

Chapitre I

Le jugement moral : éthique et morale

1 – Introduction

Ce chapitre relève de la méta-éthique, c'est-à-dire de l'analyse de la signification des concepts et des représentations reconnus comme relevant de la morale. On sait, depuis Socrate, que la définition est la première étape que doit franchir la philosophie pour prétendre élucider et résoudre les problèmes qu'elle se pose. La nécessité de partir d'une conception claire et distincte de la nature et des caractéristiques de notre objet s'impose d'autant plus pour le cas de la morale que ses représentations, possédées par tout individu, peuvent donner lieu aux formes les plus redoutables de l'ignorance, aux savoirs partiels ou illusoire, que Platon regroupait dans la catégorie de l'opinion.

Cette procédure a été relancée de nos jours avec le développement de la philosophie analytique et la révolution linguistique qui en a marqué un tournant, l'accent étant mis, plus que sur les expériences, sur leur expression symbolique et leurs liens logiques et pragmatiques. Ce tournant a été notamment opéré à partir de *Principia Ethica* (*PE*), publié par G.E. Moore en 1903¹. Dans cet ouvrage, la réflexion éthique reçoit pour tâche initiale de fournir « la vérité d'ensemble ayant trait à ce qui est à la fois commun et propre à tous les jugements² » moraux, dans un acte double de généralisation et de spécification qui vise à isoler une signification homogène et déterminée permettant de distinguer la morale de tous les autres secteurs de la réflexion pratique.

Nous verrons que la démarche bute sur un obstacle : l'extrême difficulté à s'en tenir à la description neutre de contenus objectifs sans recourir à un point de vue normatif, supposant un engagement moral implicite, une décision qu'il restera à fonder pour donner à l'analyse la rigueur souhaitée. Toute tentative de reconnaître une *essence* stable (qui caractérise la doctrine essentialiste) de la morale se trouvera compromise sans pour autant conduire à la négation de la sphère éthique.

2 – Théorie du jugement moral

Un certain ensemble d'éléments fait l'objet d'un accord dans la tradition : la morale concerne d'abord des jugements particuliers éclairant les comportements qui s'y réfèrent.

1 Cf. bibliographie en fin de volume. Toutes les références renverront à l'édition française.

2 *PE*, p. 40.

Les jugements moraux portent avant tout sur des actions, voire des conduites (des ensembles d'actions coordonnées). Appartenant à la philosophie pratique, l'éthique engage les actions effectives ou omises alors même qu'elles s'imposeraient moralement. Cependant une première difficulté apparaît : il semble qu'on ne puisse faire abstraction d'une autre dimension essentielle de la morale, qui la distingue précisément des domaines du droit et de la politique, dont elle est à plusieurs égards fort proche : les intentions (Kant), voire les qualités de caractère de l'agent (Aristote, Hume) – ce que l'on appelle ses vertus.

La décision de s'en tenir aux actions traduit un point de vue behavioriste restreignant la responsabilité morale à certaines conduites exigées et dont la mise en œuvre soit constatable. Elle évite de juger les hommes en prétendant pénétrer la substance intime de leur personnalité, inaccessible à toute observation. L'émergence de cette démarche positiviste a marqué une rupture avec l'approche religieuse dominante en matière morale dans la tradition philosophique, caractérisée par la prétention à isoler une « substance » spirituelle immatérielle, siège de l'identité profonde de la personne, et par la soumission de la morale aux idées de faute et de péché qui ont attaché la quête de dignité au complexe de culpabilité. On peut voir dans la « généalogie de la morale » de Nietzsche l'une des entreprises philosophiques qui ont mis définitivement en cause ces postulats qui empêchaient l'accès à un regard impartial sur la vie morale des hommes.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit ici : rapprocher l'étude morale des sciences positives de la nature s'en tenant aux faits empiriques, même si ceux-ci sont des comportements à

l'évidence intentionnels. Le danger que court cette démarche intégralement descriptive est d'échouer dans un relativisme confondant des comportements dont la structure est précisément différente : ceux simplement légaux mais privés de toute signification morale directe – l'acte de bienfaisance aux fins intéressées – et ceux légitimes au plan moral – le même acte accompli sans souci de conséquences profitables pour soi. Kant distingue nettement l'acte *conforme au devoir*, motivé par des désirs non moraux, de l'acte *par devoir*, tourné exclusivement vers lui¹. Les actions exclusivement légales, si elles sont susceptibles, correctement orientées, de favoriser le perfectionnement moral, peuvent aussi contribuer à le pervertir en le simulant au profit de fins non morales.

En fait, il est impossible de ne pas tenir compte des finalités poursuivies, au moins consciemment, par les agents, dans la mesure où elles donnent aux auteurs la *responsabilité* de leurs actes, qui ne peuvent être décrits seulement comme les fruits de mécanismes aveugles ou indifférents à la volonté. Le bien est, plus qu'un but extérieur, une propriété de la volonté : « Il n'y a nulle part quoi que ce soit dans le monde, ni même en général hors de celui-ci, qu'il soit possible de penser et qui pourrait sans restriction être tenu pour bon, à l'exception d'une *volonté bonne*². »

L'expérience ordinaire fournit également des éléments probants en faveur de la prise en compte des intentions : nous distinguons tous parfaitement dans nos jugements moraux une attitude respectueuse de l'autre, du supérieur, du client, d'une obséquiosité hypocrite, d'une obéissance

1 *FMM*, GF, p. 64-65; Vrin, p. 61-62.

2 Kant, *id.*, GF, p. 59; Vrin, p. 55.

servile ou d'une honnêteté intéressée, et nous le faisons en reliant un certain complexe de conduite à des intentions ou à des qualités correspondantes.

Cependant, la perspective exclusive des intentions ou du caractère peut amener à négliger les conséquences pratiques de ces états intérieurs et à louer moralement de simples déclarations d'intention aboutissant à des échecs ou à des actions aux effets moralement néfastes, voire à des comportements hypocrites difficilement pénétrables même par l'analyste. Les deux derniers cas se trouvent chez Kant. Le premier est abordé dans le célèbre opuscule *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797) où, en réponse à Benjamin Constant, Kant défend l'interdiction absolue de mentir, au point de soutenir l'attitude d'un individu qui se refuserait à livrer de fausses informations à des assassins venus l'interroger pour savoir où s'est caché un ami qu'il dissimule à l'étage de sa maison, et qui irait jusqu'à reconnaître la présence de cet ami dans son domicile.

« Être véridique dans les propos qu'on ne peut éluder, c'est là le devoir formel de l'homme envers chaque homme, quelle que soit la gravité du préjudice qui peut en résulter pour soi-même ou pour autrui¹. »

Pour Kant, l'individu moral n'a pas à se sentir, ni à être tenu pour responsable des pires conséquences que l'on peut escompter de son comportement vertueux rigoriste, à savoir la découverte de l'ami et son meurtre, car elles résultent de la

1 GF, p. 98.

seule volonté de ses assassins : « Lui-même, par conséquent, ne nuit pas, à proprement parler, à celui qui souffre de son action, le dommage est *causé* par accident¹. »

Quant à l'opacité des intentions morales, elle est illustrée par le fait que Kant admet parfois l'incapacité même de l'expérience interne à attester de la pureté des intentions de l'agent. L'impossibilité où sont les hommes, aux moyens de connaissance limités, de distinguer en eux-mêmes un comportement sincèrement moral d'une attitude hypocrite ou moralement ambiguë, contribue à abandonner, conformément à la tradition piétiste, à un Dieu juge, « sondant les reins et les cœurs », la capacité de trancher. L'erreur de Kant consistait à supposer que pareille impossibilité pour l'individu de pénétrer au tréfonds de sa personnalité, de son « âme », non seulement n'invalide pas l'effort moral mais qu'au contraire elle le légitimait pleinement par le soupçon de la faute et de la duplicité, héritage religieux dont le rationalisme kantien était pourtant censé libérer².

L'affaiblissement du réquisit intentionnel a eu pour effet d'élargir l'objet de l'éthique au-delà des actes ou des intentions humaines, privilèges exclusifs d'une personnalité consciente et autonome, validant ainsi une tendance du sens commun à qualifier moralement le rapport humain à des êtres non dotés de tels attributs : les animaux, les enfants, les hommes handicapés mentaux et ceux des générations futures. Il ne s'agit pas de reconduire l'anthropocentrisme irréfléchi consistant à prêter des raisonnements et des senti-

1 *Id.*, p. 101.

2 Pour tout ce développement, Cf. *Théorie et Pratique*, Vrin, p. 23-24; GF, p. 56-57.

ments de valeur humains à des êtres qui sont, définitivement ou provisoirement, essentiellement ou accidentellement, dépourvus des capacités à les former ; mais de valoriser la dimension éthique du traitement de ces êtres par les sujets moraux que nous sommes. L'un des arguments les plus anciens consiste à affirmer que les êtres vivants, dotés de sensibilité grâce à un système nerveux cérébral, souffrent quand ils subissent des lésions et, qu'à ce titre, ils peuvent prétendre à se voir reconnaître un certain intérêt à éviter tout dommage entraînant une peine supérieure au plaisir qui pourrait en découler. Déjà Bentham désignait la capacité de souffrir comme la propriété vitale justifiant qu'un être jouisse d'une égale considération dans l'évitement des déplaisirs :

« Un jour viendra où on reconnaîtra que le nombre de jambes, la villosité de la peau ou l'état du sacrum sont toutes des raisons insuffisantes pour livrer un être sensible à un semblable destin. Et, du reste, qu'est-ce qui pourrait bien tracer cette limite infranchissable ? Est-ce la raison, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval adulte ou un chien est, sans conteste, un animal plus rationnel, et qui communique davantage, qu'un enfant d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Mais, à supposer qu'il en aille autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : "Peuvent-ils *raisonner* ?" ni non plus : "Peuvent-ils *parler* ?" mais : "Peuvent-ils *souffrir* ?" ».

1 Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1996, chap. 18, Section 1, note. Peter Singer développe ce point dans *Libération animale* et dans *Éthique pratique*.

3 – La vérité des jugements moraux

Les considérations précédentes font écho à une autre affirmation qui fait consensus chez les philosophes : seuls les hommes, en pleine possession de leurs capacités intellectuelles et réflexives, sont aptes à porter des jugements moraux et à agir moralement (ou non). Une difficulté surgit alors, qui met en jeu le statut et la portée de la philosophie morale : les hommes conçoivent-ils, emploient-ils correctement les notions éthiques dont ils disposent ? Toute réponse nécessite que l'on s'assure de posséder les moyens théoriques de contrôler pareil soupçon. Elle suppose la possibilité d'une intervention correctrice du philosophe, voire refondatrice, une fois qu'un bilan aura été effectué lors de la phase descriptive.

Une conviction de ce type, que l'on appelle *cognitiviste*, guide les travaux de Platon, à travers la discrimination qu'il opère dans le *Ménon* entre la science effective de la vertu et les simples opinions à son sujet, qui peuvent être droites, justes, tout en étant dépourvues des procédures adéquates de leur validation. Cette distinction, que nous avons évoquée au début du chapitre¹, pose le problème de l'existence d'une morale vraie ou d'une vérité contrôlable en matière de croyances éthiques dont nous avons déjà souligné, dans le Préliminaire, le caractère douteux² : elle suppose, avons-nous dit, un aristocratismes intellectuel, voire social, contestable à la fois au plan objectif et au plan moral, compte tenu du principe d'égalité qui fait partie désormais des postulats fondamentaux de notre civilisation. Plus que jamais, nous

1 Cf. p. 11.

2 Cf. p. 8.