Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 58 (2008)
Heft: 2-3: l'éthique minimale : dialogues philosophiques avec Ruwen Ogien

Artikel: Commentaires sur les essais
Autor: Ogien, Ruwen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381770

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 140 (2008), P. 255-279

COMMENTAIRES SUR LES ESSAIS

RUWEN OGIEN

Résumé

Les interrogations sur l'éthique minimale sont de trois ordres. Il y a d'abord des divergences dans l'interprétation des grands auteurs de référence, en particulier de Kant et de John Stuart Mill. Il y a ensuite des objections conceptuelles à la critique minimaliste des devoirs moraux envers soi-même. Il y a, enfin, des oppositions aux engagements libéraux de l'éthique minimale en matière de bioéthique entre autres. Les commentaires visent essentiellement à écarter certains malentendus et à évaluer les modifications qu'il faudrait apporter à l'éthique minimale pour qu'elle soulève moins d'objections.

Avant de proposer quelques réponses aux nombreuses objections qui m'ont été adressées, je tiens à remercier Olivier Abel, François Dermange et Denis Müller pour cette occasion qu'ils m'offrent de poursuivre, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, le dialogue engagé de façon si chaleureuse, grâce à eux également, lors des journées d'études autour de l'éthique minimale.

Je voudrais aussi remercier Nathalie Maillard Romagnoli et Christophe Pisteur qui se sont chargés de la coordination de la publication.

J'aimerais enfin exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui se sont donnés la peine d'écrire ces essais vifs et originaux, clairs et argumentés, alors qu'ils avaient probablement mieux à faire. Aucun n'est complaisant. Tous m'ont mis dans des situations intellectuelles difficiles. Que peut-on souhaiter de mieux en philosophie ?

Pour rester dans des limites d'espace (et de temps) raisonnables, j'ai choisi de ne pas faire de commentaire systématique sur chacun de ces essais, mais de sélectionner quelques thèmes d'interrogation récurrents. J'ai pensé aussi qu'il valait mieux m'abstenir de répondre aux objections théologiques, car elles ne sont pas de ma compétence. J'espère que les auteurs ne seront pas trop déçus.

Il m'a semblé qu'on pouvait diviser ces interrogations en trois grandes catégories : problèmes d'interprétation des auteurs de référence, problèmes conceptuels et problèmes normatifs.

1. *Problèmes d'interprétation*

Sur Kant

J'ai insisté sur le fait que, chez Kant, il existe une symétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui, qui le conduit à placer sur le même plan le meurtre et le suicide. Cette symétrie morale est clairement affirmée dans la seconde formulation de l'impératif catégorique : «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.» [1]

Christophe Pisteur conteste cette façon de présenter les idées de Kant. Il fait remarquer qu'il faut distinguer chez lui le niveau de la loi et celui de l'action. Il se peut qu'une loi qui prononce l'équivalence morale entre soi et l'autre puisse impliquer, au niveau de l'action, une asymétrie morale entre soi et autrui. Ainsi, l'impératif catégorique qui est une loi morale symétrique contient une exigence d'action asymétrique : viser pour soi la perfection et pour autrui le bonheur.

C'est une interprétation séduisante et formellement plausible. Un principe général peut, en effet, donner lieu dans son application à des résultats apparemment opposés à ce qu'il affirme. Il se peut, par exemple, qu'en se plaçant d'un point de vue impartial, on tire la conclusion que personne ne devrait être impartial envers lui-même et ses proches.

J'aurais cependant plutôt tendance à voir l'asymétrie entre la visée du bonheur et celle de la perfection non pas comme une implication de l'impératif catégorique au niveau de l'action, mais comme la conséquence d'une contrainte conceptuelle sur l'usage du terme «devoir».

Pour que mon argument soit le plus clair possible, je vais me permettre de proposer une autre interprétation de l'asymétrie entre bonheur et perfection évoquée par Christophe Pisteur.

Pour Kant, il faut viser pour soi la perfection mais pour autrui le bonheur. C'est clairement une asymétrie. Mais elle en recouvre une autre : on peut avoir le devoir de viser le bonheur des autres mais non le sien. Pourquoi ?

Il me semble que c'est une application de ce qu'on pourrait appeler le «rasoir de Kant» en référence à sa formule : «Un commandement ordonnant à chacun de chercher à se rendre heureux serait une sottise ; car on n'ordonne jamais à quelqu'un ce qu'il veut déjà inévitablement de lui-même.» [2]

En effet, puisque nous désirons inévitablement notre propre bonheur, il ne peut pas y avoir de «devoir d'être heureux» à proprement parler. En revanche,

[1] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. de l'all., Paris, Vrin, 1982, p. 106.

[2] E. Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. de l'all., Paris, Gallimard, 1985, p. 62-63.

comme nous ne sommes pas inévitablement enclins à viser le bonheur des autres, il peut y avoir un *devoir* d'agir en ce sens.

Même chose pour le contraste entre la visée du bonheur personnel et celle de notre propre perfection. Comme nous ne désirons pas inévitablement la perfection, il peut y avoir un *devoir* de s'en préoccuper.

Ce que montrent ces exemples, c'est que, pour Kant, «devoir» est un terme qui ne s'applique qu'à des actions que nous n'avons pas tendance à accomplir inévitablement, ce qui exclut un devoir de viser son propre bonheur, mais non de chercher le bonheur des autres ou sa propre perfection.

C'est pourquoi je me permets de dire, en réponse à la très fine objection de Christophe Pisteur, que l'asymétrie entre bonheur et perfection chez Kant pourrait dépendre non pas de l'existence, au niveau de l'action, d'une norme d'asymétrie qui serait compatible avec la loi morale, mais d'une contrainte conceptuelle pesant sur l'idée de devoir.

Une autre objection de Christophe Pisteur porte sur mon analyse des raisons qu'avance Kant pour désapprouver la «souillure charnelle de soi», ou plus crûment la masturbation.

Ce qui, d'après Christophe Pisteur, ne va pas dans mon analyse, c'est l'usage de l'adverbe «volontairement» pour caractériser cette pratique sexuelle comme Kant la conçoit.

Mais je ne pense pas qu'il y ait un désaccord véritable entre nous. Je n'ai jamais supposé, bien sûr, que Kant aurait pu dire de cette pratique qu'elle est «volontaire», au sens qu'il donne à ce terme, ou envisagé la possibilité que, pour lui, on pourrait exprimer son «autonomie» rationnelle en se masturbant !

C'est ma façon de caractériser cette pratique que j'exprime en recourant, comme Christophe Pisteur le dit très bien d'ailleurs, à une conception de la volonté beaucoup moins exigeante du point de vue de ses propriétés rationnelles.

Il faut dire que la conception kantienne pourrait paraître paradoxale, car si seul ce qui est rationnel peut être volontaire, tout le mal qu'on fait devrait être jugé involontaire et échapper aux sanctions morales et pénales. C'est un débat sur lequel je reviendrai plus longuement en réponse au commentaire de François Dermange.

Le problème général que me pose l'argument de Kant, c'est qu'il devrait nous conduire à juger que *toutes* les activités sexuelles à l'exception de celles qui sont encadrées par le mariage monogame, hétérosexuel, en vue de la procréation, sont «involontaires», «hétéronomes», et à les disqualifier moralement pour cette raison, *a priori*, sans examen du point de vue des agents ou des partenaires. Qui pourrait accepter cela ?

Mais son raisonnement contient quelque chose de plus énigmatique.

Pourquoi Kant ne se contente-t-il pas, pour disqualifier moralement la masturbation, de poser que c'est une pratique «hétéronome» car provoquée par des pulsions «animales» (quelles que soient par ailleurs les habitudes des animaux eux-mêmes, qui ne semblent pas particulièrement enclins à cette pratique) ?

Pourquoi tient-il à ajouter que si cette pratique est blâmable, c'est *aussi* parce que c'est une sorte de crime contre l'espèce humaine, une menace pour sa conservation ? C'est le sous-titre du passage où j'examine les arguments de Kant contre la masturbation. Dans d'autres passages qui concernent Kant, c'est le même genre de question qui me préoccupe.

Sur Mill

Je voudrais d'abord signaler que, comme celle de Kant, la conception de Mill pose des problèmes du point de vue du traitement de l'asymétrie morale. D'un côté, les engagements utilitaristes de Mill devraient l'amener à endosser la thèse de la symétrie morale. Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même doivent être inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres. D'un autre côté, en endossant le principe de non-nuisance, Mill semble bel et bien défendre une conception asymétrique qui n'accorde pas le même poids aux torts qu'on se cause à soi-même et à ceux qu'on cause aux autres.

Il y a d'autres thèses qui semblent se contredire dans la conception de Mill. D'un côté, il affirme la valeur intrinsèque de la diversité des styles de vie contre la tendance à l'uniformisation des sociétés démocratiques. De l'autre, il soutient une vision *perfectionniste*, moniste et hiérarchisée des styles de vie, qui place au sommet ceux qui visent à la satisfaction de préférences nobles, à la recherche de plaisirs intellectuels et esthétiques, dits supérieurs, par opposition aux plaisirs bassement matériels, dits inférieurs. Souhaiterait-il que tout le monde vive de cette façon élitiste ? Ce ne serait pas la meilleure façon de promouvoir la diversité des styles de vie. Il y a certainement une tension entre élitisme perfectionniste et culte de la diversité.

Autre tension. Pour Mill, la seule justification légitime donnée aux interventions de la «communauté civilisée» dans la vie de ses membres, c'est d'empêcher qu'ils causent des torts à d'autres qu'eux-mêmes[3]. Le bien de ces personnes n'est pas un motif suffisant d'ingérence. Il présente ce principe comme un principe politique qui concerne exclusivement l'intervention coercitive de l'État par la menace et la force. Les interventions visant le bien des autres restent légitimes du moment qu'elles ne sont pas coercitives et n'usent que des moyens de la raison ou de la persuasion. En même temps, il accorde une grande importance au fait que chacun sait mieux que les autres ce qui lui convient. Il précise que même si chacun ne le sait pas immédiatement, il n'est pas mauvais qu'il fasse le chemin par lui-même, fût-ce en commettant des erreurs[4]. Mais si chacun sait mieux que les autres ce qui lui convient et si,

[3] J. S. Mill, *De la liberté* (1859), trad. de l'angl., Paris, Presses Pocket, 1990, p. 156.

[4] *Ibid.*, p. 146.

lorsque ce n'est pas le cas, il n'est pas mauvais qu'il l'apprenne par lui-même, fût-ce en commettant des erreurs, à quoi sert-il d'essayer de le convaincre qu'il fait fausse route ? Autrement dit, d'un côté, Mill admet certaines formes de paternalisme doux ou non coercitif; d'un autre côté, il exprime son scepticisme à l'égard de toute forme de paternalisme, aussi douce soit-elle.

En fait, ces incohérences apparentes ont tendance à s'atténuer si on fait l'hypothèse que Mill rejette le perfectionnisme d'État sans exclure le perfectionnisme privé.

Il reste que les raisons qui le conduisent à rejeter le perfectionnisme d'État devraient, à mon avis, le conduire à rester sceptique à l'égard du perfectionnisme privé. C'est d'ailleurs pour cette raison que je rejette le perfectionnisme d'État aussi bien que le perfectionnisme privé.

Après ce long préambule, je peux passer aux pertinentes objections de Nathalie Maillard Romagnoli. Elle conteste mon interprétation générale des idées de Mill en montrant d'abord que, dans un certain nombre de passages de l'essai *De la liberté*, le principe de non-nuisance apparaît aussi comme un principe moral, les torts commis envers autrui étant qualifiés de «délit moral». C'est une contribution significative au débat sur la portée du principe de non-nuisance, qui me conduit à penser que, sur ce point au moins, je ne m'éloigne pas de John Stuart Mill autant que je le proclame un peu imprudemment à certains endroits.

Nathalie Maillard Romagnoli propose ensuite de clarifier la conception de Mill en introduisant une division entre l'éthique et la morale. Elle part du fait que John Stuart Mill accorde une grande importance à l'évaluation de soi-même et à l'idée de perfection personnelle qui s'y attache. Elle précise que cette évaluation n'est pas morale, au sens que Mill donne à ce terme, puisqu'elle n'est pas de l'ordre du *devoir envers les autres*.

Mais, ajoute-t-elle, de nombreux indices laissent penser que, pour Mill, cette évaluation n'est pas non plus simplement prudentielle ou purement esthétique.

Pour compléter le point de vue de Mill en quelque sorte, elle propose d'introduire une *autre catégorie évaluative*, irréductible au moral, au prudentiel ou à l'esthétique, qui permettrait de penser l'évaluation de soi-même. Cette catégorie, c'est l'éthique comme visée de la vie bonne.

Je partage le point de vue de Nathalie Maillard Romagnoli lorsqu'elle insiste sur l'importance de l'évaluation de soi-même et de l'idée de perfection personnelle chez Mill, et lorsqu'elle ajoute que cette évaluation ne peut pas être morale puisqu'elle ne relève pas des devoirs envers les autres. Peut-on dire pour autant que cette évaluation ne serait en réalité ni prudentielle ni esthétique mais «éthique» ?

John Stuart Mill s'est contenté de marquer une différence entre le moral, d'un côté, le prudentiel et l'esthétique, de l'autre. Il n'a jamais explicitement utilisé la distinction terminologique entre morale et éthique. Nathalie Maillard Romagnoli le concède bien volontiers lorsqu'elle précise que c'est elle qui

envisage la possibilité de rapprocher le registre esthétique défini par Mill du registre dit «éthique» de la vie bonne (section : l'Art de la vie), sans suggérer que Mill l'aurait fait lui-même ou qu'il aurait utilisé un tel langage.

Elle estime néanmoins que cette hypothèse n'est pas dépourvue de tout fondement, car elle ne fait rien d'autre que souligner les éléments «téléologiques», «eudémonistes», «perfectionnistes», si évidemment présents dans la conception de Mill.

Je me demande cependant dans quelle mesure cette hypothèse pourrait aider à éliminer certaines tensions internes dans la conception de Mill que j'ai cherché à éviter, entre symétrie et asymétrie morales, élitisme perfectionniste et culte de la diversité, défense du paternalisme doux ou non coercitif et répulsion à l'égard de toute forme de paternalisme.

Je comprends l'intérêt de proposer une troisième catégorie, l'éthique comme visée de la vie bonne, entre la morale, d'un côté, la prudence et l'esthétique, de l'autre, pour mettre en évidence les éléments «téléologiques», «eudémonistes», «perfectionnistes» des idées de Mill, et j'admire l'élégance de la construction de Nathalie Maillard Romagnoli.

Mais si elle estime qu'elle peut permettre de surmonter les difficultés internes de la conception de John Stuart Mill, je ne suis pas sûr de pouvoir la suivre.

Sur Walzer

Denis Müller estime que j'aurais dû me mesurer de façon plus approfondie à ce que Michael Walzer dit de l'opposition entre morale maximale et morale minimale pour valider mon propre point de vue. Je vais essayer de répondre à cette vigoureuse objection d'ensemble en présentant, par parité de raisonnement, mes doutes à l'égard de la conception de Walzer dans son ensemble.

D'après Michael Walzer, les meilleurs principes de justice sont ceux qui tiennent compte de la spécificité des biens qui font l'objet d'une redistribution[5]. En matière de santé, par exemple ce n'est pas le mérite qui doit régler la redistribution, mais les besoins de chacun. Dans d'autres domaines, comme l'école ou l'université, il serait injuste de ne pas tenir compte du mérite.

Selon cette conception pluraliste, certaines injustices ont pour origine le fait qu'un principe valable dans une certaine sphère est appliqué de façon indue dans une autre. Ainsi, la possibilité d'acheter des charges politiques fait intervenir injustement les capacités financières dans une sphère où seul l'intérêt général devrait servir de critère. Autres confusions des domaines ou des «sphères» : penser les relations entre membres d'une même famille sur le mode d'un contrat ; introduire des critères de genre ou de couleur, là où seuls les talents ou le mérite devraient compter, comme à l'université ou dans la vie publique ; faire intervenir des critères de rentabilité économique étroits en matière de santé.

[5] M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), trad. de l'angl., Paris, Seuil, 1997.

Mais pourquoi ces interférences seraient-elles injustes ? C'est, nous dit Michael Walzer, parce qu'elles seraient contraires aux normes ou aux conventions en vigueur dans nos sociétés. Plus précisément, elles seraient contraires aux «*significations partagées*» ou aux «valeurs» de nos sociétés.

Les deux objections courantes sont les suivantes :

1) La conception pluraliste de la justice de Michael Walzer semble interdire toute «discrimination positive» (ou toute «politique préférentielle») en faveur des femmes ou des minorités défavorisées, puisqu'elle reviendrait à faire intervenir des critères de genre ou de situation sociale là où seuls les talents ou le mérite devraient compter[6].

2) Même si certaines conventions sociales excluent l'intervention de considérations économiques dans un certain domaine, rien ne devrait nous interdire de les contester. Un libertarien à la Robert Nozick trouverait injustes toutes les normes qui interdisent de se faire payer pour son travail, même lorsqu'il s'agit de services sexuels ou de transférer des positions que nous avons acquises contre rétribution, charges politiques comprises.

À mon avis, la difficulté est plus générale. Il n'est pas évident que nos prétendues normes et conventions relatives à la spécificité de certains domaines (culture, santé, politique, économie, enseignement, recherche, etc.) soient suffisamment «*partagées*». Ainsi, l'intervention de considérations économiques dans la redistribution des biens culturels ou des biens de santé n'est pas toujours jugée injuste et clairement exclue par nos conventions sociales présentes ; même chose pour l'intervention de critères de genre dans la répartition des listes électorales (*cf.* l'exigence de «parité») ou de couleur pour la sélection à l'entrée à l'Université (*cf.* le soutien à la «discrimination positive»).

Il me semble que cette difficulté rejaillit sur le maximalisme moral comme Michael Walzer le conçoit, puisqu'il repose lui aussi sur l'idée de «*significations partagées*». Quelles sont-elles en réalité ?

Mais je laisse l'examen de cette difficulté, si c'en est une, pour une autre fois, et je ne peux qu'être reconnaissant à Denis Müller de m'avoir incité à l'envisager.

2. *Problèmes conceptuels*

La distinction entre l'éthique et la morale

Dans la plupart des essais, il est question d'une différence profonde entre l'éthique et la morale dont je ne tiendrais pas compte. Il est vrai que je ne la mets

[6] Walzer ne l'a jamais caché : il est contre la «discrimination positive». Sur ce point, il s'est même publiquement opposé à Ronald Dworkin : R. DWORKIN, «To Each His Own», *The New York Review of Books*, 1er avril 1983, et la réponse de M. WALZER, «*Spheres of Justice*. An Exchange. Reply by Ronald Dworkin», *The New York Review of Books*, 21 juillet 1983.

jamais en avant. Pourquoi ? Il existe certainement une tendance, en philosophie morale, à traiter l'opposition entre l'éthique et la morale comme s'il s'agissait de deux domaines de réalité différents, comme s'il y avait entre les deux une sorte de différence «ontologique». L'éthique s'occuperait du domaine du bien ou de la vie bonne et la morale de celui du juste ou des devoirs moraux.

Personnellement, je vois plutôt l'opposition entre l'éthique et la morale comme un conflit entre deux façons différentes d'envisager le *même* domaine de réalité ou comme un conflit entre deux théories morales qui portent sur les mêmes choses. C'est pourquoi j'ai tendance à ne pas marquer de différence entre éthique et morale lorsque je fais référence au domaine de réalité que ces mots servent à caractériser.

Par ailleurs, il me semble qu'on peut très bien exprimer la distinction conceptuelle entre visée de la vie bonne et respect du devoir sans passer par la dichotomie terminologique entre «éthique» et «morale». L'opposition de Henry Sidgwick entre les théories *attractives* qui nous disent ce qui est désirable (ou ce qui est bien) et les théories *impératives* qui nous disent ce qu'il faut faire (ou ce qui est juste) pourrait faire le même travail de façon un peu plus fine[7].

Valeur morale des émotions

Encore un argument de Christophe Pisteur. D'un côté, j'exclurais de l'ensemble des torts qu'on cause aux autres les émotions négatives (dégoût, colère) provoquées par certaines de nos actions, de nos relations, ou par certaines œuvres de l'esprit. D'un autre côté, ma critique du paternalisme reposerait sur l'idée que le fait de ne pas tenir compte du point de vue ou du consentement des personnes concernées revient à les traiter de façon humiliante, ce qui est un tort.

N'est-ce pas contradictoire ? Pourquoi doit-on tenir compte des émotions dans le deuxième cas et pas dans le premier ?

En fait, dans ma critique du paternalisme, je ne fais pas référence en premier lieu à l'état émotionnel de celui qui en est victime mais à la façon de le traiter, c'est-à-dire de manière condescendante, sans tenir compte de son point de vue, même lorsqu'il n'y a pas de raisons de le juger insuffisamment «libre» ou «éclairé».

C'est en cela que le paternaliste cause un tort : il porte atteinte au droit de sa cible à voir sa parole écoutée et à son droit de consentir ou de ne pas consentir.

À ce tort peut s'en ajouter un autre : le sentiment pénible de honte ou d'humiliation que la personne dont la parole n'est pas reconnue peut éprouver : une douleur injuste, une punition imméritée, comme la honte qu'on éprouve

[7] La distinction entre éthiques attractives et impératives vient de H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, (1907), 7e éd., préface de John Rawls, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, p. 105-106.

pour ce qui ne dépend pas de nous (nos origines sociales, la couleur de notre peau, etc.)[8].

Mais il se peut que ces réactions émotionnelles de honte et d'humiliation ne se produisent pas. Le mépris social peut aussi engendrer la colère ou l'indignation.

Quoi qu'il en soit, le tort causé du fait de l'atteinte à certains droits demeure et les émotions négatives d'humiliation et de honte, lorsqu'elles sont ressenties, ont une certaine signification morale parce qu'elles ont été suscitées par des attitudes injustes.

Dans d'autres situations, la réaction émotionnelle négative n'est pas causée par des attitudes injustes. Elle n'a donc pas la même signification morale. Il me semble que c'est le cas lorsque des artistes choquent par leurs œuvres, lorsque des homosexuels s'embrassent en public, lorsque des scientifiques défendent des thèses qui vont à l'encontre de certaines croyances et que tout cela provoque des réactions de dégoût, d'embarras ou de colère.

Il est difficile de voir ce qu'il y a d'injuste dans le fait de créer, d'exprimer son affection en public lorsqu'on est homosexuel ou de défendre des théories dont la valeur scientifique est reconnue. Bref, on pourrait dire que je ne tiens compte des réactions émotionnelles négatives que lorsqu'elles semblent moralement appropriées et dans ce cas seulement.

Questions de méthode

Aurore Dumont présente comme des questions «méthodologiques» des problèmes que j'aurais plutôt tendance à nommer «méta-éthiques», la méta-éthique étant cette discipline qui s'intéresse à la différence entre jugements de valeur et jugements de fait, à la possibilité qu'existent des faits moraux objectifs, à la justification des normes morales et autres problèmes ontologiques, épistémologiques et sémantiques. Mais c'est un choix terminologique qui pourrait être justifié.

D'après elle, la forme de nos raisonnements moraux ou les modes de justification de nos engagements moraux substantiels (en faveur de la liberté ou de l'égalité par exemple) *dépendent* des réponses que nous donnons à des questions comme: «Jusqu'où attendons-nous de la morale qu'elle s'accorde avec nos formes de vie ?»; «jusqu'où concevons-nous la morale comme un contre-modèle, une protestation, davantage que comme une forme régulatrice, normative mais non juridiques des rapports humains ?»; «jusqu'où renonçons-nous à la fonder ?», etc.

Parmi ces questions, il y en a une qui retient particulièrement mon attention. Elle est celle de savoir «si nous assumons que les normes morales soient concevables indépendamment de la religion et de toute perspective métaphysique et si nous sommes prêts à en payer le prix».

[8] Pour élaborer plus complètement cette idée, il faudrait aussi que je corrige certaines affirmations de *La honte est-elle immorale ?*, Paris, Bayard , 2002.

En général, les éthiques qui se sont placées dans cette perspective ont tenté de fonder ces normes sur la nature ou la raison. On peut se demander toutefois dans quelle mesure une éthique «post-métaphysique», indépendante de la religion, doit être fondée sur la raison ou la nature.

Laissant de côté l'hypothèse des fondements naturels (que j'ai tenté de contester dans *Le rasoir de Kant*)[9], je vais essayer de préciser pourquoi il me semble que la raison est nécessaire mais non suffisante. Je vois cette tentative comme une suite au commentaire si éclairant d'Aurore Dumont plutôt que comme une réponse à certaines de ses interrogations.

Je peux dire d'abord que je n'ai jamais cherché à *fonder* la morale sur la raison, pas plus que quoi que ce soit d'autre. C'est un point qu'Aurore Dumont souligne très justement.

En revanche, je crois que la critique rationnelle de nos lois, de nos normes, de nos valeurs, de nos préjugés, est une possibilité qui reste ouverte même quand les circonstances matérielles, sociales et politiques semblent l'interdire. Si cette possibilité n'existait pas, il n'y aurait ni hérétiques, ni résistants, ni dissidents.

Ce sont les livres révélés qui inspirent les arguments religieux, les codes légaux qui donnent un sens aux arguments juridiques et la conscience des rapports de force qui donne leur couleur particulière aux arguments politiques.

Mais ce sont seulement des exigences de clarté conceptuelle, de cohérence, de rationalité qui, à première vue, nous permettent de nous débarrasser de certains préjugés, de la «fausse morale».

Lorsque je parle de raison en morale, c'est, comme le dit très bien Aurore Dumont, au sens d'une *critique rationnelle* des concepts moraux centraux, des théories morales systématiques, aussi bien que des normes et des valeurs existantes et non au sens d'une *fondation* de la morale sur la raison.

Il ne s'agit pas de partir de zéro, mais de ce qui existe, selon la fameuse image qu'Otto Neurath propose pour la science, de «marins qui doivent reconstruire leur bateau en pleine mer et qui ne sont jamais en mesure de le démonter en cale sèche et de l'y reconstruire avec de meilleurs matériaux»[10].

Et qu'est-ce qui existe ? Des théories morales (kantienne, aristotélicienne, utilitariste, etc.), des intuitions morales (relatives au caractère répugnant du sacrifice d'innocents pour une bonne cause, par exemple), des normes, des valeurs et des principes jugés «moraux» dans les débats publics (la valeur inestimable de toute vie humaine, la sauvegarde des sociétés, la protection de la nature, etc.). C'est tout cet ensemble qui est la matière de la critique rationnelle.

Il ne faut pas oublier, toutefois, qu'une critique de ce genre risquerait d'aboutir à des conclusions aberrantes si elle se contentait d'exiger la cohérence

[9] *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel Aviv, L'Éclat, 2003.

[10] O. NEURATH, «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis* 2, 1931/2, p. 423-465.

comme forme de rationalité. Elle pourrait reconnaître comme «moraux» des systèmes de normes cruelles ou inhumaines, du genre de ceux que les nazis avaient mis en place, s'il était établi qu'ils ne présentent aucune faille du point de vue de leur cohérence interne.

Les procédures logiques ou plus généralement rationnelles ne nous permettent pas d'exclure cette possibilité, ce qui constitue une limite de la critique rationnelle des idées à prétention morale.

C'est pourquoi, au total, j'estime qu'on ne peut pas fonder la morale sur la raison et que la raison est nécessaire mais non suffisante dans la critique des idées à prétention morale.

C'est peut-être à cet endroit que j'aurais pu introduire une notion comme celle de «forme de vie» évoquée par Aurore Dumont, pour caractériser ce qui, dans la réflexion éthique, ne dépend pas de l'argumentation rationnelle. Mais mes recherches m'entraînent ailleurs, du côté d'une réflexion sur le domaine spécifique de l'éthique et son extension, ou sur la signification de l'autonomie de la morale par rapport aux faits historiques, sociologiques, psychologiques, biologiques, ce qu'Aurore Dumont a très bien vu également.

Authenticité

L'essai de Sabine Cimasoni insiste aussi sur mon engagement envers l'autonomie de l'éthique. Ses tentatives pour mettre en relation cette autonomie supposée avec les principes normatifs de l'éthique minimale m'ont particulièrement frappé.

Elle suggère, par exemple, que la séparation entre l'éthique et le psychologique permet de justifier le premier principe de l'éthique minimale qui affirme l'indifférence du rapport moral à soi-même.

Mais elle ajoute aussi qu'en introduisant le principe de considération égale, j'importe un élément psychologique, «celui de la conception qu'a l'individu de lui-même, au rapport à soi, à la compréhension de soi», ce qui serait une forme de contradiction, puisque cela reviendrait à violer le principe de l'autonomie de l'éthique par rapport au psychologique.

De façon plus générale, elle pense que l'éthique minimale importe, de façon non assumée, tout un ensemble de notions «psychologiques» du fait qu'elle *présuppose* une théorie de l'authenticité fondée sur ces notions. Ce sont des objections très excitantes pour l'esprit, qui n'aime pas trop être pris en flagrant délit de contradiction ou de présuppositions irréfléchies.

Le cœur de la critique de Sabine Cimasoni, c'est que l'éthique minimale présuppose l'authenticité des personnes, parce qu'elle veut garantir les libertés individuelles, la sanction des torts causés aux autres et la coopération équitable, et que, dans cet esprit, elle doit concevoir les personnes comme des agents qui se reconnaissent mutuellement en tant qu'égaux, évitent de se nuire mutuellement et soutiennent la justice sociale.

Mais il me semble qu'il faut distinguer la question normative relative à ce qui est un principe moral bon ou juste et la question psychologique de savoir quel genre d'agents pourraient s'y conformer concrètement.

Il est possible que seuls des agents «authentiques» au sens que Sabine Cimasoni donne à ce terme pourraient être de bons minimalistes.

Il se peut aussi que si de tels agents étaient inconcevables, l'éthique minimale ne pourrait jamais avoir la moindre réalité.

Mais cela ne signifie pas, c'est ce que je crois du moins, que l'éthique minimale, en tant que conception morale, *présuppose* l'existence de tels agents.

Devoirs moraux envers soi-même

Ghislain Waterlot propose une critique systématique de l'idée qu'il n'y aurait pas de devoir moral envers soi-même. Il me donne ainsi une excellente occasion de présenter, en réponse, des arguments en faveur de cette idée centrale de l'éthique minimale, qui ne fait manifestement pas l'unanimité.

Le concept d'un devoir moral à l'égard des autres est facile à comprendre en ce sens que ses sources sont claires et nombreuses : promesses, contrats, engagements, droits fondamentaux des personnes à ne pas être tué ou torturé, mutilé, humilié ou à être aidé dans leurs revendications impersonnelles, c'est-à-dire qui valent pour tous. L'idée d'un devoir envers soi-même est beaucoup plus compliquée à saisir parce qu'elle a des implications absurdes ou contradictoires.

Pourrais-je passer un contrat légal avec moi-même ? Pourrais-je avoir des droits que je pourrais m'opposer à moi-même ? Pourrais-je avoir des devoirs de gratitude à l'égard de moi-même ? Quelle serait la valeur d'une promesse que je me ferais à moi-même et dont je pourrais me défaire comme on est en droit de renoncer à une promesse d'autrui à notre égard ?

On peut, certes, avoir des *raisons* de s'améliorer soi-même ou de maîtriser ses penchants qui sont dérivées de devoirs à l'égard des autres. Je peux avoir des raisons de rester en bonne santé pour pouvoir m'occuper de mes proches ou des raisons d'être sobre lorsque je pilote un Airbus rempli de passagers.

Mais dans ces cas, il n'y a pas de «devoir moral envers soi-même» : il n'y a que des raisons d'agir d'une certaine façon (qui ne sont d'ailleurs pas toutes morales) fondées sur des devoirs à l'égard des autres.

En contestant ainsi l'existence de devoirs moraux envers soi-même, je prends explicitement parti contre Kant, qui leur a donné une priorité conceptuelle sur les devoirs envers les autres.

Parmi ces devoirs envers soi-même, il y a, pour Kant, ceux de ne pas se suicider, de ne pas se masturber et de ne pas laisser ses talents naturels en friche.

Ghislain Waterlot veut défendre ces devoirs kantiens en insistant sur leur importance pour les autres : ignorer ces devoirs aurait des conséquences négatives sur eux. Je ne suis pas sûr qu'une telle défense soit en harmonie avec les idées de Kant.

En effet, Kant, qui est l'anticonséquentialiste par excellence, ne cherche pas (ou ne devrait pas chercher) à justifier les devoirs envers soi-même par leurs conséquences négatives ou positives sur les autres ou soi-même.

Ainsi, ce qui, d'après lui, justifie le devoir de cultiver ses talents naturels, c'est qu'il serait absurde d'avoir des talents naturels et de ne pas les cultiver, et non les conséquences négatives pour les autres ou soi-même du fait de les laisser en friche.

Même chose pour le suicide. Ce qui justifie le devoir de ne pas se suicider, c'est qu'il serait contradictoire de nous fonder sur le sentiment d'amour de soi, dont la fonction est de pousser au développement de la vie, pour détruire notre vie, et non les conséquences négatives du suicide pour les autres ou soi-même [11].

Kant est plus ambigu à propos du devoir de ne pas se masturber, qu'il cherche, curieusement, à justifier par une juxtaposition d'arguments de type différent, à la fois déontologiques et conséquentialistes, comme s'il n'y avait rien de plus menaçant pour notre santé morale que cette pratique et que tout était bon pour la prohiber.

Kant tient à justifier ce devoir par l'argument conséquentialiste de la menace sur la survie de l'espèce. Mais, en principe, si ne pas se masturber est un devoir moral au sens de Kant, il n'est pas nécessaire de le justifier en invoquant des conséquences, aussi extraordinairement négatives soient-elles.

Dans son analyse des pratiques sadomasochistes, Ghislain Waterlot utilise une notion de devoir envers soi-même plus proche de la conception non conséquentialiste de Kant.

Il y aurait un devoir envers soi-même de ne pas entretenir ce genre de relations pour «récuser l'affirmation des instincts de cruauté», indépendamment des conséquences sur les autres.

Cependant, même dans ce cas, ses doutes moraux finissent par être justifiés par les conséquences sur les autres : les pratiques sadomasochistes inclinent «à valider un certain type de rapport à autrui, rapport de nuisance à autrui en l'occurrence».

Vers la fin de son essai, Ghislain Waterlot semble plus proche de l'éthique des vertus aristotélicienne que de Kant. Mais cela devrait être une raison supplémentaire de ne pas tout miser sur les conséquences de nos actes sur les autres.

Car ce qui fait la spécificité de l'éthique des vertus, c'est que, d'après elle, il faut cultiver nos vertus non en raison des conséquences sur les autres mais parce qu'elles ont une valeur intrinsèque, parce qu'elles expriment ce qui est humain en nous.

[11] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 96-97.

Il se peut, bien sûr, que si nous devenions tous vertueux, le monde serait un endroit plus vivable (bien que ce soit loin d'être certain). Toutefois, la justification de l'éthique des vertus n'est pas liée à ces conséquences attendues sur l'état du monde, mais à d'autres concepts comme l'idée d'une nature humaine qu'il faut faire prospérer et honorer par nos actes.

En fait, il me semble que la défense des devoirs envers soi-même que propose Ghislain Waterlot porterait plus si elle était clairement conséquentialiste et complètement détachée des références aux principes de Kant ou à ceux de l'éthique des vertus. Mais je ne suis vraiment pas sûr qu'il sera tenté d'aller dans cette direction !

3. *Problèmes normatifs*

Parmi les objections qu'on fait à l'éthique minimale telle que je la conçois, il y en a une qui revient assez souvent dans les débats publics mais de façon confuse. J'ai été heureux de constater que Denis Müller l'avait formulée d'une façon suffisamment claire pour me permettre de proposer une réponse.

Il me reproche de considérer que les idéaux de la vie bonne ne concernent que le rapport à soi et qu'ils n'ont, de ce fait, aucune importance morale. Il ajoute que l'argument est doublement déficient. Il limite les idéaux de la vie bonne au rapport à soi en vertu d'une affirmation hyper-libérale «de provenance dogmatique et idéologique» et il postule que le rapport à soi n'a aucune pertinence morale.

Si j'ai bien compris, l'affirmation «hyper-libérale» consiste à considérer qu'il pourrait exister un rapport à soi «chimiquement pur» sans «interface avec autrui».

On peut, je crois, mettre ces objections en rapport avec une autre affirmation faite au début du commentaire. L'éthique minimale proposée revient à un «hyperlibéralisme seulement limité par la contrainte objective et légale de la présence embarrassante d'autrui».

Je voudrais profiter de cette forte charge pour préciser que ma conception n'est pas du tout fondée, comme celle des libertariens par exemple, sur l'idée individualiste d'une pleine propriété de soi-même, qui peut impliquer, en effet, que les autres sont seulement des menaces, bien que cette théorie ne me paraisse pas mériter les critiques agressives qu'elle subit parfois. Après tout, elle explique très bien pourquoi personne ne devrait avoir le droit de s'emparer par la contrainte de parties de notre corps ou des fruits de notre travail physique ou intellectuel.

Mon point de départ est complètement différent. Je m'appuie sur les principes de non-nuisance aux autres et d'égale considération de chacun. Parmi les torts qu'on peut causer aux autres, il y a celui qui consiste à ne pas tenir compte de leur opinion pour les affaires qui les concernent. C'est ainsi que je

peux justifier le respect du corps de l'autre et de son travail ainsi que la liberté de faire ce qu'on veut de sa vie, sans jamais passer par l'idée d'une pleine propriété de soi-même.

Comment cette conception minimaliste, dont les principes excluent si évidemment l'injure de l'oppresseur, l'insolence du pouvoir, l'angoisse de celui qui est méprisé évoquées par Hamlet, ou, moins lyriquement, l'exploitation, la manipulation, l'humiliation qui sont évidemment des torts causés aux autres, peut-elle être jugée «hyperlibérale» au sens péjoratif d'un effroyable égoïsme ou d'une indifférence totale aux souffrances des autres qu'on donne à ce mot dans les débats publics en France ? Il y a certainement quelque chose qui ne va pas dans ma façon de la présenter !

Il est facile aussi de voir que les concepts d'exploitation, de manipulation et d'humiliation ne s'appliquent pas à soi-même. Peut-on s'exploiter soi-même ? Se manipuler soi-même ? S'humilier soi-même ? Je ne vois pas très bien comment.

C'est à partir d'arguments *conceptuels* de ce genre et d'autres qui sont relatifs à l'incohérence des idées de «devoir moral envers soi-même» ou de «vertu intrinsèquement morale» que j'aboutis à la conclusion (si inacceptable apparemment) de l'indifférence morale du rapport à soi-même.

Mais ce n'est pas, pour autant que je puisse en juger moi-même, à partir d'une affirmation hyper-libérale «de provenance dogmatique et idéologique» ou d'une ontologie atomiste, qui serait aveugle au fait, évident, que toutes sortes de propriétés des personnes sont des propriétés purement sociales ou relationnelles (on ne peut pas être oncle sans neveu, maître sans élèves, etc.), et que toutes les actions humaines, même les plus orientées vers soi, ont des conséquences sur les autres et que toutes les actions humaines, même les plus orientées vers les autres, ont des conséquences sur soi.

Par ailleurs, j'ai toujours soutenu que, du fait que le rapport à soi-même n'a pas d'importance morale, il ne suit pas qu'il n'ait pas d'importance du tout. Il peut avoir une importance prudentielle ou esthétique, ou même «éthique» comme visée de la vie bonne à distinguer du «moral» comme devoir envers autrui, ainsi que le soutient Nathalie Maillard Romagnoli, bien que, personnellement, j'exclue cette dernière possibilité pour les raisons que j'ai exprimées.

En évoquant cette question de la vie bonne, je me permettrais de faire une dernière remarque. Denis Müller a parfaitement raison de dire que les conceptions de la vie bonne ne sont généralement pas indifférentes au rapport à l'autre ou à un monde partagé. Elles peuvent très bien poser qu'une vie bonne suppose des appartenances, des engagements dans la cité, des fidélités, des communautés.

C'est pour cela que j'ai tenu à préciser dans *La panique morale*, «la vie bonne dans la mesure où elle pourrait ne concerner que le rapport à soi-même», et que j'ai finalement abandonné toute référence à la vie bonne dans *L'éthique aujourd'hui*, pour m'en tenir à l'indifférence morale du rapport à soi.

Éthique et esthétique

Christophe Pisteur propose une perspective à laquelle je n'avais pas pensé. Son hypothèse est que c'est le niveau esthétique ou prudentiel qui est mon point de départ. D'après lui, le fait que je postule l'indifférence morale du rapport à soi-même et que j'estime que le rapport à soi est prudentiel ou esthétique, signifie que je donne une sorte de prééminence d'un ordre extra-moral sur le discours moral et que le premier donne sens au second. Il résume son point de vue en un sous-titre: «L'esthétique; une sortie de la morale ?». Nathalie Maillard Romagnoli, de son côté, conteste l'idée que le rapport à soi-même n'aurait qu'une valeur esthétique ou prudentielle. Elle envisage la possibilité de l'appeler «éthique» parce qu'il ne concerne pas nos devoirs envers autrui, mais une visée du bien.

Ce sont des hypothèses intéressantes, mais la première va un peu au-delà de ce que je crois avoir voulu dire et j'ai expliqué pourquoi je restais sceptique à l'égard de la seconde.

Tout ce que je peux ajouter, c'est que mon point de départ, conscient au moins, c'était l'idée de faire reposer l'éthique sur le principe de non-nuisance, le reste étant du moralisme inutile.

Mais je n'ai pas pu aller au bout de ce projet ultra-minimaliste, et j'ai cru nécessaire d'ajouter un principe d'égale considération et de spécifier le principe de non-nuisance en postulant qu'il concernait le rapport aux autres et non le rapport à soi. Du coup, le rapport à soi sortait du domaine moral et l'éthique devenait pauvre ou minimale.

Toutefois, dans l'ordre des raisons, si je puis dire, Christophe Pisteur n'a pas tort de soutenir que mon point de départ, c'est l'affirmation que le rapport à soi n'a pas d'importance morale.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement le principe normatif de non-nuisance qui justifie cette prise de position mais les problèmes *conceptuels* que posent les notions de devoir envers soi-même et de vertus à valeur intrinsèquement morale.

Pourrais-je aller jusqu'à dire que, du coup, mon point de départ est esthétique ? J'hésite. J'estime que le rapport à soi doit sortir de la morale. Mais il ne peut pas sortir de nos vies bien sûr. Une question se pose alors. Si le rapport à soi n'est pas moral, comment le caractériser ? Esthétique ? Prudentiel ? Pourquoi pas «éthique», à condition de donner au terme une signification qui ne l'associe pas trop étroitement à l'éthique des vertus ?

En fait, je laisse la question ouverte. Christophe Pisteur souligne fort justement que je ne définis que partiellement ces termes. Mais c'est parce qu'il me semble que cette question est comme un résidu de mon analyse et non son centre. En tout cas, ces commentaires vont peut-être m'inciter à faire de cette question un problème central.

Éthique biomédicale

Je conteste l'usage des concepts de vertu ou d'excellence pour parler de l'être humain en général, sans spécification de lieu ou de domaine d'activité, comme s'il y avait une nature, une essence ou une fonction de l'homme dans l'univers parfaitement définie.

Mais je ne nie pas *a priori* leur pertinence dans le contexte d'une profession particulière, ce qui serait absurde, pas plus que je nierais leur pertinence pour une communauté particulière.

On peut simplement reconnaître le fait que certaines communautés accordent une valeur à la vertu de chasteté sans en faire un trait d'excellence de la nature humaine. On peut aussi reconnaître que le rôle de médecin se définit en partie par certaines formes d'excellence, sans se perdre dans l'idée qu'elles sont des formes d'excellence de l'être humain en général.

Et si je rejette les attitudes du paternaliste, c'est pour sa façon de considérer que personne, à part lui, n'est assez rationnel ou informé ou que le consentement des autres n'est jamais suffisamment libre ou éclairé. Mais je n'exclus pas que ce soit parfois effectivement le cas, comme dans les situations examinées par Samia Hurst.

Dans son essai, Samia Hurst avance une hypothèse plus générale aussi : les divergences entre l'éthique minimale et les principes d'éthique biomédicale qui sont appliqués de façon assez routinière dans la pratique clinique sont liées aux différences des «champs d'intérêt». Elle me paraît très éclairante et je compte bien voir jusqu'où elle peut m'emmener.

Alberto Bondolfi présente également un ensemble de remarques sur la contribution de l'éthique minimale à la bioéthique ou à l'éthique biomédicale. À son avis, elle est très limitée.

Il fait observer que je me suis intéressé au paternalisme d'État ou de l'opinion publique en général (lorsqu'il s'exerce à l'encontre des consommateurs de pornographie ou des prostituées, par exemple) plutôt qu'au paternalisme d'une profession particulière, la médecine en l'occurrence.

Il se demande dans quelle mesure ma critique du paternalisme d'État ou de l'opinion publique pourrait être étendue au paternalisme des professions médicales, dans le domaine de la recherche autant que dans celui de l'activité clinique.

De façon très subtile, il montre qu'une telle extension n'est pas évidente, en insistant sur ce qui distingue les principes d'éthique minimale de ceux qui, à première vue, pourraient en sembler proches dans le domaine biomédical : les principes d'autonomie, de non-malfaisance, de bienfaisance et de justice mis en avant par Beauchamp et Childress [12].

[12] T. L. Beauchamp et J. F. Childress, «La non-malfaisance», dans *Les principes de l'éthique biomédicale*, trad. de l'angl., Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 167-238.

Il estime que les principes de Beauchamp et Childress sont, en dépit de leurs imperfections, plus pertinents que ceux de l'éthique minimale, car ils semblent être en mesure de tenir compte des effets collectifs ou sociaux négatifs d'actes qui, pris individuellement, ne semblent causer aucun tort à des tiers.

Dans cet esprit, Alberto Bondolfi insiste sur le fait que le respect du principe de justice doit «assumer et interpréter le contexte social dans lequel tout geste médical se manifeste et s'accomplit».

En prenant l'exemple de la reproduction médicalement assistée, il souligne à quel point il serait réducteur de l'envisager comme une sorte de relation entre deux individus consentants (le couple) exclusivement, cette prestation médicale mobilisant aussi, outre le médecin, le donneur de sperme ou la donneuse d'ovule, la mère porteuse éventuellement et le bébé à naître.

Je suis, bien sûr, entièrement d'accord avec ces observations. Qui pourrait nier que cette prestation médicale implique tous ces acteurs ?

Mais je dois dire que je me sens moins en harmonie avec la conclusion. Alberto Bondolfi demande en effet: «Comment peut-on dans un tel contexte s'abstenir de toute forme de paternalisme ou maternalisme ? L'entreprise me paraît vraiment impossible». Je n'en suis pas convaincu.

Du fait que de nombreux acteurs soient impliqués, il ne suit pas qu'il soit impossible de s'abstenir de toute forme de paternalisme ou de maternalisme. C'est seulement plus difficile. Pour éviter le paternalisme, il faut tenir compte de l'opinion du couple bien sûr, mais aussi de celles des médecins, des donneurs de sperme ou d'ovule, des mères porteuses éventuellement. C'est peut-être long, pénible, mais ce n'est pas impossible. En tout cas, c'est ce qui pourrait être exigé dans toutes les procédures médicales des pays démocratiques aujourd'hui, selon les principes formulés dans le code de Nuremberg.

En ce qui concerne le bébé à naître ou une fois né, on ne voit pas très bien, en effet, comment on pourrait lui demander directement son opinion, mais c'est une autre histoire. Car le paternalisme n'est une option clairement incohérente que lorsque ses victimes sont par ailleurs des adultes dont on requiert des devoirs (de payer des impôts, de «défendre la patrie», etc.) et à qui on accorde toutes sortes de droits (dont celui d'influencer la vie de tous par un vote, la liberté de conscience, de s'associer, de circuler etc.), ce qui n'est pas encore le cas des bébés.

Je reconnais toutefois que les questions de vie et de mort, de procréation et de fin de vie posent des problèmes redoutables aux minimalistes.

On se demande bien comment le principe de non-nuisance aux autres, pris dans un sens restrictif qui exclut tout tort qui serait causé à des personnes concrètes, peut justifier l'intuition si largement partagée qu'il faut respecter les morts pour eux-mêmes et pas seulement pour ne pas blesser les proches encore vivants. On peut aussi se demander comment ce principe peut nous aider à régler les problèmes qui concernent des êtres qui ne sont pas encore nés et dont le statut comme «autre» est précisément ce qui fait débat.

Ce sont des questions que j'aborderai dans un prochain livre *La vie, la mort et la neutralité éthique de l'État.* Les réflexions de Samia Hurst, d'Alberto Bondolfi et des autres participants à ces journées m'auront aidé à les poser.

Pour terminer sur une note encore plus consensuelle, je voudrais ajouter que je suis entièrement d'accord avec Alberto Bondolfi lorsqu'il écrit qu'il faut essayer de dépasser toute forme de réflexion éthique qui ne reposerait que «sur un seul argument pour légitimer ou condamner un comportement précis». C'est un point de vue méthodologique que je partage entièrement et auquel je donne une valeur très générale. Ainsi, dans mon examen des devoirs moraux envers soi-même, par exemple, j'ai tenu à préciser qu'on n'avait, pour contester leur existence, qu'une conjonction d'arguments plus ou moins plausibles mais pas d'argument qui serait décisif à lui seul.

Je passe, pour conclure ce chapitre bioéthique, à l'essai de Nicola Stricker. Après l'avoir lu, on ne peut qu'abandonner toute vue simplificatrice sur les positions dites «religieuses» relatives au statut de l'embryon, et plus généralement sur l'assistance médicale à la procréation.

Mais ce qu'on peut apprécier de façon plus générale, c'est sa façon si claire et percutante de présenter les contradictions des lois édictées en France, en particulier celle qui «accorde *un droit à l'enfant* aux couples hétérosexuels prétendument stables, tout en jouant la carte du *droit de l'enfant* contre les autres modes de vie familiale».

Pour Nicola Stricker, l'intérêt de l'éthique minimale ne réside pas dans ses principes trop squelettiques mais dans la contribution qu'elle peut apporter à la mise en évidence de ce genre de contradiction.

Je ne crois pas, toutefois, qu'on ait besoin d'être minimaliste pour les percevoir. Même un maximaliste devrait être capable de s'apercevoir que la législation actuelle n'est pas vraiment cohérente !

Par ailleurs, l'engagement envers l'éthique minimale peut être lui-même une source d'incohérences. Ainsi, le principe de non-nuisance à autrui, central dans l'éthique minimale, peut servir à justifier la liberté d'expression artistique la plus étendue (l'art ne nuit jamais concrètement), mais il peut être exploité aussi pour placer des limites à cette liberté (elle peut offenser, ce qui est une sorte de «nuisance»). Il peut servir à justifier les recherches sur l'embryon (qui ne serait pas un autrui au sens strict) mais aussi à les exclure (s'il est considéré comme un autrui significatif). Il peut légitimer la libéralisation des critères de l'aide médicale à la procréation (car il n'y a aucune raison de penser que des parents non hétérosexuels pourraient nuire à leurs enfants), mais il peut aussi justifier leur état présent (si l'on considère qu'il y a des raisons de penser que des parents non hétérosexuels pourraient nuire à leurs enfants).

Tout dépend de ce qu'on entend par «nuisance», «tort», «autrui». L'adhésion au principe de non-nuisance à autrui, sans autres spécifications, n'est ni nécessaire pour repérer les contradictions dans nos normes, ni suffisante pour éviter certaines incohérences. Et c'est pourquoi j'accorde une telle importance au

travail de spécification de ce principe, dans le but, en effet, de le rendre moins «squelettique» [13].

Liberté, autonomie

Je vais essayer de profiter des commentaires de François Dermange, qui mettent en relation de façon remarquable un ensemble de questions complexes liées aux notions de liberté, de consentement et d'autonomie et à leurs places respectives dans la politique, le droit et l'éthique, pour revenir sur la difficile question de la liberté.

On me reproche souvent de proposer une vision trop pauvre ou trop «modeste» de la liberté, qui ne permettrait même pas de justifier la distinction de «bon sens» entre la vraie liberté et la simple licence. Le bon sens semble dire, en effet, que la vraie liberté n'est pas celle de faire n'importe quoi du moment qu'on ne cause aucun dommage aux autres, comme je le suggérerais, mais d'agir de façon réfléchie, après avoir évalué et ordonné ses désirs, ses passions, ses préférences.

Il existe plusieurs versions philosophiques de cette distinction de «bon sens» entre vraie liberté et simple licence. La plus sophistiquée est celle de Kant, mais rares sont les philosophes qui ne l'ont pas respectée. Même John Stuart Mill, dont je me réclame à plusieurs endroits, proposerait en réalité une conception de la liberté qui respecte l'opposition et serait de ce fait très éloignée de la mienne.

Mais, en dépit du fait qu'elle est très largement acceptée, cette conception «riche» de la liberté n'est pas à l'abri de toute objection. La plus ancienne (et la plus résistante) est celle qu'Aristote avait mise en avant dans ses remarques sur le paradoxe socratique «Nul n'est méchant volontairement».

Si une action ne peut être dite «libre» ou «volontaire» que si elle est bonne ou morale, toute action immorale devra être jugée «contrainte» ou «involontaire».

Mais si l'action immorale est contrainte ou involontaire, son auteur doit être exonéré de toute responsabilité et il serait cruel ou injuste de le blâmer.

Par conséquent, il n'existe aucune raison morale de condamner celui qui agit de façon immorale, même s'il peut exister des raisons juridiques ou sociales de le faire.

Il semble qu'Aristote essaie d'éviter cette conclusion lorsqu'il affirme que le paradoxe socratique «Nul n'est méchant volontairement» est partiellement vrai et partiellement faux, car s'il est vrai que «personne n'est bienheureux à contre-cœur, par contre la perversité est bien volontaire» [14]. Ce qu'Aristote

[13] Dans *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale*, Paris, La Musardine, 2007, entre autres.

[14] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1113b15-20, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

semble critiquer, c'est l'idée que nous serions toujours libres lorsque nous faisons le bien et toujours esclaves lorsque nous faisons le mal[15].

À première vue, la conception de Kant pourrait être exposée à la même objection, comme de nombreux exégètes l'ont fait remarquer[16]. Mais ils sont nombreux, aussi, à montrer comment Kant a réussi à y échapper[17]. Pour Kant, l'action immorale ne peut pas être motivée par la raison bien sûr et, en ce sens, elle n'est pas libre. Mais si elle était seulement motivée par des inclinations naturelles prises comme des «causes», ce ne serait plus une action humaine à proprement parler. Pour qu'une action soit humaine, ces inclinations naturelles doivent être vues comme des «raisons». En d'autres mots, les actions immorales doivent être comprises non pas comme l'effet des inclinations prises comme des causes naturelles mais comme étant motivées par le choix libre de suivre ces inclinations. C'est en ce sens que les actions immorales sont aussi de notre responsabilité et ouvertes au blâme.

Mais pourquoi un agent rationnel ferait-il le choix réfléchi de poser l'immoralité en principe d'action ? Ne serait-ce pas un choix arbitraire, irrationnel, dont le caractère libre pourrait être, de ce fait, contesté ?

On aimerait, à cet endroit, avoir une explication philosophique cohérente, que, semble-t-il, Kant ne parvient pas à donner ou préfère ne pas chercher à donner[18].

Je me suis permis cette longue digression pour justifier mes réserves à l'égard de ce que j'aurais pu appeler une conception trop «exigeante» de la liberté. Elles se résument au soupçon qu'une telle conception nous conduit, par un chemin ou l'autre, aux pièges du paradoxe socratique.

Je conteste aussi les conceptions trop exigeantes ou «hyper-exigeantes» du consentement en raison de leurs implications : elles aboutissent paradoxalement à justifier les formes de paternalisme les plus excessives. Comment ?

Selon ces conceptions «hyper-exigeantes», pour que le consentement soit jugé libre et éclairé, la personne qui l'exprime devrait être parfaitement rationnelle, parfaitement informée, entièrement libre de toute pression matérielle ou émotionnelle, et capable d'envisager absolument toutes les conséquences de ses décisions et de ses actions. Mais cela revient à dire qu'aucun consentement humain concret ne sera jamais vraiment libre et éclairé, et qu'il n'y a donc aucune raison d'en tenir compte.

Dans cet esprit, on peut parfaitement justifier le paternalisme, non pas en niant la valeur du consentement mais en prétendant qu'il n'est *jamais* authentique, conclusion paradoxale que certains philosophes n'hésitent pas à défendre.

[15] C'est du moins ce que j'ai essayé de défendre dans *La faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F., 1993, p. 275-281.

[16] R. R. SULLIVAN, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 284-286.

[17] *Ibid.*, p. 284.

[18] *Ibid.*, p. 286.

Je peux passer maintenant à l'objection que fait François Dermange à mon projet d'étendre à l'éthique certains principes politiques libéraux comme celui de non-nuisance aux autres.

D'après lui, cette extension est dans la «logique du libéralisme». Elle peut avoir l'effet pervers d'aboutir non pas à plus de liberté mais à moins, car elle laisse l'individu seul face à l'État, dans un état de fragilité permanente, du fait qu'il est dépouillé de ses soutiens sociaux (communautés, familles, Églises, etc.).

Cette objection m'embarrasse beaucoup évidemment. Elle repose cependant sur une conception de la «logique du libéralisme» qu'on peut contester.

Pour John Rawls, le libéralisme politique impose à l'État des contraintes dans la justification de ses actions : il ne doit faire appel ni à des notions morales ni à des notions religieuses. Il doit rester «neutre» à l'égard des conceptions du bien, comme il l'est à l'égard des convictions religieuses [19].

Mais neutralité de l'État à l'égard des conceptions du bien ne signifie pas parti pris en faveur des conceptions purement individualistes du bien !

Si une conception du bien implique de forts attachements aux communautés d'appartenance, le principe de neutralité éthique de l'État nous demandera de la respecter elle aussi.

Une telle conception pluraliste de la neutralité de l'État pourrait-elle représenter une menace pour les libertés si elle était étendue à l'éthique ? Une telle éthique laisserait les personnes vivre selon leurs conceptions du bien, du moment qu'elles ne visent pas à causer de torts aux autres. Certaines de ces conceptions pourraient être purement individualistes, mais d'autres ne le seraient pas et devraient être respectées également. Il ne me semble pas qu'une telle attitude contiendrait une menace pour nos libertés.

Je dois reconnaître toutefois une certaine ambiguïté dans mes formulations, dont l'essai de François Dermange et quelques autres m'ont fait prendre conscience.

Mon texte pourrait donner l'impression que, pour moi, la *seule* éthique acceptable dans une société démocratique, laïque et pluraliste, est une éthique minimaliste qui exclut les devoirs envers soi-même.

Mais l'idée que je cherche à défendre, en réalité, c'est que, dans une société démocratique, laïque et pluraliste, les conceptions des minimalistes, qui ne voient rien d'immoral dans la gestation pour autrui par exemple, devraient être respectées au même titre que les conceptions des maximalistes, ce qui est loin d'être le cas.

Pour Rawls, les conceptions morales à l'égard desquelles l'État doit rester neutre sont celles qui sont «raisonnables» ou celles qui peuvent faire l'objet d'un «désaccord raisonnable». Dans la littérature d'exégèse, il y a plusieurs façons de comprendre ces mots. À cette étape de mes recherches, il me semble qu'il existe un critère du «raisonnable» que personne ne devrait avoir de raisons

[19] J. Rawls, *Libéralisme politique* (1993), trad. de l'angl., Paris, P.U.F., 1995.

de rejeter : est «raisonnable» toute conception morale qui admet, au moins, le principe de non-nuisance aux autres.

Certaines conceptions morales s'en tiennent à ce principe : on peut les appeler «minimalistes». D'autres donnent une extension beaucoup plus large au domaine de l'éthique : outre ce principe de non-nuisance aux autres, elles défendent le principe de ne pas se nuire à soi-même, le souci de perfection personnelle, la maîtrise de ses pensées et de ses émotions, l'effort pour rendre les autres heureux, le respect de certaines entités abstraites comme la nature et ainsi de suite. Les plus riches peuvent être dites «maximalistes».

Il n'est pas impossible d'admettre des formes de coexistence entre ces conceptions, puisqu'elles sont toutes «raisonnables» selon le critère de non-nuisance aux autres au moins, même si le débat d'idées qui vise à démontrer la supériorité intellectuelle de l'une ou de l'autre continue.

Je dois dire que la lecture des différents essais de ce volume m'a beaucoup aidé à reformuler ma position dans ce sens plus clairement pluraliste, ce qui représente, pour moi, un progrès dans mes réflexions.

Je ne peux donc qu'insister sur ma gratitude à l'égard de tous les auteurs qui m'auront aidé, par leurs critiques, à faire ce petit pas en avant, si c'en est un.

Les aléas de la réflexion morale

Olivier Abel se propose de confronter l'éthique de Ricœur, telle qu'elle est exposée dans les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*, à la morale minimale[20]. Ce n'est évidemment pas pour contester mon interprétation de l'œuvre de Ricœur, puisque je n'y fais aucune référence directe. Ce n'est pas, non plus, pour me reprocher de ne pas y avoir fait référence, ce qui témoigne d'une compréhension généreuse de mon projet, qui n'est pas de faire un état des lieux de la philosophie morale, mais d'apporter une contribution personnelle, aussi limitée soit-elle, à notre compréhension de l'éthique, en me servant de tout ce qui me paraît utile à cette fin.

Olivier Abel renvoie les deux conceptions à leurs difficultés internes, en montrant, tout au long de son essai, une sensibilité aux aléas de la réflexion morale avec laquelle je me sens en profonde harmonie.

Si j'ai bien compris la présentation d'Olivier Abel, il semble que, pour Paul Ricœur, toute morale a besoin d'une sorte de fondement téléologique. Elle doit être enracinée dans le «désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes». C'est le socle à défaut duquel aucune morale ne peut être édifiée.

On pourrait ajouter que, pour Ricœur, le défaut principal des conceptions déontologiques, de Kant à Rawls, serait l'oubli de cette nécessité téléologique.

[20] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Le plus grand coupable à cet égard serait John Rawls, qui «porte à son comble l'ambition d'affranchir le point de vue déontologique de la morale de la perspective téléologique de l'éthique»[21].

Dans les mots d'Olivier Abel, ce que Ricœur nous montre finalement, c'est que toute morale doit partir d'un «crédit non normatif fait aux orientations de l'agir humain». Selon Olivier Abel, ce serait une faiblesse de la morale minimale de ne pas en tenir compte.

Je vais essayer de répondre aux deux objections en même temps, celle de Ricœur à la déontologie de Rawls et celle d'Olivier Abel à l'éthique minimale.

Pour Rawls, en tant que personnes raisonnables, nous voulons un monde social dans lequel nous pourrons coopérer avec les autres dans des termes que tous peuvent accepter. En tant que personnes rationnelles, nous cherchons à réaliser des fins ou des intérêts particuliers en mettant à leur service les moyens appropriés, l'ensemble étant conçu à l'intérieur d'un «plan de vie».

Bref, en tant que personnes raisonnables, nous nous intéressons au *juste,* à la possibilité de trouver un accord et à la volonté de *justifier publiquement* nos actions; en tant que personnes rationnelles, nous sommes plutôt concernés par le *bien*, par l'élaboration des fins qu'il convient de promouvoir.

Ces deux façons de voir sont *complémentaires* en ce sens que «des agents purement raisonnables n'auraient pas de fins qui leur seraient propres et qu'ils voudraient réaliser grâce à une coopération équitable; des agents purement rationnels seraient dépourvus d'un sens de la justice et incapables de reconnaître la validité indépendante que possèdent les revendications des autres»[22].

Si Rawls exprime bien sa conception dans cette citation, je ne vois pas très bien pourquoi Ricœur estime qu'il veut affranchir son point de vue déontologique de la perspective téléologique de l'éthique. Il semble plutôt considérer que ces deux perspectives sont complémentaires.

Je vais me permettre d'ajouter que si je m'éloigne de Rawls, c'est précisément parce j'estime que l'aspect téléologique de nos vies n'a pas d'autre signification que prudentielle ou esthétique. Elle n'a rien de plus qui pourrait être vu comme une perspective morale *complémentaire* de celle qui nous porte à tenir compte des revendications des autres et à ne pas leur causer de tort.

Je peux à présent essayer de répondre à Olivier Abel dans ses termes. Je ne suis pas persuadé que le point de départ obligé de toute conception morale, c'est cette visée téléologique vers le bien. Il se peut que, si nous n'avions pas une telle visée, nous ne serions jamais *motivés à agir* moralement. Mais cela ne veut pas dire que nous n'aurions aucune idée de ce qui peut être jugé bien ou mal, moral ou immoral.

En reconstruisant le parcours de Ricœur, qui l'amène de la téléologie à la déontologie, d'Aristote à Kant, Olivier Abel souligne ce qui pourrait m'éloigner de son éthique à cette seconde étape aussi.

[21] *Ibid.,* p. 276.

[22] J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 80.

Il fait observer que ce qui caractérise les positions de Ricœur à l'étape déontologique de son parcours, c'est qu'il voit le sujet moral comme «capable de se traiter soi-même comme n'importe quel autre»: c'est son engagement résolu envers la symétrie morale, à l'opposé du mien envers l'asymétrie morale.

C'est, en effet, un sujet de désaccord avec les déontologies morales existantes quelles que soient leurs formes (celle de Ricœur y compris) et Olivier Abel le met en avant très justement. Des formes de déontologie qui admettent l'asymétrie morale ne sont certainement pas inconcevables. Mais ce n'est pas le cas des plus reconnues et c'est pourquoi j'ai tendance à les contester.

Pour finir, je dirais qu'en dépit de ses réserves à l'égard de l'éthique minimale, ou plutôt: à cause du type de réserves qu'il exprime, je ne me sens pas du tout éloigné du point de vue d'Olivier Abel.

Le minimalisme moral n'est pas qu'une conception normative en compétition avec d'autres conceptions normatives. C'est aussi une certaine façon de nous tenir à distance de nous-mêmes, d'observer nos incohérences avec une certaine ironie et de réfléchir à l'éthique ou à la morale de façon essentiellement critique, en essayant, autant que possible, d'éviter la pompe et la grandiloquence. C'est un ensemble d'attitudes que j'ai retrouvé dans l'essai d'Olivier Abel, et c'est pourquoi ils m'ont paru si proches.