

# L'Éthique minimale de Ruwen Ogien : de l'éthique à l'esthétique?

Autor(en): **Pisteur, Christophe**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 2-3: **l'éthique minimale : dialogues philosophiques avec Ruwen Ogien**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381761>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'ÉTHIQUE MINIMALE DE RUWEN OGIEEN : DE L'ÉTHIQUE À L'ESTHÉTIQUE ?

CHRISTOPHE PISTEUR

### *Résumé*

*L'éthique aujourd'hui de Ruwen Ogien se présente comme une invitation à penser la morale autrement, dans la perspective de l'opposition entre un maximalisme et un minimalisme moraux. Le présent article tente de montrer que le remède fondamental au maximalisme moral n'est pas seulement un minimalisme moral, mais, en quelque sorte, une «sortie» de la morale. Les trois principes moraux de Ruwen Ogien semblent en effet être au service d'une intuition fondamentale plus proche d'un niveau esthétique que moral, à savoir : nous sommes uniques, incomparables – comme les œuvres d'art – et c'est cette singularité qu'il s'agit de préserver. Ce faisant, Ruwen Ogien modifie profondément le sens du discours moral, ainsi que les prétentions de la raison, y compris dans son usage pratique.*

### **Introduction**

La lecture de *L'éthique aujourd'hui* de Ruwen Ogien<sup>1</sup> a été la source d'un plaisir que je ne dissimulerai pas, tant le style philosophique des lectures auxquelles je m'astreins d'habitude (qu'il s'agisse de Kant ou de Ricœur – que ces auteurs me pardonnent !) diffère de celui de Ruwen Ogien : ce dernier, en effet, n'hésite pas à recourir à l'humour, au sarcasme, à la provocation, à la parodie, quand il n'use pas d'une mauvaise foi à peine dissimulée...

Si j'évoque le plaisir que j'ai eu à lire ce livre, c'est avant tout parce que cette approche m'a semblé révéler quelque chose d'essentiel du «geste philosophique» de l'auteur : l'humour, le jeu, la parodie, éventuellement la poésie ne seraient-ils pas les remèdes les plus sûrs à ce que Ruwen Ogien appelle le maximalisme moral – autrement dit cette «camisole de force» que peut, en effet, représenter la morale des moralistes ?

Ce n'est pas bien sûr pas cette tonalité spécifique du livre de Ruwen Ogien qui m'autorise une telle hypothèse de lecture. Plus fondamentalement, ce qui m'est apparu, c'est qu'en formulant ses trois principes moraux, l'auteur

<sup>1</sup> R. OGIEEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

redessine les contours du discours moral, en particulier dans son rapport avec un niveau de discours qu'il appelle, selon les cas, esthétique ou prudentiel.

Ce faisant, Ruwen Ogien m'a semblé déplacer le centre de gravité du discours moral vers un niveau que je propose d'appeler «esthétique» – je m'expliquerai plus loin sur le choix de ce terme. Si les trois principes de son éthique minimale demeurent effectivement internes au discours moral, leur «fondement» ou, mieux, leur sens, leur signification, me semblent être ailleurs que dans le registre moral lui-même. C'est du moins cette hypothèse de lecture que je vais tenter de défendre. Je montrerai également ce qui, à mon sens, est particulièrement fécond dans une telle approche. Ces deux objectifs montrent assez que ma lecture du texte de Ruwen Ogien est l'occasion d'une réflexion plus personnelle sur le sens du discours moral. À ce titre, ma lecture ne relève pas à strictement parler de l'exégèse littérale. Il reste à espérer que mon interprétation soit fidèle, si ce n'est à la lettre, du moins à l'esprit de l'ouvrage !

Je procéderai en deux temps. Je commencerai par montrer une certaine suspicion de l'auteur envers les pouvoirs de la raison, y compris dans son usage pratique : en un certain sens, la raison serait «contraire à la liberté». Dans un second temps, je montrerai en quoi le minimalisme moral peut être lu comme une «sortie» de la morale, dans la mesure où il est référé à un ordre que j'ai proposé d'appeler «esthétique».

### 1. *Raison et liberté*

Ruwen Ogien présente son livre comme une «invitation à penser la morale autrement»<sup>2</sup>, dans la perspective d'une opposition entre le maximalisme et le minimalisme. Qu'entend Ruwen Ogien par «maximalisme moral» ? Il s'agit de conceptions morales (dont celles de Kant et d'Aristote) selon lesquelles «la liberté de faire ce qu'on veut de sa propre vie du moment qu'on ne nuit pas à autrui (y) est toujours fortement contestée, tantôt au nom de la 'dignité humaine' tantôt au nom de la 'nature humaine'»<sup>3</sup>. Cette distinction entre un maximalisme et un minimalisme moraux engage, je crois, une conception de la raison dans son usage pratique, où les «concepts moraux», utilisés par les morales maximalistes, apparaissent «contraires à la liberté».

D'une certaine façon, qu'il reste à montrer, raison et liberté semblent s'opposer. Il y a plusieurs portes d'entrée pour montrer ce point. Je me limiterai au débat qu'engage Ruwen Ogien avec Kant sur la question des *devoirs envers soi-même*.

Dans son deuxième chapitre, intitulé «Qu'est-ce qui ne va pas dans l'idée de devoir envers soi-même ?», Ruwen Ogien énumère plusieurs arguments récusant l'idée de devoirs envers soi-même, des arguments dont il reconnaît

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 196.

«qu'aucun n'est vraiment décisif», mais «dont la conjonction donne une certaine plausibilité»<sup>4</sup> (notons la méthode : l'argumentation repose plus sur une juxtaposition que sur une chaîne logique «entièrement verrouillée» – nous reviendrons sur cet usage-là de la raison). Voici l'un de ces arguments : les prétendus devoirs envers soi-même sont, en réalité, des devoirs envers des entités abstraites, comme la nature ou l'espèce humaine<sup>5</sup>.

Pour rendre sa thèse plausible, Ruwen Ogien analyse les arguments que Kant développe dans la *Métaphysique des mœurs* concernant les devoirs envers soi-même. Parmi les exemples évoqués par Kant, celui qui fera l'objet d'une analyse détaillée est la masturbation – ce que Kant appelle pudiquement «la souillure charnelle de soi». Ruwen Ogien reconnaît qu'il se facilite la tâche en prenant cet exemple, puisque, dit-il, «plus personne ne tient aujourd'hui [la masturbation] pour une faute morale»<sup>6</sup>. Que cet exemple dérange la réflexion paisible et feutrée des philosophes y est certainement aussi pour quelque chose...

Suivons donc sa critique de l'argument kantien. Selon Ruwen Ogien, l'analyse kantienne de «la souillure charnelle de soi» contient *deux problèmes* :

1. Le premier problème serait une faute logique interne au raisonnement de Kant, qui consisterait en ce que celui-ci passe d'une justification des devoirs *envers soi-même* à une justification des devoirs *envers une entité abstraite* (la nature ou l'espèce humaine)<sup>7</sup>.
2. Le second problème serait externe au raisonnement de Kant et consisterait à savoir *si*, «en général, ces entités abstraites que sont la nature ou l'espèce humaine font partie de la classe des entités (choses ou personnes) auxquelles il serait 'immoral' de porter préjudice ou si seuls les individus concrets appartiennent à cette classe»<sup>8</sup>.

Notons que le fait de voir ici *deux problèmes distincts* est révélateur de la lecture que Ruwen Ogien fait de Kant et, partant, de sa propre conception de la raison.

Détaillons les étapes de son raisonnement. C'est un raisonnement qui s'appuie, pour l'essentiel, sur une critique de la seconde formule de l'impératif catégorique dont s'inspire Kant pour récuser la «souillure charnelle de soi». Cette formule est bien connue : «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 une fin, jamais simplement comme un moyen»<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 47, note 33.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 42 ; on trouvera la formule kantienne en de nombreux endroits de son œuvre, notamment : E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2004, p. 143.

1.1 *La clause «aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre» conduit-elle à des implications absurdes ?*

Le premier argument de Ruwen Ogien est que la deuxième formule de l'impératif catégorique contient une *équivalence morale* entre soi et l'autre que soi, et que cette équivalence morale conduit à des *implications absurdes*. Selon Ruwen Ogien, en effet, parce qu'elle introduit la clause «aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre», la formule kantienne impliquerait, à y réfléchir de plus près, «qu'il n'y a aucune différence morale significative entre une masturbation brutale et un viol»<sup>10</sup>.

Bien sûr, la formule est provocatrice à souhait. S'il fallait parler d'équivalence morale dans le cas de la masturbation brutale, il faudrait l'interpréter certainement différemment, par exemple en se demandant si «user d'une certaine violence pour procurer du plaisir *à soi-même*» équivaut à «user d'une certaine violence pour procurer du plaisir *à autrui*». De toute évidence, il faut comparer *la même action* – avec toutes les difficultés que cela implique en termes d'analyse d'action – avant de se demander si cette action possède la même valeur morale lorsqu'elle est appliquée à soi ou à autrui. Un meilleur exemple, mais d'asymétrie morale cette fois – et évoqué par Ruwen Ogien lui-même –, consisterait à dire que «si Van Gogh avait arraché gratuitement l'oreille d'un passant au lieu de se couper la sienne, il y aurait eu une certaine différence morale»<sup>11</sup>.

Cela dit, par delà la provocation, la seconde formule kantienne implique-t-elle réellement une *équivalence morale* ? La question est profonde et Ruwen Ogien a raison de la poser. Cela se voit dans le cas du suicide, qui est, dans bien des conceptions morales, autant condamnable que le meurtre. Qu'en est-il chez Kant ?

Quelles que soient les implications concrètes que Kant aura tirées de son principe moral<sup>12</sup>, Kant n'affirme pas une *équivalence morale* au niveau de *l'action*. En effet, la seconde formule de l'impératif catégorique – puisque c'est d'elle qu'il est question ici, mais la remarque vaut tout autant pour les autres formules – ne déclare pas morale une action si on peut universaliser l'action elle-même, mais si on peut en universaliser la *maxime*, autrement dit

<sup>10</sup> R. OGIEN, *op. cit.*, p. 43.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>12</sup> Je reviendrai plus loin sur la distinction entre le *moment critique*, où Kant élabore son principe moral, et le *moment métaphysique*, où Kant produit une morale concrète à partir de son principe moral.

la règle à laquelle obéit l'action<sup>13</sup>. Par comparaison avec les sciences de la nature : une simple régularité devient une *loi de la nature* si elle explique, de façon nécessaire et universelle, un ensemble de faits, eux-mêmes différents à de nombreux points de vue. Aussi la loi de la gravitation est-elle vraie quelle que soit la couleur de la pomme qui nous tombe sur la tête...

Or la question de l'application à soi ou à autrui est un paramètre non négligeable chez Kant : ainsi, c'est au nom d'une *unique loi morale*, valable pour tout être rationnel, qu'il faut néanmoins viser, *pour soi*, la perfection mais *pour autrui*, le bonheur !<sup>14</sup> Car la question morale significative pour Kant ne porte pas sur les actions et leurs conséquences, mais sur la *justification* de l'action, et c'est pourquoi la réflexion morale porte sur la maxime d'action et non sur l'action proprement dite.

Cela dit, on voit bien l'importance que revêt la critique de l'équivalence morale dans l'économie d'ensemble du livre de Ruwen Ogien – une critique qu'il mène avec de nombreux interlocuteurs. Le point essentiel et transversal à ces discussions me semble être le suivant : pour pouvoir affirmer simultanément, d'une part, l'existence d'une exigence morale *à l'égard d'autrui* – bien que cette exigence soit minimale<sup>15</sup> – et affirmer, d'autre part, l'absence d'exigence morale *à l'égard de soi*<sup>16</sup>, Ruwen Ogien doit disjoindre tout *élément moral commun* entre soi et l'autre que soi.

Or, quel meilleur candidat qu'un *concept*, c'est-à-dire un produit de la raison, pour rassembler la pluralité sous un même «chapeau» ? Aussi, l'enjeu sous-jacent de cette méfiance envers la thèse de l'équivalence morale est-il, à mon sens, une méfiance envers l'unification (violente ?) que produisent les concepts, quels qu'ils soient.

Cette première étape indique ainsi le lieu du problème : c'est, je crois, sur le statut de la raison, dont la vertu et le mal spécifiques sont sa capacité à unifier, à rassembler une diversité sous un même concept (en l'occurrence, sous une même loi morale). C'est pourquoi Ruwen Ogien souligne si fortement l'absurdité de l'équivalence morale : cela signifie, si je le lis bien, que les concepts moraux vont à l'encontre de la liberté de l'individu, à l'encontre de *ce qu'il est en propre*. Ce point apparaîtra encore plus clairement avec la question de l'instrumentalisation de soi.

<sup>13</sup> «L'éthique ne donne pas des lois pour les actions (car c'est ce que fait la doctrine du droit) mais seulement pour les maximes des actions», E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, Partie II, *Doctrine de la vertu*, Introduction, § VI, dans : E. KANT, *Œuvres philosophiques*, vol. III, *Les derniers écrits*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1986, p. 669.

<sup>14</sup> «Que sont les fins qui sont en même temps des devoirs ? Ce sont : *ma perfection propre* – le bonheur d'autrui», E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, Partie II, *Doctrine de la vertu*, Introduction, § IV, dans : *op. cit.*, p. 664.

<sup>15</sup> À savoir : le principe de non-nuisance à autrui (principe n° 2) et le principe d'égale considération de chacun (principe n° 3).

<sup>16</sup> C'est le principe de l'indifférence morale du rapport à soi-même (principe n° 1).

1.2 *Que signifie se traiter « toujours comme une fin, jamais simplement comme un moyen » ?*

Ruwen Ogien se demande ensuite en quoi la fameuse « souillure charnelle de soi » revient à se traiter soi-même uniquement comme un moyen et pas également comme une fin. L'argument de Ruwen Ogien ne peut que déconcerter un kantien :

Est-il si évident, demande Ruwen Ogien, qu'en se masturbant, on se traite simplement comme un moyen et pas en même temps comme une fin puisque c'est, en principe, pour son propre plaisir qu'on se masturbe [...] et surtout, c'est, par définition, volontairement qu'on le fait<sup>17</sup>.

La divergence entre Ruwen Ogien et Kant est manifeste : les concepts de volonté, de « fin en soi » ou de moyen, et par conséquent les concepts de liberté et de raison sont entendus tout différemment chez chacun des deux auteurs. Pour Ruwen Ogien, l'individu accède à son véritable moi, à ce qu'il a « *en propre* » s'il agit *volontairement* (autrement dit intentionnellement et consciemment<sup>18</sup>) et *pour son propre plaisir*.

Mais cela n'a rien à voir avec la volonté telle que Kant – à tort ou à raison – la définit : selon ce dernier, pour qu'une volonté puisse prétendre au titre de volonté, autrement dit pour qu'elle s'appartienne « *en propre* » (et qu'elle ne soit pas instrumentalisée), la volonté doit être *autonome*, c'est-à-dire, comme on sait : « qu'elle soit à elle-même sa propre loi » ou, ce qui revient au même, dit Kant, « qu'elle soit soumise à la loi morale »<sup>19</sup>.

Dès lors, il est évident que Kant et Ruwen Ogien ne peuvent s'entendre sur le sens de l'instrumentalisation de l'individu dans « la souillure charnelle de soi » : si la volonté est proprement elle-même lorsqu'elle *acquiesce consciemment au plaisir qui la détermine*, l'individu ne saurait bien entendu être instrumentalisé : l'individu réalise là ce qu'il a *en propre*, il est, à proprement parler, *libre*. Si, au contraire, la volonté est proprement elle-même lorsqu'elle est *déterminée par la raison*, c'est-à-dire par une loi universelle, la liberté réalise sa véritable destination, elle devient autonome, lorsqu'elle obéit à la loi morale ; à l'inverse, suivre le premier plaisir qui nous passe par l'esprit ne serait rien d'autre qu'un cas d'hétéronomie, de non-liberté.

<sup>17</sup> R. OGIEN, *op. cit.*, p. 43.

<sup>18</sup> Cf. les analyses de R. OGIEN sur le consentement, chapitre 10 : « Éthique minimale et libertés », en particulier les pages 180-182. Dans ces pages, l'auteur défend une conception « minimaliste » du consentement selon laquelle on peut parler d'un réel consentement si celui-ci n'est pas autodestructeur (c'est-à-dire tellement exigeant qu'il anéantit la possibilité de consentir), contradictoire et arbitraire.

<sup>19</sup> E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, respectivement p. 162 et p. 172.

Car chez Kant, il y a une reconnaissance mutuelle entre, d'une part, le singulier, déterminé par un mélange de passion et de raison, et, d'autre part, un principe moral, qui est le point de vue d'un être entièrement déterminé par la raison et, par conséquent, entièrement libre. Le singulier trouve sa destination dans la raison, dans l'universel ; et l'universel trouve sa «condition historique» dans le singulier. Ce rapport circulaire, Kant l'a formulé ainsi : la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, et la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté<sup>20</sup>. L'articulation de ces deux ordres est la marque spécifique de la démarche transcendantale.

Reste un problème, chez Kant : celui de trouver un contenu à l'idée, purement formelle et «vide», d'autonomie. C'est ici que Kant fait intervenir le concept d'*humanité*, que Ruwen Ogien appelle une «entité abstraite», ou une «idée générale».

### 1.3 *Le concept d'«humanité» est-il une entité abstraite envers laquelle on peut commettre une faute morale ?*

J'en reviens à Kant : qu'est-ce qu'une volonté autonome, c'est-à-dire une volonté déterminée par la raison, ou encore : déterminée par une loi universelle ? Le problème de Kant est de trouver un contenu à l'idée un peu vide d'autonomie morale. C'est ici que Kant introduit le concept d'*humanité* dans sa seconde formule de l'impératif catégorique.

Alors que, pour Ruwen Ogien, le terme d'*humanité* n'est qu'une entité abstraite, un simple mot, dans lequel le «moi» ne saurait se reconnaître, chez Kant, le concept d'*humanité* de la seconde formule de l'impératif catégorique est à rapprocher d'un *concept-symbole* (une image si l'on veut). Son but est de fournir un *contenu* à l'idée – au sens d'un idéal régulateur – d'autonomie dans laquelle le moi se reconnaît véritablement. Je cite ici Alexis Philonenko, commentant la seconde formule de l'impératif catégorique :

Parmi les êtres doués de raison, l'homme peut être proposé comme concept-symbole. [...] Même si l'humanité peut paraître empirique et peu propre à représenter la loi morale, il faut bien apercevoir que ce qui est visé par Kant est la structure formelle juridique, qui, idéalement, correspond à la notion d'une loi de la nature. Dans les deux cas nous touchons à un formalisme qui n'est pas pour autant synonyme de vide<sup>21</sup>.

Il est clair que si l'on récuse tout lien essentiel entre des *idées* (en l'occurrence le principe d'*autonomie*), des *concepts-symboles* (ici l'*humanité*), et l'*individu singulier*, on ne peut considérer la morale kantienne (ainsi que toutes

<sup>20</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Préface, dans : E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 90 (note).

<sup>21</sup> A. PHILONENKO, Introduction aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2007, p. 42-43.



celles qui se réfèrent à des idées ou à des concepts) que comme des tentatives pour subordonner l'individu – c'est-à-dire sa volonté, son plaisir, bref tout ce qui serait *propre à lui seul* – à des *idées générales*. Celles-ci ne seraient que de simples mots, sans réalité propre – comme dans le nominalisme –, ou plutôt : dépourvues de toute *signification pour l'individu singulier*<sup>22</sup>.

Ainsi, en réduisant *l'idée* d'autonomie, comprise par Kant comme une exigence de la raison présente en chacun de nous, réduisant donc cette idée à un *simple mot*, sans signification pour l'individu, un mot utilisé par certains moralistes bien-pensants pour asseoir des devoirs autant absurdes qu'étrangers au «moi» véritable et singulier des individus, Ruwen Ogien conclut fort logiquement :

Il semble bien que [...] Kant glisse [...] du devoir moral envers soi-même comme personne ou individu, au devoir envers ces entités générales et abstraites que sont la nature ou l'espèce humaine. Contre son principe général [l'autonomie], [Kant] instrumentalise, en quelque sorte, les personnes particulières, dont les actions deviennent de simples «moyens» au service de la conservation des espèces.<sup>23</sup>

Si les individus, d'un côté, les concepts moraux, de l'autre, sont deux choses *distinctes au point que les uns ne puissent se reconnaître dans les autres*, alors, en effet, on ne peut comprendre ni la pertinence d'une instrumentalisation de soi, ni la pertinence d'une certaine continuité morale entre les préceptes qui s'adressent à soi et ceux qui s'adressent à l'autre que soi (sans nécessairement aller jusqu'à l'équivalence morale). L'alternative entre Kant et Ruwen Ogien repose, me semble-t-il, tout entière sur la reconnaissance ou la non-reconnaissance d'un lien entre le particulier, d'un côté, l'universel, de l'autre ; ou plus précisément : entre *les individus*, d'un côté, et *les concepts (moraux)*, de l'autre. En somme, c'est le statut de la raison, dans son usage pratique en l'occurrence, qui est en jeu et c'est sur ce point que je termine mon analyse du débat entre Ruwen Ogien et Kant.

#### 1.4 *La raison est-elle contraire à la liberté ?*

La morale kantienne, telle qu'elle est mise en œuvre dans la *Métaphysique des mœurs*, peut sans doute paraître dépassée à bien des égards. Car, en effet, ce sont toujours des maximes singulières, datées si l'on veut, que l'on tente de faire passer au crible de l'universel, c'est-à-dire au critère d'une loi valable pour tous. Mais l'universel n'est guère qu'un idéal régulateur, un idéal que certains philosophes contemporains qui s'inspirent de Kant tentent de construire dans une *discussion publique infinie*, plutôt que dans un monologue intérieur, même lorsque c'est celui excellemment conduit du philosophe de Königsberg. C'est

<sup>22</sup> Il s'agit bien d'un problème de signification plutôt que d'ontologie : Kant, comme on sait, ne tient pas les idées pour des êtres, mais pour les transcendants de nos expériences (morales ou cognitives).

<sup>23</sup> R. OGIEN, *op. cit.*, p. 47.

pourquoi «être kantien» implique d'abord et avant tout la mise en œuvre d'une démarche, la *démarche critique*, plutôt que l'adoption de la *métaphysique* qui peut en découler.

Kant et les kantien ont peut-être tort d'estimer qu'une volonté libre est une volonté autonome, autrement dit: qu'une volonté est libre si elle suit une procédure formelle, celle de se soumettre à une règle qui ne puisse se contredire elle-même. Mais si l'on veut convaincre un kantien (et cela fait partie des objectifs de Ruwen Ogien, même s'il ne se fait guère d'illusion sur ses chances de réussite<sup>24</sup>), si l'on veut *invalidier la morale kantienne*, il faut aller la solliciter en son point de départ, dans ce qui en constitue le principe: *la liberté se découvre-t-elle dans l'autonomie morale*? Ou, pour le dire autrement: devient-on *proprement soi-même* dans et par l'appel de la *raison*, laquelle est *à la fois supérieure et intérieure à nous*?

À ce stade, on se trouve à un carrefour: raison et liberté sont-elles réciproques? Pour Kant, cela ne fait pas de doute, et c'est même pour lui un «fait de raison»: la conscience de la loi morale, en moi et au-dessus de moi, révèle ma destination *véritable et personnelle*!

Or il me semble que, pour Ruwen Ogien, notre véritable liberté ne peut pas se reconnaître dans l'appel de la raison; la liberté serait plutôt appréhendée sur le modèle d'une œuvre d'art: saisir ce qu'est une œuvre d'art, ce n'est pas saisir des concepts, mais appréhender ce qui la rend unique, singulière, incomparable. C'est pourquoi je propose de parler d'un déplacement «esthétique» de la morale de Ruwen Ogien.

## 2. *Morale et esthétique*

Dans cette seconde partie, je montrerai d'abord l'association récurrente, chez Ruwen Ogien, entre moralité, rationalité et idéologie; j'explicitai enfin ce que j'ai appelé le déplacement «esthétique» de la morale de Ruwen Ogien.

### 2.1 *Morale, raison et idéologie*

L'analyse de la discussion entre Ruwen Ogien et Kant sur le statut de la raison vaut, je crois, tout autant pour la morale aristotélicienne – et dans une large mesure pour l'utilitarisme<sup>25</sup>. À chaque fois, la conclusion est la même:

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>25</sup> Selon Ruwen Ogien en effet, la thèse du «bonheur du plus grand nombre», chère aux utilitaristes, est également une de ces idées générales – ou plutôt impersonnelles – qui s'opposent à la liberté des *individus*: «ce que [les utilitaristes] défendent, en réalité, ce ne sont pas des devoirs envers des personnes particulières, soi-même ou autrui, mais le devoir de promouvoir le bien-être de tous en général, c'est-à-dire un devoir impersonnel», R. OGIEN, *op. cit.*, p. 40.

Il n'y a pas de différence profonde, dit Ruwen Ogien, entre les éthiques téléologiques inspirées par Aristote et les morales déontologiques inspirées par Kant. Les deux sont maximalistes en ce sens qu'elles accordent autant d'importance au rapport à soi-même qu'au rapport à autrui, et que, au nom de la 'nature humaine' ou de la 'perfection humaine' pour les unes et de la 'dignité humaine' pour les autres, elles contestent notre liberté de faire ce que nous voulons de notre vie et de notre corps, même lorsque nous ne nuisons à personne, ou à personne d'autre que nous-mêmes.<sup>26</sup>

Dès lors, les concepts moraux, réduits au rang «d'idées générales» ou «d'entités abstraites», apparaissent comme des *instruments d'uniformisation* de la diversité humaine :

Il m'a toujours semblé qu'il n'y avait aucune raison de laisser à la philosophie morale le douteux privilège de pontifier sur ce qu'est une «vie réussie», [...] de prétendre savoir ce qui est bien pour les autres sans tenir compte de leur avis, en développant, par exemple, des théories 'perfectionnistes' fondées sur l'idée qu'il existerait une forme d'excellence humaine dont ces théories détiendraient les critères.<sup>27</sup>

À ce titre, l'ouvrage de Ruwen Ogien se situe bel et bien en rupture avec les morales traditionnelles. Idéologiques, paternalistes, aliénantes, ces morales, par leur lien à la raison et à son exigence d'unification qui s'étendrait à tous les domaines de notre vie, risquent de devenir *totalitaires*. C'est d'ailleurs ainsi qu'il conclut son excursus sur l'éthique des vertus :

On peut toujours se demander si l'éthique des vertus ne devrait pas être rejetée tout simplement parce qu'elle [...] donne une portée trop large au jugement moral. [...] N'est-ce pas trop ? N'est-ce pas envahissant, totalitaire ?<sup>28</sup>

Ce n'est pas pour rien, dès lors, que Ruwen Ogien donne à la morale une extension minimale :

Pour l'éthique minimale, la vocation de la morale n'est pas de régenter absolument tous les aspects de notre existence, mais d'affirmer des principes élémentaires de coexistence des libertés individuelles et de coopération sociale équitable.<sup>29</sup>

La morale reste certes un instrument de contrainte indispensable, mais qui est subordonné à quelque chose de plus essentiel et qui se situe en dehors du registre moral proprement dit.

## 2.2 *L'esthétique : une «sortie» de la morale ?*

Si Ruwen Ogien recourt à la morale, malgré la force de contrainte qu'elle entraîne avec elle, c'est en la limitant le plus possible. C'est ainsi qu'il formule

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 197.

ses trois principes moraux : 1. le principe d'indifférence morale du rapport à soi-même ; 2. le principe de non-nuisance à autrui ; 3. le principe d'égle considération de chacun<sup>30</sup>.

Je n'entrerai pas dans le détail de la signification de chacun de ces principes, de leur non-redondance ou encore de leur compatibilité<sup>31</sup>. L'essentiel pour mon propos est de montrer que, pour Ruwen Ogien, et si je vois bien, le remède fondamental au *maximalisme* moral, ce n'est pas seulement un *minimalisme* moral, mais en quelque sorte une « sortie » de la morale.

Cela me paraît évident dans le premier principe qui évoque *l'indifférence morale* du rapport à soi-même. Parfois considéré comme une simple radicalisation du principe de l'asymétrie *morale*, ce principe est présenté ailleurs comme *extérieur à la morale* ; ainsi, entre autres exemples :

[Les idéaux de la vie bonne] n'ont aucune importance morale [...] dans la mesure où ils ne concernent que le rapport à soi.<sup>32</sup>

Si le rapport à soi ne relève pas de la morale, comment qualifier ce rapport ? Ruwen Ogien le qualifie parfois de « prudentiel », au sens où la raison n'est que l'instrument aux mains « d'un autre » : le plaisir, ou l'intérêt. La fonction instrumentale de la raison apparaît notamment dans la réinterprétation qu'il fait des « devoirs envers soi-même » :

Si on veut garder au devoir de ne pas laisser ses talents à l'abandon son caractère personnel, il est difficile d'y voir autre chose qu'une prise en compte de ses *propres intérêts à long terme* : une maxime d'action prudentielle.<sup>33</sup>

Ailleurs, ce rapport à soi est également qualifié d'« esthétique », au sens où l'exigence à soi relèverait du beau ou du laid :

En se comportant de façon théâtralement servile, une personne violerait un 'code de l'honneur' ou un code 'esthétique' plutôt qu'un principe moral.<sup>34</sup>

Quoi qu'il en soit de ces termes, que Ruwen Ogien ne définit que très partiellement dans ces pages, l'essentiel est que ces préceptes, esthétiques ou prudentiels, se situent à un autre niveau que les préceptes moraux qui *prescrivent*, qui ordonnent – pour le meilleur et pour le pire – ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire.

Or ce niveau esthétique ou prudentiel, par opposition au discours moral proprement dit, semble bien être le point de départ de la réflexion de Ruwen Ogien. En effet, résumant son projet d'une éthique minimale, Ruwen Ogien écrit ceci :

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>31</sup> Pour une explication de ces principes : cf. R. OGIEN, *op. cit.*, p. 153-160.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 52.

Son idée centrale [de l'éthique minimale] c'est que ce que nous faisons de nous-mêmes n'a pas d'importance morale tant que nous ne causons pas de tort direct à autrui. C'est une conception qui repose sur trois principes seulement.<sup>35</sup>

Je ne peux m'empêcher de voir dans ces lignes une sorte de prééminence d'un ordre extra-moral sur le discours moral, et que c'est le premier qui donne sens au second. Car il n'est pas question seulement du premier principe ici : l'indifférence morale du rapport à soi (tant que nous ne causons pas de tort direct à autrui) est énoncée comme *une* conception reposant sur trois principes. Et ailleurs, on peut lire :

C'est autour du principe d'asymétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres dans sa version la plus radicale, l'indifférence morale du rapport à soi-même, que j'essaie de construire une éthique minimale.<sup>36</sup>

Ces remarques, qui engagent à première vue seulement le premier principe ainsi que sa place dans l'économie d'ensemble de l'éthique minimale, apporte, je crois, une certaine vraisemblance à mon hypothèse. Mais il me semble que cela vaut tout autant pour les autres principes, en particulier pour le troisième, celui d'égalité de considération d'autrui : ne présuppose-t-il pas lui aussi un principe extra-moral, dans la mesure où, s'il n'y a pas à se prononcer sur la valeur des autres modes de vie, c'est qu'ils sont uniques, singuliers au même titre que les œuvres d'art, dans lesquelles on se reconnaît plus ou moins selon les cas, mais qu'on ne peut guère *juger* ? C'est ce que je vais tenter de montrer.

Bien sûr, on pourrait dire que le principe de «l'égalité de considération d'autrui» est uniquement un principe *moral*, mais qui serait simplement pourvu d'une dimension *substantielle* :

Le principe de considération égale n'est pas une norme purement formelle ou procédurale qu'on pourrait réduire à l'impartialité ou justifier par l'impartialité. Il a un contenu, en ce sens qu'il nous demande de traiter tout le monde aussi bien et pas aussi mal. Le côté positif du mot «considération» peut nous aider à ne pas oublier qu'il s'agit d'un principe moral substantiel.<sup>37</sup>

L'«égalité de considération d'autrui» : un principe moral substantiel, certes ; mais sur quoi se fonde-t-il ?

D'abord, Ruwen Ogien estime que ce principe n'est pas une extension du deuxième principe. Si, en effet, le principe de non-nuisance peut éventuellement justifier des devoirs d'assistance à des personnes en grave danger, il justifie plus difficilement un bon nombre de devoirs positifs moins «urgents», comme ceux de témoigner au tribunal ou de coopérer pour améliorer le bien-être commun. Du moins : une telle extension du second principe reste largement contestée, ce qui est une raison suffisante pour ne pas faire du troisième principe une simple extension du second.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 152.

Ruwen Ogien préfère la thèse de Thomas Nagel, qu'il résume ainsi :

Il y aurait au moins deux ensembles de choses différentes que personne ne voudrait qu'on lui fasse et qui seraient, en même temps, des raisons objectives de ne le faire à personne : 1) Personne ne veut être blessé, insulté, humilié, tué, etc. [...]. C'est en même temps une raison objective de ne le faire à personne. 2) Personne ne veut être forcé à faire ce qu'il ne veut pas faire au nom de raisons qu'il ne reconnaît aucunement [...]. C'est en même temps une raison objective de ne le faire à personne<sup>38</sup>.

Sans entrer dans les détails de la discussion, nous aurions, dit Ruwen Ogien en reprenant Thomas Nagel, «des raisons impersonnelles<sup>39</sup> de ne pas nuire à autrui et de considérer également la voix de chacun. C'est un argument brillant et économique [...]»<sup>40</sup>.

Le problème est que cet argument semble passer illégitimement de *jugements de fait* à des *jugements de droit*. Et c'est pourquoi, sans exclure cette approche, Ruwen Ogien veut emprunter une autre voie. Selon lui, «on peut aussi choisir [ces deux principes]<sup>41</sup> pour des raisons *normatives* : respecter la liberté d'autrui ou l'égalité entre personnes, etc.»<sup>42</sup>.

Mais qu'est-ce qui fait qu'on n'accorderait plus une «égale considération» à la liberté ou à l'égalité d'autrui ? Ici, les explications avancées par Ruwen Ogien peuvent déconcerter le lecteur, puisque, dans la rubrique de ce qui menace l'égale considération d'autrui, rentre ce qu'il faut bien appeler des *préjudices émotionnels*, lesquels semblaient définitivement éliminés de tout ce qui pouvait porter atteinte à la liberté individuelle. En effet, s'il faut écarter les «préjudices émotionnels», c'est parce qu'ils ne sont, pour Ruwen Ogien, qu'une extension abusive de la notion de préjudice. Pourquoi ?

Parce que ces souffrances dites «émotionnelles» sont vagues, qu'elles peuvent être ressenties sans qu'il y ait eu intention de nuire, qu'elles pourraient être infinies et conduire au moralisme généralisé.<sup>43</sup>

Le verdict semble sans appel. Et pourtant, s'agissant de la nature de la considération à porter à autrui dans le troisième principe, on voit réapparaître la façon dont sont *ressenties* les attitudes des autres (autrement dit : les «souffrances émotionnelles»). Ainsi, quand bien même une personne ou un groupe de personnes se contenterait d'estimer que tous les modes de vie ne se

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 117-118, se référant à Thomas NAGEL, «Moral Conflict and Political Legitimacy», dans: G. DWORKIN (éd.), *Morality, Harm and the Law*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 68.

<sup>39</sup> Le terme est important : il signifie que ce serait des raisons qui vaudraient pour tout le monde et, à ce titre, des *raisons morales* de ne pas nuire à autrui et de considérer également la voix de chacun.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>41</sup> On notera que cette question ne concerne pas seulement le troisième principe, mais également le second.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 95.

valent pas et d'émettre des recommandations à autrui sur cette question, Ruwen Ogien écrit :

Même si cette recommandation est présentée comme une «hypothèse» qui n'est accompagnée ni de menaces ni de contrainte, comment pourrait-elle ne pas être ressentie comme un manque de considération, une expression de condescendance, par les personnes à qui elle s'adresse ?<sup>44</sup>

Dans ces lignes, la modalité du rapport à autrui dépasse de beaucoup le seul principe moral substantiel qui exige «l'égale considération d'autrui». Car il est demandé ici non seulement de respecter des *modes de vie* différents du sien ; il n'est pas non plus seulement demandé de ne pas avoir des *propos* méprisants envers autrui ; ces lignes concernent *l'attitude* des personnes qui agissent ou s'expriment. Or, et si je comprends bien, toute recommandation *morale* supposerait un déficit de reconnaissance quant à la *valeur* de l'autre, pour la simple raison que le discours moral hiérarchise, «ordonne» le monde selon les catégories du bien et du mal (ou du moins : selon ce qui est bien et ce qui l'est moins). Ruwen Ogien nous fait ainsi passer du registre prescriptif au registre qualitatif des attitudes et des sentiments : *au sentiment de n'être pas estimé* correspond, chez la personne qui exprime une recommandation, *l'attitude d'un manque d'estime*. Ruwen Ogien n'a peut-être pas tort de faire se correspondre ces deux registres, celui du discours moral et celui, qualitatif, des attitudes et des sentiments. Peut-on les disjoindre réellement ? Toujours est-il que l'on a changé de registre. Car peut-on prescrire de *ressentir* de l'estime pour autrui ? Je ne crois pas<sup>45</sup> – à moins que ce troisième principe implique que l'on soit des «hyper-super-bon-samaritains»<sup>46</sup>, ce qui serait loin d'une éthique minimale...

Sans doute peut-on dire que le principe de «l'égale considération d'autrui» reste interne au discours moral dans la mesure où il est porteur d'une exigence, celle de «traiter tout le monde aussi bien et pas aussi mal»<sup>47</sup>, et que cette exigence se réfère à un principe d'égalité (égalité des modes de vie), ou encore à un principe de liberté (liberté qu'a chacun de vivre selon sa modalité propre). Mais ce troisième principe (ainsi que les deux autres principes, comme j'ai commencé à le montrer) ne se comprendrait pas, je crois, sans un ordre qui le fonde ou, mieux, qui lui donne sa signification : comment est-il possible de ressentir de l'estime pour tous les modes de vie quels qu'ils soient (tant qu'ils ne causent pas de torts directs à autrui), si ce n'est parce que, fondamentalement, chacun est unique, parce que chacun possède *une valeur qui n'a pas*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 136 (c'est nous qui soulignons).

<sup>45</sup> Kant lui-même n'allait pas jusque là : «L'amour est une affaire de *sensation*, non de vouloir, et je ne peux aimer parce que je le *veux*, encore moins parce que je le *dois* [...]. Mais en tant qu'acte, la *bienveillance* [...] peut être soumise à une loi du devoir», E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, Partie II, *Doctrine de la vertu*, Introduction, § XII c, dans : *op. cit.*, p. 684.

<sup>46</sup> R. OGIEN proposait trois degrés de bons samaritains, le plus élevé étant le «super-bon-samaritain», *op. cit.*, p. 114.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 152.

à être comparée ni jugée ? C'est à ce titre que le centre de gravité de l'éthique minimale de Ruwen Ogien me paraît se déplacer vers un niveau qui n'est pas d'abord prudentiel (focalisé par la notion d'intérêt), mais bien plutôt «esthétique» : nous sommes uniques, incomparables, comme les œuvres d'art<sup>48</sup>.

### *Pour conclure*

Beaucoup s'accorderont à dire que la raison, dans son usage théorique, tend à chosifier le monde : celui-ci, pourtant toujours divers et mouvant, risque d'être réduit à des concepts, à des mots que l'on peut manipuler et échanger. La raison porterait en elle un risque majeur, celui d'instrumentaliser tout ce qu'elle touche. Entre la promesse de maîtriser une destinée humaine tourmentée et la menace de devenir un «Prométhée déchaîné»<sup>49</sup>, la raison théorique serait porteuse d'une ambiguïté indépassable.

C'est pourquoi certains estiment que la raison peut (et doit) avoir un usage spécifiquement lié à ce qui est «une fin en soi», pour reprendre l'expression de Kant : ce serait précisément la raison dans son usage pratique. Celle-ci permettrait, à certaines conditions, de tracer des finalités qui échappent à une telle chosification, ouvrant ainsi un espace à la «liberté» – lieu spécifique de la personne humaine.

Mais, si je vois bien, Ruwen Ogien est plus suspicieux au sujet des pouvoirs de la raison que la plupart des philosophes. Il estime que la raison, y compris dans son usage pratique, tend également à une forme de chosification : dans les discours de la philosophie morale, la «liberté» serait prise dans les filets de mots, lesquels *figeraient* ce qu'est une «existence réussie» ou «digne d'être vécue».

Sans doute est-ce pour cela qu'il ne garde de la morale qu'une version minimale : tant dans ses principes moraux, que l'on a évoqués, que dans sa méthode, où l'auteur préfère la *conjonction d'arguments* (ne visant guère plus que la plausibilité) à l'entreprise fondationnelle (laquelle espère établir une vérité). Sans doute aussi, et peut-être surtout, est-ce la raison pour laquelle il réfère cette version minimale de la morale à un ordre qui lui donne son sens et que j'ai proposé d'appeler «esthétique» – par analogie avec la singularité des œuvres d'art.

<sup>48</sup> Notons que le niveau «esthétique» dont il est question ici n'exclut pas, par principe, tout «appel à mieux faire». Ce qui est exclu, ici, c'est : d'une part, la dimension de *contrainte* – une dimension propre au registre moral ou éthique – ensuite et surtout, toute prétention à une *certaine objectivité* – une prétention qui appartient non seulement au registre moral ou éthique (encore qu'il faudrait mieux définir le type d'objectivité qui est visé dans ce type de discours), mais une prétention qui appartient également au registre du *jugement esthétique*, qui hiérarchise les œuvres d'art selon le critère du beau. «L'exigence esthétique» dont il est question ici, parce qu'elle est purement *qualitative*, renonce tout simplement à hiérarchiser les différentes expressions de la vie.

<sup>49</sup> H. JONAS, *Le principe responsabilité*, trad. de l'all., Paris, Cerf, 1998, p. 15.



Les trois principes moraux me semblent être au service d'une intuition fondamentale, celle du caractère unique de chaque personne, du caractère irremplaçable et éminemment estimable de chacun. L'éthique minimale apparaît ainsi comme un rempart à toute forme de domination sur autrui, y compris celle que peut engendrer la «bonne morale».

C'est pourquoi le «geste philosophique» de Ruwen Ogien ne devrait pas laisser insensibles tous ceux qui se reconnaissent dans l'espérance d'une «libération des opprimés», quand bien même la mise en œuvre de cette espérance peut diverger radicalement d'une personne à l'autre. Disons qu'il faudrait pouvoir porter en soi une égale considération de chacune de ces espérances – tant que celles-ci ne causent pas de tort direct à autrui...