oui à l'*euthanasie* ?

Aux Pays-Bas, la reconnaissance légale de la pratique de l'*euthanasie* repose sur l'idée que « le médecin fait face à un conflit de devoirs, entre préserver la vie et alléger les *souffrances* insupportables d'un malade à la demande de ce dernier. Le médecin est placé devant un cas de force majeure et il exerce sa responsabilité

professionnelle ». L'accent est ainsi placé sur la compassion et le rôle du médecin. Cependant dans la plupart des débats, les arguments en faveur de l'*euthanasie* concernent le rôle du patient. Ainsi les différentes objections évoquées plus haut à l'encontre des arguments rejetant l'*euthanasie* se laissent rassembler sous les deux principaux « arguments de la modernité » : l'autonomie, ou la libre disposition de soi-même, et la *qualité de vie*.

Plusieurs personnes, en recourant au langage des droits de l'homme, ont invoqué le droit de mourir, en particulier le droit de mourir dans la *dignité*, et le droit à la mort. Certains auteurs distinguent d'ailleurs les deux concepts : droit de mourir et droit à la mort. Le droit de mourir signifierait le droit de refuser des traitements, de se laisser mourir (*euthanasie* passive) ; le droit à la mort impliquerait l'introduction d'un tiers dans le processus (*euthanasie* active). Une telle distinction ne résiste pas à l'analyse : le droit de mourir et le droit à la mort sont en effet l'un et l'autre intimement liés à l'argument de l'autonomie. La revendication de ces droits équivaut à revendiquer la libre disposition de soi, « de sa personne, de son corps, de sa vie », donc de choisir « librement et légalement » le moment et le moyen de mettre un terme à sa vie.

C'est en fait le développement d'une médecine de la *douleur*, sous l'impulsion des travaux de John Bonica et des progrès accomplis en matière de *soins palliatifs* par Cecily Saunders, qui a ici joué un rôle important dans l'évolution des mentalités. Cette évolution a permis de définir l'*euthanasie* au sens plus strict de « l'acte qui consiste à provoquer intentionnellement la mort d'autrui pour mettre fin à ses *souffrances* ». Les actes décrits sous les concepts d'*euthanasie* passive et d'*euthanasie* indirecte sont eux aussi reformulés en termes d'alternatives médicales : d'un côté, *abstention ou interruption d'un traitement de survie*, de l'autre, *traitement destiné à soulager la souffrance au risque d'abrégier la vie*. Malgré les progrès de la médecine, et peut-être même en raison de ces progrès, les maladies cancéreuses, maladies chroniques, maladies dégénératives, terminales ou non terminales, charriant leur lot de *douleurs* et de *souffrances*, demeurent une réalité pour un grand nombre d'êtres humains. Une telle « réhabilitation » rejoint la pensée de Bacon : « À mon sens, ils (les médecins) devraient perfectionner leur art et apporter du secours pour faciliter et adoucir l'agonie et les *souffrances* de la mort. » L'abandon du terme d'*euthanasie* dans la désignation de ces pratiques évacue la connotation de faute morale, voire d'acte illégal, qui leur était nécessairement liée. Ces actes se conçoivent dorénavant en tant que décisions médicales imposant la participation du patient dans la démarche décisionnelle.

La *bioéthique* a également favorisé un tel changement dans le cadre d'une « révolution » de la réflexion morale en médecine qui a mis en avant le principe de l'autonomie individuelle du patient. Ce principe signifie que le patient peut procéder à un choix, décider d'une intervention en référence à ses valeurs et ses croyances personnelles. La décision de traitement ne revient pas à un autre, en l'occurrence au médecin, mais appartient au patient (pour autant qu'il a été jugé apte à décider). Cependant, en pratique, cette décision se restreint à certains choix : celui d'accepter ou de refuser l'intervention que le médecin propose ou celui d'opter entre diverses alternatives de traitement lorsqu'une telle opportunité se présente. Ainsi, malgré l'importance de ce principe *bioéthique* de l'autonomie, des auteurs comptant parmi les plus influents rejettent la légalisation de l'*euthanasie* (active).

Le deuxième argument qui intervient dans les débats est celui de la *qualité de vie*. Ce concept s'oppose d'emblée à l'argument du caractère sacré de la vie. À l'interdiction absolue de détruire toute vie, la notion de *qualité de vie* impose l'obligation de tenir compte de ce qui constitue la vie au-delà de la seule composante biologique. Doivent être prises en considération la santé, la réalisation de soi, la relation avec les proches, les relations privilégiées, la place dans la société. Bref, le *bonheur* ou, plus précisément, la notion de la vie bonne intervient dans les décisions pratiques, y compris médicales. Dans sa dimension subjective, la notion de *qualité de vie* retentit sur les décisions non seulement concernant les soins de fin de vie, mais également sur celles qui impliquent des décisions de prolonger la vie, sans espoir de guérir, souvent au prix de *souffrances* et de handicaps à subir. « La *qualité de vie* devient inséparable du droit à déterminer le moment de sa mort. » La définition précédente ne doit pas faire oublier qu'il s'est développé au cours des dernières décennies diverses mesures objectives de la *qualité de vie*, dont les plus adéquates intègrent les dimensions physique, fonctionnelle, psychique et sociale du patient. Ces mesures objectives permettent d'évaluer l'impact de la maladie et des traitements, et d'aider le médecin et le patient dans la décision ou les décisions concernant l'allocation des ressources en amont de la décision particulière du patient. La notion de *qualité de vie* joue ainsi un rôle important dans l'approche *conséquentialiste* de l'*euthanasie*. Pour certains auteurs, elle justifie tant l'*euthanasie* volontaire que l'*euthanasie* non volontaire, puisque le but est d'éviter la *douleur*, la *souffrance* et la prolongation de la vie de nourrissons sérieusement handicapés ou d'adultes incapables souffrant de conditions les rendant totalement invalidantes et irréversibles.

La *bioéthique* n'a pas réussi à dépasser le *relativisme* et le pluralisme de nos sociétés, ni à résoudre les conflits moraux fondamentaux dans la notre. Bien que les théoriciens de la *bioéthique* aient apporté une réflexion nouvelle dans les débats moraux, une mésentente persiste liée au désaccord des individus sur les fondements premiers de leurs actions. La résolution des *dilemmes* éthiques, tel celui de l'*euthanasie*, exige dorénavant qu'il y ait entente sur ce qui peut constituer le point de vue moral de la société, à partir duquel les questions peuvent être évaluées impartialement. Il s'agirait de déterminer sur la base du consensus les valeurs qui doivent prévaloir dans notre société, valeurs que l'on sait à la fois pluralistes et divergentes.

En attente de cette conciliation, la tâche de l'éthique demeure la reconnaissance de la compétence du sujet moral à évaluer lui-même les situations et à agir. La question « Pour ou contre l'*euthanasie* ? » clôt la discussion, plutôt qu'elle ne l'ouvre. Les arguments de la discussion demeurent cependant nécessaires, non pas pour justifier ou interdire l'*euthanasie*, mais pour respecter l'autre et le reconnaître dans sa différence. L'univers démocratique et le droit enjoignent le respect de chacun. Être accompagné dans le cadre des *soins palliatifs* ou faire appel à l'*euthanasie* ne peut ni être imposé aux patients ni imposer des obligations aux intervenants. L'*euthanasie* doit s'inscrire comme une mesure d'exception et être accessible. La cohésion de la société exige aujourd'hui, non pas l'interdiction, mais des balises rigoureuses pour éviter les dérapages.

Face à la mort et aux décisions de fin de vie, la responsabilité de chacun est engagée, celle de la société, du patient et du médecin. La responsabilité du médecin doit se conjuguer à des capacités de discernement et de jugement sûres. Comme l'écrivait *Montaigne* : « Si nous avons besoin de sage-femme à nous mettre au monde, nous avons besoin d'un homme plus sage encore à nous en sortir ».

Indications bibliographiques

Beauchamp T. L., Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 5^e édition, 2001.

Bernard C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1856), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1993, 2^e partie, chap. II.

Blanchard F. *et al.*, *Vous avez dit euthanasie ?*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2003.

Blank R. H., Merrick Janna C. (éd.), *End-of-life Decision Making. A cross-national study*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2005.

Carol A., *Les Médecins et la Mort, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Aubier, 2004.

Doucet H., *Les Promesses du crépuscule. Réflexions sur l'euthanasie et l'aide médicale au suicide*, Saint-Laurent/Genève, Fides/Labor et Fides, 1998.

Downy J., *Dying Justice. A case for decriminalizing euthanasia and assisted suicide in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

Fletcher J., *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphie, The Westminster Press, 1966.

Goffi J.-Y., *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004.

Guillaume P., *Médecins, Église et foi. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Aubier, 1990.

Houziaux A. *et al.*, *Doit-on légaliser l'euthanasie ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004.

La Marne P., *Éthiques de la fin de vie. Acharnement thérapeutique, euthanasie, soins palliatifs*, Paris, Ellipses, 1998.

MacIntyre A., « The right to die garrulously », in E. McMullin (éd.), *Death and Decision*, 5^e chapitre, Boulder, Westview Press, 1978.

Montero É., Ars B. *et al.*, *Euthanasie. Les enjeux du débat*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

Obstein K. L., Kimsma G., Chambers T., « Practicing Euthanasia : The Perspective of Physicians », in *The Journal of Clinical Ethics*, vol. 15, n^o 3, 2004.

O'Neill O., *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Peter J.-P., *De la douleur. Observations sur les attitudes de la médecine pré-moderne envers la douleur*, Paris, Quai Voltaire Histoire, 1993.

Pichot A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.

Reich W. T. (éd.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 1 et 2, New York/Londres, The Free Press/Collier Macmillan, 1978.

Rey R., *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte, 1993.

Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Faut-il une loi sur l'euthanasie ? par Joël Ceccaldi

Il semblerait que débattre sur l'euthanasie revienne actuellement en France à discuter autour de la question : faut-il légiférer ? Avec une idée fixe sur ce qu'apporterait la loi nouvelle : la possibilité sans être condamné d'abrégé la vie d'autrui, sous certaines conditions bien entendu, et à titre exceptionnel évidemment – le temps pour l'opinion publique de gober la mouche, en réservant sans le dire une seconde étape à l'élargissement desdites conditions, à un rythme soigneusement calé sur l'anesthésie progressive de la conscience collective par les médias, qui peuvent à l'occasion se montrer experts pour manipuler l'émotion des foules et pour l'exploiter à des fins partisanses.

Le raccourci opéré sur l'apport de la loi en la matière est tel que, pour la plupart, être pour une loi revient à avoir une position permissive à l'égard de l'euthanasie, et être contre à manifester une attitude conservatrice. Le mérite de Jean Léonetti et de la mission parlementaire sur l'accompagnement de la fin de vie qu'il a présidée n'est pas mince, d'avoir réussi à tracer une voie alterne entre le *statu quo ante* et la dépénalisation, à l'origine de la loi relative au droit des malades et à la fin de vie n° 2005-370 promulguée le 22 avril 2005. Mais cela ne suffira pas à tarir la demande et à satisfaire l'ensemble des protagonistes. Tant il est vrai qu'*aucune loi ne saurait jamais clore le débat éthique*, lequel s'accommode fort mal d'une logique binaire, surtout quand il s'agit de statuer sur des situations par essence extrêmes et complexes.

Déjà, la pression remonte, alors même que les décrets d'application du texte d'avril 2005 – sur les « directives anticipées » et sur « la personne de confiance » – sont publiés depuis peu : Marie Humbert, après avoir « aidé à mourir » son fils tétraplégique, parcourt l'Hexagone avec le collectif *Faut qu'on s'active !*, et aurait déjà recueilli 180 000 signatures fin septembre 2005 pour promouvoir l'idée d'une « loi Vincent Humbert » en faveur d'une « exception d'euthanasie ».

Et dès octobre 2004, un premier groupe de sénateurs réuni autour de Michel Dreyfus-Schmidt déposait la proposition n° 26 relative au *droit de bénéficiaire d'une euthanasie*, suivi deux mois plus tard d'un second groupe mené par François Autan et présentant la proposition n° 89 relative à *l'autonomie de la personne, au testament de vie, à l'assistance médicalisée au suicide et à l'euthanasie volontaire*. Le tout dans une logique de *lobbying* assez étrangère à l'éthique du compromis démocratique qui a inspiré le travail de fond de la mission Léonetti pour négocier un texte que chacun puisse assumer en son âme et conscience : cette attitude ne trahirait-elle pas une volonté d'imposer par voie législative ses propres convictions à ceux qui ne les partagent pas, c'est-à-dire d'instrumentaliser la loi à des fins partisanses ?

Alors, pour ou contre une loi ? Je suis plutôt contre – on l'aura déjà perçue. À condition toutefois de considérer cette réponse, induite par la forme binaire de la question, non comme le choix d'un camp dans un combat de coqs gaulois, mais comme mon engagement personnel dans un *débat dont la nature éthique est et doit rester insoluble dans le droit et la politique, comme dans la médecine*. C'est ce que les lignes qui suivent vont tenter de montrer, non sans avoir d'abord effectué un travail d'analyse critique pour clarifier les concepts en jeu.

Euthanasie, de quoi parle-t-on ?

Sans chercher à faire l'historique du mot et de son emploi, on peut rappeler que Suétone dénomme « *euthanasia* » la fin de vie de l'empereur Auguste, désignant ainsi sa mort « prompte et sans *souffrance* », par opposition à celle des onze autres Césars, autrement plus violente et horrible. L'historien note là un fait qui s'est produit, il rapporte une chose qui a été constatée et non pas provoquée par la main de l'homme.

À l'opposé, l'agir humain fait systématiquement partie de l'*euthanasie* entendue au sens actuel, au point qu'il en constitue désormais une condition *sine qua non*. Action efficace, nécessaire et suffisante pour abrégier la vie. Il ne s'agit plus de *la mort qui se produit* spontanément – et sans trop de violence pour quiconque, soignant ou entourage. Il s'agit de *la mort qui est produite* par l'intervention de l'homme.

Concernant l'euthanasie, nous sommes désormais dans la catégorie de l'acte, et il convient d'en tirer les conséquences.

1. Au plan juridique, un crime prémédité

L'étude des définitions et l'analyse des pratiques conduisent à repérer dans l'euthanasie comme acte un certain nombre de caractéristiques :

C'est toujours la mort qui est au bout, et il est possible d'établir une relation de cause à effet entre l'issue fatale et le geste qui la précède. La démonstration du lien étiologique est une affaire juridique, aboutissant à la qualification d'assassinat ou d'empoisonnement s'inscrivant dans la catégorie pénale du crime de droit commun.

C'est toujours la mort qui est le but de la manœuvre. Non seulement la conséquence, mais l'effet recherché : l'*intention* délibérée de l'acteur. Juridiquement, cette préméditation ne peut qu'accentuer la gravité du crime.

C'est la compassion qui motive l'acte. Elle peut constituer pour le juge une circonstance atténuante.

Il s'agit d'un malade ou d'un blessé incurable et en fin de vie, en proie à des souffrances insurmontables, et qui exprime de façon claire et réitérée une demande de mort anticipée. Pour le juriste, le consentement de la personne concernée ne saurait justifier ni l'infraction, ni le transgresseur.

En somme, *l'euthanasie est l'acte volontaire de faire mourir, transgression consciente de l'un de nos interdits fondateurs*. Pour la loi française, un crime, en l'absence de catégorie spécifique pour la classer autrement, dans un système juridique ordonné autour du « respect de l'être humain dès le commencement de sa vie ». Seul un jury d'assises est habilité à en pondérer la gravité en lui reconnaissant éventuellement les circonstances atténuantes d'un mobile compassionnel.

2. Au plan sémantique, un « homicide bienveillant »

Si l'on veut bien nommer les choses et enlever ainsi, pour paraphraser Albert Camus, aux malheurs du monde, l'expression *euthanasie active* devrait être proscrite comme pléonastique, le qualificatif *active* étant redondant.

Quant au syntagme *euthanasie passive*, il est au mieux à considérer comme un oxymore malencontreux : il est censé désigner en effet une décision d'abstention mûrement réfléchie en commun qui débouche sur l'arrêt d'une technique de réanimation ou sur la limitation d'une thérapeutique active désormais considérée

comme *futile*, aux antipodes de la non-assistance (dans la mesure où les soins de base nécessaires au confort sont poursuivis jusqu'au bout) et sans aucun lien avec l'absence de traitement par oubli, négligence ou incompétence, ainsi que pourrait le suggérer l'emploi du mot *passive*. Il ne s'agit pas de tuer, mais d'éviter l'obstination déraisonnable en reconnaissant les limites de la technique sur un processus admis comme inéluctablement létal. En ce domaine, l'inscription dans la loi Léonetti de la possibilité de suspendre ou de ne pas entreprendre de traitement *futile*, tout en continuant d'assurer la qualité de vie du malade par des soins palliatifs appropriés, donne une légitimité supplémentaire et confère un statut officiel à une pratique que seule la déontologie avait consacrée jusque-là, sans pouvoir la protéger du risque de poursuite pénale au chef de non-assistance à personne en péril. Cette avancée légale devrait permettre d'enterrer définitivement l'*euthanasie passive*.

Restent les déterminants *volontaire* et *involontaire*, selon que celui que vise l'euthanasie est ou non consentant. D'usage plus répandu en culture anglo-saxonne, sans doute plus sensible à l'autonomie qu'à la bienfaisance comme valeur fondatrice dans le domaine médical, cette terminologie centrée sur la personne qui va mourir n'est pas exempte de critiques. *Volontaire* risque d'être à tort rapporté au tiers en cause, devenant alors redondant dans la mesure où le substantif « euthanasie » intègre déjà la volonté délibérée d'abrégier la vie. *Involontaire* risque aussi de subir le même sort, suggérant en ce cas l'absence d'*intention* du tiers d'écourter la vie et vidant du même coup le vocable de sa substance. La Société française d'accompagnement et de soins palliatifs propose de parler plutôt d'*euthanasie réclamée* et d'*euthanasie imposée*, respectivement, pour lever l'ambiguïté.

3. Au plan sanitaire, un acte étranger au soin

L'ensemble des actes susceptibles d'être pratiqués sur une personne incurable et en fin de vie peut être regroupé en trois catégories classées par ordre croissant de difficulté éthique (Hennezel, 2003) : le soulagement de la douleur et des symptômes pénibles (soins palliatifs) ; la limitation, l'abstention ou l'arrêt des thérapeutiques actives (pratiques désormais inscrites dans la loi Léonetti) ; l'arrêt délibéré de la vie (*aide au suicide* et administration d'un produit létal).

Très schématiquement, deux courants de pensée proposent deux balisages différents de cette zone limite où l'horizon est barré par la mort :

– Selon le premier courant, aucune faille ne sépare ces lignes, qui appartiennent toutes au domaine du soin. La *continuité* entre les trois catégories d'actes est établie par leur commune conséquence – la mort de la personne soignée – et par la grande similitude des moyens mis en œuvre – l'injection de morphine et de sédatifs par exemple, tant pour soulager une *souffrance* aiguë, que pour accompagner un débranchement de respirateur ou abréger carrément une vie finissante. Cependant, ce point de vue occulte totalement une dimension éthique essentielle de l'acte de soin : l'*intention* de son réalisateur.

– À l'opposé, les tenants du deuxième courant intègrent cette dimension dans leur vision, ce qui les conduit à établir un fossé infranchissable entre les deux premières lignes et la dernière. C'est en effet l'*intention* explicite et assumée d'abréger une vie qui distingue clairement de tous les autres actes celui qui consiste précisément à provoquer *délibérément* la mort. En amont de la rupture, l'arrêt des « traitements actifs » va certes entraîner le décès : mais c'est le cours d'un processus naturel spontanément létal – et jusque-là suspendu par la technique – qui s'achèvera, et non un mourant qu'on achèvera ! Quant à l'effet éventuellement mortel du sédatif ou du morphinique, s'il est certes prévu et assumé, il n'est pas pour autant *voulu* par le prescripteur soucieux avant tout de soulager le plus efficacement possible, sauf à lui faire un procès... d'*intention* (sur cette problématique du double effet, Fondras, 2002).

Je soutiens personnellement la thèse de la *discontinuité* entre la dernière catégorie et toutes celles qui la précèdent. Sur cette base, *l'homicide par compassion se trouve disqualifié en tant qu'acte de soin*. Le geste euthanasique n'est pas un geste de soin, fût-il ultime, puisqu'il *le fait cesser*.

4. Au plan médiatique, avers et revers d'un phénomène

Des motifs autres que compassionnels ont pu être avancés, *utilitaristes* ou eugénistes, au crédit de l'euthanasie : souhaitons qu'ils fassent désormais partie de l'histoire, et qu'ils n'en sortent plus (Aumonier, Beignier, Letellier, 2001). Pour l'opinion publique et le monde de la santé, c'est une vie de *souffrance*, d'absurdité et d'indignité que l'on abrège pour des raisons humanitaires. Pour le juriste, qui n'a pas l'euthanasie dans ses catégories (sauf, significativement, pour les animaux), c'est un assassinat.

Si l'on intègre à l'analyse le consentement de l'intéressé, c'est entre l'opinion publique et le monde de la santé que s'opère un nouveau clivage. Pour le public,

l'euthanasie, mise en scène avec complaisance car aussi rare que spectaculaire, qui forcément remue les foules, suscite l'émotion, génère une sympathie si proche de l'approbation : bref, *la mort réclamée* sur l'air des lampions médiatiques, façon Vincent Humbert, amalgamant grâce présidentielle et droit de mourir, moralement si légitime, politiquement si correcte qu'on ne voit pas comment le sceau de la loi pourrait lui être refusé. Pour les professionnels de la santé, besogneux de l'ombre qui taisent leurs *souffrances* de soignants ignorant ou refusant les ressources d'une démarche palliative intégrée dans un projet de service, *l'euthanasie rampante*, réalisée au mépris de la volonté de celui qui la subit, majoritairement réprouvée dans les discours, mais qui dans les faits gangrène le système de soins, conduit à subrepticement accélérer le débit de la seringue de morphine après le passage de l'équipe mobile, et qu'une légalisation ne rendrait probablement ni plus transparente ni moins fréquente.

En résumé : côté lumière, la belle euthanasie, réclamée au nom de l'autonomie, « poil à gratter » des soins palliatifs ; côté ombre, l'euthanasie hideuse, imposée au nom de la bienveillance, « écharde dans la chair » des soins intensifs.

Pourquoi recourir encore à la loi ?

On peut distinguer plusieurs niveaux au sein de l'argumentaire développé par les partisans d'une loi sur l'euthanasie.

1) Au plan pragmatique, deux objectifs sont avancés.

– Réduire le décalage « malsain » entre loi et pratique de terrain : c'est l'euthanasie clandestine qui est ici visée, et c'est sur son imposition arbitraire par un pouvoir médical discrétionnaire qu'est mis l'accent, davantage que sur la transgression de l'interdit de tuer. Il s'agit de modifier le cadre légal pour qu'il s'adapte mieux aux réalités de conduites reconnues comme fautives, mais non sanctionnées dans les faits. On choisirait donc de changer la loi, plutôt que de l'appliquer. Le problème éthique serait-il résolu pour autant ? Les homicides subreptices disparaîtraient-ils du monde de la santé ? L'expérience des états qui se sont engagés dans cette voie n'incite pas à le penser. Et un travail de formation et de prévention auprès des soignants en *souffrance* face à la mort, tel qu'il se développe et s'organise ici et là, s'avère d'ores et déjà beaucoup plus aidant et efficace qu'une nouvelle législation pour infléchir les pratiques.

– Réduire « l'inégalité » entre ceux qui peuvent compter sur le geste d'un

médecin « compatissant » et les autres, laissés à leur sort : on touche là à l'euthanasie réclamée de façon itérative en dépit d'une approche palliative correctement mise en œuvre. Sa médiatisation est inversement proportionnelle à sa fréquence, qui est très faible. Ce qui n'enlève évidemment rien au caractère dramatique de chaque cas : même si c'est peu, c'est trop ! Mais depuis quand une loi est-elle faite pour gérer des exceptions ? N'est-ce pas la responsabilité des juges et une part du rôle des jurés que d'adapter au mieux la règle générale au cas particulier ?

2) Au plan politique, trois arguments émergent.

– La liberté individuelle – l'ultime, de surcroît – est invoquée pour appuyer ce qui est présenté comme un *droit de mettre fin à sa propre vie* quand on l'estime désormais indigne d'être vécue. La logique part de la dépénalisation du *suicide* pour déboucher sur le droit de disposer de sa vie en exigeant de pouvoir compter sur un tiers pour être tué ou « aidé à mourir » si l'on ne peut plus le faire par soi-même. Mais ce n'est pas parce que le *suicide* n'est plus puni qu'il devient du même coup l'objet d'un droit dont l'État garantirait la protection pour chaque citoyen ! Non poursuivi, le suicidant bénéficie d'une sorte de tolérance – une liberté étroitement encadrée par l'interdiction de l'aide ou de l'assistance au *suicide* d'un côté, par l'obligation d'assistance à personne en danger de l'autre. Et si l'État ne peut ni empêcher ni poursuivre un suicidant, il peut se prévaloir d'un droit d'ingérence et limiter la libre disposition de soi et de son corps au nom de valeurs réputées supérieures – telles la vie, la protection des plus vulnérables ou la préservation de l'intégrité morale des soignants – même et y compris dans les pays où l'*habeas corpus* fonde les droits individuels !

– L'inégalité entre ceux qui ont les moyens de se suicider ou de suspendre un traitement vital pour eux et ceux qui ne les ont pas – contraints de rester en vie contre leur gré – est dénoncée comme une discrimination, et donc comme une injustice qu'un État démocratique se doit de réparer. Mais il s'agit ici d'une inégalité de fait, et non de droit, puisqu'il n'existe pas de droit au *suicide*, comme on l'a vu. Or l'État n'a à garantir que l'égalité des droits. Il n'y a donc ni discrimination ni injustice en la matière. De plus, une éventuelle *discrimination positive* légalement proposée aux plus faibles sous la forme d'un *droit de suicide* pour restaurer l'égalité ne glisserait-elle pas inmanquablement en un *devoir de suicide* sous les pressions les plus sordides et les plus perverses ?

– Reste, après la liberté et l'égalité, la fraternité républicaine. C'est au nom

d'un « engagement solidaire » cautionné par le juge que le CCNE a proposé d'envisager une « exception d'euthanasie » dans son avis n° 63. Non sans avoir au préalable reconnu clairement les vertus et la nécessité de soins palliatifs et d'un accompagnement de qualité – autre mode d'engagement solidaire qui a été consacré par la loi du 9 juin 1999 comme un droit auquel tout citoyen peut prétendre. En principe. Mais en réalité ? Ces soins sont encore loin d'être à la portée de tous ceux qui en auraient besoin, et ils coûtent beaucoup plus cher que la première forme de solidarité que nous avons évoquée. Maintenir l'euthanasie hors la loi ne peut dès lors qu'aider les pouvoirs publics à résister à la tentation de faire des économies sur le dos des plus vulnérables et fragiles d'entre nous !

3) Au plan de l'éthique, on a déjà aperçu l'opposition entre une thèse « continuiste », qui amalgame tous les actes envisageables en fin de vie au motif qu'ils se soldent tous par la même conséquence – le décès – et les tenants de la thèse « discontinuiste », qui insistent sur l'*intention* de l'acteur comme déterminante pour qualifier moralement sa conduite. Pour éviter l'hypocrisie, pour que la droiture des *intentions* du soignant soit manifeste et éventuellement contrôlable, en particulier par un juge, la philosophe Suzanne Rameix fait les propositions suivantes, dans le cadre des recommandations édictées par la Société de réanimation de langue française (SRLF) pour la limitation et l'arrêt des traitements en réanimation chez l'adulte (Rameix, 2000) : l'acte est réalisé par son prescripteur, sans délégation ; les mobiles doivent être partagés et soumis à discussion pour éprouver leur moralité ; l'argumentaire doit être collectif pour mieux assurer sa rationalité ; la décision doit être soumise à l'espace public, en vertu du « *principe kantien de publicité* » : ce dont on ne peut dire ou écrire qu'on le fait, on ne doit pas le faire. En pratique, la notification de la décision collégiale dans le dossier du malade – preuve implicite qu'il s'agit bien d'un soin à part entière – assure sa traçabilité, sa transparence et sa transmission.

4) Au plan de la procédure, le législateur qui promulgue un nouveau texte commence en général par rappeler le principe fondateur ou la règle, puis il introduit l'exception qui fait l'objet de cette loi et que justifient un certain nombre de condition et de motifs. Ainsi de la loi sur l'IVG, exception au principe du respect de la vie dès son commencement : l'article 16 du Code civil est repris dans l'article L2211-1 du Code de la santé publique en préambule de la loi Veil. Mais l'on peut méditer en l'occurrence sur ces lignes de *Bonhæffer*, théologien

allemand mort dans les geôles de Hitler qu'il avait osé contester : « Avant d'aborder ce sujet difficile [l'euthanasie], il nous faut établir ce qui suit : aucun ensemble d'arguments ne pourra jamais décider du droit de vie ou de mort. Ou bien un argument est suffisamment contraignant pour entraîner une telle décision, ou bien il ne l'est pas ; dans ce cas, tous les autres motifs, aussi nombreux soient-ils, ne pourront jamais justifier cette décision. On ne peut détruire une vie que face à une nécessité absolue, qui prime tout autre argument, quelque probant qu'il soit. Abréger une vie ne doit jamais être une fin parmi d'autres, aussi fondée soit-elle. S'il y a la moindre possibilité de laisser la vie à notre semblable, la destruction de cette vie serait un homicide arbitraire, un assassinat. Tuer ou laisser vivre ne peuvent pas être placés sur la même balance. La vie a le droit de faire valoir toutes les raisons en sa faveur, une seule est valable pour son anéantissement. [...] Où donc l'on appuie le droit à l'euthanasie sur plusieurs arguments différents, on se met d'emblée dans son tort, en avouant indirectement qu'il n'y a pas de raison absolument contraignante. »

N'en est-il pas ainsi quand on admet l'euthanasie face à une demande explicite et face à une *souffrance* non maîtrisée, cumulant ainsi deux arguments dont chacun est nécessaire, mais non suffisant ?

L'euthanasie : s'attaquer aux racines

L'euthanasie en tant qu'acte visant la mort d'un malade pour abrégé ses *souffrances* est quasiment inconnue en terre africaine, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres peuples où les occasions de mourir sont d'autant plus fréquentes qu'ils sont économiquement plus défavorisés. À l'exception des champs de bataille, il en a été longtemps de même en Europe, la « bonne mort » désignant alors une fin de vie paisible, sans trop de *souffrance*, et suffisamment longue pour permettre de se préparer à rencontrer Dieu. Alors qu'aujourd'hui, c'est au décès brutal – par accident cardio-vasculaire par exemple – que va plus volontiers le label de « belle mort ». Constatons que toutes ces situations ont en commun l'absence de médiation technique disponible et assez efficace pour faire reculer l'échéance fatale, sinon pour l'annuler.

À l'inverse, le philosophe Hans Jonas fait observer que l'émergence du « droit de mourir » coïncide chronologiquement avec la mise en œuvre routinière de moyens assez puissants pour retarder la mort, sans pour autant la vaincre (Jonas, 1996). D'où ces états de survie plus ou moins dépendante de la médecine, qui

font le terreau des demandes d'euthanasie par des personnes qui s'estiment ou s'anticipent en état d'aliénation ou de déchéance intolérable, et qui revendiquent l'exercice d'une ultime liberté, celle de fixer elles-mêmes la date et les modalités de leur mort. Et sans cette technique qui suspend le cours de la maladie mortelle, mais la laisse achever son œuvre destructrice quand elle est stoppée ou non lancée, la controverse autour de « l'euthanasie passive » n'aurait pas lieu d'être !

Le problème euthanasique se pose donc au moment et là où il y a de la technique, ni ailleurs ni en d'autres temps. Comment préciser davantage ce lien, que souligne aussi l'historienne Anne Carol en ces termes : « La remise en débat public de l'euthanasie est indissociable de la révolte contre l'acharnement thérapeutique qui s'exprime à partir des années 1970 » ? Avec l'avènement de la science moderne et de son bras armé par la technique, savoir équivaut à pouvoir, fatalisme et résignation ne sont plus de mise face à la nature et à ses frasques : l'heure est à la maîtrise de la maladie, voire de la mort, grâce à la médecine à qui la société délègue désormais l'entretien, la réparation et l'éventuelle amélioration de chacune des phases de notre vie corporelle, du début à la fin. Jadis naturelle, spontanée, désormais médicalisée, la mort nous apparaît comme imposée dans ses modalités par ce que l'on peut appeler, en reprenant un titre de Jacques Ellul, un « système technicien » qui tend à en fixer les normes pour chacun. D'où les cris de révolte, au nom d'une autonomie individuelle et d'une dignité qui rime avec liberté : « Rendez-nous notre mort ! » (Fabien, 1976), ou encore : « Ne laissons pas notre mort livrée à l'arbitraire des médecins ! », voire : « Puisque notre mort nous est désormais imposée, confisquée, autant la demander ! » Face à ce pouvoir de fait des médecins et du système de santé, le citoyen va être tenté de s'organiser en s'appuyant sur un pouvoir de droit, ce qui le conduit à envisager, souhaiter, voire revendiquer la légalisation de l'euthanasie.

Dans le jardin de la mort médicalisée – entretenu avec soin comme il se doit ! –, l'euthanasie apparaît ainsi comme un fruit amer qui pousse à l'ombre et dans le terreau de la technique, désormais constituée en univers englobant. Elle devient par ailleurs un enjeu de pouvoir, revendiquée par des usagers frustrés de leur propre mort face à des soignants souvent déboussolés et des médecins figés dans leur volonté d'organiser au mieux la fin de vie, et donc partagés entre résistance et démission. Plusieurs racines l'alimentent, dont deux seulement seront ici mentionnées (pour une autre racine encore, voir Marin, 2004).

– *La volonté de puissance*, tout d'abord. Tant du côté des soignants, soucieux de mieux maîtriser les embardées d'un système livré à lui-même et cédant à la

tentation de la fuite en avant, que du côté des soignés, dépossédés de leur propre mort par une institution qui tend à aliéner leurs droits naturels – au point que le législateur a cru nécessaire d'adjoindre au corpus des Droits de l'homme des dispositions spécifiques, comme la loi Kouchner du 4 mars 2002, créant les conditions objectives d'une *discrimination positive* des malades. Selon le scénario nietzschéen concernant l'origine de la morale, les faibles – ici les usagers du complexe sanitaire – tentent de compenser leur infériorité en inversant le système de valeurs qui fonde l'agir des forts – en l'occurrence les soignants, et leur respect de la vie et de la personne. Ainsi s'établit un système de contre-valeurs, morale du ressentiment entretenant un jeu de culpabilisations réciproques et aboutissant côté soigné à revendiquer sa propre mort – ne serait-ce que pour ne pas perdre le pouvoir de se la donner : « Puisque je suis impuissant à instituer ou à rétablir ma vie comme condition, je dois affirmer ma maîtrise en procédant à son abolition » (Folscheid, 1997).

Face à ces dérives, et tout en continuant à récuser l'euthanasie au motif que *la vie ne nous appartient pas*, le temps n'est-il pas venu de préciser aussi – tant en médecine qu'en droit ou en politique – que *la mort ne nous appartient pas* davantage, et d'en décliner toutes les conséquences, en particulier dans notre rapport à la technique, donc au pouvoir ? Poncturons par cette sorte de syllogisme : si l'on ne peut donner que ce qu'on a – même et y compris la plus belle fille du monde – et si la mort ne nous appartient pas, alors il est impossible de la donner !

– Une autre racine de la mort désirée – que ce soit par le malade, son entourage ou les soignants – peut être repérée dans *l'évolution de notre manière d'appréhender la souffrance*. Là encore, l'Afrique actuelle, où le *mal* a sa place dans les représentations traditionnelles d'inspiration souvent animiste, paraît proche de nos contrées d'avant l'ère scientifique, où la douleur s'inscrivait au cœur même de la culture chrétienne prédominante : dans les deux cas en effet, la signification de la *souffrance* relève de l'évidence partagée, ce qui a pu ouvrir du côté judéo-chrétien la porte au dolorisme, justement dénoncé et combattu maintenant. Mais ne passe-t-on pas d'un extrême à l'autre quand, dans notre monde désenchanté et postmoderne déniait *a priori* tout sens à la *souffrance*, on se retrouve coincé, comme dans un étau, entre d'un côté le sort d'une personne vivante mais toujours souffrante – acharnement thérapeutique – et de l'autre celui d'un être certes soulagé, mais mort – euthanasie ?

Schopenhauer voit notre vie comme un pendule oscillant sans cesse entre

l'ennui du désir satisfait et la *souffrance* du désir insatisfait. On peut ou non souscrire à ce pessimisme. Quoi qu'il en soit, entre la paresse, l'indifférence, l'incompétence ou le fatalisme – qui partagent la même inertie coupable face à la douleur – et les diverses idéologies et discours qui la considèrent comme désirable ou vont jusqu'à en faire l'apologie – tel le dolorisme – on peut reconnaître à la *souffrance* une dimension existentielle, un côté consubstantiel à l'humain.

Est-il indispensable de voir le *mal* comme un absolu ou une réalité ultime pour le combattre de manière motivée et efficace ?

En répondant oui, on entre et on s'enferme dans une logique binaire de maîtrise complète et à tout prix de la douleur comme fin en soi selon la loi du tout ou rien. On glisse alors de l'emploi adapté des antalgiques à l'utilisation inadaptée des anesthésiques et sédatifs : les premiers visent le soulagement des algies en respectant la personne et ses capacités à communiquer, les seconds coupent à la racine la capacité de ressentir – que ce soit du plaisir ou de la *souffrance* – et bloquent les aptitudes réflexives et relationnelles en annihilant la vigilance. On passe d'une obligation de moyens à une obligation de résultat. On se coupe de toute troisième voie entre acharnement (garder en vie une personne qui souffre) et euthanasie (supprimer le souffrant avec sa *souffrance*).

En répondant non, on choisit de traiter la douleur non seulement en et pour elle-même, en sorte qu'elle ne submerge pas celui qu'elle assaille, mais aussi en tenant compte d'une éventuelle fin qui la dépasse et lui donne un sens. On porte l'effort sur l'optimisation du soin plutôt que sur l'absolue disparition du *mal*. On maintient ouverts, entre acharnement et euthanasie, l'espace et le temps d'une démarche palliative respectueuse de la personne humaine, de sa dignité, de sa vie et de sa mort.

Voir la *souffrance* comme une énigme plutôt qu'un non-sens, la mort comme un mystère plutôt qu'une absurdité, c'est rester disponible pour l'imprévu, réceptif à l'inouï, ouvert à l'incertain, lucide sur les limites de notre savoir et de notre pouvoir, moins sensible aux sirènes de l'euthanasie.

Résister aux tentations de la maîtrise et favoriser davantage la participation active des personnes, des familles et de la société dans son ensemble aux décisions et aux enjeux des derniers instants, c'est peut-être éviter qu'une loi ne mette tout le monde d'accord en instaurant finalement l'euthanasie – fruit amer de la course au pouvoir absolu sur la vie, sur la mort et sur la *souffrance* – comme droit des usagers et comme acte médical routinier.

Débattre de l'euthanasie : voilà l'une des dernières voies – voix ? – politiquement correctes, dans notre pays désenchanté et laïque, pour exprimer en public des convictions intimes sur des questions fondamentales et existentielles sans que cela soit reçu ou vécu comme ostentatoire. Il ne faudrait pas qu'une légalisation vienne alourdir un peu plus la chape de silence qui pèse sur l'essentiel et réduire encore le champ du débat éthique en proposant au citoyen et au soignant confrontés à la vie finissante une conscience à bon marché.

Indications bibliographiques

Aumonier N., Beignier B., Letellier P., *L'Euthanasie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2001.

Bonhoeffer D., *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1969.

Carol A., *Les Médecins et la Mort*, Paris, Flammarion, Aubier, 2004.

Cavey M., *L'Euthanasie, pour un débat dans la dignité*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Fabien S., *Messieurs les médecins, rendez-nous notre mort*, Paris, Albin Michel, 1976.

Folscheid D., « La vie finissante », in D. Folscheid, B. Feuillet Le Mintier, J.-F. Mattéi, *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, 1997.

Fondras J.-C., « La règle du double effet en soins terminaux : critères, justifications et limites », *Revue de médecine palliative*, n° 2, décembre 2002.

Hennezel M. de, *Fin de vie et accompagnement*, rapport à J.-F. Mattéi, ministre de la Santé, octobre 2003 (disponible sur le site www.sante.gouv.fr).

Jonas H., *Le Droit de mourir* (1984-1985), Paris, Payot, coll. « Rivages Poche », 1996.

Marin I., *Allez donc mourir ailleurs !*, Paris, Buchet-Chastel, 2004.

Rameix S. *et al.*, « Base de réflexion pour la limitation et l'arrêt des traitements en réanimation chez l'adulte », in *Réanimation & Urgences*, 2000, 9.

« Euthanasie et responsabilité médicale », *Revue de l'Institut de Criminologie*

de Paris, ESKA, 2006.

COMPLÉMENTS

Le cas Sue Rodriguez – assistance au suicide et *euthanasie*

par Ludivine Thiaw-Po-Une

Les argumentaires recensés par Yvette Lajeunesse et par Joël Ceccaldi autour de l'*euthanasie* sont en eux-mêmes suffisamment impressionnants pour qu'il me soit apparu préférable, après leurs contributions, de déplacer le terrain de l'interrogation. Sans doute en effet ne reste-t-il guère, au plan des questions de principe, à ajouter aux positions qu'ils ont eux-mêmes, chacun dans le cadre de sa propre réflexion, confrontées, nuancées, discutées et entre lesquelles, quand ils l'ont souhaité, ils ont arbitré. Éthique de la *souffrance*, éthique de la dignité, éthique de la vie, éthique de l'autonomie : autant d'entrées dans ce débat difficile où de profonds choix de valeurs structurent les positions en présence – des choix au-delà de la mise en évidence desquels il ne m'apparaît guère possible de remonter. Il m'a semblé utile en revanche, à partir de ce constat, de compléter ce dossier en proposant au lecteur d'entrer dans le même débat par un autre biais : non plus par la mise en évidence des types d'éthique susceptibles de nourrir les divers argumentaires, mais par l'étude d'un cas précis, sur lequel il existe une documentation suffisante pour nous permettre, à travers son évocation, d'apercevoir à quel point l'application des choix principiels, quels qu'ils puissent être, soulève de nouvelles interrogations. En d'autres termes : à quels choix l'éthique se trouve-t-elle confrontée, non pas seulement en matière de convictions globales sur l'*euthanasie*, mais aussi face à des cas précis où les questions soulevées acquièrent, dans le contexte humain où elles lui sont posées, son acuité la plus forte ? Nous avons certes perçu, en lisant les contributions des deux médecins qui nous ont ici fait part de leurs approches de l'*euthanasie*, que les convictions s'y mêlaient assurément à l'expérience. Il m'a pourtant semblé souhaitable, pour mieux comprendre encore ces approches, de restituer ici, sur un cas précis, le type de contexte à partir duquel les décisions effectives sont à élaborer.

Une foule de cas s'offraient à l'analyse. Certains ont donné lieu à un traitement éthique particulièrement prestigieux. En 1997, la Cour suprême des États-Unis a eu à juger plusieurs affaires de suicide assisté à propos desquelles un groupe de six « philosophes moraux », se désignant comme « les amis de la Cour », ont exprimé et confronté leurs avis sur « la question de savoir si les patients ont le droit de choisir la mort plutôt que de continuer à souffrir ». Présenté par *Ronald Dworkin*, ce dossier impressionnant réunit des contributions de quelques-uns des plus grands noms de la philosophie américaine, à savoir, outre *Dworkin*, *John Rawls*, *Judith J. Thomson*, *Robert Nozick*, *Thomas M. Scanlon* et *Thomas Nagel* (*Dworkin et al.*, 1997). Le cas que j'ai retenu, celui de Sue Rodriguez, a lui aussi donné lieu à une abondante littérature, au point de contact entre l'éthique, la médecine et le droit (*Revue internationale de philosophie pénale*, 1996, Brodie, 1998, etc.) : il présente, par rapport aux cas évoqués par les « amis de la Cour », l'intérêt tout particulier de ne pas relever seulement de l'assistance au suicide, mais bien d'une forme d'assistance ouvrant sur l'*euthanasie*. La malade concernée, dont le nom est justement resté célèbre pour avoir été l'une des avocates les plus résolues de l'*euthanasie*, demandait en effet qu'un médecin se substituât à elle pour l'aider à mourir. J'indique brièvement les circonstances de cette demande.

Sue Rodriguez est décédée à quarante-deux ans, à l'automne 1994, dans la province canadienne de la Colombie-Britannique. Mariée et mère d'un enfant de huit ans, elle est morte après deux années d'une maladie affreuse connue sous le nom de « maladie de Lou Gehrig » (sclérose latérale amyotrophique). Les médecins qui procédèrent au diagnostic lui avaient alors donné quatorze mois à vivre, sans espoir aucun de guérison, et avec la certitude, connue de la malade, qu'elle s'acheminait vers un état de dégradation progressive et inéluctable. Sue Rodriguez savait ainsi qu'elle ne pourrait bientôt plus se mouvoir, qu'elle ne pourrait bientôt plus marcher, qu'elle serait entièrement paralysée, incapable d'avaler, de parler, de respirer sans appareil. Bref, sa dépendance serait totale. Pathétique par lui-même, le cas touche à notre réflexion, dans la mesure où Sue Rodriguez, sachant les conséquences de sa maladie inévitablement proches, conçut le souhait de mettre fin à ses jours, mais de telle manière qu'elle pût décider des circonstances où elle pourrait le faire, en fixant à l'avance le moment de sa mort comme celui où elle ne pourrait plus se l'administrer à elle-même. Concrètement dit : elle refusait de se suicider tant qu'elle jouirait d'une certaine

autonomie au plan physique, et attendrait donc encore quelque chose de l'existence ; en revanche, quand l'atteindrait l'état de paralysie complète et de dépendance totale, au point qu'elle perdrait même la capacité physique de se donner la mort, elle demandait à bénéficier d'une forme d'*euthanasie*. Elle sollicita donc une ordonnance habilitant un médecin à exécuter sa volonté, en mettant en place tous les moyens techniques nécessaires à la réalisation de sa décision : se faire donner techniquement la mort par un médecin au moment qu'elle avait fixé d'avance comme étant celui où le suicide même deviendrait impossible.

Nous sommes là, de toute évidence, d'une part face à un cas extrême dans la gestion technologique de sa propre vie, d'autre part face à une situation qui engage les limites de l'intervention du médecin sur la vie et la mort, sous la forme de l'*euthanasie*. Jusqu'où le médecin doit-il aller, dans un cas de ce type ? Sa connaissance de l'évolution de la maladie lui permet de déterminer avec précision à partir de quel moment l'être humain est menacé de disparaître, sinon encore comme vivant, du moins comme humain – si l'on accorde que ce qui spécifie l'humain au sein même du vivant, c'est notamment la capacité d'activité autonome. Reposons donc la question : un être humain, au premier chef le médecin, peut-il mettre le savoir qu'il a de la vie et de la mort au service d'un autre être humain pour aider celui-ci à échapper à une vie qu'il sait ne plus pouvoir être proprement humaine ?

Ce qui rend ce cas particulièrement emblématique, c'est en outre qu'il a eu lieu au Canada, où la pratique des procédures délibératives est extrêmement développée. En conséquence, Sue Rodriguez n'a pas simplement songé à régler son problème en procédant d'individu à individu, c'est-à-dire en sollicitant l'assistance d'un médecin, mais elle a entrepris une lutte juridique de plusieurs mois, parallèle à sa lutte contre la maladie, pour créer les conditions juridiques rendant recevable (publiquement ou officiellement) sa demande. Lutte juridique qui se trouvait nécessaire, dans le contexte du Canada et, plus précisément, de la Colombie-Britannique, parce qu'il existait un article du Code criminel canadien (l'article 241 b) condamnant l'*aide au suicide* : ce que demanda Sue Rodriguez en s'adressant à la Cour suprême de la Colombie-Britannique, ce fut donc de supprimer cet article, de manière qu'elle pût librement s'adresser à un médecin qui, le moment venu, l'aiderait à mettre fin à ses jours.

Pour dégager ce que le débat qui s'est alors ouvert nous apprend des graves questions soulevées par l'*euthanasie*, il faut disposer en outre de quelques

précisions de législation canadienne, qui aident à comprendre ce qu'a été l'argumentation de Sue Rodriguez, puis celle des instances saisies de sa demande. L'article 241 du Code criminel canadien s'énonce ainsi : « Est coupable d'un acte criminel et passible d'un emprisonnement maximal de quatorze ans quiconque, selon le cas : a) conseille à une personne de se donner la mort ; b) aide ou encourage quelqu'un à se donner la mort, que le suicide s'ensuive ou non. »

Sue Rodriguez et ses avocats argumentèrent directement contre cet article 241 b, et ce, au nom de l'égalité : ils plaidèrent que cet article, en criminalisant l'*aide au suicide*, était discriminatoire à l'égard des personnes physiquement handicapées. Bref, la malade se déclara victime d'une *discrimination* sur la base de ce que serait son handicap physique au moment où elle voudrait se donner la mort et ne le pourrait plus. Ainsi voit-on apparaître dans la procédure une référence aux thèses de *Dworkin* estimant que « faire mourir une personne d'une manière que les autres approuvent, mais qu'elle-même estime entrer dans une contradiction horrifiante avec sa vie, constitue une forme de tyrannie dévastatrice et odieuse » (Procédure Rodriguez, 1993).

Explicitons encore l'argument utilisé : puisque le suicide n'est pas puni par la loi et que les personnes physiquement capables de se donner la mort le peuvent quand elles le veulent, l'article visé fut dénoncé comme privant de façon discriminatoire les personnes très sévèrement handicapées de cette liberté en leur interdisant de se donner la mort avec l'aide d'un médecin. Or, précisément, la Charte canadienne des droits et des libertés, comme nos propres déclarations des Droits de l'homme, interdit toute forme de *discrimination* à l'égard des personnes : « Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne. » Dans ce domaine comme dans tous les autres, « la loi ne fait exception de personne et s'applique également à tous », indépendamment de toute *discrimination*, notamment des *discriminations* fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur de la peau, la religion, le sexe, l'âge, mais aussi bien « les déficiences mentales ou physiques ». En vertu de quoi Sue Rodriguez souligna l'existence d'une contradiction entre la Charte et l'article du Code criminel qui criminalisait l'aide médicale au suicide : il était porté atteinte à son droit égal de disposer librement de sa vie. Par voie de conséquence, elle demanda une décriminalisation de l'assistance au suicide pour les handicapés lourds, sous la forme d'un amendement au Code criminel.

Reste à fournir quelques indications sur le cheminement même de cette

demande, avant d'en tirer quelques réflexions engageant les contours de cette éthique de la mort que nous conduisent à envisager les demandes d'*euthanasie*. Après un rejet en première instance, qui suscita une vive émotion dans la presse locale, Sue Rodriguez fit appel, et le débat, d'instance en instance, remonta donc jusqu'à la Cour suprême du Canada, où un vaste débat se développa. Certains juges estimèrent que la décriminalisation de l'*aide au suicide* pourrait « amoindrir la valeur de la vie ». D'autres demandèrent « quelle valeur » il pouvait y avoir dans une vie « sans choix de faire ce qu'on veut de sa propre vie ». Finalement, après plusieurs semaines de débat, la Cour conclut ses discussions en acceptant de reconnaître que « les personnes handicapées qui sont ou seront incapables de mettre fin à leur vie sans assistance font l'objet d'une *discrimination* par l'effet de cette disposition, puisque, contrairement aux personnes capables de se donner la mort, elles sont privées de la possibilité de choisir le suicide ». Pour autant, la Cour n'habilita pas un tiers, plus précisément un médecin, à aider Sue Rodriguez à mettre fin à ses jours. Elle décréta en revanche une exemption constitutionnelle, consistant en ce que l'article 241 b serait suspendu d'application durant le temps nécessaire au législateur pour le revoir et en accorder le contenu avec « le droit à l'*égalité* ».

On dira que c'était là une demi-mesure. En tout cas, quelques semaines plus tard, Sue Rodriguez, dont l'état de santé s'était considérablement dégradé, obtint de la part d'un médecin l'*euthanasie* qu'elle souhaitait, non sans avoir réexprimé son vœu que la législation canadienne fût amendée en faveur d'une décriminalisation de l'*aide au suicide*.

Que penser d'une telle affaire ? Plus que jamais, c'est à chacun qu'il revient ici d'en apprécier la portée, en relation avec ses convictions relatives à la valeur de la vie et à ce qui spécifie l'humain au sein du monde des vivants. Observons seulement que, dans son jugement, la Cour suprême énonce clairement que la pénalisation de l'assistance au suicide a, quand il s'agit de « personnes incapables de se suicider sans aide », un « effet discriminatoire », parce que « la capacité des sujets de prendre des décisions fondamentales relativement à leur vie et à leur personne est soumise à des restrictions qui ne sont pas imposées aux autres membres de la société canadienne ». Quoi que l'on se résolve à penser du cas évoqué, du moins la clarté de cette mise au point est-elle précieuse pour faire apparaître ce qui, le plus souvent, est en jeu dans les débats sur l'*euthanasie*.

Le principal ressort de ces débats apparaît résider sans conteste, on le perçoit pleinement dans l'argumentaire utilisé par Sue Rodriguez, dans la logique de

l'égalité entre les individus. C'est ici cette logique qui conduit à la revendication du droit au suicide assisté, comme elle conduit, à l'autre extrémité des interrogations éthiques soulevées par la vie, à la demande d'enfants que l'on revendique d'obtenir dans tous les cas de figure possibles. En l'occurrence, aussi bien la demande de Sue Rodriguez que la position prise par la Cour suprême sont traversées, au titre de leur condition ultime de possibilité, par cette valorisation démocratique de *l'égalité* appliquée jusqu'au terme extrême de sa logique. Dans sa sentence, la Cour suprême indique en effet que ne doivent pas faire intervenir dans cette affaire des considérations philosophiques ni éthiques, mais seulement l'exigence juridique que *l'égalité* proclamée comme un droit ne saurait souffrir d'exceptions. Précision claire, mais à vrai dire peu utile, tant est transparent ce qui se trouvait réellement en jeu dans cette affaire comme dans la plupart des affaires du même type : des considérations malgré tout éthico-philosophiques sur la valorisation absolue de *l'égalité*. Dans l'affaire Sue Rodriguez, la suspension de l'article protégeant les sujets contre les incitations au suicide correspond clairement à un choix entre plusieurs valeurs concurrentes : la valeur de la sécurité et de la protection de la vie est apparue devoir être sacrifiée à celle de *l'égalité*.

Ce sacrifice était-il regrettable ? La logique de *l'égalité* doit-elle ou non être poursuivie jusqu'à son terme, y compris dans des circonstances qui mettent en jeu la vie et la mort ? Au-delà des convictions de chacun, force me semblait être de souligner qu'une demande comme celle de Sue Rodriguez ne prend tout son sens et toute son acuité que dans un contexte où la valorisation démocratique de *l'égalité* fait figure d'impératif catégorique. Dans l'exemple choisi, on le perçoit fort bien à travers les réactions d'une partie de la presse : le refus d'accepter *l'aide au suicide* s'est exprimé souvent sous la forme d'une critique de la démocratie et de ses excès, ainsi qu'à travers la réaffirmation qu'il existerait des valeurs supérieures à celle de *l'égalité* – par exemple, précisément, celle de la vie.

On ne saurait certes prétendre arbitrer ici un aussi radical *conflit de valeurs*. En revanche, l'existence et la répétition de tels débats nous contraignent à une méthode pour nous y orienter : celle de construire toujours, en nous avançant le plus loin possible, les termes de l'opposition entre les argumentations en présence. Au demeurant est-ce à cette construction que peut aider, en soulageant de cette charge la conscience solitaire, la mise en place de *comités d'éthique* suffisamment rapprochés des lieux de décision pour pouvoir acquérir une connaissance adéquate des dossiers à traiter. Je voudrais, pour mettre un terme à

cette analyse, esquisser ce qu'aurait pu permettre en l'occurrence un travail de ce type.

Dans l'affaire Rodriguez, l'une des argumentations prenait clairement pour prémisses les valeurs de la modernité démocratique, en développant la logique de l'*égalité* qui caractérise cette option et en se demandant jusqu'où nous pouvons la suivre. L'autre argumentation s'adossait pour sa part à des prémisses participant d'une critique de la modernité politique et de ses valeurs, menée notamment au nom de la valeur supérieure de la vie. Une telle mise en évidence de ce qui sous-tendait ultimement les deux options permettait-elle de trancher le débat ? Pas nécessairement sans doute, tant viennent toujours s'ajouter aux considérations des principes celles qui sont induites par la particularité du cas considéré et par la difficulté personnelle devant laquelle chacun d'entre nous se trouve placé quand, médecin ou non, il lui faut appliquer des principes généraux à une situation particulière. Du moins, dans ce cas comme dans d'autres qui auraient pu tout aussi bien être évoqués ici (je pense notamment aux questions soulevées par l'acharnement thérapeutique, voir *Lajeunesse*, 1998), les termes du choix se trouvent-ils ainsi éclairés quant au fond des choses : ils prennent dès lors la forme d'un irréductible *conflit de valeurs* dont on peut seulement souhaiter que, dans un *comité d'éthique* chargé de débattre d'un tel cas, il puisse être partagé avec d'autres et, de ce fait, plus aisément objectivé. Pour autant, rien n'assure que cette objectivation permette d'échapper de façon plus assurée au conflit lui-même : du moins son caractère douloureusement conflictuel, qui pèse si lourdement sur la conscience du médecin, peut-il sans doute, du fait de ce partage, s'en trouver atténué.

Indications bibliographiques

Brodie G. E., « The Problematic Moral Argument in the *Sue Rodriguez* Case », in *Life and Learning*, Conférences de l'University Faculty for Life, VIII, 1998 (www.uffl.org).

Dworkin R., *Life's Dominion : An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Londres, Harper Collins, 1993.

Dworkin R. et al., « Assisted Suicide : The Philosophers'Brief », *The New York Review of Books*, vol. 45, n° 5, mars 1997.

Lajeunesse Y., « Pratique médicale et acharnement thérapeutique : les limites

de l'application d'un concept », in L. K. Sosoe (éd.), *La Vie des normes et l'esprit des lois*, Québec, L'Harmattan, 1998.

Martel J., *Le Suicide assisté, héraut des moralités changeantes*, Ottawa, Presses Universitaires d'Ottawa, 2002.

Procédure Rodriguez c., Colombie-Britannique (P. G.), 1993, www.lexum.umontreal.ca.

Protéger ou transformer la nature ?

Crise de l'*environnement*, crise de la
modernité
par Marie-Hélène *Parizeau*

L'hypothèse que j'avancerai ici consiste à suggérer qu'à la « crise de la modernité », dont certains estiment qu'elle contient plus de « misères que de grandeurs » (*Taylor*, 1991), se superpose une « crise de l'*environnement* » liée consubstantiellement à certains éléments constitutifs de la modernité même : nouvelle relation à la nature, induite par les transformations des sciences et des techniques ; figure inédite de l'individu-sujet, détaché des liens communautaires en même temps que des traditions et des fausses croyances pour se poser comme son propre législateur ; essor d'un pluralisme moral, expression de l'*autonomie* du sujet, qui conduit à se demander quelle éthique laïque, sans métaphysique, pourra faire tenir ensemble cette civilisation moderne sans racine, critique d'elle-même ; soumission de la biosphère à une globalisation à la faveur de laquelle la propriété privée a permis l'appropriation du vivant par la loi des brevets, faisant ainsi entrer la vie dans l'ordre économique et transformant l'eau elle-même en bien marchand, notamment dans les pays souffrant d'une pénurie d'eau potable. C'est dans ce contexte que le débat sur la protection ou la transformation de la nature est devenu un problème classique de l'éthique de l'*environnement*. Il oblige à clarifier au plan philosophique ce que l'on entend par « nature » et, par ricochet, la relation de l'être humain à celle-ci. Cette relation est-elle de l'ordre d'une domination, d'un arraisonnement de la nature aux fins humaines, ou bien est-elle patrimoniale, voire salvatrice des dégâts humains ?

Protéger la nature : l'exemple des parcs naturels

Les protecteurs de la nature s'entendent généralement sur le diagnostic : « la nature est malade des activités humaines », mais guère sur les remèdes. La plupart s'attardent peu sur la définition de la nature, entendue comme « *environnement* », c'est-à-dire comme cette entité composée d'êtres vivants et de

matière inerte qui entoure l'être humain. Dans une perspective plus philosophique, certains vont penser la nature comme le lieu où l'humain est en relation, voire en interdépendance avec « l'environnement naturel », qu'ils opposent à une « nature artificielle », transformée par la technique, comme les zones urbaines ou les OGM. Opposition qui conduit les protecteurs de la nature à conclure à la nécessité de l'action ici et maintenant, face à la liste impressionnante de problèmes environnementaux recensés par le rapport Brundtland (1987), qui met en avant le concept de « *développement durable* », et, avant lui, par le Club de Rome (1967).

Sur une telle liste, une large majorité d'experts et de scientifiques aujourd'hui s'entendent : surpopulation, sécurité alimentaire, inégalités Nord-Sud, conséquences de la production agricole intensive, conservation de la faune et de la flore, utilisation croissante d'énergies non renouvelables (pétrole, charbon), incidence sur les changements climatiques et l'accroissement de la pollution atmosphérique, question des alternatives (éoliennes, énergie solaire, renouvellement du parc des centrales nucléaires, gestion des déchets nucléaires), urbanisation, pollution de l'air par l'accroissement du nombre de voitures, gestion du patrimoine commun – notamment des mers et de l'Antarctique en liaison avec les pêcheries et l'exploitation des fonds marins.

Beaucoup de ces problèmes environnementaux sont globaux. Ils se développent au-delà des frontières physiques des États et exigent des règlements internationaux. Ils sont aussi de grande ampleur, puisque certaines catastrophes environnementales sont irréversibles. L'explosion de la centrale nucléaire de Tchernobyl a ainsi touché davantage la Biélorussie, État voisin, que l'Ukraine, lieu de l'explosion. D'autre part, la nouveauté de la situation a forcé les autorités scientifiques et politiques internationales à revoir les mesures concernant l'irradiation des populations et les impacts sur leur santé, puisque celles-ci continuent année après année de s'irradier par la nourriture produite localement.

Une autre caractéristique des problèmes environnementaux est leur côté diffus et cumulatif. Si, dès les années 1960, certains scientifiques ont déclenché l'alarme sur le DDT, entraînant des interdictions d'utilisation par les pouvoirs publics occidentaux, nombre de pays non occidentaux utilisent encore aujourd'hui des insecticides interdits en Occident, alors qu'ils s'accumulent insidieusement dans toute la chaîne alimentaire, y compris les êtres humains.

De plus, notre compréhension des problèmes environnementaux se modifie. Les changements climatiques qui, il y a à peine une quinzaine d'années, étaient

encore l'objet d'une polémique scientifique, font désormais l'objet d'un effort de recherche international de grande envergure par le biais du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC).

Enfin, une partie importante des problèmes environnementaux est le produit de l'économie capitaliste globalisée et touche une partie importante des pays non occidentaux. La perte de biodiversité dans certains pays de l'Amérique centrale comme le Costa Rica ou le Guatemala est souvent le résultat d'une monoculture intensive qui s'est traduite par une déforestation massive de la forêt tropicale, laissant la place à des champs à perte de vue de bananiers ou de caféiers. Les sols, propriétés de grandes multinationales, s'étant appauvris rapidement, c'est le cycle insecticides-fertilisants qui s'enclenche.

Devant l'ampleur des dégâts environnementaux à l'échelle de la biosphère, les protecteurs de la nature agissent pour sauver tel secteur boisé dans une région urbaine, réintroduire telle espèce menacée dans une zone protégée, ils militent pour les transports en commun et la bicyclette, s'informent sur les OGM pour devenir des consommateurs avertis, se regroupent entre voisins pour empêcher la création d'un incinérateur, etc. Toutes ces actions font dire à Brian Norton, dans la perspective du *pragmatisme* américain, qu'il y a unité au sein des environnementalistes puisque, par-delà leurs différents théoriques, ils se retrouvent dans l'action (Norton, 1991).

Reste que les protecteurs de la nature proposent des remèdes bien différents suivant les arrière-plans éthiques qu'ils défendent. Ainsi, par exemple, l'utilisation des OGM dans l'alimentation humaine a polarisé rapidement les débats. En France, le groupe de José Bové ira jusqu'à arracher les plants transgéniques au risque d'être sanctionné par la loi. Greenpeace, au Québec, propose plus modestement la liste des aliments qui sont susceptibles de contenir des OGM. La France et l'Europe mettent en place un étiquetage des produits contenant des OGM et en contrôlent les importations, tandis que le Canada en a fait une mesure volontaire, parce qu'il est un gros producteur d'OGM. Au-delà de ces stratégies de lutte très diversifiées, on peut cependant distinguer grossièrement deux arrière-plans éthiques : les uns agiront dans une visée de gestion des problèmes environnementaux ; les autres, par leurs actions, auront à cœur de sauver la nature contre les différentes formes d'appropriation de celle-ci.

Ceux des protecteurs de la nature qui veulent gérer les problèmes environnementaux sont conscients de l'urgence de l'action. Toutefois, ils considèrent que la majorité des problèmes peut être réparée, ou contrôlée. Les

tenants de cette position insistent sur ce qu'a été, depuis le début des années 1970, l'efficacité de la prise en compte de ces problèmes.

Au plan international, on peut en effet faire la liste impressionnante des différentes conventions signées dans le cadre des Nations unies par la majorité des pays de la planète : conventions sur les changements climatiques (1992), sur la diversité biologique (1992), pour la protection de la couche d'ozone (1985), sur les espèces migratoires (1979), pour la protection de la mer Méditerranée contre la pollution (1976), sur le commerce des espèces en danger de la faune et de la flore (1973), sur les milieux humides (1971). Ces conventions témoignent d'une volonté politique initiale de protéger l'*environnement*, en particulier certaines zones ou certains groupes d'espèces menacées, puis d'élargir plus récemment cette protection à des enjeux environnementaux plus globaux.

Dans le sillage du rapport Brundtland, ce premier type de protection de la nature adhère en général au concept de *développement durable*, conçu comme un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Ce concept a donné une cohérence idéologique à des actions qui tentaient jusqu'alors de régler des problèmes circonscrits. L'objectif de protection de la nature a ainsi été arrimé aux visées du développement humain, en articulant dorénavant l'*environnement* et l'économie pour faire en sorte que le développement humain soit compatible avec la protection de l'*environnement*, qui reste la condition de survie de l'humanité. Notons au passage que ce déplacement des priorités n'a pas été accepté par tous, en particulier, comme on le verra, par ceux qui défendaient une protection de l'*environnement* plus stricte.

Les tenants du *développement durable* se présentent en tout cas comme de bons gestionnaires, conscients et lucides, à la recherche de nouveaux mécanismes pour continuer le projet de la modernité occidentale en liant le développement humain (le bien-être pour tous et la justice) avec l'économique (moteur de ce bien-être) et la protection de l'*environnement*. On peut même dire que le concept de *développement durable* renouvelle les idéaux de la modernité en les adaptant à la conjoncture du *xxi^e* siècle, comme si la véritable modernité était encore à venir avec toujours comme horizon le bien-être pour tous de John Stuart Mill et la paix perpétuelle de Kant. Les protecteurs de la nature se réclamant de cette optique continuent ainsi à faire preuve d'un certain optimisme, même mesuré, quant à la capacité des pays occidentaux et de l'économie libérale à s'adapter à cette nouvelle donnée qu'est la limite environnementale.

D'autres protecteurs de la nature, le plus souvent issus des pays occidentaux, ne partagent pas cet optimisme sur la modernité et la gestion de l'*environnement*. Plusieurs sont catastrophistes (Dupuy, 2002), et face à l'accumulation des problèmes environnementaux globaux, ne voient d'alternative que dans un changement radical. Simplicité volontaire, démocratie active du citoyen, retour aux valeurs spirituelles et culturelles, décroissance économique, valorisation des modes de vie traditionnels, en particulier autochtones, respect des équilibres écologiques et de l'intégrité des écosystèmes, promotion de la diversité biologique et culturelle : tout un nouveau vocabulaire apparaît ici, en rupture avec le mode de vie moderne entendu comme exclusivement tourné vers le travail, l'efficacité et le rendement, la compétition économique, le matérialisme comme mesure de réussite sociale, l'exploitation de la nature et la globalisation.

La protection intégrale de la nature est certainement un des flambeaux de ce second type de lutte. Plusieurs ONG internationales comme la WWF (World Wild Fund), Greenpeace, l'UICN (Union mondiale de la conservation de la nature), agissent pour sauver telles espèces menacées d'extinction ou pour promouvoir les parcs naturels et les réserves. De telles actions sont menées généralement au nom de la valeur de la nature, considérée ici non plus sous l'angle de l'utilité humaine, mais comme une valeur intrinsèque. Cette valeur implique une reconnaissance du développement des potentialités et de la diversité des formes de vie en dehors des intérêts humains. L'évolution du concept de parcs et des pratiques les entourant donne une bonne idée des valeurs qui animent ce groupe assez hétérogène de protecteurs de la nature.

Les parcs nationaux se sont mis en place à la fin du XIX^e siècle aux États-Unis et visaient à « préserver » des sites pittoresques, en particulier restés intacts ou « sauvages ». Ces espaces sans présence humaine sont perçus esthétiquement (beauté naturelle) ou religieusement (le monde tel que Dieu l'a créé). Les parcs ont aussi été aménagés dans une perspective *utilitariste* avec des zones à des fins récréatives (ski, tourisme) et même d'exploitation limitée (coupe de bois). L'idée de préservation de la nature reste néanmoins la principale origine des parcs nationaux américains. Ce modèle initial, qui tend à exclure toute présence humaine, a donné lieu, dans certains pays non occidentaux, à plusieurs catastrophes humaines dans les parcs créés sur ce modèle. Par exemple, en 1962, en Ouganda, la tribu des Iks, chasseurs-cueilleurs, a été relocalisée et sédentarisée lors de la mise en place du parc national de la vallée de Kidepo. Le même schéma se répète avec le parc national de Korup au Nigeria soutenu par

l'ONG WWF, en 1990. Tirant les conclusions d'échecs répétés, certains biologistes américains qui gèrent les parcs ont progressivement évolué vers une idée plus large de « protection » et non plus de « conservation », ce qui permet de prendre en considération la présence humaine avec ses effets positifs et négatifs. Le modèle de la « cloche de verre », qui reste encore le modèle préféré de nombreux biologistes et d'ONG internationales pour préserver certaines espèces menacées, est particulièrement problématique dans les pays non occidentaux. Dans de nombreux cas, des populations ont habité le milieu depuis des millénaires en le transformant plus ou moins avec différentes pratiques (cueillette, agriculture, coupe de bois, etc.). Au nom de la protection de la biodiversité, il devient plus difficile d'exclure ces populations de leur lieu d'habitation.

Des modèles de parcs fondés sur d'autres valeurs se sont développés surtout en Europe. La création des parcs nationaux français s'amorce au début du xx^e siècle (parc de La Bérarde) pour se développer pleinement en 1960 avec une loi sur les parcs (parc de la Vanoise, 1963). Ce modèle est différent du modèle américain dans la mesure où il intègre la protection de la nature et de l'homme, la relation qu'ils entretiennent l'un avec l'autre se déployant dans « le paysage ». Le parc national des Cévennes, créé en 1970, et maintenant devenu une réserve MAB (*man and biosphere*) de l'Unesco, est considéré comme le modèle du genre. Il autorise sur son territoire la chasse, la cueillette de champignons, la transhumance ovine et l'agriculture traditionnelle. Il dépend de la participation de ses habitants pour maintenir la diversité des paysages créés par les activités humaines. Le paysage est donc ici une nature humanisée qui joint la beauté (le regard esthétique) à la diversité biologique et paysagère. Notons au passage qu'en 2000, les États membres du Conseil de l'Europe signaient la « Convention européenne du paysage » qui définissait le paysage comme « une partie de territoire telle que perçue par les populations, dont le caractère résulte de l'action de facteurs naturels et/ou humains et de leurs interrelations ». Reste que l'idée première est bien celle de la « conservation », selon une terminologie muséologique impliquant le projet de maintenir dans le même état, de maintenir « intact ».

Ce désir de conserver des écosystèmes-types dans les parcs américains et les paysages dans les parcs français et européens s'est heurté au fait que ceux-ci sont transitoires et non statiques. Une communauté – l'ensemble des espèces cohabitant dans un milieu – peut en effet succéder à une autre dans le temps. Ce

qui revient à poser la question de savoir ce que l'on veut protéger. Une espèce ciblée (les éléphants, les tigres, les pandas), un écosystème rare ou représentatif, un paysage de carte postale pour les touristes, un mode de vie lié à un écosystème ? Derrière la création ou la gestion d'un parc, ce sont donc différentes conceptions de la relation de l'être humain à la nature qui s'affrontent.

Certains vont défendre la protection absolue de certaines espèces en voie de disparition comme une obligation morale stricte dans la mesure où la nature et les êtres vivants ont aussi une valeur intrinsèque. L'animal sauvage devient un animal quasi sacré ; la présence humaine, une menace. Il s'agit d'intervenir pour sauver la biodiversité et ce qui reste de nature intègre dans la biosphère.

D'autres, plus pragmatiquement, vont défendre la diversité biologique comme moyen ultime de protéger des écosystèmes de la planète dont le nombre et la qualité s'amenuisent rapidement, en particulier les milieux humides et les forêts tropicales. Certaines ONG vont, dans cet esprit, faire la promotion dans tous les pays d'un pourcentage (environ douze pour cent) de territoire devant être affecté à des zones protégées et à des parcs afin de préserver minimalement les écosystèmes dominants ou exceptionnels.

D'autres enfin font la promotion de la biodiversité, de la diversité culturelle, de la conservation des cultures autochtones et de leur savoir-faire, et proposent des modèles de protection qui incluent de façon participative les populations dans la gestion de leur *environnement*.

Un tel mouvement de protection de la nature appelle donc, en raison de ce qu'il a de différencié, une analyse critique. Quelles sont les caractéristiques communes, au-delà des tendances idéologiques ou des croyances des uns et des autres, qu'ils défendent le *développement durable* ou la valeur intrinsèque de la nature ? Ce qui frappe d'abord, c'est la centralité de l'action de même que sa diversité. Ensuite, vient l'intensité des convictions et des croyances des groupes et des individus. On observe en outre que ces actions se présentent comme autant d'expérimentations du type essai-erreur. Les actions sont soutenues par la foi en la science et la technique, comme moyens généraux pour mieux connaître, évaluer et résoudre les problèmes environnementaux. Il existe, au sein de tous ces groupes et ONG, une volonté de changer le monde positivement, une idée de *progrès* dont le contenu peut cependant varier. Enfin, on constate que la majorité de ces mouvements émanent ou sont le plus souvent initiés par des Occidentaux. Peut-on de là conclure comme Bryan Norton qu'il y a pragmatiquement une unité au sein des protecteurs de l'*environnement* ? Au-delà de la dichotomie

décrite plus haut, je pose comme hypothèse qu'effectivement il existe une unité et que la primauté de l'action sur les concepts ramène cette unité du côté de l'éthique du *pragmatisme* américain.

Le *pragmatisme* a été présenté par Martin Blanchard, comme éthique générale, dans la première partie de cet ouvrage. Sans revenir donc sur ses principes fondamentaux, je rappellerai seulement que le *pragmatisme* entend se dégager de la tradition philosophique, notamment de ses dualismes et de ses catégories qui enferment, afin au contraire de se rapprocher d'une ontologie qui respecte plus le dynamisme et la diversité de la vie. Il affirme l'importance de la rationalité qui permet une plus grande capacité d'action. Mais, avant tout, il énonce que la vérité est un processus dynamique, que l'idée qui la soutient est vérifiée dans sa confrontation avec l'expérience et l'action. Ces dernières donnent « vie » à l'idée. Or cette idée se présente d'abord comme une croyance qui, par l'action dans le monde, devient connaissance. Les sentiments constituent la force vive des croyances. Il n'existe donc pas de vérité absolue, que ce soit dans les domaines des sciences, du social ou de l'éthique : la vérité est relative et révisable à la lumière de l'expérience et des faits. Le *pragmatisme* se caractérise également par son pluralisme et aussi par son zèle réformateur : les vérités nouvelles sont autant d'inventions de l'être humain qui valent par leur utilité pratique. Beaucoup de composantes caractéristiques de cette posture éthique se retrouvent dans le grand mouvement de protection de la nature, initié au début des années 1960, qui fait appel aux sentiments, trouve une unité dans l'action et dans la « volonté de croire », et cultive un enthousiasme réformateur vers le *progrès*. La façon dont ce mouvement procède par expérimentation, en avançant par à-coups, par ajustements, et selon des idéaux qui visent le bien-être des êtres humains ou celui de la nature, se rapproche fortement de cette philosophie du *pragmatisme* américain, alors que, nous allons le constater, parmi ceux qui défendent une transformation de la nature, certaines positions évoquent davantage les idéaux classiques des Lumières.

Transformer la nature : l'exemple du *transgénisme*

Transformer la nature est certainement pour un grand nombre de scientifiques aujourd'hui un lieu commun, tant les techniques scientifiques visent à utiliser et à modifier les processus naturels, de nature physique, chimique ou biologique. Cependant, cette idée de la transformation de la nature n'est devenue une

question éthique et philosophique centrale qu'avec l'arrivée d'une technique spécifique au début des années 1970 : le *transgénisme*. Si l'être humain moderne pouvait désintégrer l'atome, avec des conséquences débattues philosophiquement et politiquement tant par les physiciens que par les philosophes, s'annonçait cette fois une série d'innovations biotechnologiques qui permettaient non seulement de lire « le livre de la vie » (l'ADN), mais d'en modifier le contenu. On touchait du doigt le tabou suprême : la structure du vivant ayant le même alphabet de base, si on transformait la bactérie, la plante ou l'animal, la possibilité de transformer l'être humain ne pouvait pas être exclue, du moins techniquement. Très rapidement s'est donc mise en place une césure entre ceux qui acceptaient une transformation de la nature excluant l'être humain et ceux qui ne trouvaient pas là de limite *a priori*, voyant plutôt dans ces avancées une opportunité d'amélioration des êtres humains. Les scientifiques ont eu tendance dans ce débat, si je puis dire, à prêcher pour leur paroisse : tel biologiste défendra le *transgénisme* végétal ou animal s'il travaille dans le secteur de la production agricole, tel microbiologiste ou généticien le *transgénisme* chez l'être humain à des fins thérapeutiques ou « amélioratives ». Leurs arguments sont relayés et étoffés par de nombreux spécialistes de sciences humaines, du juriste au théologien, du sociologue au philosophe. Nous allons tenter d'identifier les courants dominants dans ces deux groupes qui proposent donc une transformation de la nature.

Tout d'abord, en quoi consiste le transgénisme ? Le principe est simple. Il s'agit de découper un *gène* (une portion d'ADN) ayant certaines propriétés connues d'une cellule d'une espèce, et de le transférer dans le noyau d'une autre cellule d'une espèce différente. Ce transfert se fait par une procédure expérimentale (utilisation d'un vecteur, projection de la section d'ADN). Si le transfert est réussi, la cellule pourra alors, elle aussi, exprimer la propriété nouvelle qu'elle n'avait pas. Il y a donc ajout de matériel génétique. La cellule pourra transmettre cette nouvelle propriété à sa descendance, constituant ainsi une nouvelle lignée d'organismes vivants.

On perçoit tout de suite les applications pratiques possibles : insérer un *gène* de résistance au froid ou à la sécheresse à certaines plantes, faire dégrader par des bactéries certains polluants, faire produire par des bovins des médicaments, etc. Concernant l'être humain, des médecins ont pensé et tenté dans quelques cas d'introduire des *gènes* pour guérir des maladies monogéniques (thérapie génique). D'autres envisagent des modifications non thérapeutiques pour augmenter la mémoire ou retarder le vieillissement. Toutes perspectives qui se

sont dégagées progressivement à partir des années 1980, alors qu'en parallèle se développaient les techniques de fécondation *in vitro* chez l'être humain et la congélation des embryons humains dit surnuméraires. Souris transgénique comme modèle de maladie, bactérie transgénique digérant le pétrole, riz doré transgénique, porc transgénique : la liste des êtres vivants modifiés génétiquement est ainsi devenue de plus en plus longue. Les techniques se sont affinées et élargies. Des ajouts de séquence d'ADN aux multiples fonctions ont été transférés d'une espèce à l'autre. Cette technique du transgénisme est devenue de plus en plus précise dans le choix des séquences d'ADN, ainsi que dans les sites d'insertion du génome. On sait inactiver partiellement ou totalement des séquences d'ADN (des *gènes*) avec la technologie des ARN interférentiels, mais on sait aussi maintenant inactiver un transgène dans un tissu spécifique. Ces modulations dans la régulation des *gènes* donnent un aperçu de la complexité du fonctionnement dynamique du génome.

Les techniques du clonage somatique, avec l'exemple de la brebis clonée Dolly, sont connues du large public ; la technique transchromosomique (chromosome artificiel) qui transfère des chromosomes partiels, l'est nettement moins. Cette technique permet d'ores et déjà expérimentalement la fabrication d'anticorps humains dans le lait d'une vache. La technique des haplotypes, qui évite d'analyser par le détail tout le génome, permet d'établir une carte des différences significatives entre les individus. Cette technique semble une voie prometteuse au plan médical pour comprendre, voire traiter, des maladies humaines à composante génétique. Si les techniques et les résultats s'améliorent avec le temps, la majorité des scientifiques constatent aussi la complexité croissante des régulations et mécanismes génétiques et cellulaires. L'image des blocs (de *gènes*) interchangeables d'une cellule à une autre est extrêmement simplificatrice et des discussions théoriques chez les scientifiques portent sur l'adéquation même du concept de *gène* (Fox Keller, 2003, Morange, 1998).

Dans ce contexte, de nombreux scientifiques et spécialistes des sciences humaines qui défendent le *transgénisme* argumentent à deux niveaux.

Ils considèrent d'abord l'utilité de ces techniques pour le bien-être humain. Sachant que n'importe quel changement dans le génome ne pourrait pas produire que de bonnes conséquences, il faut choisir ce qui est utile, efficace, moins coûteux, etc. Bref, le *transgénisme* est une source de *progrès* pour l'humanité : argument de type *utilitariste*.

Ensuite, plusieurs scientifiques mettent en avant la gestion des risques.

Prenons le cas des OGM, qui reste le plus discuté, certains scientifiques décrivant et examinant des conséquences négatives du *transgénisme* appliqué aux plantes qui servent à l'alimentation humaine. Il existe en effet des *gènes* que l'on ne souhaite pas transférer à cause de leurs conséquences potentiellement négatives sur la santé humaine, comme les allergies alimentaires (par exemple, les *gènes* des noix, qui sont des aliments allergènes connus). Avec le développement des aliments nutraceutiques (aliments modifiés génétiquement ou enrichis en micronutriments), on s'interroge sur la modification de voies métaboliques induite par certains aliments chez les êtres humains. D'autres conséquences sur l'*environnement* peuvent avoir des effets néfastes : par exemple, la capacité pour une plante transgénique de transférer le *gène* modifié à une espèce apparentée (si la betterave possède cette capacité, la pomme de terre ne l'a pas) ou à des espèces en lien d'interdépendance (les insectes butineurs liés à la plante), et donc de modifier en cascade la biodiversité naturelle. Les biologistes connaissent ainsi plusieurs exemples d'introduction de plantes ou d'animaux non indigènes qui, n'ayant pas de concurrents, ont diminué la biodiversité d'un écosystème, voire modifié l'équilibre de celui-ci.

Les organismes transgéniques sont donc modifiés dans le sens d'une certaine finalité : l'utilité à des fins humaines. C'est un moyen de détourner la nature de ses propres fins au profit de l'être humain. Ce critère d'utilité est cependant contrebalancé par une évaluation du rapport risques-bénéfices, ainsi que par des mesures de sécurité de plus en plus précises pour s'assurer de l'innocuité de l'organisme transgénique (expérimentation en plein champ, zone tampon, etc.).

Dans ce raisonnement, on relèvera que la nature du *transgénisme* ne fait en aucun cas problème en soi. Plusieurs scientifiques considèrent qu'il s'agit en effet d'une amélioration de la technique traditionnelle d'hybridation utilisée depuis des millénaires par l'humanité pour sélectionner les plantes comestibles. Certes, elle est nettement plus rapide et saute la barrière des espèces, mais elle ne diffère pas fondamentalement du processus de l'évolution naturelle des espèces. Pour ces scientifiques, la technique du *transgénisme* ne fait qu'imiter la nature.

Cette « naturalisation » de la science et de la technique est un argument que l'on retrouve aussi du côté des défenseurs des *nanotechnologies*. Il va sans dire que plusieurs d'entre eux ne partagent pas ce point de vue et craignent des expérimentations multiples et précipitées, avec des conséquences globalement inconnues, dans la mesure où l'évolution des espèces, quant à elle, a maintenu sa sélectivité sur des millénaires. Le scientifique vient ici créer de nouvelles

espèces, sortes de créatures artificielles, objets quasi techniques, qui n'auraient probablement pas pu se développer dans les conditions naturelles de l'évolution.

Au plan des risques, comme le nucléaire, la technique du *transgénisme* exige une surveillance accrue. Certes, aux yeux de certains, elle présente des risques potentiels, voire inconnus (comme c'est aussi le cas des nouveaux médicaments), mais ces risques peuvent être évalués, gérés et maîtrisés, des limites peuvent être posées et des normes fixées. Selon une vision optimiste et rassurante : l'incertitude scientifique disparaîtra au fur et à mesure que les connaissances avanceront.

Cependant, nombre de spécialistes des sciences humaines gardent à l'esprit, comme le grand public d'ailleurs, un certain nombre de catastrophes récentes où justement les risques n'ont été ni bien évalués, ni bien gérés : maladie de la vache folle, accident de Tchernobyl, scandale du sang contaminé, etc.

Il en est qui seront plus enclins à penser que l'on peut raisonnablement contrôler et gérer les risques, et que les institutions démocratiques, les mécanismes sociaux et juridiques, ainsi que l'autoréglementation professionnelle sont suffisants pour permettre de poser des limites efficaces. Il s'agit alors de renforcer la démocratie et les mécanismes de la participation citoyenne (Callon, Lascoumes, Barthes, 2001), ainsi que d'aborder la science et la technique avec rationalité et d'y voir un prolongement de l'aventure humaine (Lecourt, 2003).

D'autres vont chercher des moyens de protection supplémentaires. Ils en appellent à la *prudence*, au *principe de précaution*, au moratoire, voire à l'arrêt de certaines recherches ou à leur interdiction. Ils demandent un changement de perspective où, collectivement, on prendrait le temps de connaître avant d'appliquer et d'expérimenter directement dans le champ social. Ce temps de connaître, tant au plan des connaissances scientifiques que des risques, constituerait alors un impératif éthique et politique : « avançons prudemment car la catastrophe est toujours possible » (Dupuy, 2002, Beck, 1986).

Cette position, malgré ses variantes, reste somme toute dans le registre du discours rationnel en dialogue avec les scientifiques qui alimentent le débat. Il est possible de discuter démocratiquement de la gestion des risques engendrés par le *transgénisme*, de trouver les modalités pratiques pour que le *transgénisme*, quand il est utile, soit utilisé avec *prudence* et parcimonie. Ce groupe qui accepte de transformer la nature pour des fins humaines est au fond sur des bases assez proches de celles que nous avons identifiées dans le premier groupe des protecteurs de la nature, puisqu'il s'agit finalement, dans les deux cas, de gérer

les risques environnementaux et humains. Somme toute, il est légitime d'utiliser la nature, voire de la transformer, dans la mesure où les finalités et les conséquences, tant pour les êtres humains que pour la nature elle-même, sont mesurées rationnellement. S'expriment ici des évaluations tant scientifiques qu'éthiques et sociales, qui demeurent fondées sur la raison et posent des limites à l'utilisation de la nature en s'inscrivant néanmoins dans le projet de la modernité occidentale.

Dans l'application du *transgénisme*, le passage de la nature à l'être humain vient néanmoins poser au plan philosophique, plus directement encore, la question de la relation de cet être à la nature. S'il y a une limite à ne pas franchir, sur quoi est-elle fondée ? Ou alors quel projet et quelle visée peuvent porter cette transformation de l'être humain lui-même par la science ?

Concrètement, il s'agit de savoir si l'on pourrait aller au-delà de l'usage thérapeutique (qui est déjà depuis une quinzaine d'années l'objet de discussions en bioéthique), pour changer la nature de l'être humain, ses caractéristiques physiques, ses traits psychologiques, sa personnalité, voire sa liberté, dans un but d'amélioration.

Le développement et les raffinements techniques du diagnostic prénatal chez l'embryon humain, la multiplication récente des tests génétiques de prédisposition à une maladie ayant une composante génétique, les premières expériences de thérapie génétique, la possibilité technique de cloner un être humain : toutes ces avenues font l'objet de discussions entre scientifiques, médecins et spécialistes de sciences humaines depuis environ dix ans. Cependant, la controverse récente repose sur certains documents de commissions d'éthique américaine et anglaise qui ont précisé ce projet d'amélioration génétique des êtres humains.

Le document-phare est ici un des derniers rapports du « *President's Council on Bioethics* » américain intitulé *Beyond therapy : biotechnology and the search for happiness* (octobre 2003). Ce document procède à une synthèse de cette idéologie « améliorative » et pose le nouveau paradigme dans lequel devraient être maintenant pensées les interventions génétiques amélioratrices. La mise de côté du critère du thérapeutique, qui est posé dès le début du rapport comme non pertinent, a fait l'objet de bien des discussions préalables entre bioéthiciens américains (Parizeau, 2005). Reste que, sur cette base, *Beyond therapy* examine les différents « désirs immémoriaux » de modifications génétiques individuelles : « le désir d'avoir de meilleurs enfants, le désir d'être plus

performant, le désir de maintenir un corps sans âge, le désir d'avoir un esprit heureux ». À quoi s'est ajouté en 2004 le rapport *Reproduction and Responsibility : the Regulation of New biotechnologies*, qui propose un encadrement éthico-juridique des modifications génétiques amélioratives pour l'individu et sa descendance. Au nom de la liberté individuelle, dans une société libérale qui ne juge pas *a priori* du bien (en affirmant la primauté du juste sur le bien), chacun peut choisir les caractéristiques à modifier en fonction du marché disponible. Le marché de l'économie libérale vient ainsi se substituer à la médecine et offre les moyens aux individus de réaliser leurs rêves ou leurs fantasmes.

D'autres expertises sont plus nuancées. Par exemple, le rapport britannique du « Nuffield Council » intitulé *Genetic and Behaviour* demeurait arrimé, en 2002, au critère du thérapeutique, tout en autorisant des modifications génétiques de certains traits de comportement jugés handicapants socialement pour l'individu : dépendance et toxicomanie, déficit de l'attention, agressivité, anxiété, etc. Ce rapport a examiné plus largement les limites acceptables pour l'amélioration génétique des traits de comportement (QI, caractères antisociaux), du champ des talents (beauté, vieillissement, mémoire, etc.). Il a au fond étiré au maximum le critère du thérapeutique, en plaçant le psychologique sur le terrain de la maladie organique. Le pouvoir médical s'étend certes ainsi à toutes les facettes de l'individu, mais dans un État libéral une telle position est défendable dans la mesure où ce type d'intervention « thérapeutique » permet aux personnes plus « handicapées socialement » d'avoir une chance égale d'opportunité sociale. Ces interventions seraient légitimes et limitées pour ces personnes et ne constitueraient pas une mesure d'amélioration accessible à tous, ni une mesure étatique. Il ne serait donc pas question de tomber ainsi dans l'eugénisme.

Les opposants à cette amélioration des individus, dont Jürgen *Habermas* (2002), argumentent pourtant qu'il s'agit bien là d'un eugénisme, se présentant sous une nouvelle forme, celle de l'« eugénisme libéral », et possédant la capacité effective de mettre en œuvre l'autotransformation technique de l'espèce humaine. Cet eugénisme serait individuel, soutenu par l'État au plan financier, tout en restant facultatif. Cependant, le contexte social pourrait devenir tel, avec l'idéologie de consommation et de performance sociale, que l'individu se sentirait devenir responsable de sa santé génétique et de celle de sa descendance, et ce, jusqu'à vouloir l'améliorer génétiquement. À quoi *Habermas* objecte qu'un tiers décide ici, avant la naissance, des traits « amélioratifs » de sa progéniture, limitant ainsi la possibilité de l'individu génétiquement modifié de s'approprier

sa vie d'une façon critique. Sa vie sera toujours partagée avec ces tiers : l'intention d'autrui réside dans son génome. Cette programmation prédétermine l'enfant qui ne peut s'en libérer pour se construire lui-même et faire ses propres choix, contrairement à ce qui se passe dans l'éducation – dont il peut faire le tri à l'adolescence. La valeur même de l'*autonomie* se comprend pourtant comme un appel à être authentique, à devenir soi-même à partir de principes et de valeurs librement choisis, selon une forme d'autoréflexion éthique qui nécessite de la part de l'individu un regard critique sur sa biographie, la possibilité d'une prise de distance et de révision de ses choix. Or, cette capacité, cette liberté critique seraient remises en cause à travers la transformation de l'individu par *transgénisme* amélioratif. *Habermas* plaide donc pour le maintien, d'une part de la distinction entre thérapie et amélioration, d'autre part de l'idée moderne de la nature humaine qui se fonde sur des structures autoréflexives et critiques. Pour lui comme pour tous les défenseurs de la *dignité humaine*, la programmation de sa descendance par *transgénisme* amélioratif est une atteinte fondamentale à la personne et contraire aux institutions de l'État libéral. Le *transgénisme* appliqué à l'être humain viendrait donc directement porter atteinte au projet même de la modernité, celui de garantir et de promouvoir la liberté de chaque *subjectivité*. La démarcation éthique est ici très nette entre l'être humain et le reste de la nature, qui lui, peut être potentiellement manipulable par le *transgénisme*.

Ceux qui, au contraire, ne voient pas d'objection *a priori* à la transformation de l'être humain, en appellent à un « post-humanisme ». Ils vont encore plus loin et, au *transgénisme*, ajoutent la possibilité de créer de la « vie artificielle », sous différentes formes : machines sur lesquelles on transfère des contenus d'intelligence humaine, ou conditions artificielles dans lesquelles des formes vivantes mathématiquement définies pourraient émerger. Certains en appellent à la symbiose entre être humain et machine, d'autres à l'*autonomie* des machines, qui passerait par le développement des *nanotechnologies*. Très brièvement définies, ces dernières concernent la recherche et la manipulation à l'échelle du nanomètre, c'est-à-dire une transformation au niveau de l'atome qui permettrait la création de nouveaux nanomatériaux (nanotubes de carbone, nanolasers dans les lecteurs de DVD, nanobilles transporteurs de médicaments, etc.).

Dominique Lecourt (2003) fait observer que toute la documentation relative à ces perspectives se caractérise par un vocabulaire religieux et par la présence de thèmes théologiques (immortalité de la pensée, apocalypse technologique pour l'espèce humaine, etc.). Cette « religion de la technique » se démarque donc de la modernité et pousse à sa limite l'arrachement de l'être humain à la nature pour

transformer celle-ci en autant d'objets techniques.

Notre présentation de ce vaste débat multiforme a tenté de lier les avancées technologiques à l'opposition conceptuelle entre protection de la nature et transformation de la nature. Quelques pistes de réflexion nous paraissent s'en dégager.

Tout d'abord, le mouvement général décrit fait émerger un phénomène de naturalisation. La nature elle-même tend à être naturalisée dans l'affirmation d'une nature plus sauvage, plus intègre, épurée de la présence de l'être humain. En outre, la nature naturalise la technique : le *transgénisme* est conçu comme un processus naturel et comme s'inscrivant dans l'évolution biologique. Enfin, la nature naturalise l'être humain, dans la mesure où, faisant partie du vivant, il peut lui aussi être sujet ou objet de la transformation technique. Peut-on comprendre ce phénomène de naturalisation comme une tentative de fondation de l'éthique ou de recherche d'un critère moral ultime ? L'être humain moderne, sujet-individu, coupé de la nature, se retourne-t-il vers celle-ci afin de chercher des normes et des valeurs qui donneraient un sens aux actions technologiques et scientifiques agissant sur le monde ?

Le concept même de nature est pourtant lui-même polymorphe : nature sauvage sans l'être humain, nature servant les fins humaines, nature-machine. Le fondement ou le critère ainsi envisagé risque donc d'échapper à nouveau, à moins d'adopter la posture philosophique des pragmatistes, de n'y voir et de n'y valoriser que le processus lui-même et sa mise à l'épreuve de l'action et du réel.

Un autre indice qui irait dans le sens d'un tel *pragmatisme* est fourni par la dissolution de certains dualismes qui deviendraient obsolètes. Les distinctions classiques entre nature et artifice, entre nature et culture, semblent s'évaporer. Il s'ensuit que, par-delà la distinction entre protection et transformation de la nature, tout ce mouvement semble relancer le projet de la modernité occidentale. Cette relance s'accomplit dans un registre interrogatif et critique, mais surtout sur le mode de l'action et de l'expérimentation, du *progrès*, du bien-être de tous, êtres humains et nature. C'est à l'épreuve de l'expérience et du réel que chacune des positions en présence doit être confrontée pour qu'en sorte une vérité

éventuellement révisable. L'épreuve des faits semble jusqu'ici donner raison aux protecteurs de la nature et à ceux qui veulent transformer la nature avec une finalité humaine : celle du *développement durable* pour tous, selon la perspective d'un *progrès* tempéré par la *prudence* ou le *principe de précaution*, et dont les objectifs doivent être discutés démocratiquement. Par-delà les débats qui opposent les protecteurs de la nature et ceux qui veulent la transformer, c'est ainsi la modernité qui, ébranlée tant par la crise environnementale qu'en elle-même, semble néanmoins conserver sa puissance en engendrant de nouvelles misères et grandeurs.

Indications bibliographiques

Beck U., *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), trad. par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

Besse J.-M., Roussel I., *Environnement. Représentations et concepts de la nature*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Callon M., Lascoumes P., Barthes Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

Commission mondiale sur l'environnement et le développement (Rapport Brundtland, 1987), *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve, 1989.

Deléage J.-P., *Une histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991.

Drouin J.-M., *L'Écologie et son histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1993.

Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Le Seuil, 2002.

Dupuy J.-P., Grinbaum A., « Living with Uncertainty : Toward the ongoing Normative Assessment of Nanotechnology », *Techné*, 8-2 hiver, 4-25, 2004.

Fox Keller E., *Le Siècle du gène*, Paris, Gallimard, 2003.

Habermas J., *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), trad. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

Jonas H., *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technicienne* (1979), trad. par J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

Larrère C., Larrère R. (éd.), *La Crise environnementale*, Paris, Inra éditions,

1997.

Lecourt D., *Humain post-humain*, Paris, PUF, 2003.

Mongeau S., *La Simplicité volontaire, plus que jamais*, Montréal, Écosociété, 1998.

Norton B., *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, 1991.

Parizeau M.-H. (éd.), *La Biodiversité. Tout conserver ou tout exploiter ?*, Bruxelles, De Boeck, 1997.

Parizeau M.-H., « Le diagnostic prénatal : vers un eugénisme libéral ? », in M.-H. Parizeau, S. Kash, *De l'inégalité dans le dialogue des cultures. Mondialisation, santé, environnement*, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

Passet R., *L'Économie et le Vivant*, Paris, Économica, 1996.

Potvin C., « La biodiversité pour le biologiste : “protéger” ou “conserver” la nature ? », in M.-H. Parizeau (éd.), *La Biodiversité. Tout conserver ou tout exploiter ?*, *op. cit.*

Rajapogal, « Solidarités avec les oubliés. Les ONG du Nord vues par le Sud », in La d'horizon – Les amis de François Partant, *Défaire le développement. Refaire le monde*, Paris, L'Aventurine, 2003.

Rendoff J., Diderichsen A., Kemp P., *Social development, between intervention and integration*, Copenhagen, Rhodos International Science and Art Publishers, 1997.

Soppelsa J., *La Dictature du rendement. Crises et mutations des agricultures du monde occidental*, Paris, Ellipses, 1997.

Taylor C., *Grandeurs et misères de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1991.

Villeneuve C., Richard F., *Vivre les changements climatiques. Quoi de neuf ?*, Montréal, Multimondes, 2005.

Waridel L., *Acheter, c'est voter. Le cas du café*, Montréal, Écosociété, 2005.

COMPLÉMENTS

Fondements et figures du débat sur l'environnement par Xavier Landes

Le réchauffement climatique, le trou dans la couche d'ozone, la déforestation,

la disparition d'espèces végétales et animales, la pollution de l'eau, de l'air et de la terre, l'épuisement des ressources naturelles nous renvoient l'image d'une nature dégradée, menacée. Ce constat est conforté par le souvenir des catastrophes de Seveso, Three Mile Island, Bhopal ou encore Tchernobyl. Les écosystèmes sont bouleversés par des émanations toxiques, des rejets chimiques, des disparitions d'espèces en cascade dans la faune et la flore. Ces « dérèglements » constituent autant de signes d'une crise environnementale sans précédent dans l'histoire de l'humanité.

Si nous laissons de côté les interrogations qu'un tel tableau ne manque pas de susciter quant à son adéquation avec la réalité (Lomborg, 2004), il est nécessaire de se rendre à l'évidence : le débat ne s'arrête pas là. Loin s'en faut. En effet, cette crise environnementale se double d'une crise morale et politique. Une majorité des défenseurs de la « nature » se relait à la barre pour dénoncer l'*anthropocentrisme* du monde moderne. La situation actuelle de surexploitation et de manipulation de l'*environnement* tirerait son origine du projet de domination de la nature mis en branle par le rationalisme occidental depuis *Descartes*. Ce qui est incriminé est la modernité dans son intégralité, depuis ses soubassements philosophiques (primauté morale de l'homme) jusqu'à ses manifestations économiques, sociales et politiques (industrialisation, consommation de masse, instrumentalisation de la nature).

Un débat sur la modernité

L'homme moderne aurait été victime d'une double réduction. Tout d'abord, il se serait conçu comme radicalement étranger au système écologique. L'idéal humaniste d'une culture s'actualisant dans un arrachement constant aux contingences naturelles aurait directement causé cette dérive. Sans coup férir, il en découlerait que les rapports homme/nature ne puissent plus être pensés que sur le mode de l'instrumentalisation de la seconde au bénéfice du premier. La dégradation de la nature ne serait que la manifestation concrète de l'attitude de l'homme moderne, puis contemporain, face à son milieu de vie.

Nous serions donc confrontés à un « changement civilisationnel » constaté notamment par Ulrich *Beck* : l'industrialisation aurait modifié l'essence de la nature à un point tel que celle-ci ferait dorénavant corps avec la civilisation et générerait des risques chimiques, biologiques endogènes au système. En bref, l'homme vivrait désormais la fin de la coupure nature-culture pensée par la

modernité (*Beck*, 1986). Cette dimension de rupture est confirmée par celles et ceux qui perçoivent dans le mouvement écologique une approche conceptuelle globale et cohérente, faisant office d'alternative viable aux sociétés industrialisées, individualistes, productivistes et consuméristes. La défense de la nature figurerait alors, au pire une nouvelle idéologie (la dernière d'importance après l'effondrement du communisme), au mieux la base d'un modèle novateur de société.

Cependant, il convient de nuancer quelque peu ces propos. Se rassembler autour de l'idée qu'une réforme, voire un changement seraient possibles ne signifie nullement que l'on s'entend sur la forme et le fond de la société à venir. S'accorder sur la nécessité d'une protection de la nature ne dit rien, dans le détail, sur ce qu'il faut préserver et de quelles façons. De plus, dans les débats, différents courants se partagent les critiques, remises en question et appels à une autre conception du rapport homme/nature. Les termes mêmes ne font pas l'unanimité. Ils sont changeants et sujets à diverses interprétations. Que peuvent avoir en commun l'écologie, l'écologisme, l'environnementalisme et la galaxie « contre-culturaliste » qui s'illustre actuellement dans une farouche opposition au processus de globalisation (*Heath, Potter*, 2004) ? À quelles réalités renvoient les notions de nature, d'*environnement*, de milieu, de conservation, de préservation ou de protection ?

Afin de dépasser cette apparente prolixité, une interrogation s'impose : quelle nature convient-il de protéger ? Serait-ce une nature vierge de toute action humaine ou un *environnement* dans lequel l'interventionnisme humain aurait sa place ? Cette reformulation n'est pas innocente puisque se questionner de la sorte sur le statut de la nature revient, au final, à se prononcer sur celui de l'homme. Peter *Singer* résume parfaitement la situation lorsqu'il énonce, s'agissant des *animaux*, que le « problème moral fondamental » est celui de « la détermination des êtres qui entrent dans le cadre du débat moral » (*Singer*, 1979). Dans cette optique, l'essentiel est de saisir l'extension du « débat moral ». Dit autrement, il est indispensable de cerner avec la plus grande précision quelles sont les entités qui peuvent prétendre à une considération morale et, éventuellement, à une transcription juridique de cette considération sous la forme de droits.

Hors du champ philosophique, une réponse est en train de s'ébaucher dans la sphère juridique. Peu à peu, le jeune droit de l'*environnement* prend forme sous la pression d'organisations non gouvernementales, de groupes d'intérêt, de partis politiques et de mouvements citoyens. En dépit de son caractère lacunaire et des

questions légitimes qu'il soulève, il est impossible de l'écartier sous prétexte qu'il serait l'expression de l'*anthropocentrisme* dominant. Résultat à la fois de négociations menées entre États souverains et du lobbying de la société civile, il demeure, tout comme le droit de la bioéthique, marqué par le pluralisme et la concertation. L'intérêt de son étude repose dans la tentative qui est la sienne de définir une gamme de pratiques acceptables dans le sillage des grands principes du droit international tels que formulés, par exemple, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Naissance et devenir de l'écologie

Dans le domaine des idées politiques, l'émergence des préoccupations « environnementalistes » est récente (XIX^e siècle). Dans un premier temps, elles sont guidées par une esthétique qui doit beaucoup au romantisme. Puis, il n'est pas rare d'assister dans l'Europe des XIX^e et XX^e siècles à des tentatives nationales voire nationalistes de récupération de la « nature ». La nature fait alors figure de lien avec le passé, de réceptacle pour la tradition. Dans l'esprit de la plupart des bâtisseurs d'*identités* nationales, la nature n'est ni plus ni moins que l'incarnation physique de l'*identité* nationale. Sa protection prend alors des allures de survie communautaire face aux bouleversements de la modernité.

À cette vision esthétique de la nature flirtant avec le politique se superpose rapidement une approche « scientifique ». En effet, le terme d'« écologie » (*oikos*, maison, foyer, *logos*, science) est utilisé pour la première fois par Ernst Haeckel en 1866 afin de caractériser la discipline qui a pour vocation l'étude des habitats naturels. Toutefois, cette conception apparaît vite trop vague. Dans les années 1930, le zoologiste Marcel Prenant contribue à développer une approche plus précise, à caractère authentiquement « environnementaliste », estimant que l'écosystème ainsi que les autres organismes figurent plus, pour les individus, un *environnement*, c'est-à-dire un lieu d'interactions, qu'un simple milieu. Deux conséquences en découlent. D'une part, l'homme se retrouve soumis aux lois de la biologie, ce qui marque les débuts de la sociobiologie. D'autre part, l'acception scientifique du concept de « nature » recouvre graduellement le versant idéologique, donnant ainsi aux tenants de thèses assez « extrêmes » l'occasion de parer leurs discours d'une relative objectivité.

Cette évolution est particulièrement marquée dans le cas de la France. En effet, l'écologie politique va longtemps demeurer sous l'influence de la pensée

non conformiste des années 1930 (Jacob, 1999, Loubet del Bayle, 1969). Ce qui peut se constater tant sur le plan des hommes (Bertrand de Jouvenel, Denis de Rougemont) que sur celui des idées (remise en cause de la démocratie libérale, promotion de la « personne » enracinée dans une *communauté*). De ce passé hanté par la contestation radicale de la société d'entre-deux-guerres, l'écologie politique française hérite de traits spécifiques : critique des effets massificateurs de la société de consommation, valorisation de l'inscription communautaire, apolitisme censé transcender les clivages entre la droite et la gauche, éthique de l'authenticité – comprise comme impliquant pour le groupe ou pour l'individu le souci de se conformer à sa *nature* profonde et faisant de l'*identité* personnelle un processus de découverte et non de création de soi (Appiah, 2004).

En dépit de quelques points de convergence, deux courants parfaitement distincts monopolisent le discours écologiste des années 1940 aux années 1980. Il s'agit du « *naturalisme* subversif » de Serge *Moscovici* et du « *naturalisme* conservateur » de l'Helvétie Robert *Hainard* (Jacob, 1999).

Pour le premier, la coupure nature-culture est directement responsable de la crise de la civilisation occidentale. En effet, en posant l'irréductibilité des deux ordres, celle-ci a consacré l'hypothétique supériorité du second sur le premier. Les instincts sont brimés et refoulés par la société. Le monde moderne s'est construit contre la nature et, dans le même élan, il s'est désenchanté. Dès lors, pour l'auteur de *La Société contre nature* (*Moscovici*, 1972), il convient de retrouver le sens de la *communauté*. Sans qu'il soit question de revenir à une nature idéale, qui n'existe d'ailleurs pas dans la perspective continuiste de *Moscovici*, il est tout de même nécessaire d'opposer à la société de masse un modèle de solidarité locale dont la *famille* élargie est l'exemple.

Les *communautés* traditionnelles occupent une place centrale au sein de ce courant de pensée. Pour preuve, on retrouve, dans l'entourage de *Moscovici*, l'ethnologue Robert Jaulin qui se distingue par sa dénonciation de l'« ethnocide », son rejet des théories universalistes et qui, par ricochet, postule de l'incommensurabilité des cultures humaines. L'individu forgé par l'*humanisme* moderne se trouve alors sommé de s'effacer devant le groupe, la tribu, la *communauté* – structures naturelles d'organisation sociale – afin de retrouver un équilibre, une harmonie avec la nature. L'enjeu n'est pas de préserver la nature en l'état mais de la choisir. Ce dernier point marque une nette différence entre les approches subversive et conservatrice.

Pour *Hainard*, « nature et culture s'excluent par essence », l'homme est

étranger à la nature et aucun des deux ordres n'a pour vocation de dominer l'autre (*Hainard*, 1943). Pourtant, *Hainard* semble parfois passer outre son dualisme pour réinscrire l'homme dans l'état naturel et le soumettre à la lutte pour la vie avec des accents nietzschéens. Dans des passages troubles de *Et la nature ?*, l'artiste genevois fait l'apologie du fort qui ne doit pas s'embarrasser du faible, celui-ci étant né avec « le droit d'être mangé » (*Hainard*, 1943). Même si son intérêt principal n'est pas là, il s'interroge sur la nécessité d'une aristocratie tout en affirmant : « pour ma race, je rêve d'une vie d'aigle et non de lapin ». Dans cette optique, le problème majeur des sociétés modernes tient dans leur mollesse, leur manque d'énergie et de volonté.

En dépit de son dualisme affiché, la césure marquée par *Hainard* ne tient pas longtemps. D'une manière imperceptible, les deux ordres sont fusionnés. Au travers de l'indispensable lutte pour la vie, la nature revêt les atours de la moralité. Seule la nature sauvage, vierge de toute transformation humaine, peut servir de référent. Plus qu'inséparables, les deux ordres sont hiérarchisés, le culturel se muant en épiphénomène du naturel.

Le continuisme de *Moscovici* a beau s'opposer au dualisme de *Hainard*, il n'en demeure pas moins vrai que ces deux écoles expriment la tendance répandue chez les écologistes à voir dans la nature l'horizon moral ultime. Les deux mondes ne peuvent pas coexister dans un statut d'indépendance réciproque. C'est impossible car, tôt ou tard, le souci de l'*environnement* vient réinsérer l'homme dans un tout dont il doit respecter les lois.

Quoi qu'il en soit, la descendance du *naturalisme* tant « subversif » que « conservateur » est importante. En politique, Brice Lalonde se réclamera des idées de *Moscovici*. Outre le fait d'avoir été le directeur de campagne de *René Dumont* aux élections présidentielles de 1974, il fondera Génération Écologie en 1990. Les idées de *Moscovici* bénéficieront d'une aura considérable auprès des mouvements contestataires de l'après Mai 68 et dans les rangs de l'*écoféminisme*. Enfin, il est l'un des précurseurs des approches dites environnementalistes qui mettent l'emphase sur les interdépendances liant l'homme et son milieu. Quant à *Hainard*, son héritage politique s'incarne chez Antoine Waechter qui dirige Les Verts à partir de 1986 avant de partir fonder le Mouvement écologiste indépendant en 1994. À l'instar de son mentor, ce dernier récuse la notion d'*environnement* au motif qu'elle serait anthropocentrique et justifierait l'instrumentalisation du monde. D'une manière générale, *Hainard* est à l'origine d'une conception de l'écologie se voulant apolitique malgré des penchants

conservateurs voire réactionnaires.

À partir des années 1970, le rapide développement de l'écologie scientifique tend à substituer au concept de nature – comprise comme une entité distincte vis-à-vis de qui ou de quoi l'homme aurait à se situer – celui d'*environnement* – qui fait de l'homme une simple partie d'une totalité interdépendante. Dès lors, même si la question de ce que l'on peut ou pas se permettre en matière d'*environnement* demeure, elle se subordonne à celle, plus essentielle, de savoir avec précision quels sont les statuts moraux et juridiques des entités impliquées. Ce qui explique, pour une large part, l'appréhension juridique des questions environnementales ainsi que les termes utilisés.

L'influence anglo-saxonne

De nouvelles philosophies de l'*environnement* voient donc le jour dans les années 1970-1980 en Europe sous l'influence notamment de l'*éthique environnementale* anglo-saxonne (Delord, 2005). Dans ce contexte la figure d'Aldo Leopold est centrale pour deux raisons. Tout d'abord, celui-ci prolonge les thèses des préservationnistes américains du XIX^e siècle qui voulaient faire de la nature sauvage un véritable sanctuaire. Ensuite, il est considéré comme le père de la *deep ecology*, mouvement écologiste défendant des thèses assez radicales (Leopold, 1948). Dans le strict champ de la philosophie, les travaux de Richard Routley, Holmes Rolston ou de la revue *Environmental Ethics*, créée en 1979, furent essentiels en ce qu'ils s'employèrent à doter l'écologie scientifique de bases philosophiques solides.

Les nouvelles *éthiques de l'environnement* qui en découlent possèdent une double caractéristique. Elles sont à la fois holistes et systémistes, ce qui signifie qu'elles ont tendance à voir la nature comme un tout dont la valeur prime sur les parties et qu'elles postulent une extrême solidarité de fait entre chacune des composantes. Toutefois, cette compréhension de l'*environnement* ne va pas sans faire surgir une triple problématique. Premièrement, quelle est, concrètement, la place réservée à l'homme ? Deuxièmement, quel est le statut moral du reste du système ? Troisièmement, à quels principes doit-on recourir pour trancher tout litige éventuel entre divers éléments du système ?

Les différents types de réponse permettent de dresser une typologie signifiante des conceptions de l'*environnement* car, comme nous l'avons vu, les questions d'*éthique de l'environnement* ne se résument pas à un hypothétique dilemme

entre la protection et la transformation d'une nature réduite à une pure extériorité. Ce qui importe est l'étendue des obligations et droits moraux. Il est indispensable de savoir de quelles façons s'organise l'univers moral dans lequel l'homme se meut. Les *animaux* ont-ils le statut de *sujet* ? Qu'en est-il des autres entités naturelles comme les plantes ainsi que des grands équilibres comme les écosystèmes ? La question de la limite de l'agir humain se pose certes, mais vient immédiatement après celle de la légitimité philosophique de cette limite.

Typologie des conceptions de l'environnement

D'un point de vue général, il existe deux manières de répondre à ces questions qui correspondent à deux grandes *familles* théoriques.

La première avance l'idée que l'homme est premier, que rien ne peut lui ravir le privilège d'être le seul authentique *sujet* porteur d'une visée morale et de capacités juridiques incarnées par des droits. Cette attitude est celle, on s'en doutera, de l'*anthropocentrisme*. Dans *Le Nouvel Ordre écologique*, Luc Ferry défend une telle position « humaniste » pour laquelle « la nature est prise, sur un mode seulement indirect, en considération. Elle n'est que ce qui environne l'être humain, la périphérie, donc, et non le centre ». La primauté morale de l'homme dérive de sa faculté d'arrachement aux déterminismes. Pour Ferry, la plupart des philosophies de l'*environnement* qui se fondent sur l'octroi d'un statut éthique propre à des entités animées ou inanimées autres qu'humaines, visent en fait une déconstruction de la modernité. « Il est clair, en effet, que l'idée d'un droit intrinsèque des êtres de nature s'oppose de façon radicale à l'*humanisme* juridique qui domine l'univers libéral moderne. » Il est effectivement difficile, selon Ferry, de se maintenir dans la tradition humaniste, tout en faisant de la nature un *sujet* de droit. La nature n'est pas un agent, un être autonome responsable de ses choix. Seul l'homme est *sujet* car lui seul, au travers de l'arrachement aux intérêts, aux pulsions, à la contingence est capable de formuler un *devoir-être* différent de ce qui est déjà. Ainsi, « l'homme peut et *doit* modifier la nature, comme il peut et *doit* la protéger ». Il en va de l'avenir même de l'esprit car, en ramenant, dans le prolongement de la sociobiologie, la culture à une pure émanation de la nature, Ferry craint le basculement dans la barbarie (Ferry, 1992).

La seconde façon de répondre aux interrogations que nous évoquions ci-dessus consiste à étendre le champ moral aux entités vivantes autres

qu'humaines. C'est l'option choisie par des auteurs comme Paola *Cavalieri*, Catherine Larrère et Raphaël Larrère ou encore Peter Singer. Cependant, la référence moderne vient à nouveau établir un clivage au sein des démarches opposées à l'*anthropocentrisme*.

L'*utilitarisme* s'attaque à l'*anthropocentrisme* sur un problème précis : le droit des *animaux*. Du point de vue de Paola *Cavalieri* et Peter Singer, la modernité ne serait pas tant un projet à dépasser ou à transformer qu'une promesse à accomplir pleinement. Elle se caractériserait alors par une application de plus en plus large du principe d'égalité à des groupes qui, auparavant, souffraient d'une infériorisation morale et juridique. En effet, comment expliquer que les arguments racistes ou sexistes visant à assujettir une population ciblée sous prétexte de différences de nature soient largement décrédibilisés, alors que nous justifions encore souvent l'instrumentalisation des *animaux* par le recours au spécisme ? Tant *Cavalieri* que *Singer* perçoivent là un signe manifeste de l'incomplétude de la modernité qui doit abandonner de telles pratiques discriminatoires. Ce qui fonde alors le statut d'être moral n'est pas la capacité de raison, outil de l'entreprise d'arrachement à la nature, mais la possession de la sensibilité.

Pour Catherine et Raphaël Larrère, le nœud du problème tient au fait que l'écologie scientifique est insuffisante pour fonder une éthique. Il est nécessaire de trouver une assise morale cohérente qui offre une réponse à la question récurrente : quelle valeur attribuer à quelles entités ? En fait, il faut sortir de l'*anthropocentrisme* qui instrumentalise la nature dans une logique de rentabilité. Selon les auteurs de *Du bon usage de la nature*, deux courants possèdent cette prétention : le biocentrisme, qui confère au vivant une valeur propre, et l'écocentrisme d'Aldo Leopold. Les auteurs de l'ouvrage cité (1996) se situent dans cette dernière mouvance. De leur point de vue, la crise environnementale figure l'accomplissement de la modernité, ainsi que la remise en question de la thèse de la fin de la nature incarnée par le double postulat de sa complète maîtrise et intelligibilité. Par conséquent, il serait grand temps de comprendre que la césure homme/nature n'a aucun sens et, donc, qu'il n'y a aucun conflit au sein du continuum englobant tout le système écologique. L'ultime défi est alors de déterminer un bon usage d'une nature dont l'homme fait partie.

Droit de l'environnement

Parallèlement aux débats philosophiques et politiques, le droit de l'*environnement* tente depuis une trentaine d'années de fonder le « bon usage » non pas de la nature mais de l'*environnement*. En effet, la nature n'est qu'une part de l'*environnement*. Selon certains auteurs (Morand-Deville, 2004), ce droit se divise en trois sous-catégories : le droit de la protection de la nature, la protection de l'*environnement* culturel, rural et urbain ainsi que le droit des pollutions et des nuisances. De plus, il ne se limite pas à une simple politique de conservation destinée à contrer les changements et dégradations d'origine humaine. Dans une perspective qui allie *environnement* et développement, il vise à encadrer une « politique d'entretien, exploitation, gestion et parfois aménagement », afin d'atteindre une forme durable de développement. Ses principes fondamentaux ont été élaborés lors de conférences internationales dont celles de Stockholm (1972), Rio (1992) et Kyoto (1997).

Contemporaine du rapport au Club de Rome intitulé « Halte à la croissance », la Déclaration de Stockholm comble une lacune de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi le principe 1 articule trois points de la plus haute importance. Tout d'abord, il incorpore le droit à un *environnement* de qualité dans les droits de l'homme « classiques ». Puis, la protection de la nature renvoie à un devoir de l'homme et non à un droit possédé en propre par la nature. Enfin, ce devoir est une obligation à l'égard des générations présentes et futures. Le principe 8 renforce l'*anthropocentrisme* de la Déclaration en faisant du développement économique et social la base d'un « *environnement* propice à l'existence et au travail de l'homme ». Cette vision est caractéristique du droit de l'*environnement* depuis une trentaine d'années. En effet, du point de vue juridique, la nature – l'*environnement* d'une manière générale – n'est ni *sujet*, ni *objet*.

Vingt années plus tard, la conférence de Rio revient sur la primauté de l'homme. Le principe 1 martèle que « les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable » avant de préciser que ces derniers « ont le droit à une vie saine et productive en harmonie avec la nature ». D'une manière générale, Rio approfondit les acquis de Stockholm. Par exemple, les principes 15 et 17 fondent celui de précaution et son corollaire, l'étude d'impact. Le principe 16 avance une idée, qui a servi de base au protocole de Kyoto, celle d'internalisation des coûts – la règle du pollueur-payeur. Enfin, preuve que le souci de l'*environnement* est compris de façon extrêmement extensive, le principe 22 place les autochtones ainsi que la préservation de leur identité au cœur des politiques environnementalistes.

Au terme d'une trentaine d'années faites d'avancées et de difficultés (ratification du protocole de Kyoto), le concept de développement durable s'est imposé dans le champ juridique. En fait, celui-ci intègre à la protection de l'*environnement* au sens le plus large (préservation des *communautés* indigènes) le développement économique et social. La prise en considération de l'*environnement* par le droit – même si elle peut paraître à certains biaisée du fait d'un *anthropocentrisme* fondateur – n'aurait peut-être pas été possible sans la double mutation qu'ont connue la plupart des partis verts, en particulier en France. D'une part, leurs thèses se sont déplacées du biologique vers le social, leur donnant la possibilité de développer une véritable *éthique environnementale*. D'autre part, l'argument civilisationnel est en déclin relatif. Pour les principaux partis écologistes, il n'est plus question, comme cela a pu être le cas avec *Hainard* ou *Dumont*, de contribuer à l'émergence d'un « homme nouveau ».

Cependant, force est de constater que l'image d'une potentielle crise de civilisation n'a pas disparu. L'idée connaît un regain de vitalité au sein des cercles « contre-culturalistes » et chez certains intellectuels qui prônent un changement radical de modèle économique, social et politique. En cette période de réaménagement de l'État-providence, pareille attitude comporte un risque énorme : celui de saper la légitimité de l'État en tant qu'instance de régulation. La situation ne serait pas tant inquiétante si le contexte environnemental actuel n'exigeait pas de larges réformes que seuls des États dotés d'une légitimité et de ressources adéquates sont capables de mettre en branle.

Indications bibliographiques

Appiah K. A., Ethics of Identity, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Beck U., La Société du risque – Sur la voie d'une autre modernité (1986), trad. par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

Cavaliere P., Singer P. (éd.), The Great Ape Project – Equality Beyond Humanity, New York, St. Martin's Griffin, 1994.

Cavalieri P., *The Animal Question – Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Delord J., « L'éthique environnementale en perspective », *Sciences Humaines*, juillet/août 2005, hors-série n° 49.

Ferry L., *Le Nouvel Ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

Hainard R., *Et la nature ?*, Genève, Éditions Gérard de Buren, 1943.

Heath J., Potter A., *The Rebel Sell – Why the culture can't be jammed ?*, Toronto, Harper Collins, 2004.

Jacob J., *Histoire de l'écologie politique*, Paris, Albin Michel, 1999.

Larrère C., Larrère R., *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1996.

Leopold A., *Almanach d'un comté des sables* (1948), trad. par A. Gibson, avec une préface de J.-M. Le Clézio, Paris, Flammarion, 2000.

Lomborg B., *L'Écologiste sceptique*, Paris, Le Cherche Midi éditeur, 2004.

Loubet del Bayle J.-L., *Les Non-conformistes des années 1930*, Paris, Le Seuil, 1969.

Morand-Deville J., *Le Droit de l'environnement*, Paris, PUF, 1987, 6^e édition, 2004.

Moscovici S., *La Société contre nature*, Paris, UGE, 1972, rééd. Le Seuil, 1994.

Rolston H., « Is There an Ecological Ethic ? », *Ethics*, n° 85, 1975.

Routley R., « Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic ? », *Proceedings of the 15th World congress of Philosophy*, vol. 1, Sophia, Sophia Press, 1973.

Singer P., *Questions d'éthique pratique* (1979), trad. par M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 262.

Singer P., *La Libération animale* (1975), trad. par D. Olivier, Paris, Grasset, 1993.

Singer P., *Comment vivre avec les animaux ?* (1970), trad. par J. Sergent, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

Autoriser ou interdire la pornographie ?

Raisonner sur la pornographie par Ruwen Ogien

Même dans les pays où la *liberté d'expression* est protégée par la loi, on reconnaît néanmoins qu'elle admet des exceptions. Elle ne contient pas celle de crier « Au feu ! » dans une salle comble pour faire un canular. Elle n'admet pas non plus celle de propager des informations commerciales mensongères, de calomnier ou de diffamer (Alexander, 2005, R. Dworkin, 1985 et 1991). Aux États-Unis, où la *liberté d'expression* est garantie par le Premier amendement à la Constitution et où, dit-on, elle fait l'objet d'un véritable « culte », ces restrictions sont, à première vue, les seules qui soient admises. Dans d'autres pays, on reconnaît des exceptions plus nombreuses : des lois ont été votées pour interdire l'expression d'opinions racistes ou antisémites ou pour interdire la diffusion d'idées négationnistes.

Étant donné ce « culte » américain de la *liberté d'expression*, on peut raisonnablement se demander pourquoi les représentations sexuelles explicites par écrit ou images, dites « pornographiques », ont échappé, jusqu'en 1985, à la protection du Premier amendement à la Constitution des États-Unis (Gruen, 2003, Bockrath, 1990).

La raison de cet état de choses étonnant était qu'une représentation sexuelle par écrit ou images devait être jugée « obscène » pour être dite « pornographique ». Or, selon une jurisprudence remontant au milieu du XIX^e siècle et inspirée par la législation anglaise (Gruen, 2003, Bockrath, 1990, Dwyer, 1994), qualifier une représentation d'« obscène » revenait à dire d'elle qu'elle n'exprimait aucune opinion clairement argumentée, aucune intention artistique même incroyablement médiocre, qu'elle n'était qu'une pure stimulation sensorielle sans intermédiaire cognitif, dont l'unique but était d'exciter ou de susciter des « réactions lascives ».

En tant qu'ensemble de représentations « obscènes » supposées dénuées de valeur intellectuelle ou artistique, la pornographie était censée ne pas mériter la

protection constitutionnelle du Premier amendement. En l'absence de cette protection constitutionnelle, une loi pouvait interdire la possession ou la diffusion de documents pornographiques. La légitimité d'une telle loi pouvait dépendre des « sentiments » ou des « préférences » de la majorité de telle ou telle localité.

Mais qui décidait de la valeur artistique, du but ou des effets de ces représentations sexuelles en cas de conflit ? C'est le juge qui l'appréciait en référence vague aux réactions supposées du citoyen « raisonnable » local, d'où des inégalités de traitement d'un endroit à l'autre ou d'une époque à l'autre, qui finirent par faire douter de la légitimité de ce critère.

D'autre part, on pouvait se demander pourquoi le fait d'éveiller des « réactions lascives » ou de stimuler sexuellement des personnes devrait être puni par la loi d'États démocratiques.

Le raisonnement *Dworkin-MacKinnon*

C'est exactement la question que posèrent les féministes. À partir des années 1980, elles remirent en cause toute la construction intellectuelle qui était au fondement du concept juridique d'« obscénité ».

D'après elles, le critère de l'« obscénité » est moraliste et élitiste (*MacKinnon*, 2000). Il repose sur l'idée qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement blâmable dans l'intention d'éveiller des « réactions lascives » ou que l'expression artistique a une valeur « absolue ». Or pour les *féministes*, ce qui ne va pas dans la pornographie, ce n'est pas qu'elle éveille des « réactions lascives » ou qu'elle n'est pas assez « artistique », mais qu'elle cause des torts concrets à des personnes particulières, en l'occurrence les femmes, dont elle atteint les droits.

Peu à peu, elles firent admettre l'idée que la pornographie pouvait faire passer un *message politique* d'inégalité envers les femmes. Cette possibilité fut admise en 1985, par le juge Easterbrook, dans une décision fameuse et paradoxale, affirmant le caractère inconstitutionnel d'une ordonnance municipale contre la pornographie (*MacKinnon*, 2000). Dans quelles conditions ?

En 1984, aux États-Unis, les élus conservateurs de Minneapolis, à court d'arguments pour justifier la fermeture des sex-shops dans leur ville, font malicieusement appel à deux célèbres militantes de la cause féministe, l'écrivain *Andrea Dworkin* et la juriste *Catharine MacKinnon*. Elles rédigent un texte qui

donne aux personnes s'estimant victimes de préjudices dus à la production de films ou à la diffusion d'écrits ou d'images pornographiques, la possibilité d'entreprendre des poursuites civiles en vue d'obtenir des compensations (Campagna, 1998). Dans ce texte, la pornographie est définie : asservissement sexuel des femmes par des images ou par des mots qui les représentent comme des objets prenant plaisir à être humiliées, battues, violées, dégradées, avilies, torturées, réduites à des parties de leur *corps*, placées dans des postures serviles de soumission ou d'exhibition. La définition s'applique aussi aux hommes présentés de cette façon (Strossen, 1995).

Les promoteurs de cette définition estiment qu'elle n'est ni arbitraire ni restrictive, mais naturellement dérivée de l'étymologie de « pornographie » (portraits ou descriptions de prostituées). Elle se distingue de toutes celles qui sont couramment utilisées (Longino, 1983) pour deux raisons au moins.

a) Elle n'admet aucune exception pour des œuvres littéraires ou artistiques. Toute représentation humiliante ou dégradante des femmes doit être exclue. La question de la valeur artistique de ce genre de représentation ne peut même pas se poser (comme elle ne devrait pas se poser pour les soi-disant « œuvres d'art » nazies).

b) Elle est focalisée sur le mode de représentation d'une certaine classe de personnes, les *femmes* (et par extension seulement certains hommes aussi) et pas sur les intentions des auteurs de ces représentations ou sur les réactions de plaisir ou d'excitation des consommateurs.

En fait, cette définition essaie de libérer la caractérisation de la pornographie de tout *élément subjectif*, comme l'intention de l'auteur ou les réactions émotionnelles du consommateur. D'après elle, ce qui fait qu'une représentation sexuelle explicite est « pornographique », ce n'est pas l'intention d'exciter le lecteur ou le spectateur avec des chances raisonnables de réussir : c'est qu'elle dépeint, sans distance critique, des femmes (et, par extension, des hommes) que *leur soumission excite sexuellement*.

En suivant le raisonnement, il faudrait penser que les représentations pornographiques les plus courantes, dont les protagonistes sont consentants, sont plus pernicieuses que les représentations « déviantes » (de viols, de violence extrême, etc.), dans lesquelles les victimes ne sont pas consentantes.

Il n'est pas nécessaire d'être expert en pornographie pour s'apercevoir que cette définition est contestable :

a) en raison de l'imprécision des termes centraux : « consentement », « humiliation », « objets », « asservissement » et même « sexuellement excitant » (Strossen, 1995) ;

b) du fait que les représentations écrites ou visuelles décriées sont supposées avoir un sens *univoque* ou « objectif » (humiliation, abaissement, etc.) (Soble, 2002) ;

c) du fait que tout le raisonnement repose sur une idée confuse : la pornographie n'est pas une « cause » de l'asservissement des femmes, elle est un « asservissement par des images ou par des mots », en raison de ce qu'elle montre et *indépendamment de ses conséquences*, assez difficiles à évaluer de toute façon (Vadas, 1987).

Cela dit, (a) et (b) sont des objections qu'on pourrait faire à toute définition légale de la pornographie. L'objection (c) paraît plus embarrassante, mais, de fait, les promoteurs de cette définition finissent toujours par inclure des considérations relatives aux *conséquences* de l'exposition à la pornographie. Ils lui donnent en réalité une signification *causale* (R. Dworkin, 1991). Ils pensent qu'une représentation sexuelle explicite n'est pornographique que si et seulement s'il existe des raisons de penser qu'elle peut *contribuer* significativement à l'asservissement des femmes (Dyzenhaus, 1992).

Si on suit le raisonnement d'Andrea Dworkin et de Catharine MacKinnon, c'est dans l'esprit des femmes que l'opération devrait avoir lieu. Ce sont elles qui devraient finir par penser : « Ah, mais finalement, l'asservissement est sexuellement excitant. » Cependant, ses consommateurs étant principalement les hommes, on se demande bien comment la pornographie pourrait légitimer la soumission des femmes de cette façon-là. En fait, c'est bien l'effet supposé de la pornographie *sur les hommes* qui est visé par la définition. Ce sont les hommes qui sont supposés être conduits à penser que l'asservissement est sexuellement excitant pour les femmes ou qu'elles sont tout juste bonnes à satisfaire leurs besoins sexuels. La pornographie les amènerait à considérer les femmes comme des instruments, des objets, qu'on peut maltraiter, brutaliser, et qui d'ailleurs ne demandent que ça. La pornographie contribuerait à accréditer l'idée que les femmes n'ont pas la même valeur que les hommes ou, du moins, que *leur parole n'a pas la même valeur* (Langton, 1990, 1993). Finalement, la pornographie devrait être alignée sur le racisme, l'antisémitisme ou l'homophobie, qui contribuent aussi à accréditer l'idée que certaines classes de personnes sont méprisables, valent moins que d'autres ou que leur parole vaut moins que celle

d'autres.

Bref, ce que le raisonnement d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon* met en avant pour justifier l'interdiction de la pornographie courante et de ses lieux de diffusion habituels, c'est la notion de *tort causé aux femmes*, un motif jamais envisagé auparavant.

Le maire démocrate de Minneapolis opposa son veto, ce qui mit un terme provisoire à la carrière du projet d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon*. Il fut cependant approuvé un peu plus tard par le conseil municipal de la ville d'Indianapolis et son maire républicain, qui déclara y voir « un modèle de loi » qui devrait être appliqué partout aux États-Unis. Mais, finalement, à la suite d'une action intentée par une coalition de libraires, d'éditeurs et d'écrivains, contre le maire, l'ordonnance fut déclarée inconstitutionnelle par la Cour fédérale de l'État *au nom de la liberté d'expression*, garantie par le Premier amendement de la Constitution des États-Unis. Une cour d'appel confirma la décision et la Cour suprême des États-Unis refusa de réviser ce jugement (*Strossen, 1995, R. Dworkin, 1991*).

Comment se fait-il que la pornographie ait ainsi fini par être protégée par le Premier amendement de la Constitution des États-Unis, qui garantit la *liberté d'expression*, alors qu'elle avait toujours échappé à cette protection en tant que forme « obscène » ?

En réalité, c'est le succès de la stratégie d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon* qui conduisit à ce résultat paradoxal. Convaincu par leurs arguments que la pornographie diffuse un message d'inégalité sexuelle, qu'elle influence les pensées et pas seulement les réactions physiologiques, le juge Easterbrook décida de la classer comme une façon de s'« exprimer » et de la protéger, au motif que la liberté de s'exprimer ne peut pas être restreinte en raison du *contenu* du message véhiculé, même s'il est répugnant (*American Booksellers v. Hudnut, in Arthur, 1999*).

La contre-attaque de *Dworkin-MacKinnon* resta sur le terrain de la *liberté d'expression*, mais telle qu'elle peut être comprise à la lumière du Quatorzième amendement de la Constitution américaine qui affirme l'« égale protection des lois » et d'autres textes qui excluent la discrimination sexuelle (*Fromont, 1998*). Cette stratégie n'a pas toujours été comprise (y compris par *Ronald Dworkin, in MacKinnon-R. Dworkin, 1994*).

Comment la diffusion massive de la pornographie peut-elle porter atteinte à l'« égale protection des lois » ? Comment peut-elle contribuer à la discrimination

sexuelle ? D'après le nouveau raisonnement d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon*, c'est principalement en disqualifiant la parole des femmes, c'est-à-dire en les privant, de fait, d'un droit reconnu en principe à tout le monde : le droit à la libre expression. Cette privation de fait est une *injustice*.

Dans ce raisonnement, l'argument de la *liberté d'expression* intervient de façon assez paradoxale pour soutenir un projet de *censure* de la pornographie. Mais ce projet est présenté comme un moyen de combattre une *injustice*. C'est donc finalement au nom de la *justice* ou de l'égalité que la demande de *censure* de la pornographie est formulée.

Insistons encore sur ce point technique : en dépit du fait qu'elle fait intervenir la notion de *liberté d'expression*, cette tentative de justifier la *censure* de la pornographie ne se fait pas au nom du Premier amendement de la Constitution, qui protège explicitement cette liberté, mais au nom du Quatorzième qui affirme l'« égale protection des lois ».

Au total, ce qu'il faut retenir du raisonnement d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon*, c'est qu'il s'agit de la première tentative d'attaquer la pornographie parce qu'elle est injuste ou source d'*injustices* et non parce qu'elle est « obscène » ou « immorale ».

C'est un changement profond et important. Si le raisonnement *Dworkin-MacKinnon* est fondé, si la pornographie est vraiment injuste ou source d'*injustices*, il faudra reconnaître qu'elle est inacceptable dans un État démocratique et qu'elle devrait être disqualifiée même aux yeux des plus « minimalistes » en morale, ceux qui n'admettent que les principes de non-nuisance à autrui ou d'égale considération de chacun (*Ogien*, 2003).

C'est d'ailleurs précisément parce qu'il invoquait l'*injustice* pour justifier la *censure* de la pornographie que le texte d'*Andrea Dworkin* et Catharine *MacKinnon* reçut un accueil favorable au Canada (*Cossmann*, in *Borillo*, *Lochak*, 2005, *McCormack*, 1993). Confrontés à la même situation que les Américains, les juges de la Cour suprême canadienne réagirent différemment. Ils donnèrent un poids plus lourd à l'égalité des droits qu'à la *liberté d'expression*, bien que les deux principes figurent dans leur Charte des droits et des libertés. En 1992, par l'arrêt dit « *Butler* », ils déclarèrent constitutionnelles des dispositions imposant des restrictions sur l'importation, la production, la vente ou la distribution de matériel pornographique au nom du tort causé aux femmes. Pour la première fois, des mesures légales contre la pornographie étaient prises pour cette raison. Les *féministes* saluèrent la décision comme un événement sans

précédent marquant le triomphe de leur cause. Plus tard, la même Cour, dans un arrêt un peu moins célèbre dit « *Little Sister's* », déclara que l'extension de ces restrictions au matériel homosexuel, masculin ou féminin, telle qu'elle était ordinairement pratiquée par l'administration des douanes, était légale elle aussi. C'est un cas dans lequel les exigences de l'égalité dans l'orientation sexuelle eurent des conséquences négatives du point de vue de la liberté sexuelle (Wintemute, in Borillo, Lochak, 2005).

À mon avis, des arguments normatifs, *conséquentialistes* et *déontologiques*, ainsi que des objections factuelles, montrent que cet enthousiasme n'était pas justifié.

Contre le raisonnement *Dworkin-MacKinnon*

Arguments conséquentialistes

1. Effets pervers de la législation antipornographie

Après l'adoption de la législation antipornographie au Canada, les premières victimes furent les artistes *féministes* ainsi que toutes les minorités sexuelles, gay, lesbienne, etc. Les librairies et autres commerces spécialisés gays, lesbiens, *féministes*, etc. furent harcelés et le matériel en vente fut régulièrement vérifié. Un an après la décision de la Cour suprême, la revue canadienne *Feminist Bookstore News* constatait qu'elle avait servi exclusivement à saisir du matériel gay, lesbien, féministe. Deux ans et demi après, plus de la moitié des librairies féministes canadiennes avaient eu du matériel confisqué ou saisi par les douanes. Comble de l'ironie, un ouvrage de l'une des rédactrices de la loi antipornographie, *Andrea Dworkin*, fut saisi pour « pornographie ». Sans craindre le ridicule, les douaniers bloquèrent pour la même raison une trentaine d'exemplaires de *L'homme assis dans le couloir* de Marguerite Duras. La liste des ouvrages retenus aux frontières, fût-ce provisoirement, pour « pornographie » comprend des œuvres d'écrivains aussi admirables que Kathy Acker ou Dorothy Allison, une bande dessinée comique décrivant les aventures d'une terroriste lesbienne et de son chat, une bonne partie de la littérature pratique sur les « joies du sexe » gay ou lesbien (Califia et Fuller, 1995). Finalement, même les associations *féministes* qui avaient soutenu le plus énergiquement la loi antipornographie, comme la LEAF (Legal Education

Action Fund, dont Catharine MacKinnon était une cofondatrice) furent obligées de reconnaître qu'elle s'était retournée contre leurs propres intérêts.

2. Conséquences positives de la liberté de produire et de diffuser des œuvres pornographiques

La liberté de produire, de diffuser, de consommer de la pornographie, même lorsqu'elle est totalement dépourvue d'intérêt artistique, même lorsqu'elle contient certains aspects répugnants, n'est pas nécessairement un facteur d'*injustice* envers les femmes ou les minorités sexuelles (McEllroy, 1995).

a) Elle fait prendre conscience de l'existence de toutes sortes de pratiques ou de désirs. Ce mouvement contribue à une prise de conscience de chacun de ses *propres* désirs et peut aider à redonner une certaine *dignité* à des pratiques sexuelles ridiculisées, dévalorisées ou méprisées (celles des minorités sexuelles, gays ou autres, en particulier).

b) Elle ne semble pas du tout interdire la dénonciation devant la *justice* des brutalités sexuelles que subissent les hommes et les femmes. C'est plutôt dans les pays permissifs à l'égard de la pornographie que la dénonciation des brutalités sexuelles semble la moins limitée par la honte ou la crainte de représailles.

c) Elle s'accompagne d'un mouvement de légitimation du travail sexuel rémunéré, à commencer par celui des vedettes des films pornographiques. Ce mouvement pourrait s'étendre aux prostitués et aux prostituées, qui sont toujours victimes d'un mépris profond et injuste.

d) Elle donne aux femmes la possibilité d'innover, de proposer des œuvres de ce genre qui leur conviennent mieux et de modifier éventuellement les goûts sexistes du public, plus sûrement que dans une situation où le marché est clandestin.

C'est pour toutes ces raisons que certaines femmes, qu'on pourrait dire « pornophiles », revendiquent un *droit à la pornographie*, c'est-à-dire la liberté la plus large possible de produire, diffuser et consommer de la pornographie.

Bien entendu, ces arguments sont discutables. Mais ils montrent au moins pourquoi la pornographie ne peut pas être alignée sur le racisme, l'antisémitisme ou l'homophobie. Il y a, certes, des Juifs ou des Noirs qui détestent leur communauté d'appartenance, qui refusent d'être identifiés avec elle, qui endossent les pires stéréotypes racistes ou antisémites. Mais aucun n'irait jusqu'à dire qu'il a un « droit » au racisme ou à l'antisémitisme !

Arguments déontologiques

1. Contre le paternalisme

Les défenseurs du raisonnement *Dworkin-MacKinnon* rejettent l'argument des « femmes pornophiles ». Ils pensent qu'elles sont tout simplement aliénées, manipulées, « vendues » à leurs oppresseurs. Mais il ne suffit pas d'affirmer que les femmes « pornophiles » sont aliénées. Il faut le prouver. Or la seule preuve présentée par les défenseurs du raisonnement *Dworkin-MacKinnon* est *a priori* : si les femmes qui défendent la pornographie n'étaient pas aliénées ou manipulées, elles ne défendraient pas la pornographie. C'est une pétition de principe et non un critère suffisant ou même un critère pertinent d'aliénation. L'argument de la manipulation ou de l'aliénation des femmes qui militent pour la pornographie n'est pas bien fondé.

Lorsqu'il est utilisé, il est très probablement l'expression d'une forme de *paternalisme fort*, cette attitude qui consiste à intervenir dans la vie des autres personnes même lorsqu'elles ne causent aucun tort à des tiers, même lorsqu'il s'agit d'adultes en pleine possession de leurs capacités physiques et intellectuelles au nom, par exemple, du respect de « valeurs » générales et impersonnelles comme la « *dignité humaine* ». Certaines formes de paternalisme sont *faibles*. Elles n'admettent d'ingérence dans la vie d'une personne qu'en cas d'absence provisoire ou permanente de son *autonomie* et dans le but de l'instaurer ou de la restaurer. D'autres formes de paternalisme sont *fortes* en ce sens qu'elles ne tiennent tout simplement pas compte de l'*autonomie* de la personne, de sa capacité à déterminer en quoi consiste son propre bien-être (*G. Dworkin, 1988*).

La difficulté principale de l'argument de *justice* contre la pornographie de *Dworkin-MacKinnon* pourrait bien se situer à cet endroit. Elle serait *déontologique*, c'est-à-dire non pas de l'ordre des conséquences mais des principes. Du fait qu'il exclut la possibilité pour les femmes de défendre tout droit à la pornographie, cet argument dit de « *justice* » est paternaliste au sens fort. Les antipaternalistes auront donc des raisons suffisantes de le rejeter.

Pour renforcer leur point de vue, on peut retourner contre le raisonnement *Dworkin-MacKinnon* un argument philosophique dérivé des théories linguistiques de *John Austin*, qui sert généralement à le soutenir.

2. Pour le respect des actes illocutoires

Selon *Austin*, chaque acte de langage, qu'il soit institutionnel comme le baptême ou non institutionnel comme la menace ou la promesse, contient les trois composantes suivantes (*Austin*, 1962) :

a) *locutoire* (la composante dite « sémantique » : ce que signifie l'énoncé selon le dictionnaire et la grammaire) ;

b) *illocutoire* (la composante dite « pragmatique » : en gros, le mode selon lequel l'énonciation est effectuée – assertion, conseil, avertissement, prédiction etc.) ;

c) *perlocutoire* (la composante dite « causale » : l'effet cognitif ou émotionnel de l'énonciation sur l'auditeur).

Partant de ces prémisses, le raisonnement des philosophes qui font référence à *Austin* pour condamner la pornographie est le suivant.

La pornographie n'atteint pas la capacité des femmes à exprimer des opinions : personne ne nie qu'elles sont capables d'accomplir des actes locutoires. Ce qu'elle atteint, c'est la capacité qu'ont les femmes d'accomplir ces actes avec la force illocutoire d'une affirmation sérieuse. Pour les consommateurs de pornographie, la parole des femmes, c'est du vent, des propos sans valeur. Quand elles disent « non », c'est « oui ». En termes austiniens, leur « non » locutoire est dit avec la force illocutoire d'un « oui ». Comment les prendre au sérieux ? C'est ainsi que la pornographie atteint un principe de *justice*, celui de l'égale considération de la voix de chacun. S'il est vrai que la pornographie ridiculise les femmes, si elle contribue à ce que leur voix soit jugée moins sérieuse, moins digne d'être entendue, la pornographie contribue à l'inégalité politique.

Mais ceux qui militent contre la pornographie au nom du respect des actes illocutoires des femmes adoptent de fait une attitude incohérente. Pour eux, quand une femme dit « non », c'est « non ». Mais quand elle dit « oui », ce n'est pas « oui ». En termes austiniens, on devrait conclure que le raisonnement *Dworkin-MacKinnon* ne respecte les actes illocutoires des femmes que lorsqu'elles sont *contre* la pornographie. C'est en cela qu'il est incohérent.

Objections factuelles

1. Dans les films pornographiques du genre de ceux que *Andrea Dworkin* et *Catharine MacKinnon* aimeraient voir interdire, les hommes ne sont pas moins ridicules que les femmes. En réalité, la pornographie ne serait pas misogyne,

mais misanthrope (Soble, 2002). Cet argument ne joue certes pas en faveur de la *tolérance* ou de la promotion de la pornographie, en général. Mais il tend à réduire la force de l'argument disant que la pornographie est une forme de discrimination sexuelle, ou d'*injustice* envers les femmes exclusivement.

2. Pour établir que la pornographie dégrade l'image des femmes, les promoteurs du raisonnement *Dworkin-MacKinnon* ont essayé d'étayer, en invoquant les résultats d'études dites « scientifiques », l'idée de plus en plus courante (dans les médias surtout) qu'elle augmenterait l'agressivité à l'égard des femmes ou diminuerait la sensibilité à l'égard des violences qui leur sont faites (Longino, in Lederer, 1983, R. *Dworkin*, 1991). Mais les principales études portant sur l'existence d'un tel lien causal sont orientées par deux théories complètement contradictoires : *imitation* et *catharsis* (McCormack, 1993).

a) *Imitation* : l'exposition à la pornographie accroît la tendance au viol et autres agressions sexuelles. Le consommateur de pornographie apprend des « rôles sexuels agressifs », qu'il met en pratique lorsque l'occasion se présente (la relation obéirait au principe « la pornographie est la théorie et le viol est la pratique » ou au mécanisme d'*imitation* dit « *monkey see-monkey do* »).

b) *Catharsis* : l'exposition à la pornographie diminue la tendance au viol et autres agressions sexuelles, selon le mécanisme dit de la « catharsis » qui peut prendre plusieurs formes différentes. Le consommateur de pornographie soulage sa tension sexuelle *indirectement* en vivant des relations sexuelles par procuration ou *directement* par masturbation ; le consommateur de pornographie subit un phénomène d'*habituation* qui le conduit au désintérêt à l'égard de la pornographie et même, parfois, à l'égard de la *sexualité* (car, c'est bien connu, « Trop de porno tue le porno ! », etc.) ; l'exposition à la pornographie réduit les pulsions agressives à travers l'expérience de systèmes symboliques tels que les œuvres d'art.

Comme cela se passe souvent en sciences humaines, la théorie endossée implicitement conditionne considérablement les résultats. Il n'est donc pas très étonnant que les amis de la théorie de l'*imitation* aient quelques travaux qui parlent pour elle. Et il n'est pas étonnant, non plus, que les amis de la *catharsis* arrivent à montrer que les personnes exposées à la pornographie ont moins de

fantasmes agressifs à l'égard des femmes que les autres hommes. Cela leur permet de rejeter le slogan « la pornographie est la théorie, le viol est la pratique » et la théorie de l'imitation sous-jacente (Giami, 1997).

De plus les limites de chacune de ces théories sont assez flagrantes. La théorie de l'imitation repose sur une forme de behaviorisme que plus aucun psychologue un peu au courant de ce qui se passe dans sa discipline ne devrait avoir l'idée d'endosser. Par ailleurs, même les promoteurs de la théorie de l'imitation les plus enthousiastes sont bien obligés de reconnaître que l'exposition à la pornographie est un facteur qui n'est ni nécessaire ni suffisant pour expliquer les comportements agressifs ou brutaux envers les femmes. Il n'est pas *nécessaire* de voir des films pornographiques pour se comporter ainsi. Il y a des viols et des violences envers les femmes un peu partout dans le monde, même là où personne n'a jamais vu un film pornographique. Il n'est pas *suffisant* de voir des films pornographiques pour se comporter ainsi. S'il suffisait d'être exposé systématiquement à la pornographie pour devenir un violeur potentiel ou actuel, les individus les plus dangereux seraient les censeurs qui passent leur temps à visionner des films supposés pornographiques pour en vérifier le contenu. Mais jusqu'à présent, les censeurs se sont généralement plutôt bien comportés, même s'il y a probablement des exceptions.

De son côté, la théorie de la catharsis n'est pas très facile à comprendre. Que signifie, par exemple, l'« expérience de systèmes symboliques tels que l'art » ? Que seule la pornographie dont la valeur artistique est incontestable (si quelque chose de ce genre est concevable) peut susciter la catharsis ?

En résumé, il est difficile de tirer des conclusions claires de ces travaux fondés sur des théories confuses, dépassées, contradictoires, entre lesquelles il semble impossible de trancher. Ces objections pourraient servir aussi à contester les arguments de ceux qui mettent en avant la « protection de la jeunesse » pour interdire ou contrôler la pornographie.

La protection de la jeunesse

Depuis quelque temps, les justifications les plus répandues de la *censure* politique ou morale de la pornographie font moins référence à la cause des femmes qu'à la protection de la jeunesse (Heins, 2001, Levine, 2002). Il est possible que les difficultés des *féministes* à faire partager leur point de vue, ainsi que les effets autodestructeurs sur leur propre mouvement des campagnes pour la

répression de la pornographie dont elles avaient pris l'initiative, aient contribué à ce changement de programme. Quoi qu'il en soit, désormais, c'est soi-disant pour protéger la jeunesse qu'on veut interdire ou contrôler étroitement la pornographie. En fait, la prémisse normative de ce programme répressif, qu'il soit politique et demande l'intervention de l'État ou simplement moral et ne la demande pas, est de nature libérale. C'est le principe de *non-nuisance à autrui* (Mill, 1859). Mais dans le cas de l'exposition de la jeunesse à la pornographie, il ne semble pas qu'il soit correctement appliqué.

Selon les historiens qui se sont intéressés à la question, dans les sociétés dites « occidentales », la justification du contrôle de la pornographie a longtemps été de type religieux. Certaines activités sexuelles, certaines conditions de l'activité sexuelle et certaines représentations sexuelles explicites étaient supposées porter atteinte à certaines valeurs supposées « religieuses » : la chasteté, la vie, la fidélité, l'amour, la charité, etc.

À partir du XIX^e siècle, elle est devenue plutôt « morale ». Certaines activités sexuelles, certaines conditions de l'activité sexuelle et certaines représentations sexuelles explicites étaient censées porter atteinte à certaines valeurs dites « morales » : le travail, la discipline, l'autorité, la tempérance, la famille, la patrie, etc. (Hunt, 1993).

D'autres analystes estiment que, durant la seconde moitié du XX^e siècle, une mutation aussi importante s'est produite : la justification du contrôle des activités sexuelles et de leurs représentations a cessé de faire référence à ces choses très abstraites au fond que sont les valeurs religieuses ou morales. C'est à ce moment-là que se serait imposée l'idée que seuls des préjudices concrets, psychologiques ou physiques, causés à des personnes particulières ou des groupes de personnes particuliers (les enfants, les femmes, les croyants, etc.) pouvaient servir de justification au contrôle des activités sexuelles et de leurs représentations (Chassaing, in Borillo, Lochak, 2005, Leroy-Forgeot, 1997). Les torts qu'on se cause à soi-même et les préjudices qu'on cause aux « valeurs » ou à des entités abstraites comme la religion, l'État, la société, en s'adonnant à telle ou telle pratique sexuelle ou en consommant telle ou telle représentation sexuelle, auraient cessé d'être considérés comme des motifs valables d'intervention étatique (ou non étatique).

On a défendu l'idée que l'origine de cette mutation était lointaine. Elle trouverait son inspiration dans la séparation que la Révolution française aurait voulu imposer entre le droit et la morale. Sans prendre trop de libertés avec les

faits, on peut estimer que c'est cette nouvelle forme de justification qui a été mise en œuvre officiellement dans certaines affaires récentes en France et ailleurs, relatives à la répression de représentations sexuelles par textes ou images (Tricoire, in Borillo, Lochak, 2005).

Dans les affaires *Rose bonbon* et *Il entrerait dans la légende*, du nom des deux livres dont l'interdiction a été demandée par des associations familiales françaises, ce sont les mineurs qui étaient soi-disant en danger. L'affiche des vêtements Girbaud, représentant une adaptation de la Cène de Léonard de Vinci dont les convives sont des femmes et un homme vu de dos et dénudé, a été interdite parce qu'elle pouvait heurter les sentiments religieux des croyants. Dans tous ces cas, les représentations sexuelles explicites ne sont plus mises en cause parce qu'elles sont scandaleuses ou subversives, c'est-à-dire parce qu'elles sont supposées menacer un ordre moral, religieux ou politique, mais parce qu'elles sont censées porter atteinte à l'intégrité psychologique ou physique de personnes particulières ou de groupes de personnes clairement identifiés : enfants, catholiques pratiquants, etc. Certains analystes estiment que ce changement exprime une modification de la « conscience collective » (ou du « discours dominant » sur la *sexualité*, comme on préfère le dire à présent pour d'assez bonnes raisons), quelle que soit la façon dont elle se traduit dans les décisions de *justice* (Cossman, in Borillo et Lochak, 2005). Dans les sociétés démocratiques, pluralistes et laïques, la morale ou la religion ne peuvent plus servir à soutenir officiellement des restrictions légales à la diffusion de représentations dites « obscènes » ou « pornographiques ». De plus, les raisonnements des *féministes* ont été contestés. Cependant, si les raisons de censurer politiquement ou moralement la pornographie s'effondrent les unes après les autres, la volonté de la réprimer demeure toujours bien vivante. Les raisons changent, mais le contrôle demeure. C'est un phénomène que les psychologues et les sociologues sont probablement mieux en mesure d'expliquer que les philosophes. Pour justifier les programmes de *censure* politique ou morale de la pornographie, les arguments moralistes et les raisonnements de certaines *féministes* perdent leur rôle central. La « protection de la jeunesse » ou, plus exactement, des « mineurs » devient prioritaire.

L'argumentation n'est pas plus convaincante que les précédentes. Elle dit que l'exposition aux livres et aux films à « caractère pornographique » est un « danger » pour la jeunesse mais ne précise pas en quoi ce danger consiste exactement. En fait, dans le débat, on confond la plupart du temps deux ordres de « dangers » différents : psychologiques et idéologiques.

On peut, en effet, classer les « dangers » dits « psychologiques » en deux catégories. Dans la première, il est fait référence aux troubles d'identité sexuelle personnelle et à la difficulté de distinguer la réalité de la fiction. Dans la seconde, il est fait référence à la dissociation de l'amour et de la *sexualité* supposée déprimante et dommageable pour l'équilibre psychique.

Mais les premiers dommages ne sont pas avérés et les seconds ne sont pas vraiment « psychologiques ». De façon plus générale, la question des *droits* des jeunes et des adultes à la pornographie est jugée « taboue » dans le débat public, alors que son importance est indéniable.

Dommages non avérés

Personne ne nie que l'exposition des jeunes à la pornographie provoque certains effets émotionnels immédiats (excitation, dégoût, amusement, ennui, etc.). Mais aucune étude, jusqu'à présent, n'a établi, au-delà de tout doute raisonnable, qu'elle pouvait parler des effets psychologiques traumatisants, des atteintes *durables* à l'identité personnelle. Certaines études accordent une importance considérable aux caractéristiques sociales et psychologiques préalables des jeunes. D'après elles, ceux qui ont été brutalisés dans leur petite enfance, qui ont vécu dans une atmosphère misogyne et pour qui la fuite devant la réalité est une stratégie de survie risquent de développer des attitudes plus agressives à l'égard des femmes lorsqu'ils sont exposés de façon répétée à la pornographie courante. Mais les plus favorisés du point de vue social et éducatif ne réagiront pas de la même façon à cette exposition : ils ne présenteront pas ce genre d'attitudes. L'avantage de ces études, c'est qu'elles ne sont pas étroitement béhavioristes en ce sens qu'elles ne supposent pas, de façon simpliste, que les spectateurs, jeunes ou moins jeunes, sont de purs « imitateurs », entièrement conditionnés par ce qu'ils voient. Elles tiennent compte des théories psychologiques les mieux acceptées aujourd'hui, selon lesquelles la réception d'information est pour ainsi dire « filtrée » par les dispositions cognitives et sociales du récepteur. Bref, les études psychologiques les moins suspectes confortent, en gros, l'hypothèse disant que ceux qui ont des idées et des attitudes répugnantes à l'égard des femmes *avant* d'être exposés à la pornographie courante continuent de les avoir *après* ; et ceux qui ne les ont pas *avant* ne les ont pas *après*. Elles semblent donc établir que la consommation de pornographie visuelle ne change pas profondément ou durablement nos idées et nos attitudes

préalables concernant la *sexualité* en général et les femmes en particulier. Ces résultats valent pour les adultes comme pour les plus jeunes. Ils n'ont jamais été remis en cause fondamentalement, en dépit des prétendus changements radicaux dans l'âge d'accès à la pornographie et dans le contenu de la pornographie (de plus en plus glauque et violent, à ce qu'on dit, sans critères d'identification bien déterminés ni soutien statistique).

Confusions autour de la notion de « danger psychologique »

Parmi ceux qui recommandent le contrôle ou l'interdiction de la diffusion de films dits « pornographiques », certains justifient leur position en soutenant que les films X donnent aux jeunes une « représentation fautive de la *sexualité* » et ruinent leur psychisme en les amenant à « dissocier sentiments et *sexualité* ». Mais ce ne sont pas des arguments psychologiques authentiques. Il s'agit simplement ici d'une défense idéologique d'une certaine conception, assez conventionnelle dans nos sociétés, de la *sexualité*. Pour ce qui concerne ces « dangers idéologiques », une réflexion morale s'impose. Est-il tellement « dangereux » de séparer d'une certaine façon la *sexualité* de l'amour comme elle l'a été de la procréation ? « Dangereux » à quel égard ?

Droits à la pornographie

Certains textes de lois protègent la *liberté d'expression* sans aucune restriction relative à l'âge. C'est le cas du Premier amendement de la Constitution américaine. Est-ce parce qu'il est évident qu'il ne concerne que les adultes ? Les exégètes sont partagés à ce propos. Il est intéressant d'observer que, pour certains, cet amendement est justifié par l'importance, pour le développement personnel et celui de la société, d'une information libre, aussi pénible soit-elle parfois, et qu'il s'applique aussi aux plus jeunes. L'idée sous-jacente est que, dans une société démocratique, non traditionaliste, la quête d'information personnelle et les innovations intellectuelles des plus jeunes doivent être globalement respectées. Ce sont les mêmes principes qui justifient l'idée qu'on ne doit pas interdire, dans une telle société, tout ce qui pourrait choquer ou heurter la sensibilité des plus jeunes (les informations des journaux télévisés y compris) ou tout ce qui pourrait ne pas correspondre exactement aux vœux des adultes en matière de divertissement (les jeux vidéos en particulier). Pourquoi devrait-il en

aller autrement dès qu'il s'agit de *sexualité* ? Pourquoi faudrait-il « pathologiser » ou « criminaliser » la curiosité des jeunes sur ces questions ?

À côté de ces raisons de droit d'étendre des libertés aux plus jeunes, il y a aussi des raisons de fait. Tout le monde sait qu'il ne peut pas y avoir d'« accès zéro » à la pornographie pour les jeunes si l'accès est libre pour les adultes. Pour empêcher les jeunes d'accéder à la pornographie, il faudrait donc l'interdire complètement aux adultes.

Serait-ce raisonnable ? En réalité, la question qui se pose de façon plus générale est celle de savoir s'il est juste de s'attaquer à une liberté des adultes sous le prétexte qu'elle risque de causer certains dommages aux plus jeunes (l'accès libre des adultes à l'alcool étant un bon cas d'école).

C'est une tentation qui existe certainement aujourd'hui étant donné le rôle que joue la notion de torts causés à la jeunesse dans nos indignations morales. Mais il n'est pas sûr que, dans ce domaine, l'indignation soit la meilleure conseillère.

Indications bibliographiques

Alexander L., *Is There a Right of Freedom of Expression ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

« American Booksellers v. Hudnut », in J. Arthur (éd.), *Morality and Moral Controversies*, 5^e édition, New Jersey, Prentice Hall, 1999, pp. 366–388.

Austin J. L., *Quand dire, c'est faire* (1962), trad. par G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

Badinter É., *Fausse route*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Bockrath J., « Droit constitutionnel », in A. A. Levasseur (éd.), *Droit des États-Unis*, Paris, Dalloz, 1990, pp. 57–84.

Califia P., Fuller J., *Forbidden Passages. Writings Banned in Canada*, Pittsburgh, Cleis Press, 1995.

Campagna N., *La pornographie, l'éthique et le droit*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Chassaing J.-F., « Le consentement : réflexions historiques sur une incertitude du droit pénal », in D. Borillo, D. Lochak (éd.), *La Liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005, pp. 65–88.

Cossman B., « Dresser les indisciplinés : les hors-la-loi sexuels et la Cour suprême du Canada », in D. Borillo, D. Lochak (éd.), *La Liberté sexuelle*, op. cit., pp. 187–217.

Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Dworkin R., « Existe-t-il un droit à la pornographie ? », in *Une question de principe* (1985), trad. par A. Guillain, Paris, PUF, 1996, pp. 417–465.

Dworkin R., « Liberté et pornographie », trad. par M.-O. Padis, *Esprit*, 175, 1991.

Dwyer S. (éd.), *The Problem of Pornography*, Belmont Californie, Wadsworth Publishing Company, 1994.

Dyzenhaus D., « John Stuart Mill and the Harm of Pornography », *Ethics*, 102, 1992, pp. 534–551.

Fromont M., *Grands systèmes de droit étranger*, Paris, Dalloz, 3^e édition, 1998.

Giami A., « La vie sexuelle des amateurs de pornographie », *Revue européenne de sexologie médicale*, VI, 22, 1997, pp. 40–47.

Gruen L., « Pornography and Censorship », in R. G. Frey et C. Heath Wellman (éd.), *A Companion to Applied Ethics*, Londres, Blackwell, 2003, pp. 154–166.

Heins M., *Not in front of the Children. « Indecency », Censorship and the Innocence of Youth*, New York, Hill and Wang, 2001.

Hunt L. (éd.), *The Invention of Pornography. Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*, New York, Zone Books, 1993.

Langton R., « Whose Right ? Ronald Dworkin, Women and Pornographers », *Philosophy & Public Affairs*, 19, 4, 1990, pp. 311–359 ; « Speech Acts and Unspeakable Acts », *Philosophy & Public Affairs*, 1993, pp. 293–330.

Leroy-Forgeot F., *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997.

Levine J., *Harmful to Minors. The Perils of Protecting Children from Sex*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2002.

Longino H., « Pornographie, oppression, liberté ; en y regardant de plus près... », in L. Lederer (éd.), *L'Envers de la nuit. Les femmes contre la*

pornographie, trad. par M. Audy, avec la coll. de M. Dufresne, Québec, Les Éditions du Remue-Ménage, 1983, pp. 41–56.

MacKinnon C., « Not a Moral Issue », in D. Cornell, *Feminism and Pornography*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 169–197.

MacKinnon C., Dworkin R., « Pornography : An Exchange », *New York Review of Books*, 3 mars 1994.

McCormack T., « If Pornography is the Theory, Is Inequality the Practice ? », *Philosophy of the Social Sciences*, 23, 3, 1993, pp. 298–326.

McEllroy W., *XXX, A Woman's Right to Pornography*, New York, St. Martin's Press, 1995.

Mill J. S., *De la liberté* (1859), trad. par F. Pataut, Presses Pocket, 1990.

Ogien R., *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.

Soble A., *Pornography, Sex and Feminism*, New York, Prometheus Books, 2002.

Soble A., « Deshumanization, Objectification, Illusion », in *Pornography, Sex and Feminism, op cit.*, pp. 49–89.

Strossen N., *Defending Pornography*, New York, Scribner, 1995.

Tricoire A., « Le sexe et sa représentation artistique », in D. Borillo, D. Lochak (éd.), *La Liberté sexuelle, op. cit.*, pp. 131–159.

Vadas M., « A First Look At the Pornography Civil Rights Ordinance : Could Pornography Be The Subordination Of Women ? », *The Journal of Philosophy*, 1987, pp. 487–511.

Wintemute R., « De l'égalité à la liberté sexuelle. Jurisprudence européenne et comparée », in D. Borillo, D. Lochak (éd.), *La Liberté sexuelle, op. cit.*, pp. 161–186.

COMPLÉMENTS

La pornographie entre droits et morale par Matthieu Lahure

Nous devons le terme de pornographie au philosophe Athénée (1^{er} siècle après Jésus-Christ) qui associe le substantif *pornè*, signifiant « prostituée qui vend son corps », et le verbe *graphein*, lequel place immédiatement la pornographie du

côté de la représentation. Mais si la pornographie existe depuis l'Antiquité, elle est durant des siècles un phénomène réservé à une élite ou à une marge contestataire. Elle connaît en revanche une forte démocratisation au xx^e siècle, où elle devient un produit de consommation de masse. Quelques chiffres permettent de prendre la mesure du phénomène.

Le phénomène pornographique

À la fin des années 1990 en Allemagne, environ deux tiers des hommes ont une consommation au moins épisodique de pornographie (revues ou films) ; le chiffre d'affaires annuel de la pornographie aux États-Unis dépasse les dix milliards de dollars ; sur Internet, on dénombre près de cinquante mille sites pornographiques, ce qui correspond à quinze millions de pages, et dans le *peer-to-peer* (échange illégal de fichiers), la pornographie représente trente-cinq pour cent du volume total de fichiers échangés. Ces chiffres impressionnants attestent de l'ampleur du phénomène pornographique.

Dans la plupart des sociétés occidentales, la pornographie est tolérée mais encadrée. En France par exemple, les diffuseurs à la télévision doivent respecter un cahier des charges assez restrictif établi par le Conseil supérieur de l'audiovisuel. Par opposition, les sociétés non libérales, comme celles qui caractérisent la plupart des pays arabes, font de la diffusion et de la détention de matériel pornographique un crime passible des plus lourdes sanctions pénales. Cette division en pays libéraux et pays antilibéraux demeure cependant sommaire dans la mesure où les législations ne s'appuient pas nécessairement sur la même définition. On en trouvera une définition purement descriptive dans les critères formels proposés par la Cour suprême des États-Unis en 1957. Inversement, certains codes s'appuient sur une définition normative, comme c'est le cas dans le § 184 du Code pénal allemand qui définit la pornographie comme une représentation de la sexualité mettant entre parenthèses notre humanité.

La question de la définition n'est pas un simple problème académique, puisque la qualification d'une œuvre dans la catégorie « pornographie » mobilise des enjeux sociaux et des intérêts économiques. En France, les œuvres pornographiques sont taxées au même titre que les produits de luxe et ne peuvent prétendre à aucune subvention.

Le mot « pornographie » est en tout cas fréquemment utilisé pour désigner un type de représentations à caractère sexuel que l'on condamne et que l'on souhaite

interdire au nom de son caractère obscène, dégradant et dangereux pour les mœurs. C'est ainsi que la pornographie mobilise contre elle des arguments conservateurs parce qu'elle heurte une conception commune et traditionnelle du bien en matière de sexualité.

Le discours conservateur

Le premier argument conservateur pour obtenir l'interdiction de la pornographie insiste sur la menace qu'elle représente pour l'individu consommateur. Il risque en effet de souffrir de troubles de la sexualité et de l'*identité*, ainsi que de troubles relationnels. On trouve chez certains auteurs une assimilation de la pornographie à une drogue. Pourtant, il n'est pas établi médicalement que la dépendance pornographique ait des effets systématiquement néfastes sur un individu. D'autre part, il n'est pas évident que le rôle de l'État puisse consister à protéger un individu contre lui-même.

Un deuxième argument conservateur réside dans le danger que la pornographie représente pour les institutions sociales et notamment la *famille*. Elle remet en cause l'idée que la sexualité est conçue dans le cadre conjugal et à des fins procréatives. C'est donc surtout pour une certaine conception de la société et de la *famille* que la pornographie est dangereuse. Or un État libéral ne peut appuyer l'hégémonie d'un mode de vie. La mise en relation conservatrice du plaisir sexuel avec la constitution d'une *famille* ne peut dépasser la sphère du moralement souhaitable pour constituer une norme contraignante reconnue par tous.

Le troisième argument avancé par les conservateurs renvoie à la protection de l'enfance. Dans nos sociétés, le matériel pornographique est de plus en plus facilement accessible aux enfants et aux jeunes gens. La pornographie serait dangereuse pour ce public parce qu'elle causerait une perte de la pudeur et une assimilation du permis et du souhaitable au plaisir sexuel immédiat. Cet argument a trouvé une nouvelle audience en France en 2002 à travers une campagne de certaines associations et même du CSA. Pourtant la nocivité de la pornographie sur de jeunes consommateurs n'est pas scientifiquement prouvée et on peut considérer que c'est aux parents et non à l'État de définir les moyens par lesquels leurs enfants découvrent la sexualité. En conséquence, l'État doit effectivement s'assurer que lorsqu'un enfant a accès à du matériel pornographique c'est toujours avec l'accord réfléchi d'un adulte. En revanche, si

les parents estiment que leur enfant peut/doit consommer du matériel pornographique, l'État ne saurait l'interdire, sauf si naturellement cette consommation s'intègre dans des pratiques pédophiles, comme l'indique le Code pénal français (article 227-22). On peut certes préférer vivre dans une société où les enfants apprennent que les rapports sexuels gagnent à s'inscrire dans des projets durables, mais il s'agit là, à nouveau, d'une préférence morale qui ne peut déterminer l'État à sortir de sa neutralité.

Ainsi, les requêtes d'inspiration conservatrice ne peuvent aboutir, parce qu'elles reviennent toujours à définir la loi à partir d'une conception particulière du bien. Or, la défense d'une certaine *morale sexuelle* ne peut à elle seule justifier l'intervention de l'État libéral puisque seul le tort fait à un autre individu légitime la limitation de la liberté d'un individu. En fait, tant que la pornographie est combattue en raison de ses incidences sur la morale et sur certaines institutions sociales, le projet d'interdiction ne peut aboutir dans nos sociétés où la distinction de la morale et du droit semble consommée et où domine la pluralité des conceptions morales et des sexualités. C'est ce qui explique par exemple que la campagne d'interdiction menée en 2002 en France n'a pu réussir. Il n'y a que dans une société dominée par un seul courant moral très majoritaire qu'une argumentation morale peut entraîner une législation non permissive en matière de pornographie. Mais dans ce dernier cas, il s'agit plutôt de pays où la pornographie n'a jamais été autorisée plutôt que de pays où celle-ci aurait été permise puis à nouveau interdite.

La condamnation féministe : l'exemple de Catharine MacKinnon

Depuis les années 1980, la promotion de mesures de restriction ou d'interdiction émane plutôt d'une autre source, les féministes. Celles-ci ne stigmatisent pas les effets de la pornographie sur la *morale sexuelle* et certaines institutions sociales à l'égard desquelles elles sont elles-mêmes très critiques. Il s'agit d'insister sur les dangers que la pornographie fait courir aux femmes tout en se démarquant de l'approche conservatrice qui condamne la pornographie. Le plus curieux est que les conservateurs reprennent eux-mêmes cette nouvelle argumentation non par conversion au *féminisme* mais parce qu'elle semble recevoir une plus grande audience. La nouvelle argumentation antipornographie cherche une justification en termes de droits individuels et de garantie d'une justice égale pour tous. Lorsque l'exercice d'un droit L par un individu A

constitue un risque important pour l'exercice d'un droit M par un individu B, et lorsque B a plus grand intérêt à pouvoir exercer M que A à exercer L, alors l'État peut restreindre l'exercice de L par A. On peut convenir que le fait de ne pas être discriminé en raison de son sexe joue un rôle plus important dans la vie d'un individu que le fait de pouvoir consommer de la pornographie. Il s'agit de mettre en balance l'exercice de deux droits opposés et de désigner celui qui est prioritaire.

La position de Catharine *MacKinnon*, qui est au plus haut point représentative de ce rejet féministe de la pornographie, s'est fixée à travers des actions juridiques (Minneapolis, Indianapolis) et des écrits théoriques. Elle mobilise divers arguments développés par l'auteur elle-même ou ses alliés.

Le premier de ces arguments consiste en la dénonciation des conditions de production pornographique. La surexploitation des actrices serait une condition nécessaire de toute production pornographique comme le montre de nombreux témoignages d'actrices et quelques enquêtes sociologiques qui présentent la pornographie comme un monde de misère et de brutalité. De plus, l'exploitation durant le tournage est redoublée par la distribution du film, où l'actrice n'a aucune prise sur l'image de sa propre sexualité de sorte qu'aux gains financiers du producteur correspond une perte de *dignité* de l'actrice qui n'est utilisée que comme faire-valoir matériel. La production pornographique aurait pour conséquence de miner le respect de soi chez les actrices qui intériorisent nécessairement ce statut d'objet. Cet argument sur les conditions de travail est d'autant plus puissant que le plus souvent ce sont des femmes issues de milieux pauvres qui se tournent vers la pornographie. L'argument de l'exploitation prend davantage de force s'il est mis en relation avec la question du trafic humain.

Le deuxième argument des féministes pointe le lien entre consommation pornographique et violence sexuelle. Pour en apporter la preuve, plusieurs études et enquêtes statistiques ont été mobilisées ; par exemple celle qui indique que vingt-quatre pour cent des violeurs de prostituées dans la baie de San Francisco ont fait allusion à la pornographie durant leur crime. Une autre tentative de démonstration a consisté dans les expériences de laboratoire où on tente de montrer la hausse du degré d'agressivité et de désensibilisation chez des individus ayant été exposés à du matériel pornographique. Selon Diana Russel, la pornographie prédispose ou renforce la prédisposition au viol puisqu'elle détruit les barrières qui empêchent le passage à l'acte en faisant du viol une composante normale de la sexualité.

Le troisième argument féministe associe la pornographie et la discrimination sexuelle. La pornographie met à la disposition des hommes un certain nombre de représentations qui, une fois intériorisées, auront une influence sur leur attitude vis-à-vis des femmes. Les œuvres pornographiques transmettent de façon systématique l'idée que les femmes sont des esclaves de la sexualité masculine dont le discours est toujours antiphastique : quand une femme dit non, elle pense oui. Ce mécanisme contribue à faire de l'inégalité et de la domination des objets de l'excitation sexuelle. De plus, la pornographie influence aussi l'image que les femmes ont d'elles-mêmes puisque les femmes exposées à du matériel pornographique risquent de souffrir dans leur *identité* et leur *dignité*. La pornographie crée un imaginaire où les femmes sont soumises et réduites à certaines parties de leurs corps. La construction identitaire, où l'appartenance corporelle est décisive, est blessée par cet imaginaire.

Pour compléter cet exposé des arguments féministes, on peut présenter la législation que Catharine *MacKinnon* voulait mettre en place dans les villes où elle a été sollicitée. Il ne s'agissait pas de sanctionner les consommateurs de pornographie qui par cette raison même s'étaient livrés à des abus sexuels puisque le droit pénal se charge déjà d'eux. Le but de *MacKinnon* était de permettre aux femmes de traduire en justice les producteurs s'il pouvait être prouvé que tel film ou magazine causaient du tort à une femme. Quand une femme s'estimait blessée dans sa *dignité* ou atteinte par une représentation sexiste, elle pouvait invoquer une violation de l'amendement 14 de la Constitution américaine qui garantit l'égalité. Pour le préjudice physique, il fallait pouvoir établir un lien direct entre la représentation de tel film et un délit sexuel ; si par exemple un violeur affirme qu'il s'est inspiré de telle scène de tel film, la victime pourrait traduire le producteur pour lui réclamer des dommages et intérêts. La démarche restait dans le cadre civil et non pénal car les exigences de preuve y sont moins lourdes et la victime n'y est pas tributaire de l'action du procureur. L'avantage d'une telle procédure était de ne pas constituer une interdiction de la pornographie mais un moyen d'en punir les effets négatifs constatés. S'il ne s'agit pas d'un projet direct de censure, il semble cependant que dans les faits les producteurs renonceraient devant le risque de devoir payer des dommages et intérêts considérables. C'est pourquoi des féministes ont proposé d'autres moyens de limitation des effets de la pornographie comme le zonage qui consiste à limiter l'exposition de la pornographie pour protéger ceux qui ne souhaitent pas y être exposés. Mais le zonage présente aussi des inconvénients : d'une part il engendre une ghettoïsation, d'autre part il ne règle pas le sentiment

de dégradation qui pourrait naître de l'existence même de la pornographie.

Les limites de ces solutions de compromis comme l'amende rétrospective ou le zonage donnent une crédibilité supplémentaire à l'interdiction pure et simple. Ruwen *Ogien* a pourtant défendu la position inverse dans *Penser la Pornographie* (2003).

Un débat interne au libéralisme

À l'exact opposé des thèses de Catharine *MacKinnon*, représentatives de ce rejet féministe de la pornographie, Ruwen *Ogien*, dont on vient de découvrir ici même le principal argumentaire, représente l'option selon laquelle une démarche libérale nous conduit nécessairement au refus d'interdire la pornographie. Cette opposition ne répète pas le clivage entre ordre moral d'une part et licence libertine d'autre part. Il s'agit au contraire d'une discussion interne au libéralisme qui confronte deux interprétations de principes communs tels que la liberté d'expression, le droit à l'*autonomie*, le principe de non-discrimination, la garantie du respect de soi.

Dans cette discussion, les positions défendues ici par Ruwen *Ogien* sont partagées aux États-Unis par des féministes libérales comme Nadine *Strossen* ou Drucilla *Cornell*. Naturellement, cette contre-attaque libérale ne peut se contenter de reprendre le principe selon lequel une conception du bien ne peut être utilisée pour contraindre les comportements individuels. En effet, c'est sur le terrain inédit du juste que *MacKinnon* et ses alliés ont situé leur démonstration, obligeant la défense de la pornographie à adopter un nouveau dispositif.

Premièrement, il n'y a pas de preuves suffisantes d'un lien entre la pornographie et des effets tels que les violences sexuelles ou l'augmentation de la misogynie. Certaines statistiques tendent par exemple à montrer que le nombre de viols est plus faible dans des régions où la permissivité pornographique est forte, comme c'est le cas de l'État du New Hampshire ou encore du Japon. Quant aux témoignages des victimes ou des juges, ils délivrent des informations contradictoires. L'argument de la violence sexuelle ne fonctionne convenablement qu'au niveau des effets directs sur les conditions de travail des actrices où le lien est facile à établir. En revanche, cela est nettement plus complexe lorsqu'on cherche à relier pornographie et sexisme. Il est probable que la pornographie dominante révèle le sexisme dans la société plutôt qu'elle ne l'explique. La pornographie est peut-être un facteur parmi d'autres mais en se

focalisant sur elle on se détourne d'autres facteurs sociaux de discrimination plus décisifs. Or, il semble qu'en travaillant contre les inégalités réelles on rende aussi les inégalités moins sensibles dans la sphère des représentations. Une société plus égalitaire entraînerait une pornographie moins sexiste.

Ce qui nous conduit à une seconde ligne de réfutation : pourquoi ne pas chercher à corriger plutôt qu'à interdire ? Catharine *MacKinnon* considère que c'est une tentative vouée à l'échec, c'est pourquoi elle n'envisage pas la piste qui consisterait à donner aux actrices pornographiques des moyens légaux pour faire leur métier dans de meilleures conditions. Ainsi, pour *Drucilla Cornell*, le métier d'actrice pornographique doit pouvoir être un métier comme les autres avec des négociations syndicales et un contrôle par une Inspection du travail. Certes, il y aura toujours suffisamment de femmes pauvres pour participer aux tournages dans de mauvaises conditions et il est vrai qu'en améliorant les conditions de travail dans les pays occidentaux, on risque aussi de voir se multiplier les délocalisations. Mais, au contraire de l'interdiction pure et simple, la limitation de la diffusion pornographique pourrait justement consister à interdire l'importation et la possession de films provenant de pays où les actrices sont exploitées. De plus, il doit être possible d'obtenir une pornographie plus juste du point de vue du message diffusé sans contrevenir aux principes libéraux. En donnant une chance à la sexualité féminine de s'exprimer, on peut diversifier les représentations de la sexualité et contribuer à en donner une diffusion plus égalitaire. *Nadine Strossen* plaide pour la production d'une pornographie féministe qui renverserait les rapports de pouvoir et de domination présents dans la pornographie masculine. Le principe de diversité culturelle protégée par l'État devrait être appliqué à la pornographie.

En vérité, si Catharine *MacKinnon* veut protéger les victimes de la pornographie en faisant de l'interdiction la seule solution, c'est qu'elle ne croit pas possible qu'elles puissent se défendre par elles-mêmes. Ce scepticisme à l'égard de l'*autonomie* individuelle hypothèque la teneur libérale de son argumentation, ce qui nous conduit à l'argument final des libéraux comme *Ogien*. Du point de vue des actrices ou de celui des consommateurs, la position de *MacKinnon* est un paternalisme déguisé. L'hypothèse selon laquelle une actrice pornographique est par définition une victime suppose que les actrices qui affirment participer librement aux tournages ont intériorisé l'idéologie dominante et que c'est la voix du patriarcat qui parle en elles. Exclure la possibilité d'une participation consentie aux tournages, c'est refuser aux actrices la possibilité d'un libre-arbitre rationnel, motivé par une forte somme d'argent

par exemple. Quant au point de vue des consommateurs, l'argumentation de *MacKinnon* semble tout aussi incompatible avec la liberté individuelle. Un violeur pourrait-il demander les circonstances atténuantes en faisant valoir que c'est sous l'influence de la pornographie qu'il a commis son acte ? Le discours antipornographie de certaines féministes risque ainsi de faire disparaître le libre-arbitre avec pour conséquence la réduction de la culpabilité de l'individu. On veut interdire la pornographie sous prétexte qu'elle prédispose une extrême minorité au viol, mais comment criminaliser celui-ci si on déresponsabilise le violeur en imputant à la pornographie la responsabilité des viols ? L'argumentation de *MacKinnon* revient en fait à traiter les actrices et les consommateurs comme des êtres à sauver ou des enfants, ce qui crédibilise l'imputation de *moralisme*.

Devant cet adversaire familial, la défense libérale de la pornographie peut alors reprendre une argumentation plus classique en faisant valoir qu'une interdiction serait un obstacle à la liberté en même temps qu'une entorse à la priorité du juste sur le bien. Le texte de Ruwen *Ogien* épouse ici cet objectif, dont on trouve aussi une célèbre illustration chez Ronald *Dworkin* (*Dworkin*, 1995). La tolérance en matière pornographique est impliquée par les droits fondamentaux dont bénéficient les individus en régime démocratique. Un individu doit pouvoir mener sa vie comme il l'entend, y compris sur le plan sexuel. Cela implique qu'il puisse avoir accès à un maximum d'informations pour définir sa conception du bien. Il serait contradictoire que nos législations soient de plus en plus libérales en matière de comportements sexuels et de plus en plus restrictives en matière de diffusion pornographique.

La liberté relative qui entoure la pornographie dans la plupart des pays démocratiques incite à donner raison aux libéraux. Ces dernières années, seuls le Canada et la Pologne ont entamé des procédures partielles de limitation de la pornographie. La démarche de *MacKinnon* et ses alliés a cependant le mérite d'avoir engagé un débat où la tolérance pornographique n'est plus une évidence non questionnée. Néanmoins, on peut regretter que le débat n'ait pas entraîné un approfondissement des causes de la consommation de la pornographie et un effort de réflexion sur les moyens d'en limiter les effets négatifs tout en restant

dans l'orbite du juste. Si une interdiction semble incompatible avec des prémisses libérales, cela n'interdit pas une réflexion sur les moyens de rendre la pornographie plus compatible avec ces prémisses. Il est probable que Ruwen Ogien doute de la compatibilité d'une telle démarche avec ce qu'il appelle l'éthique minimale. D'autres auteurs (*Strossen* notamment) estiment pourtant qu'une *morale sexuelle* raisonnable est non seulement compatible avec les principes libéraux, mais qu'elle est même requise pour condamner le viol par exemple. La progression de cette *morale sexuelle* minimale aurait en outre pour avantage de rendre toute l'argumentation des adversaires de la pornographie sans fondement. Ainsi Susan Möller Okin estimait-elle qu'un État qui prendrait en charge la promotion de cette *morale sexuelle* minimale resterait dans le cadre libéral. Certes, on peut penser qu'en s'immisçant dans nos conceptions de la sexualité, l'État mettrait en péril la liberté et contribuerait au retour d'une *morale sexuelle* traditionnelle imposant des normes aux individus. Ce scrupule est légitime, mais il évite peut-être une discussion féconde sur le projet d'une *morale sexuelle* minimale.

Celle-ci devrait être rationnellement justifiable pour des groupes différents et susceptible d'être enseignée sans nous faire craindre un empiétement du bien sur le juste. Cette *morale sexuelle* pourrait comporter les notions de respect de soi et de l'autre, de proportion entre liberté et responsabilité, et de lien entre les différentes composantes de notre personnalité. Il est vrai qu'on ne peut évoquer l'*autonomie* morale de chaque individu pour refuser l'interdiction de la pornographie d'une part et refuser d'envisager les moyens éducatifs par lesquels cette *autonomie* morale peut se construire sur le plan de la sexualité d'autre part. L'éducation sexuelle constitue sans doute, comme le soutient la philosophe Eva Kittay, le recours le plus légitime pour combattre les effets négatifs de la pornographie, parce qu'elle responsabilise l'individu.

Indications bibliographiques

Campagna N., *La Pornographie, l'éthique et le droit*, Montréal, L'Harmattan, 1998.

Cornell D., *The Imaginary Domain. Abortion, pornography and sexual harassment*, New York, Routledge, 1995.

Cornell D. (dir.), *Feminism and pornography*, Oxford Press, 2000

Dworkin A., *A dialogue with MacKinnon : on pornography and prostitution*, Tokyo, Fuma-Shobo, 2003.

Dworkin R., *Une question de principe* (1985), trad. par A. Guillain, Paris, PUF, 1995.

Kittay E., *Pornographie und die Erotik des Herrschaft*, in E. List, *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

MacKinnon C., *In harm's way : the pornography civil rights hearings*, Harvard University Press, 1993.

MacKinnon C., *Only words, a concise powerful attack on pornography as the embodiment of violence against women*, Harvard University Press, 1993.

MacKinnon C., *Feminism unmodified : discourses on life and law*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, trad. fr *Le Féminisme irréductible*, Paris, Éditions des Femmes, 2004.

Ogien R., *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2001.

Okin S., *Justice, Gender and the family*, New York, Basic Book, 1986.

Strossen N., *Defending pornography, free speech, sex and fight for women's rights*, Londres, Abacus, 1996.

Éduquer sans autorité ?

Permanence et épuisement de l'*autorité* par Daniel Tanguay

Si l'on devait proposer une réactualisation du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert, il serait essentiel d'y ajouter une entrée pour le terme « *Autorité* ». Cette entrée pourrait se lire comme suit : « *Autorité* : dire qu'elle est en crise. » L'*autorité* fait en effet partie de ces notions complexes et floues qui, semble-t-il, ne peuvent être discutées que sous un mode inflationniste et polémique. Dans ce débat, la distribution des rôles ne souffre d'aucune ambiguïté : d'un côté, se retrouvent ceux qui estiment qu'il y a toujours trop d'*autorité* et qu'elle n'est en fait qu'un autre nom pour la *domination* ; de l'autre, il y a ceux qui regrettent le temps où l'exercice de l'*autorité* allait de soi et souhaitent sinon sa pleine restauration, du moins son retour en force. Pour voir plus clair dans cette question, il ne faut pas hésiter à brasser de nouveau les cartes et à briser ainsi la belle symétrie convenue des positions en jeu. La question de l'*autorité* en *éducation* est le domaine où une telle réflexion est la plus urgente, car c'est là que les effets de la « crise de l'*autorité* » se cristallisent de manière la plus visible.

Quelle crise pour quelle *autorité* ?

L'erreur la plus commune dans les discussions autour de l'*autorité* à l'*école* est de postuler qu'elle a tout simplement disparu. En fait, l'*école* démocratique est plutôt malade d'un surcroît d'*autorité*. De nouvelles formes d'*autorité* – celle des médias, du marché, de la bureaucratie scolaire, des sciences de l'*éducation* et du droit – viennent constamment déstabiliser les formes traditionnelles et parmi celles-ci l'*autorité*, jadis privilégiée, du maître dans sa classe. Cette dernière est particulièrement mise à mal dans l'*école* contemporaine et ce, pour des raisons qui tiennent largement à la dynamique démocratique de notre société. Comme l'ont constaté depuis fort longtemps de bons observateurs des mœurs démocratiques, le régime démocratique tend en effet à délégitimer toute forme

d'*autorité* qui ne provient pas d'un consentement d'individus qui se tiennent pour semblables et égaux. Cette logique démocratique dans un premier temps limitée à la sphère du politique s'est graduellement étendue à tous les domaines de la vie des individus. Dans la phase contemporaine de son développement, soit dans les cinquante dernières années, le principe démocratique a pénétré dans des domaines qui jusqu'alors semblaient échapper à sa logique : la *famille* et l'*école*.

Ce n'est pas un hasard si l'*école* était jusqu'à tout récemment un bastion résistant à la pleine réalisation du principe démocratique. Selon la conception traditionnelle, l'enfant n'est qu'un citoyen en puissance dans la mesure où il n'a pas encore développé toutes les facultés qui permettent l'exercice de sa *liberté* politique. Il est un mineur au sens fort du terme. Du fait de cette condition de minorité, on s'estimait en droit d'exercer sur lui une *autorité* légitime, même si la reconnaissance de celle-ci ne résultait pas d'une entente contractuelle entre deux parties égales. Autrement dit, on considérait que l'enfant ne savait pas encore ce qu'étaient sa *liberté* et son bien et qu'il était du devoir de l'éducateur de le conduire à la découverte de son *autonomie*.

Cette situation de dépendance est assez vite apparue intolérable aux yeux de ceux qui voyaient en l'enfant le possesseur d'une *liberté* naturelle première et inviolable. Fort de cette conception, l'*autorité* ne pouvait dès lors que leur apparaître comme une forme de contrainte arbitraire et dommageable tant pour l'enfant que pour la société. On en vint même à penser que l'*éducation* traditionnelle était incompatible avec la société démocratique, car elle produisait des « personnalités autoritaires » plus en harmonie avec les régimes du même nom qu'avec la *démocratie* véritable. C'est alors que prit forme l'utopie éducative qui accompagne l'*école* démocratique moderne depuis le début de son développement. Cette utopie d'inspiration rousseauiste entretient le rêve d'un retour à un état de nature bienveillant dans lequel les enfants se développeraient sans contrainte et spontanément, affirmant chacun leur individualité tout en participant à la communauté des égaux.

Une telle utopie exerce sur les esprits une très forte puissance d'attraction. Rien de bien surprenant dans ce phénomène : elle est la traduction de l'espoir de l'avènement d'une *démocratie* qui aurait aboli toute division sociale et qui se produirait elle-même sans l'intervention d'une forme autre de pouvoir que celle de l'individu délié. Elle correspond donc, répétons-le, à un mouvement de fond du régime démocratique lui-même ou plus précisément de l'imaginaire démocratique. Cette utopie éducative est certes loin de s'être réalisée, mais elle

représente un horizon régulateur de l'école ou une image que l'école démocratique aime à se donner d'elle-même pour se consoler de sa réalité trop prosaïque. De là aussi une certaine duplicité du discours sur l'école contemporaine : on profère un discours maximaliste sur l'école faisant naître ainsi des attentes que l'on sait par ailleurs ne pas pouvoir satisfaire pleinement. Ce discours utopique fausse donc notre perception du réel et conduit à une évaluation tronquée de notre situation.

Cette erreur de perspective joue pleinement en ce qui concerne le rôle de l'autorité dans l'éducation : elle est rituellement condamnée, alors que l'on porte peu d'attention à sa réapparition sous de nouvelles formes. Prenons deux exemples triviaux, mais instructifs, du surgissement de ces formes. L'école traditionnelle prenait bien soin d'asseoir l'autorité des maîtres en imposant un code rigoureux de conduite à l'école. L'un de ses éléments était l'obligation du port d'un uniforme scolaire dans le but de mettre sur le même pied tous les élèves et de faire naître en eux le sentiment d'appartenir à un même corps. Cette pratique répugne à notre sensibilité contemporaine qui y voit une atteinte inutile à l'expression individuelle de l'enfant. Or, il suffit d'observer les enfants et les jeunes dans les écoles pour se rendre compte qu'ils portent toujours un « uniforme », mais que le port de cet uniforme ne leur est plus dicté par les autorités scolaires, mais par l'autorité insidieuse du marché et de la mode. Les élèves recréent par ce moyen des hiérarchies d'autant plus subtiles que l'autorité à laquelle ils font appel est sans visage.

Le second exemple a été bien mis en lumière par Hannah Arendt. En affaiblissant l'autorité du maître dans sa classe, l'éducation moderne veut encourager les enfants à se gouverner de manière autonome et ainsi à apprendre à se considérer comme des individus à part entière. Dans cette perspective, l'éducateur ne serait là que pour accompagner l'enfant dans la découverte en exercice de sa liberté. Or, cette découverte est entravée par une autorité autrement plus tyrannique et cruelle que celle de l'éducateur : celle du groupe qui impose sa « loi » sur les individus du groupe. Cette loi est d'ailleurs promulguée par les éléments les moins bien intentionnés du groupe qui désirent par ce moyen exercer leur volonté tyrannique sur autrui. À l'autorité du maître se substitue alors l'autorité des « petits chefs ».

On pourrait multiplier les exemples de ce genre pour montrer que l'on s'illusionne lorsque l'on croit pouvoir se dispenser entièrement de l'autorité. Ce qu'il faut déterminer ce n'est pas si l'autorité a sa place dans l'éducation, mais

bien plutôt quelles sont les conditions de son exercice légitime. Une telle réflexion ne deviendra possible que si l'on se libère de l'idée selon laquelle toute *autorité* est par essence répressive et que, par conséquent, l'*éducation* devrait tendre le plus possible à s'en dispenser. Ce travail d'émancipation de l'esprit est difficile à mener à bien, car on estime à tort que l'*autorité* s'oppose par nature à l'idéal d'*autonomie*. Or, c'est précisément le refus de prendre en considération l'*autorité* qui nous condamne à devenir l'esclave de ses formes les moins souhaitables.

L'*autorité* des maîtres

Pour préciser l'essence de l'*autorité* en *éducation*, il faut revenir à la situation naturelle de l'*éducation*, à savoir celle d'un individu qui du fait de sa compétence et de son expérience sait quelque chose qu'un autre ignore. On n'insistera jamais assez sur le fait que l'*autorité* tire avant tout sa légitimité en classe de la compétence ou de la maîtrise du savoir. Une *autorité* ne s'établit pas dans une salle de classe principalement par l'exercice de la contrainte, mais bien par la force tranquille qui émane du maître du fait de son savoir. La pédagogie moderne a malheureusement tendance à dévaloriser la compétence dans la matière à enseigner au profit de techniques visant à transmettre un art d'apprendre à apprendre. Elle fait alors curieusement reposer la reconnaissance de l'*autorité* du maître par l'enfant sur une dimension évanescence et capricieuse de l'acte d'enseigner, à savoir la pure capacité à susciter chez autrui la volonté d'apprendre.

La pédagogie moderne en faisant trop confiance au rapport d'*égalité* et d'affection mutuelle qui doit s'instaurer entre, pour reprendre ses termes, l'« éduquant » et l'« éduqué », exige trop à la fois de l'un et de l'autre. Elle voudrait faire de ce qui est un résultat certes heureux et souhaitable, mais dépendant souvent du jeu de mille et une circonstances incontrôlables, la condition même de la relation entre maître et élève. Elle met alors un poids terrible sur les épaules des maîtres qui se voient ainsi requis d'être aimés plutôt que respectés. En voulant combler absolument le fossé qui séparait le maître de l'élève dans l'*éducation* traditionnelle, on a du même coup négligé la fonction protectrice que cette mise à distance remplissait dans la relation éducative. Elle visait par tout un ensemble de règles extérieures conventionnelles à pallier au manque d'*autorité* naturelle de la plupart des maîtres et à libérer les enfants du

désir impérieux d'être aimés.

La pédagogie moderne pousse ainsi, à son corps défendant même, à l'exercice de l'*autorité* la moins rassurante qui soit, à savoir l'*autorité* « charismatique ». En effet, à partir du moment où l'on veut faire l'économie de l'*autorité* dans la relation éducative et où l'on envisage cette relation comme une relation d'amitié entre égaux, alors le succès de cette relation repose tout entier sur la capacité du maître à conquérir les cœurs par sa présence. Or, la seule présence qui suscite un attachement spontané et entier de la part de l'enfant est rare. Il relève de l'*autorité* charismatique, c'est-à-dire de cette forme d'*autorité* qui dépend entièrement des qualités personnelles de celui qui en est le porteur. D'usage incertain et délicat, elle peut produire de bons résultats, mais aussi asservir les individus sous le charme de son envoûtement.

L'*autorité* charismatique révèle néanmoins une vérité profonde de toute relation éducative : la transmission de la connaissance ne peut réussir que si elle met en jeu deux personnes en chair et en os qui sont liées par une estime mutuelle. L'essentiel de l'*éducation* se passe en effet dans ce rapport mystérieux entre un maître et ses élèves. Ce rapport en est un tout d'abord de présence réelle : toutes les tentatives de dépasser cette présence physique du maître dans sa classe ont échoué. On apprend tout simplement moins bien en regardant un cours à la télévision ou sur Internet. L'*autorité* effective du maître dépend beaucoup de cette présence physique réelle. Les enfants ne s'y trompent pas.

Ensuite, ce rapport implique une reconnaissance mutuelle, malgré l'*inégalité* naturelle de la situation entre le maître et l'enfant. Prétendre nier cette *inégalité* naturelle – *inégalité* entre celui qui sait et celui qui ne sait pas – dans la relation pédagogique, c'est fausser dès le départ cette relation. La prise en compte de cette *inégalité* première et naturelle n'équivaut pas, loin s'en faut, à accorder au maître une licence totale dans l'exercice de son *autorité*. Tout au contraire, elle l'invite à se méfier de lui-même et à être attentif aux besoins des êtres dont il a la charge. Cette *inégalité* n'empêche donc pas le maître de reconnaître dans les enfants des êtres dignes de respect et de considération : ils sont en effet des personnes humaines en pleine gestation et à ce titre ils ne peuvent être l'objet d'un pouvoir arbitraire et tyrannique. C'est pourquoi le maître n'exercera pas son *autorité* à son propre profit ni même à celui de l'institution scolaire, mais bien pour le bénéfice des enfants. Il sait en effet que le savoir rend libre. C'est de cette *liberté* visée pour lui-même et pour autrui qu'il tire en dernier lieu toute son *autorité* réelle.

L'*autorité* est donc liée à une forme d'*inégalité consentie*. Nous disons bien consentie, car cette dernière se dégage à partir d'une *égalité* morale qui est reconnue comme principe de base. Dans la société démocratique, nous reconnaissons continuellement des formes d'*inégalité* consentie, sans pour autant renoncer au principe d'*égalité* morale. Il en est ainsi de l'*inégalité* consentie entre celui qui commande ou celui qui est commandé dans le régime de la représentation politique. Pourtant, la dynamique démocratique tend à réduire de plus en plus le champ de ces *inégalités* consenties, tout au moins dans la représentation qu'elle se fait d'elle-même. Les *inégalités* sont toujours là, mais elles deviennent de moins en moins tolérables même si l'on ne sait pas trop bien comment les éradiquer.

Cette poussée de l'imaginaire démocratique a eu des effets particulièrement néfastes pour la question de l'*autorité* dans l'*éducation*, car elle brouille à un point tel la situation naturelle qu'elle menace l'acte éducatif lui-même. Ce brouillage s'effectue sur deux plans. Sur le premier plan, on prétend appliquer dans la relation éducative un principe d'*égalité* démocratique sans reste, ce qui en fait ne résiste pas à l'épreuve de la réalité. On perd alors sur les deux tableaux : d'une part, on ne parvient pas vraiment à égaliser le rapport entre maître et élève ; d'autre part, on sape l'*autorité* des maîtres qui auraient au contraire besoin de la voir défendue contre l'invasion de la culture libertaire ambiante.

L'*autorité* du maître ne se soutient pas en effet d'elle-même. Pour être crédible, elle doit jouir d'un appui familial, social, politique et institutionnel très clair. Derrière l'*autorité* du maître, c'est en fait l'*autorité* de la culture et de la société qui transparaît. Le maître est le représentant du monde commun à transmettre. Or, cette transmission ne peut s'opérer que s'il y a accord sur le savoir à transmettre et croyance en la vocation émancipatrice de l'institution scolaire. Il semble que ces conditions deviennent de plus en plus difficiles à rencontrer. Hormis le savoir scientifique et technique, tous les autres savoirs font l'objet d'une remise en question critique continue qui relativise leur valeur à un tel degré qu'ils risquent de perdre toute capacité d'entraînement. L'institution scolaire, quant à elle, est ballottée au vent des réformes et elle cherche en vain à suivre le rythme effréné des changements sociaux oubliant alors que sa vocation est tout au contraire d'être la protectrice des temps longs de la culture. Il y a donc une part de vérité dans l'idée traditionnelle de l'*école* comme d'un « sanctuaire » de la culture humaine en retrait du mouvement de la société. La crise de l'*autorité* des maîtres, ces officiants de la culture, est l'une des conséquences du

désenchantement contemporain de l'école.

En somme, le déficit d'*autorité* dont le maître souffre ne peut être attribué uniquement à sa formation insuffisante, à son manque de charisme personnel ou à tout autre défaut de sa personne. Il n'y a jamais eu de maîtres parfaits et l'enseignement est un art difficile pour lequel il n'existe aucune science véritable. Le maître peut pourtant être aidé et son *autorité* peut être augmentée. Pour ce faire, il convient de dissiper quelques opinions fausses qui nous aveuglent sur notre situation réelle.

Il faudrait tout d'abord se guérir d'une assimilation devenue coutumière entre l'*autorité* et la *domination*. L'*autorité* peut certes être abusive si elle est détournée de sa finalité, mais elle est aussi la condition à tout apprentissage de la *liberté*. Il en est de l'*autorité* comme de l'obéissance à la loi juste : nous y consentons, car nous savons que par elle nous devenons libres. Je puis accorder ma confiance en l'*autorité* dans la mesure où je pressens que cette dernière vise un bien qui m'est propre. L'enfant consentira à l'*autorité* éducative si on lui fait clairement sentir cette visée.

Il faudrait ensuite savoir reconnaître et ce, contre l'utopie éducative moderne, qu'il n'existe pas d'*éducation* sans *autorité*. Elle est un fait naturel dans la mesure où l'adulte doit introduire l'enfant au monde commun. L'enfant n'est pas créateur de ce monde et on doit l'aider à se l'approprier. Il a besoin pour ce faire d'*autorités* médiatrices qui l'initient au monde. Quand on refuse à l'*éducation* ce rôle essentiel, alors on prépare les enfants à devenir la proie de toutes sortes d'*autorités* qui l'abuseront et le tyranniseront.

Il faudrait enfin avoir des attentes plus modérées en ce qui concerne la *démocratie*. La *démocratie* est un régime politique et, à ce titre, elle ne peut régler tous les problèmes humains. En outre, la *démocratie*, comme tout régime politique, peut comporter des excès. Plus gravement encore, ses excès peuvent l'affaiblir. L'un de ces excès est la volonté démocratique de soumettre sans reste toutes les dimensions de la vie humaine à son principe égalitaire. La « crise de l'*autorité* » dans l'*éducation* présente une bonne illustration des effets pervers de cette volonté immodérée. Volonté immodérée, car elle veut à tout prix faire comme si la condition naturelle de dépendance de l'enfant ne comptait pas et de prendre l'enfant comme un homme tout fait. L'enfant est certes une personne et il mérite en tant que tel tout notre respect, mais il est aussi une personne en puissance qui a besoin de nous pour devenir une personne en acte.

On aura compris qu'il ne s'agit pas ici de plaider pour une restauration des pratiques de l'*autorité* qui répondaient aux besoins de sociétés très différentes de la nôtre et que nous jugeons à juste titre abusives et répréhensibles. La véritable tâche est plutôt de poser à nouveaux frais la question de la valeur et permanence de l'*autorité* dans l'*éducation* et d'inciter à réfléchir sur les préjugés qui nous la font condamner sans autre forme de procès. L'examen de ces préjugés peut conduire à une appréciation plus positive et modérée du rôle de l'*autorité* en éducation. Les maîtres en ont bien besoin dans la situation présente de l'*école*.

Indications bibliographiques

Arendt H., *La Crise de la culture*, trad. collective, Paris, Gallimard, 1972.

Blais M. C., Gauchet M., Ottavi D., *Pour une philosophie politique de l'éducation : six questions d'aujourd'hui*, Paris, Bayard, 2002.

Gauchet M., *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Laberthonnière L., *Théorie de l'éducation*, Paris, Vrin, 1935.

Faire autorité ?, *Esprit*, numéro thématique dirigé par Michaël Fœssel, mars-avril 2005.

Un âge post-autoritaire de l'éducation par Alain Renaut

Comment ne pas constater que le lien éducatif est présentement malmené ? Le diagnostic ne peut guère être esquivé, désormais, d'une crise de légitimité des instances qui ont pour mission d'assumer la fonction éducative – une crise de légitimité vécue et décrite souvent en termes de crise d'autorité. De là à la constatation qu'il est devenu impossible, ou en tout cas extrêmement difficile, pour ces instances éducatives, d'être à la hauteur de leur mission, il n'y a alors qu'un pas – que l'on franchit souvent en appelant à la nécessité de recomposer ou de reconstruire cette autorité qui s'est défaite ou qui s'est en tout cas fortement fragilisée.

Avant que de franchir un tel pas, et éventuellement pour se retenir de le franchir, il apparaît toutefois indispensable de comprendre en quoi cette crise de l'autorité éducative est solidaire de la consécration de l'individu comme principe et comme valeur qui, dans les sociétés démocratiques, caractérise les phases les plus poussées d'une dynamique par laquelle elles sont traversées depuis leur naissance.

Crise de l'autorité et dynamique démocratique

D'une façon générale, la dynamique démocratique s'entend, Tocqueville le premier nous l'avait appris aussi clairement, comme une dynamique d'égalisation des droits reconnus à tous les êtres humains. Comme telle, elle conduit à penser l'autre, au sens de l'autre être humain (tout autre être que nous pensons comme humain) sous le régime du même. Elle fait de lui un « semblable », comme l'exigent les valeurs d'une culture de l'égalité des êtres humains. La différence entre les êtres, si elle doit être reconnue, ne peut plus l'être que sur fond d'identité partagée. Sans analyser davantage cette donnée générale (qui vaudrait tout autant pour la différence culturelle ou pour la différence générique que pour la différence des âges entre adultes et enfants), j'indiquerai simplement en quoi les difficultés spécifiques à l'éducation s'inscrivent dans le cadre de cette problématique.

À beaucoup d'égards en effet, on peut considérer que la relation entre les générations a été l'objet, au fur et à mesure que se déployait la modernité, d'un véritable travail de laïcisation qui a consisté à dépouiller de son caractère sacrosaint l'autorité du monde des adultes. Ce travail a concerné au premier chef la désacralisation de l'autorité paternelle, virtuellement parallèle à la désacralisation de l'autorité du mari dans le couple. Ce parallélisme admet toutefois une limite, dont l'indication fait apparaître d'emblée ce par quoi la question de l'éducation porte à leur comble les problèmes induits par le travail de l'égalité démocratique.

Concernant le rapport entre hommes et femmes, ce fut la mise en place juridique du fantastique égalisateur des conditions qu'a été l'accès des femmes au droit de suffrage qui a fait exploser la relation de dissymétrie traditionnelle. Rien de tel dans le rapport des adultes à l'enfance. Il y eut bien ici aussi, assurément, un certain nombre de gestes évoquant ce qui est intervenu avec l'accès des femmes à la citoyenneté active – notamment l'abaissement de l'âge de la majorité civique. Cet abaissement se poursuivra sans doute, mais en se heurtant à des

limites pour ainsi dire naturelles, donc infranchissables. Rien ne peut donc ici constituer un repère normatif aussi puissant que l'accès des femmes à l'égalité civique : rien qui nous permette ainsi de restructurer aussi clairement, sur des bases non traditionnelles (démocratiques), les relations des parents ou des éducateurs aux enfants. Même la fameuse et controversée Convention des droits de l'enfant (1989), qui a force de loi dans tous les pays du monde sauf aux États-Unis et en Somalie, ne saurait avoir, par définition, la même capacité de fournir des repères normatifs aussi stables que ceux qui ont été fournis lors de l'accès des femmes à l'égalité des suffrages.

De cette donnée impossible à contourner vient au moins pour une part la grande confusion où nous sommes plongés aujourd'hui dans les deux espaces où se développe l'éducation, c'est-à-dire la famille et l'école. Nous nous y rapportons en effet à des êtres avec lesquels nous nous trouvons bien dans une situation de différenciation naturelle connotée en termes de supériorité – et nous avons même le sentiment qu'il n'y a pas d'éducation, familiale ou scolaire, sans la reconnaissance d'une sorte de dénivelé qui seul semble rendre possible la transmission des connaissances et des normes : pour autant, nous savons aussi que nous ne pouvons ni ne devons désormais vivre cette relation sur le mode qui avait accompagné, dans les sociétés traditionnelles, la relation des « supérieurs » naturels aux « inférieurs ». Nous le pouvons d'autant moins que le travail de l'égalité, même ici, a fait son œuvre, mais par d'autres voies.

À l'inverse de ce qui s'est passé pour la femme, la révolution des mentalités a, pour l'enfant, précédé une révolution pleine et entière du droit. Dans nos relations aux enfants, le critère de l'âge a, de fait, perdu progressivement et de plus en plus le caractère discriminatoire dont il aurait besoin pour fonder des relations qui resteraient vécues sur le mode de la dissemblance, de l'asymétrie ou de la non-réciprocité. Nous nous confrontons donc ici à une figure particulièrement complexe de l'irrésistible égalisation des conditions : d'un côté, nous ne pouvons plus exclure l'enfant du statut de « semblable » qui est celui de l'individu démocratique et, en conséquence, nous instaurons avec lui, dans l'école comme dans la famille, des relations qui, de fait, se développent sur des bases d'égalité (par exemple en nous interdisant le recours aux moyens « autoritaires » de domination) ; d'un autre côté, ce régime de la similitude est pourtant impraticable jusqu'au bout, ne serait-ce que parce qu'il apparaît difficilement compatible avec une relation éducative à l'enfant qui se fonde sur une supériorité de l'éducateur. Dans la tension où elle se trouve avec la dynamique de l'égalité, cette supériorité ne peut que se donner aujourd'hui de

moins en moins les moyens « traditionnels » de se faire admettre, mais elle doit pourtant s'affirmer – si du moins il doit exister quelque chose comme une école ou comme une famille. Bref, le régime de la similitude, entré dans les mœurs, rencontre de lui-même ses propres limites sans pouvoir pour autant les fixer clairement. Difficulté d'autant plus ardue, il faut y insister, que des points de repère normatifs clairs ne pourront sans doute pas ici être inventés.

Comment éduquer un sujet de droit ?

Apparemment, la proclamation des droits de l'enfant, l'une des grandes conquêtes de ces dernières décennies, va certes dans ce sens. Au cours du xx^e siècle, trois textes internationaux ont essayé de cerner les droits de l'enfant, en 1924, en 1959 et en 1989. Les deux premiers textes se bornaient, sous ce rapport, à énoncer des droits correspondant à des protections qu'il apparaissait légitime d'accorder à l'enfant en raison de sa fragilité ou de sa vulnérabilité : protections physiques, contre la faim, la maladie, la détresse, l'exploitation, et protections morales, contre tout ce qui nuirait au développement spirituel de l'enfant et entraverait son éducation à la moralité. Ces droits correspondaient en fait aux devoirs ou aux obligations que les adultes sont censés éprouver à l'égard des enfants : en ce sens, la proclamation de tels droits, en 1924 (SDN) et en 1959 (ONU), ne déstabilisait pas encore fortement le dispositif traditionnel de la relation à l'enfance, et il n'y a pas eu à cet égard de transformation notable entre les années 1920 et les années 1950.

Tout change en revanche dans la Convention de 1989, qui marque un bouleversement très fort dans la représentation de l'enfant. Ce document, d'une ampleur significative (54 articles) s'ouvre par l'indication que chaque être humain, adulte ou enfant, peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés inscrites dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. En conséquence, la Convention commence certes, elle aussi, par énumérer une série de droits-protections, mais elle enchaîne avec une extraordinaire série de droits correspondant à des libertés : liberté d'opinion, d'expression, de pensée, de conscience, de religion, d'association, de réunion pacifique, et même (ce qui peut faire sourire) droit au respect de la vie privée. Ici la relation à l'enfance, exprimée par la représentation que la Convention en donne, a basculé, et le lent processus de constitution des enfants comme des êtres libres qu'a enclenché la modernité s'est brusquement accéléré : la coupure éducative (celle qui, en raison

directe de la représentation de l'enfant comme porteur de tels droits-libertés, va rendre problématique l'éducation) passe ainsi entre la génération qui a exprimé sa perception de l'enfance dans un texte comme celui de 1959, et la génération qui reconnaît son rapport à l'enfant, même avec des doutes, dans le document de 1989. Dans ce contexte (qui est vraiment le nôtre), nous ne pouvons plus et ne pourrons plus disposer de repères normatifs clairs pour dire jusqu'où va la liberté de l'enfant, puisque l'enfant est ici reconnu, au moins tendanciuellement, comme un semblable et donc comme porteur des mêmes droits-libertés que l'adulte. En sorte que la question de savoir comment fixer des limites à l'expression de ces libertés, de façon à fonder une pratique claire de l'autorité et éventuellement de la sanction éducatives, devient une question extrêmement délicate, et cela non pas par hasard, ni par aberration soudaine d'une société ou d'une civilisation, mais parce que la dynamique démocratique, que nous approuvons tous et dont nous considérons les valeurs qui s'y déploient comme des valeurs sacrées, a englobé un être humain, l'enfant, que nous nous sommes mis aussi à nous représenter comme un semblable.

En termes de pistes à explorer pour espérer, sinon résoudre, du moins affronter sans nous trouver trop démunis des difficultés aussi inédites, le premier souci me semble devoir être celui de la cohérence. Si nos difficultés sont en effet intrinsèques à la culture des sociétés démocratiques, il nous faut faire en sorte que les solutions que nous adoptons, dans l'espace familial ou dans l'espace scolaire, aujourd'hui ou demain, soient en accord avec les valeurs que nous défendons. Dit autrement : le « bricolage » auquel nous recourons tous plus ou moins, individuellement ou collectivement, se doit au minimum de pas entrer en contradiction avec l'égalité et la liberté démocratiques, quand bien même nous mesurons par ailleurs la puissance déstabilisante de ces valeurs par rapport au lien pédagogique, familial et scolaire. Sous ce rapport, la mise en place d'un nouvel arsenal répressif, incluant entre autres le recours à un enfermement, même « humanisé », d'enfants de treize ans, ne résisterait pas longtemps à une analyse qui en confronterait le principe avec notre choix des valeurs démocratiques. Inversement, un nouvel abaissement de l'âge de la majorité civique (qu'on la situe à dix-sept ou à seize ans) semble devoir être directement induit par le choix de telles valeurs : s'il se trouvait accompagné par la véritable éducation à la citoyenneté qu'un tel abaissement implique, l'occasion serait ainsi fournie pour l'école de transmettre dès la classe de seconde ou de troisième les principes éthiques et juridiques qui doivent structurer la conscience d'un citoyen et structurer l'exercice de sa liberté. Ces exemples permettent donc, d'ores et

déjà, de répondre à l'objection de l'urgence : l'approfondissement des questions qui se posent à nous n'intervient pas pour différer les réponses urgentes qu'il faut apporter aux situations concrètes ; il permet simplement de ne pas, dans l'urgence, répondre sans principes ni autre souci que celui d'une efficacité plus apparente que réelle.

L'autre solution, couramment évoquée aussi bien dans les classes que dans les familles, passe par le recours au talent personnel. De fait, dans la situation de crise où nous sommes placés, le talent peut apparaître comme une solution. Être « bon » comme parent, « bon » comme éducateur, cela ne signifie pas ici faire preuve de bonté ou de générosité, mais être « bon » dans cette affaire comme l'on est « bon » au tennis. C'est là une ressource qu'il est possible d'envisager, puisque nous savons bien qu'elle fonctionne effectivement ici ou là, autour de nous, quand nous voyons à l'œuvre un bon enseignant, ou encore des parents qui sont « bons » (comme parents). Bref, dans cette situation de crise, il faudrait témoigner d'inventivité, de talent, de ressources personnelles, pour faire en sorte qu'en dépit de circonstances difficiles nous puissions retourner à notre avantage toutes les situations éducatives difficiles.

Cette solution paraît cependant, au-delà des succès immédiats qu'elle rencontre, profondément inadaptée. Notre époque devra faire fonctionner l'école avec les enseignants tels qu'ils sont, les familles devront éduquer les enfants avec les parents qui existent, non avec des parents idéaux. Il y a de très nombreux éducateurs. Certains, disons même : beaucoup, ont en effet du talent ; il n'en demeure pas moins que l'éducation doit fonctionner avec tous. La solution qui consiste à faire appel au talent de l'enseignant conduit, au fond, à culpabiliser, au plan personnel, celui qui, dans des conditions parfois difficiles, ne parvient pas à « tenir » sa classe. Or, très simplement dit : ma conviction est que ce n'est pas juste. Il s'agit là, de fait, le plus souvent de situations dont l'individu n'est pas foncièrement responsable et dont la teneur doit être analysée dans des termes qui n'ont rien à voir avec une question de talent ou d'absence de talent. Il me semble que nous devrions penser ce problème en ne nous contentant pas de renvoyer les éducateurs et les enseignants à la question de savoir s'ils disposent ou non, à titre personnel, de ce fameux talent. Cette façon d'approcher la difficulté en masque même la véritable teneur et la radicalité, en faisant porter l'accent là où il n'est pas.

En ce qui me concerne, je plaide, on l'aura compris, pour une prise en compte résolue de la complexité inédite du dossier éducatif. La question actuelle, qui est

celle de savoir quel type de domination est compatible avec une conscience démocratique fonctionnant à l'égalité, est extrêmement délicate et les formules personnelles, celles de la séduction ou du charisme, ne permettent pas de lui répondre, si peu que ce soit.

Toutes les formes de domination charismatique sont des formes de tyrannie. La formule spinoziste doit ici être rappelée : les pires tyrans sont ceux qui savent se faire aimer. Sur le fond, je pense évidemment que si l'on exclut la figure charismatique, deux démarches demeurent envisageables.

La première, appelons-la conservatrice, serait axée sur la défense de ce qui subsiste de « traditionnel » dans l'école. À mes yeux, il ne faut assurément pas exclure du monde scolaire la composante traditionnelle qui lui est consubstantielle, et qui consiste à faire apprendre des savoirs établis comme des savoirs transmis. À condition d'être attentif aux limites de cette transmission/tradition du savoir, sans doute existe-t-il là quelque chose sur quoi nous pouvons encore nous appuyer. Reste que cet appui sera par définition précaire s'il n'intègre pas les exigences de l'univers démocratique, qui fragilisent par elles-mêmes, pour le meilleur comme pour le pire, la dimension de la tradition : pour le moins un chantier s'ouvre-t-il désormais devant les éducateurs, qui auront à concevoir et à pratiquer les modalités d'une nouvelle transmission du savoir.

Au-delà de l'ouverture de ce chantier, l'autre démarche à envisager touche à la question de savoir jusqu'à quel point la refondation contractuelle de l'autorité éducative, envisagée aujourd'hui à juste titre comme une issue, est compatible avec la relation familiale et scolaire.

Contractualiser la relation éducative ?

J'y vois deux difficultés. D'une part, dans le cadre de l'école ou de la famille, il s'agirait de toute façon de quasi-contrats. Une tentative importante et complexe, très présente aujourd'hui, consiste à installer l'enfant dans une relation quasi contractuelle en vertu de laquelle il apparaît comme un citoyen. Or, étant entendu qu'il n'est précisément pas un citoyen, la difficulté est de savoir en quoi ce contrat est spécifique. Car, malgré tout, c'est le maître qui instaure le contrat tout en laissant penser à l'élève que, d'une certaine façon, il est partenaire de son instauration. Par conséquent, comment traiter des individus comme des citoyens alors que nous savons bien qu'ils n'en sont pas encore ? Les droits et libertés

qu'énumère, à mon avis très utilement, la Convention des droits de l'enfant de 1989 correspondent à des quasi-droits et libertés. Un droit comme celui de l'enfant à l'intimité, par exemple, prête parfois à sourire plus que d'autres droits reconnus par la Convention, mais il faut en réalité apercevoir que ce droit ne pose pas plus de problèmes, mais pas moins non plus, que le droit à la liberté d'opinion, d'expression, d'association, plus généralement : tous les droits-libertés reconnus à l'enfant. À travers les inévitables problèmes de limites posés par de tels droits, c'est en fait la dimension contractualiste du rapport démocratique à l'enfance qui, ici, trouve elle-même ses propres limites, ou plutôt : a du mal à les définir – car dès lors que nous envisageons l'enfant comme le quasi-partenaire d'un quasi-contrat, comment déterminer les domaines et, au sein de ces domaines, les points précis où il convient de renoncer à l'esprit de contrat pour faire réapparaître une autorité qui ne se négocie ou ne se discute plus ?

Deuxième difficulté : la pénétration de l'esprit de contrat dans le lien familial et, plus largement, dans le lien éducatif rencontre une autre limite dans ses effets mêmes. La contractualisation juridicise la relation à l'enfant, qui n'apparaît plus que comme le partenaire d'une relation se jouant en termes de droits. Je me reconnais comme devant quelque chose à un enfant parce que je l'identifie comme ayant des droits. Et réciproquement. Ainsi, dans les débats actuels sur les incivilités ou sur les difficultés de l'éducation, nous enfermons de plus en plus la discussion dans ce cadre en rappelant qu'il faut enseigner aux enfants qu'ils ont, non seulement des droits, mais aussi des devoirs. Le plus souvent, on croit que ce rappel aux devoirs des enfants suffit à arracher la discussion à l'orbite du droit. Il n'en est rien. C'est en effet très exactement le propre de la relation juridique que de faire apparaître les devoirs que nous avons à l'égard de quelqu'un qui a des droits et réciproquement. Or la relation éducative aux enfants peut-elle se réduire à ce paradigme juridique ? À le faire, ne perdrait-elle pas une part essentielle de sa spécificité et de sa richesse, voire certaines de ses conditions de possibilité ?

Peut-être faudrait-il penser en fait une autre limite à l'idée de contrat qui consisterait à concevoir la relation éducative des adultes aux enfants, non comme une relation exclusivement juridique ou exclusivement quasi-contractuelle, mais aussi comme une relation éthique en vertu de laquelle les adultes ont des devoirs, des obligations intrinsèques à l'égard des enfants, et ce, y compris dans des cas où il n'y correspond pas de droits du côté des enfants. Nous leur devons, par exemple, une foule d'attitudes qui, indépendamment du charisme, de la séduction ou de la démagogie, font une relation éducative réussie : par exemple de la

disponibilité, une forme de conscience chaleureuse, disponible, souriante, etc. Nous ne trouvons nulle part, dans les déclarations des droits de l'enfant, un droit qui corresponde à ce genre de devoir des adultes à l'égard des enfants. Apparaît là une figure du lien qui est plus éthique que juridique, qui échappe aux trois modèles wébériens de la domination – traditionnelle, charismatique, contractuelle – parce que, précisément, la relation éthique n'est pas contractuelle. Il me semble que plaider pour un supplément d'éthique, entendu au sens d'une éthique de la sollicitude, dans la relation des adultes aux enfants, ce ne serait certes pas résoudre toutes les difficultés, mais ce serait au moins indiquer une piste qui permettrait peut-être d'atténuer les effets d'une juridicisation trop exclusive de la relation à l'enfance. Sur la juridicisation elle-même, il ne s'agit bien sûr pas de revenir : elle a arraché l'enfant à des formes d'exploitation et de domination incompatibles avec son humanité. Je plaide seulement pour que, au-delà des acquis juridiques, non négociables, de ces vingt ou trente dernières années, on prenne aussi en compte d'autres dimensions de la relation à l'enfance, en considérant tout ce que l'adulte doit à l'enfant qui ne correspond à la reconnaissance d'aucun droit.

La nostalgie de l'autorité n'est plus de mise. Ce qui a disparu de nos sociétés, ce n'est pas seulement l'autorité traditionnelle, mais c'est l'autorité comme telle. Dans le monde ancien, l'autorité était inséparable des valeurs de la tradition et de la hiérarchie. Avec la naissance des sociétés démocratiques, nous avons fait en revanche le choix de penser nos normes sur fond d'égalité et de liberté. Dans cet univers, où les individus sont supposés s'accorder sur les règles auxquelles ils se soumettent, les pouvoirs fonctionnent non plus à l'autorité, qui supposait une dimension de transcendance rendant le pouvoir littéralement indiscutable, mais, le plus souvent possible et dans les limites que je viens d'évoquer, à partir d'un contrat réel ou supposé entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui s'y soumettent. En ce sens, nul retour en arrière ne parviendra à ancrer de nouveau les pouvoirs dans une origine suffisamment éloignée de ceux sur lesquels ils s'exercent pour leur redonner l'évidence et le caractère incontestable des anciennes instances de domination. L'effondrement de l'autorité est notre destin, en tant que modernes, sauf à ce que nous acceptions de sacrifier nos valeurs les

plus sacrées.

La question décisive n'est donc pas celle de savoir comment réinsérer le pouvoir des éducateurs dans le triangle magique de la tradition, de la hiérarchie et de l'autorité. Elle consiste bien davantage à se demander comment faire fonctionner ce pouvoir une fois dissocié d'avec le dispositif ancien de l'autorité. Question que l'on ne tranchera pas en s'indignant contre la déliquescence des formes anciennes de l'autorité, mais plutôt en s'inspirant de la façon dont les difficultés soulevées par cette dissociation ont été surmontées sur le terrain politique.

De fait, en démocratie, les pouvoirs fonctionnent tant bien que mal dans le respect des principes de liberté et d'égalité des citoyens, selon l'esprit du contrat plus que sous la forme de l'autorité. Est-il inimaginable de nous représenter d'autres pouvoirs, y compris le pouvoir éducatif, en incorporant là aussi dans son fonctionnement des procédures plus délibératives, par lesquelles chaque détenteur de ce pouvoir se soucierait, pour l'exercer efficacement, d'obtenir de ceux sur lesquels son pouvoir s'exerce une forme d'adhésion ?

Il faudra certes, dans le domaine de l'éducation comme dans d'autres, inventer des formules nouvelles et spécifiques, toutes inspirées cependant par l'obligation d'une procédure argumentative, même minimale, conçue comme l'indispensable condition de possibilité de la légitimité. La mutation culturelle qu'exigera ainsi l'exercice de tels pouvoirs nus, privés de l'habillage de l'autorité, sera lente et difficile. Son enjeu n'est pas moindre, toutefois, que celui de la mutation qui, depuis la Renaissance, a fait émerger le principe de la souveraineté du peuple et a dégagé peu à peu, en deux siècles, les conséquences qui en résultent pour l'exercice du pouvoir politique.

Indications bibliographiques

Arendt H., « Qu'est-ce que l'autorité ? » (1958) et « La crise de l'éducation » (1954), in H. Arendt, *La Crise de la culture*, trad. collective, Paris, Gallimard, 1972.

Jacquard A., Manent P., Renaut A., *Une éducation sans autorité ni sanction*, Paris, Grasset, 2003.

Renaut A., *La Libération des enfants*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2002.

Renaut A., *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004.

Revault d'Allones M., *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Le Seuil, 2005.

COMPLÉMENTS

L'éducation et la logique démocratique par Janie Pélabay

Comment concilier les valeurs démocratiques de liberté et d'égalité avec les contraintes exigées par la pratique éducative ?

Certes, ni la question ni les inquiétudes dont elle est le vecteur ne sont nouvelles. Un bref survol de l'histoire des idées suffirait à en attester. On pourrait, par exemple, remonter jusqu'à la Grèce antique pour se référer à la manière dont *Platon*, dans *La République*, au Livre VIII, campait le problème : une cité démocratique est à ce point assoiffée de liberté qu'au sein de la famille, on en arrive à ce que « le père s'accoutume à traiter son fils comme son égal et à redouter ses enfants, que le fils s'égale à son père et n'a ni respect ni crainte pour ses parents, parce qu'il veut être libre ». *Platon* décèle au niveau de l'enseignement les mêmes « abus » : « Le maître craint ses disciples et les flatte, les disciples font peu de cas des maîtres et des pédagogues. » Dans le même temps, les aînés « s'abaissent aux façons des jeunes gens [...] de peur de passer pour ennuyeux et despotiques ».

Considérée dès *Platon* comme une porte d'entrée vers la tyrannie, la tendance à saper les fondements de l'autorité au nom d'une quête effrénée de liberté continue aujourd'hui, certes sur des bases renouvelées, de susciter un émoi qui mérite d'être analysé.

Éducation et démocratie

De fait, les propos de *Platon* semblent trouver un écho contemporain dans le portrait que dresse Christopher *Lasch* de la société américaine des années 1970 : « La socialisation des techniques de soin et d'éducation des enfants ne laissèrent tous deux aux parents guère autre chose que l'amour à transmettre à leurs enfants. Or, l'amour sans discipline n'est pas suffisant pour assurer la continuité entre les générations dont dépend toute culture. Au lieu de guider l'enfant, la génération qui le précéda se débat, aujourd'hui, pour essayer de “suivre les

jeunes”, de “garder le contact” et de pénétrer leur jargon incompréhensible. »

S'agissant du système éducatif, le jugement de *Lasch* est tout aussi sévère. La disparition d'une culture de l'effort au profit d'une culture de masse refusant, sous couvert de démocratisation, l'application de « critères d'excellence » provoque un « abaissement des niveaux scolaires » ainsi qu'une « détérioration de l'intellect » : « Les étudiants sont moins capables de lire et d'écrire correctement, et connaissent moins bien les traditions culturelles dont ils sont censés hériter. [...] Il n'est pas inconsideré de parler d'un nouvel obscurantisme, lorsqu'on se rend compte à quel point les traditions culturelles sont en train de se dissiper. »

À l'origine de ce « déclin du sens historique », *Lasch* incrimine les appétits hédonistes du « Nouveau Narcisse ». L'« invasion de la société par le moi » pousse « jusqu'à la décadence » la logique de l'individualisme moderne. Le « culte de l'*authenticité* », dispensé dans une « atmosphère thérapeutique », rend parents et enseignants incapables d'assumer leur « rôle de guide », d'« instruire l'enfant sur la façon de se conduire dans le monde » et de « lui enseigner des préceptes éthiques » (*Lasch*, 1975).

Dans une perspective néotocquevillienne, Marcel *Gauchet* et Gilles *Lipovetsky* explorent une question similaire. En minant peu à peu les contenus traditionnels et les hiérarchies naturelles, la logique démocratique a poussé l'individu à rechercher en lui-même le principe d'une légitimation des commandements et des lois. Or, s'il concourt à placer la modernité sous le signe d'une émancipation sur laquelle aucun des deux auteurs ne souhaite revenir, ce processus d'individualisation est néanmoins questionné au vu de ses effets pervers.

Après une première période correspondant à « une religion du devoir laïque », le processus de sécularisation de la morale se serait aujourd'hui engagé dans « une nouvelle phase » que *Lipovetsky* identifie à « une morale postmoraliste » : « Pour la première fois, écrit-il, voici une société qui, loin d'exalter les commandements supérieurs, les euphémise et les décrédibilise, qui dévalue l'idéal d'abnégation en stimulant systématiquement les désirs immédiats, la passion de l'ego, le bonheur intimiste et matérialiste. [...] Nous avons cessé de reconnaître l'obligation de nous attacher à autre chose qu'à nous-mêmes. »

Dans cette « culture qui ne professe plus le “il faut” qu'en situation exceptionnelle », l'enfant est devenu « le principe-responsabilité des adultes ». Les devoirs parentaux subissent une envolée fulgurante, tout en étant transmués en « management généralisé » par une rhétorique de l'épanouissement

personnel : « le dévouement des parents ne se conçoit plus comme négation de soi, mais comme instrument d'accomplissement intégral de soi » (*Lipovestky*, 1992).

C'est également aux « contradictions de l'individualisme démocratique » que Marcel *Gauchet* rattache la crise actuelle de l'éducation, dont l'école constitue, à ses yeux, un cas paradigmatique. « À la familiarisation avec l'acquis d'une tradition, procédant par imprégnation et visant à l'incorporation des contenus et des formes validés par l'autorité d'un long usage », l'école moderne a substitué une conception de l'éducation comme apprentissage d'une capacité d'apprendre. Elle s'adresse à « un être qui se doit d'être libre à l'égard du passé et qui a besoin, surtout, de savoir tirer par lui-même la leçon des expériences imprévisibles qui l'attendent ». Cependant, puisque l'« on n'apprend pas tout seul à apprendre », l'enseignant se voit investi d'une tâche de « médiation réflexive ». Contre l'autoritarisme de l'école holiste, c'est « avec la dernière énergie » que les pédagogues rejettent « tout ce qui ressemble de près ou de loin à une répétition mécanique, à une appropriation automatique, à une familiarisation routinière ou à une inculcation autoritaire ». Le problème est, précisément, qu'une telle « réprobation de principe » ne dit rien sur la manière de suppléer aux anciens procédés d'éducation. *Gauchet* trouve un tel silence si dérangeant qu'il en vient à affirmer : « Il n'est pas impensable que la réflexion nous conduise à vouloir reprendre quelque chose de la tradition », en l'occurrence l'idée selon laquelle « on apprend à apprendre à partir de ce que l'on sait déjà ». Aussi, en revendiquant toujours davantage la puissance de son autocréation, l'individu démocratique s'enfermerait dans un « dilemme » : « Il veut l'éducation, mais il ne veut pas être éduqué » (*Gauchet*, 1985, repris in *Gauchet*, 2002).

S'ils nous sont désormais familiers, de tels diagnostics ne peuvent être saisis dans toute leur complexité sans un travail de clarification conceptuelle portant aussi bien sur les *termes* que sur les *enjeux* du débat.

Le problème de l'éducation : *Kant, Arendt*

Revenons, tout d'abord, aux origines de la conception moderne de l'éducation. Le terme *educere* veut dire « conduire hors de ». Conformément à l'idéal qui traverse toute la philosophie des Lumières, c'est hors d'un état de tutelle que l'éducation moderne se propose de conduire l'homme et, plus particulièrement, l'enfant. En ce sens, *Kant* peut affirmer, dans ses *Réflexions sur l'éducation* :

« L'homme est la seule créature qui doit être éduquée ». Contrairement à l'animal qui, par son instinct, « est déjà tout ce qu'il peut être », l'homme « doit user de sa propre raison » et « se fixer lui-même le plan de sa propre conduite ». La transmission est, certes, importante dans la mesure où c'est bien « une génération [qui] éduque l'autre ». Toutefois, la finalité de l'éducation est que l'homme soit « réellement éclairé », qu'il fasse un usage autonome de sa raison, en un mot : qu'il soit libre.

Prêtons maintenant attention à la manière dont *Kant* encore, en cette fin du XVIII^e siècle, formulait ce qui représentait à ses yeux « l'un des plus grands problèmes de l'éducation » : « Comment unir la soumission sous une contrainte légale avec la faculté de se servir de sa liberté ? Car la contrainte est nécessaire ! Mais comment puis-je cultiver la liberté sous la contrainte ? »

Sa réponse consiste, en premier lieu, à distinguer le *dressage*, qui relègue l'enfant au rang d'animal ou d'esclave, et la *discipline*, qui représente l'imposition de « contraintes légales » servant la mission éducative. En second lieu, *Kant* applique à l'éducation le principe moderne de limitation réciproque des libertés individuelles. Ainsi préconise-t-il « les règles suivantes » : « Il faut laisser l'enfant libre en toutes choses depuis la première enfance, mais à la condition qu'il ne s'oppose pas à la liberté d'autrui [...]. On doit lui montrer qu'il ne saurait parvenir à ses fins si ce n'est en laissant les autres atteindre les leurs [...]. On doit lui prouver qu'on exerce sur lui une contrainte qui le conduit à l'usage de sa propre liberté, qu'on le cultive afin qu'un jour il puisse être libre. »

Enfin, *Kant* exclut la possibilité que la moralité s'acquière par simple discipline : « La culture morale doit se fonder sur des maximes, et non pas sur la discipline. Celle-ci empêche les défauts, celle-là cultive la manière de penser. [...] Il ne reste de la discipline qu'une habitude, qui s'efface avec les années. L'enfant doit apprendre à agir d'après les maximes dont il perçoit lui-même la justice. »

La tension ainsi thématifiée entre la contrainte comme moyen éducatif et la liberté comme visée éducative convoque une réflexion sur la notion de pouvoir. Plus précisément : sur quelle sorte de pouvoir peut aujourd'hui reposer une éducation satisfaisant aux réquisits normatifs de la modernité démocratique ? En outre, quel lien pourrait exister entre un tel pouvoir éducatif et la notion d'autorité ?

Sur ce point, la typologie de la « domination » que nous livre Max *Weber* dans *Économie et société* s'avère instructive. En fonction des raisons ou des

motivations qui viennent fonder l'obéissance, Max Weber différencie trois types de domination.

1. La « domination légale » repose « sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives ». Dans ce cas, on obéit à un « ordre impersonnel, objectif » et « rationnel », supporté par les personnes en charge de la gestion administrative et bureaucratique des sociétés modernes.

2. La domination « traditionnelle » repose, quant à elle, « sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui ont été appelés à exercer l'autorité ». Cette domination se pérennise par une transmission réitérée de la « coutume ».

3. La domination « charismatique » est fondée « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne ». L'obéissance repose, dans ce cas, sur « la confiance » dont jouit un « chef » auquel sont attribuées des qualités personnelles hors du commun. C'est pourquoi cette domination est limitée dans le temps : elle cesse à la mort du chef ou dès que son aura n'est plus reconnue par ses partisans et disciples.

Il convient ici de noter deux éléments importants. D'abord, comme le précise Max Weber, c'est à partir de l'époque moderne que le premier type de domination devient prégnant. En revanche, « aux époques prérationnalistes, tradition et charisme se partagent à peu près la totalité des orientations de l'action », l'une et l'autre ayant pour point commun le caractère sacré de la tradition. Ensuite, ainsi que le souligne Raymond Aron dans *Les étapes de la pensée sociologique*, la notion wébérienne de « domination » (*Herrschaft*) ne recoupe pas celle d'« autorité » (*Autorität*), dont Weber réserve l'emploi « pour désigner les qualités naturelles ou sociales que possède le maître ». Chez Weber, l'autorité est ce *talent* qui représente seulement l'un des compléments possibles du pouvoir.

Cette irréductibilité entre pouvoir et autorité ressort également des travaux de Hannah Arendt. Dans *La crise de la culture*, elle signale d'emblée que l'autorité « a disparu du monde moderne ». Ses racines historico-sémantiques se trouvent dans l'Antiquité romaine. Issue du verbe latin *augere*, l'autorité constitue une « augmentation » du pouvoir qui ne provient ni de « la contrainte par force » ni de « la persuasion par argument ». En effet, la violence marque l'échec de l'autorité ; quant à la discussion, elle suppose un « ordre égalitaire » qui est tout bonnement contraire à l'autorité. C'est donc ailleurs qu'il faut rechercher la source de l'autorité : « Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la

république jusqu'à la fin de l'empire, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures. »

Référence aux fondateurs de Rome qui se trouve renforcée par une autre conviction, celle « qu'en toutes circonstances les ancêtres représentent l'exemple de la grandeur pour chaque génération successive, qu'ils sont les *maiores*, les plus grands, par définition ». Ainsi l'autorité permettait-elle à ce passé d'être aussi « présent dans la vie réelle de la cité » que l'étaient « le pouvoir et la force des vivants ».

La thèse de Hannah Arendt est qu'aujourd'hui, sous l'emprise d'un « *pathos* de la nouveauté », nous avons perdu cette expérience de la fondation. « Nous sommes en danger d'oubli » – écrit-elle – et la disparition de l'autorité risque de provoquer « la perte des assises du monde ». Cependant, s'il est, d'après elle, un domaine où cette perte ne saurait advenir, c'est celui de l'éducation. Par principe, les éducateurs ont « la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. » Ils ont pour tâche d'introduire les enfants dans un monde qui les précède : ils « font ici figure de représentants d'un monde dont, bien qu'eux-mêmes ne l'aient pas choisi, ils doivent assumer la responsabilité, même si, secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu'il est ». Or, « dans le cas de l'éducation, la responsabilité du monde prend la forme de l'autorité ».

Par là, Hannah Arendt entend s'opposer à « l'étonnant salmigondis de choses sensées et d'absurdités » diffusées par les théories regroupées « sous la bannière du progrès de l'éducation ». Parmi ces idées délétères, se trouve la création d'un monde de l'enfant, séparé de celui des adultes et répondant à ses propres règles. D'après Hannah Arendt, cela revient à précipiter l'enfant vers « une situation pire qu'avant » : « Affranchi de l'autorité des adultes, l'enfant n'a donc pas été libéré, mais soumis à une autorité bien plus effrayante et vraiment tyrannique. » Bannis du monde des adultes, les enfants « sont soit livrés à eux-mêmes, soit livrés à la tyrannie de leur groupe ».

Resterait toutefois, pour apprécier avec pondération ce dossier de l'éducation que Arendt instruit à la charge des Modernes, à fournir quelques précisions sur ce qu'il en était au juste de ce passé de l'enfance qu'elle considère avec nostalgie.

Aperçus juridiques sur le passé de l'enfance

Une manière d'appréhender ce passé consiste à regarder comment le droit s'est saisi de cette figure spécifique que constitue l'enfant.

Hautement significative est, à cet égard, la très lente évolution de l'autorité parentale, notamment paternelle. Dans l'Antiquité romaine, les lois autorisaient les hommes à accepter ou refuser un enfant à sa naissance. Droit de vie ou de mort que le *pater familias* conservait sur l'enfant parvenu à l'âge adulte. Plus proches de nous, les ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles – période pourtant charnière du processus de modernisation – ne furent guère cléments envers les enfants. Alain Renaut évoque ici même, dans la contribution qu'il consacre à l'éthique de la famille, comment les parents mécontents du comportement de leur progéniture pouvaient compter sur un dispositif administratif d'enfermement, dont l'embastillement est une illustration. On peut ajouter que, temporairement restreint durant la période révolutionnaire, ce pouvoir de détention fut pleinement réaffirmé par le code civil napoléonien de 1803 qui, en outre, confia au père le droit d'user de moyens de correction à l'encontre de ses enfants.

Toutefois, dans le même temps, certaines dispositions du code pénal permirent d'ouvrir la voie à l'introduction, en 1889, de la « déchéance paternelle des pères indignes » et, en 1898, de la répression des violences et actes de cruauté commis envers les enfants. Mais il faut attendre l'ordonnance du 2 février 1945 relative à l'enfance délinquante pour que l'accent soit mis sur les mesures éducatives, plutôt que coercitives. La création des « tribunaux pour enfants » permit de subsumer l'autorité parentale sous l'idée de protection de l'enfance. Mouvement qui fut prolongé par la loi du 4 juin 1970, établissant l'obligation légale de protéger l'enfant.

C'est dans le droit international que se trouve consacrée l'idée même de droits de l'enfant. Conformément à ce qu'édicte déjà la Déclaration des droits de l'enfant de 1959, la Convention internationale des droits de l'enfant de 1989 lui octroie, en vertu de sa vulnérabilité, un ensemble de protections. Par exemple, à l'article 19, est affirmée l'obligation de « protéger l'enfant contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris de violence sexuelle ». Mais il convient de souligner que la convention de 1989 accorde également à l'enfant, en tant que personne libre et égale, un ensemble de droits-libertés. Au même titre que l'adulte, il bénéficie, selon les articles 13 à 16, du droit à la liberté d'expression, à la liberté de pensée, de conscience et de religion, à la liberté d'association et de réunion pacifique, ainsi que du très controversé

droit à ne pas subir « d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance ».

Objet de protections, sujet de droits : ce double statut alloué à l'enfant est en lui-même révélateur des tensions qui travaillent le devenir de la relation éducative.

Indications bibliographiques

Arendt H., La Crise de la culture, trad. collective, Paris, Gallimard, 1972.

Gauchet M., La Démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, 2002.

Kant E., Réflexions sur l'éducation, trad. fr., Paris, Vrin, 1993.

Lasch Ch., Le Complexe de Narcisse (1975), trad. fr., Paris, Le Seuil, 1979.

Lipovetsky G., Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Paris, Gallimard, 1992.

Les auteurs

Christian ARNSPERGER, Chercheur qualifié du Fonds national de la recherche scientifique, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain. A publié notamment *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Le Cerf, 2005 ; *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2003.

Bernard BAERTSCHI, Maître d'Enseignement et de Recherche au département de philosophie de l'Université de Genève. Auteur notamment de *La Valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995 ; *La Responsabilité éthique dans une société technique et libérale*, Grenoble, MSH-Alpes, 2004.

Jean-Michel BESNIER, Professeur de philosophie des techniques à l'Université de Paris-Sorbonne. A publié en particulier *La Croisée des sciences. Questions d'un philosophe*, Paris, Le Seuil, 2006 ; *L'irrationnel nous menace-t-il ?*, Nantes, Pleins Feux, 2005.

Jean-Cassien BILLIER, PRAG à l'Université de Paris-Sorbonne. Coauteur, avec A. Maryoli, de *Histoire de la philosophie du droit*, Paris, Nathan, 2001 ; avec A. Renaut, P. Savidan et L. Thiaw-Po-Une, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Sandrine BLANC, Diplômée de l'École Supérieure de Commerce de Paris, doctorante à l'Université de Paris-Sorbonne.

Martin BLANCHARD, Docteur en philosophie de l'Université de Montréal et de l'Université de Paris-Sorbonne, coordinateur du Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal (CREUM).

Alain BOYER, Professeur de philosophie politique et d'éthique à l'Université de Paris-Sorbonne. Auteur notamment de *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, PENS, 1994 ; *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2002.

Laurent DE BRIEY, Chargé de recherches du Fonds national de la recherche scientifique, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain. Auteur du *Conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006.

Joël CECCALDI, Docteur en médecine (Centre hospitalier de Libourne), coordinateur du Groupe de réflexion sur l'accompagnement et les soins de support pour les patients en hématologie et oncologie (GRASSPHO).

Ryoa CHUNG, Professeure adjointe au département de philosophie de l'Université de Montréal, CREUM.

Édouard DELRUELLE, Professeur de philosophie morale, juridique et politique au Département de philosophie de l'Université de Liège. A publié notamment *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2004 ; *L'Impatience de la liberté. Autonomie et responsabilité*, Bruxelles, Labor, 2004.

Philippe DESCAMPS, professeur de philosophie, chargé de cours à l'Université de Paris-Sorbonne. Auteur de *Un crime contre l'espèce humaine ? Enfant clonés, enfants damnés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

Arnaud DESJARDIN, professeur de philosophie au lycée de Saint-Quentin.

Hubert DOUCET, Professeur à la Faculté de théologie et à la Faculté de Médecine de l'Université de Montréal, ancien Directeur des programmes de bioéthique de l'Université de Montréal. Auteur de *Au pays de la bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Jean-Marc FERRY, Professeur en sciences politiques et philosophie morale à l'Université libre de Bruxelles. A publié notamment *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité post-nationale*, Paris, Le Cerf, 2005 ; *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

Mark HUNYADI, Professeur à l'Université catholique de Louvain ; auteur notamment de *La Vertu du conflit*, Paris, Le Cerf, 1995 ; *Je est un clone*, Paris, Le Seuil, 2004.

Axel KAHN, Directeur de recherche à l'Inserm, membre de l'Académie des Sciences. A publié, entre autres ouvrages, *Le Secret de la Salamandre. La médecine en quête d'immortalité*, en coll. avec F. Papillon, Paris, Nil, 2005 ; *Et l'homme dans tout ça ?*, Paris, Nil, 2004.

Matthieu LAHURE, professeur de philosophie au lycée de Villeneuve d'Ascq.

Yvette LAJEUNESSE, médecin généraliste, Institut de Gériatrie de Montréal, présidente du comité d'éthique sur la recherche chez les êtres humains de la Faculté de médecine, université de Montréal. A publié, avec L. K. Sosoe, *Bioéthique et culture démocratique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996.

Xavier LANDES, doctorant en philosophie à l'Université de Montréal et à l'Université de Paris-Sorbonne.

Marc DE LAUNAY, Chargé de recherche au CNRS, Archives Husserl, Paris. A traduit notamment F. Nietzsche, H. Cohen, H. Rickert, E. Cassirer.

Geoffroy LAUVAU, ATER à l'Université de Paris-Sorbonne.

Georges A. LEGAULT, Professeur titulaire et responsable du secteur « éthique appliquée » au département d'histoire et de sciences politiques à l'Université de

Sherbrooke, Québec. Auteur notamment de *Enjeux de l'éthique professionnelle*, deux volumes, Presses de l'Université Laval, 1996-1997.

Robert LEGROS, Professeur de philosophie à l'Université de Caen. A publié, en particulier, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 2000 ; *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.

Stéphane LEYENS, Docteur en philosophie, Unité d'éthique biomédicale, Université catholique de Louvain.

Romain LUCAZAU, doctorant en philosophie, allocataire-moniteur à l'Université de Paris-Sorbonne.

Hedwig MARZOLF, agrégée de philosophie, pensionnaire à la Fondation Thiers.

Michela MARZANO, Chargée de recherche au CNRS, Centre de Recherche Sens, éthique et société (CERSES). A publié, entre autres ouvrages, *Malaise dans la sexualité*, Paris, Lattès, 2006 ; *La Fidélité ou l'amour à vif*, Paris, Buchet-Chastel, 2005.

Denis MÜLLER, Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne. Auteur de *Les Éthiques de la responsabilité*, Genève, Labor et fides, 1998 ; *La Dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences ?*, en coll. avec H. Poltier, Genève, Labor et Fides, 1999.

Ruwen OGIEN, Directeur de recherche au CNRS, Centre de Recherche Sens, éthique et société (CERSES). Auteur, notamment, de *La Panique morale*, Paris, Grasset, 2004 ; *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.

Melika OUELBANI, Professeur de philosophie à l'Université de Tunis. A publié, entre autres ouvrages, *Le Cercle de Vienne*, Paris, PUF, 2006 ; *Wittgenstein et Kant*, Tunis, Ceres, 2003.

Marie-Hélène PARIZEAU, professeur à l'Université Laval de Québec et titulaire de la Chaire de Recherche du Canada en bioéthique et éthique de l'environnement ; parmi ses ouvrages : *De l'inégalité dans le dialogue des cultures. Mondialisation, santé et environnement*, en coll., Québec Presses de l'Université Laval, 2005 ; *Les Fondements de la bioéthique*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 1992.

Janie PÉLABAY, Docteur en philosophie politique de l'Université de Paris-Sorbonne, titulaire d'une bourse Marie Curie (ULB) ; auteur de *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Alain RENAULT, Professeur de philosophie politique et d'éthique à l'Université de Paris-Sorbonne, Directeur de l'Observatoire européen des politiques universitaires. Parmi ses ouvrages : *Modèle social : la chimère française ?*, Paris, Textuel, 2006 ; *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005.

Cyril SELZNER, professeur de philosophie au lycée de Limoges, doctorant à l'Université de Paris-Sorbonne.

Lukas K. SOSOE, Professeur à l'Université du Luxembourg. A publié notamment *Bioéthique et culture démocratique*, avec Y. Lajeunesse, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996 ; *La diversité humaine* (éd.), Montréal-Paris, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, 2002.

Daniel TANGUAY, Professeur d'éthique et de philosophie politique à l'Université d'Ottawa. Auteur de *Léo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

Christine TAPPOLET, Professeur d'éthique à l'Université de Montréal, Centre de recherches en éthique, CREUM, titulaire de la Chaire de Recherche du Canada en éthique et méta-éthique. A publié *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

Pierre-Henri TAVOILLOT, Maître de conférences à l'université de Paris-Sorbonne. A publié en 1995 *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Le Cerf ; a édité, avec A. Renaut et P. Savidan, *Histoire de la philosophie politique*, cinq tomes, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Ludivine THIAW-PO-UNE, Ingénieure d'études à l'Université de Paris-Sorbonne (Observatoire européen des politiques universitaires). A publié, avec J.-C. Billier, A. Renaut et P. Savidan, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Daniel WEINSTOCK, Professeur de philosophie politique et de philosophie publique à l'Université de Montréal, Fondateur du Centre de recherches en éthique de l'université de Montréal, CREUM. Coauteur de *La Démocratie délibérative en philosophie et en droit. Enjeux et perspectives*, Montréal, Themis, 2001.

Pierre ZELENKO, Docteur en philosophie politique de l'Université de Paris-Sorbonne, avocat. Coauteur de *Géopolitique du pétrole. Un nouveau marché, de nouveaux risques, des nouveaux mondes*, Paris, Technip, 2005.

Table

Préface – <i>Le champ de l'éthique</i> , par Axel Kahn	7
Présentation générale, par Ludivine Thiaw-Po-Une	19
PREMIÈRE PARTIE ÉLÉMENTS	
Avant-propos, par Ludivine Thiaw-Po-Une	41
PREMIÈRE SECTION – Figures	
<i>Liminaire</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	61
<i>Aristote ou l'éthique de la vertu</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	70
<i>L'épicurisme et l'idée de sagesse</i> , par Pierre-Henri Tavoillot	84
<i>Spinoza et l'idée d'une éthique matérialiste</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	95
<i>Hume et l'empirisme moral</i> , par Jean-Cassien Billier	109
<i>Kant et les kantismes</i> , par Alain Renaut	123
<i>John Stuart Mill entre utilitarisme et libéralisme</i> , par Pierre Zelenko	137
<i>Nietzsche et l'idée de généalogie</i> , par Marc de Launay	155
<i>Henry Sidgwick et les méthodes de l'éthique</i> , par Lukas K. Sosoe	169
<i>Ludwig Wittgenstein et l'éthique</i> , par Melika Ouelbani	184
<i>Heidegger et la déconstruction de l'éthique</i> , par Geoffroy Lauvau	198
<i>Michel Foucault et l'esthétique de l'existence</i> , par Édouard Delruelle	212
<i>L'éthique politique de John Rawls</i> , par Daniel Weinstock	227
SECONDE SECTION – Postures	
<i>Liminaire</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	241

<i>Le cohérentisme</i> , par Bernard Baertschi	249
<i>Le communautarisme</i> , par Janie Pélabay	262
<i>Le contextualisme</i> , par Christine Tappolet	276
<i>Le conventionnalisme critique</i> , par Alain Boyer	292
<i>L'éthique de la discussion</i> , par Alain Renaut	306
<i>Le fondationnalisme</i> , par Arnaud Desjardin	321
<i>L'intuitionnisme</i> , par Lukas K. Sosoe	336
<i>Le libéralisme moral</i> , par Jean-Cassien Billier	350
<i>Éthique et phénoménologie</i> , par Robert Legros	364
<i>Le pragmatisme</i> , par Martin Blanchard	378
<i>Le réalisme moral</i> , par Ruwen Ogien	395
<i>L'utilitarisme</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	409
DEUXIÈME PARTIE DOMAINES	
Avant-propos, par Ludivine Thiaw-Po-Une	427
BIOÉTHIQUE ET ÉTHIQUE MÉDICALE	
Ouverture – <i>Le passé, le présent et l'avenir de l'éthique médicale</i> , par Yvette Lajeunesse	451
Dossier – <i>La bioéthique, discipline ou pratique ?</i> , par Hubert Doucet	466
ÉTHIQUE DU CORPS ET DE LA SEXUALITÉ	
Ouverture – <i>Éthique du corps et de la sexualité</i> , par Michela Marzano	493
Dossier – <i>Éthique de la dignité humaine ou éthique libérale ?</i> , par Jean-Cassien Billier	509
ÉTHIQUE FÉMININE	
Ouverture – <i>Autonomie et sollicitude</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	531
Dossier – <i>La discussion féministe de l'éthique</i> , par Matthieu Lahure	546

ÉTHIQUE DE LA FAMILLE	
Ouverture – <i>La famille</i> , par Alain Renaut	567
Dossier – <i>Enjeux et horizons d'une éthique de la famille</i> , par Cyril Selzner	582
ÉTHIQUE PROFESSIONNELLE	
<i>Professionnalisme avec ou sans profession</i> , par Georges A. Legault	603
ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE	
Ouverture – <i>Pour une approche élargie de la justice sociale</i> , par Christian Arnsperger	629
Dossier – <i>L'économie face aux intuitions de justice</i> , par Sandrine Blanc	645
ÉTHIQUE INTERNATIONALE (OU DES RELATIONS INTERNATIONALES)	
Ouverture – <i>La justice globale</i> , par Daniel Weinstock	665
Dossier – <i>Approches normatives des relations internationales</i> , par Ryoa Chung	677
ÉTHIQUE DE LA SCIENCE ET DES TECHNIQUES	
Ouverture – <i>De la science à l'éthique et retour</i> , par Jean-Michel Besnier	699
Dossier – <i>Les technosciences face à l'éthique</i> , par Philippe Descamps	710
ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT	
Ouverture – <i>Naturalisme, humanisme, technicisme</i> , par Alain Renaut	731
Dossier – <i>Enjeux et thèmes de l'éthique de l'environnement</i> , par Marie-Hélène Parizeau	746
TROISIÈME PARTIE DÉBATS	
Avant-propos, par Ludivine Thiaw-Po-Une	769
PREMIÈRE SECTION – Débats d'éthique fondamentale	
<i>Liminaire</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	789
COGNITIVISME OU RELATIVISME : LA QUESTION DE LA VÉRITÉ MORALE	

<i>Relativisme, vérité et justice</i> , par Alain Boyer	797
<i>Le relativisme moral</i> , par Jean-Cassien Billier	805
Compléments – <i>Rorty et Popper</i> , par Romain Lucazau	824
ÉTHIQUE DE LA CONVICTION, ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ : LA QUESTION DES CONSÉQUENCES	
<i>La responsabilité entre éthique et religion – Discussion avec Paul Ricœur</i> , par Denis Müller	837
Compléments – <i>La question des conséquences</i> , par Arnaud Desjardin	856
ÉTHIQUE DU DEVOIR OU ÉTHIQUE DE LA VERTU : LA QUESTION DU BONHEUR	
<i>Devoir et autonomie</i> , par Alain Renaut	871
<i>La question du bonheur</i> , par Michela Marzano	883
Compléments – <i>Choisir entre Kant et Épicure ?</i> , par Hedwig Marzolf	894
LES PARADIGMES DE L'ÉTHIQUE	
<i>Nature, sujet, intersubjectivité</i> , par Laurent de Brier	907
Compléments – <i>Les paradigmes de l'éthique à rebours – De l'intersubjectivité à la nature</i> , par Stéphane Leyens	924
ÉTHIQUE PROCÉDURALE DE LA DISCUSSION ET ÉTHIQUE FORMELLE DES PRINCIPES	
<i>Habermas face à Kant</i> , par Jean-Marc Ferry	937
SECONDE SECTION – Débats d'éthique appliquée	
<i>Liminaire</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	973
INTERDIRE LE CLONAGE ?	
<i>L'autonomie du clone ?</i> , par Mark Hunyadi	985
<i>Naturaliser le droit ?</i> , par Philippe Descamps	999
Compléments – <i>Problèmes éthiques, problèmes politiques du clonage</i> , par Geoffroy Lauvau	1012
POUR OU CONTRE L'EUTHANASIE ?	

<i>Les questions de l'euthanasie</i> , par Yvette Lajeunesse	1027
<i>Faut-il une loi sur l'euthanasie ?</i> , par Joël Ceccaldi	1046
Compléments – <i>Le cas Sue Rodriguez – assistance au suicide et euthanasie</i> , par Ludivine Thiaw-Po-Une	1063
PROTÉGER LA NATURE OU TRANSFORMER LA NATURE ?	
<i>Crise de l'environnement, crise de la modernité</i> , par Marie-Hélène Parizeau	1075
Compléments – <i>Fondements et figures du débat sur l'environnement</i> , par Xavier Landes	1097
AUTORISER OU INTERDIRE LA PORNOGRAPHIE ?	
<i>Raisonnement sur la pornographie</i> , par Ruwen Ogien	1113
Compléments – <i>La pornographie entre droits et morale</i> , par Matthieu Lahure	1135
ÉDUIQUER SANS AUTORITÉ ?	
<i>Permanence et épuisement de l'autorité</i> , par Daniel Tanguay	1151
<i>Un âge postautoritaire de l'éducation</i> , par Alain Renaut	1161
Compléments – <i>L'éducation et la logique démocratique</i> , par Janie Pélabay	1175
Les auteurs	1185
Index nominum	1193
Index rerum	1203

DANS LA MÊME COLLECTION

Marcel Gauchet, La Condition historique, 2003.

Yves Michaud, L'Art à l'état gazeux, 2003.

Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance, 2004.

Jean Lacouture, La Rumeur d'Aquitaine, 2004.

Nicolas Offenstadt, Le Chemin des Dames, 2004.

Olivier Roy, La Laïcité face à l'islam, 2005.

Alain Renaut et Alain Touraine, Un Débat sur la laïcité, 2005.

Marcela Iacub, Bêtes et victimes et autres chroniques de Libération, 2005.

Didier Epelbaum, Pas un mot, pas une ligne ? 1944-1994 : des camps de la mort au génocide rwandais, 2005.

Henri Atlan et Roger-Pol Droit, Chemins qui mènent ailleurs, dialogues philosophiques, 2005.

René Rémond, Quand l'État se mêle de l'Histoire, 2006.

David E. Murphy, Ce que savait Staline, 2006.

Alain Finkielkraut, Ce que peut la littérature, 2006.