

Abécédaire d'éthique et de philosophie morale

Cet **Abécédaire** rassemble les résumés d'articles du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (PUF, sous la direction de Monique Canto-Sperber) par les étudiantes et les étudiants de 1^{re} SUP A (2018), sous la direction de L. Cournarie.

Les articles publiés sur **prepasantSernin** sont protégés par droit d'auteur. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

prepasantSernin
<https://prepasantsernin.wordpress.com>

Bonheur (C. Sperber) par Quentin Bernet	3
Casuistique (V. Carraud et O. Chaline) par Elisa Castello	10
Christianisme (O. Boulnois) par Pauline Constanty	18
Courage (M. CANTO-SPERBER) par Raphaëlle Didillon	22
Décalogue (M. Ruben-Hyaoun) par Alice Dubreuil	28
Déontologisme (A. Berten) par Coline Féa	30
Dilemmes moraux (Ch. Tappolet) par Alexanne Fritsch	39
Discussion par Clémentine Villas	46
Fins (Wunenburger) par Rémy Giacobbo	53
Hegel (R. Legros) par Pierre Mrdjenovic	57
Hume par Adèle Cardaillac	65
Impératifs (Hare) par Lucie Gillet	69
Kant (M. Castillo) par Alexandra Jacotin	74
Levinas (St. Moses) par Lauranne Garcia-Cousteau	79
Loi (J.-Fr. Kevegan) par Adèle Giraud	83
Méta-Ethique par	89
Moralistes (J. Lafond) par Elisa Gracia	92
Pardon (J-Y. Lacoste) par Amandine Nolan et Marie Guérin	97
Sens moral (B. Baertschi) par Mélanie Juvany	102
Sentiments par Idoia Latapy	108
Utilitarisme (C. Audard) par Manon Massé	113
Weber (Philippe Raynaud) par Léa Moniotte	118

prepasantSernin 2018

Bonheur (C. Sperber) par Quentin Bernet

Le bonheur est l'objet de toute action humaine, comme l'énonce Platon dans l'*Euthydème*. Il n'est d'autre principe pouvant animer les actions humaines que la recherche du bonheur. Dès lors, un essai comme celui-ci va chercher à traiter des rapports entre une telle recherche du bonheur et la moralité.

Le Bonheur et le Souverain bien.

Pour les philosophes de l'antiquité, la recherche du bonheur est essentiellement liée à la moralité. L'eudémonisme (felicité en grec) est le courant de pensée antique qui veut que seule la conduite morale permette d'accéder au bonheur. Thèse qui a pour principaux détracteurs les premiers nihilistes que sont Polos et Calliclès, interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias* de Platon, qui font la constatation que les tyrans et les hommes méchants sont le plus heureux, tandis qu'un homme juste et vertueux n'est pas à l'abri de voir sa famille massacrée et ses biens confisqués.

La recherche du bonheur pose une question qui divise les philosophes, le fait d'être la fin de toute action confère-t-il au bonheur la moindre valeur morale? Certains ont prétendu que le bonheur que chacun recherche est l'unique source de moralité. D'autres ont cependant répondu que les exigences de la morale étaient différentes de celles du bonheur, et qu'elles lui étaient de plus supérieures.

Le Bonheur et le sens de la vie

Le bonheur le plus caractéristique est celui éprouvé à l'égard de la vie entière. Un tel sentiment de satisfaction se rapporte à des désirs et des projets, satisfaits ou non. On souhaiterait voir tous nos souhaits réalisés, mais encore faudrait-il qu'ils soient tous compatibles entre eux. C'est le fait de devoir choisir qui détermine le projet d'une vie, au risque de voir la frustration d'un désir non réalisé altérer le bonheur qu'on éprouvait suite à la réalisation d'autres projets.

A 6/4/18 11:39

Commentaire [1]: Plus exactement : courant de pensée (car ce n'est pas une doctrine spécifique dans l'Antiquité) qui fait du bonheur la fin de la conduite morale — ce qui implique qu'il n'y a pas de contradiction entre l'exigence éthique et le bonheur.

A 6/4/18 11:39

Commentaire [2]: L'argument principal est le suivant : si le bonheur est l'objet d'un désir naturel et si la morale concerne le devoir, alors la morale ne peut avoir pour fin le bonheur, car il est absurde de s'obliger à l'égard de ce à quoi on aspire naturellement.

La satisfaction se détache difficilement du «senti» Pas de bonheur sans joie ou plaisir. Une personne anxieuse ou dépressive ne pourrait être dite heureuse. Le sentiment de satisfaction peut avoir des durées et des intensités variables, ce qui rend difficile la quantification et la comparaison des bonheurs, entreprise cependant par des courants tels que l'Utilitarisme.

Ce sentiment de satisfaction ne peut être dissocié de ce à quoi il se rapporte. On ne peut parler de vie heureuse si elle se résume au contentement de formes de manies ou d'objets dérisoires, voire ignoble du désir, qui souvent entretiennent l'insatisfaction plutôt que la satisfaction. Ainsi certains philosophes distinguent les plaisirs de premier ordre, par exemple les plaisirs de l'intellect ou l'art, et les plaisirs de deuxième ordre qui sont par exemple la satisfaction de désirs immédiats, l'idéal de la satisfaction étant le long terme. La maîtrise que nous avons de notre propre vie peut être un critère d'existence heureuse, déterminée par le choix de satisfaire les désirs les plus élevés, faisant le plus possible abstraction des autres.

La satisfaction doit se rapporter à des objets désirables, la nature de l'objet du désir est essentielle à la compréhension de la réalité de son bonheur, ce qui permet notamment de se réjouir du bonheur d'autrui.

Le Bonheur comme plaisir ou ensemble des satisfactions

Aristote affirme qu'aussi diverses soient les conceptions du bonheur, la plupart affirment que la vie heureuse est la vie de plaisir. Le plus ardent défenseur de cette thèse hédoniste c'est Calliclès du *Gorgias*, aussitôt contredit par Socrate qui invoque la métaphore du tonneau percé. En effet Socrate souligne le caractère insatiable des désirs physiques et la frustration qui les accompagne. À ces théories platoniciennes on pourrait opposer les passages du *Protagoras* où Socrate semble défendre une conception du bonheur comme la maximisation des plaisirs à l'échelle de la vie entière. Une troisième conception du plaisir est une conception disons rationaliste, où ce qui est voulu c'est la recherche du plus grand nombre et la meilleure qualité des plaisirs tout au long de la vie. Les bons plaisirs sont ceux qui contribuent réellement au bonheur, tandis que les autres ont des conséquences néfastes.

Portée par Épicure, cette conception rationaliste est difficilement

A 6/4/18 11:39

Commentaire [3]: Du moins la vie heureuse ne va pas sans plaisir.
Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1

réfutée, peut être uniquement si on essaie de montrer que le plaisir est ontologiquement inconsistant, aberrant ou invraisemblable. La vision d'Épicure se distingue cependant de la vision commune, dans le fait qu'elle vise non pas un plaisir violent et instantané mais un état constant, obtenu grâce à la modification de ses propres désirs desquels s'en suit une autosuffisance qui accompagnée d'une absence de troubles de l'âme et du corps mène à cet état nommé ataraxie.

La philosophie hédoniste s'accompagne souvent d'un calcul ou d'une capitalisation des satisfactions, comme chez Bentham et les utilitaristes. Elle se trouve réfutée lorsque Moore montre le caractère absurde de toute définition du bien à partir du plaisir : les hommes ne sont pas seulement des réceptacles à plaisir, mais ils s'en servent pour former une réalité du bonheur propre à chacun, une relativité du bonheur qui compromet la possibilité de les comparer et de les capitaliser.

Le *Summum bonum* et l'eudémonisme antique

La philosophe antique conçoit le souverain bien comme *eudaimonia*, la poursuite par les hommes d'une fin ultime, qui est la condition de l'accomplissement de l'excellence du bonheur et de la vie humaine, poursuite qui est une tendance naturelle de l'homme. L'eudémonisme antique, qui identifie vie heureuse et vie morale, est caractérisé par deux thèses, la vertu réalise la rationalité, c'est-à-dire le bonheur.

La recherche du bonheur doit s'accompagner pour constituer une vie heureuse d'une forme de sagesse pratique, une sorte de «prudence», la vie meilleure étant celle de l'homme prudent. Le bonheur se conçoit dans un cadre précis, à l'échelle d'une vie humaine déjà «dans une vie accomplie selon son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps», et ne peut être expérimenté que par un esprit rationnel et moral, ce qui en exclut les animaux et les jeunes enfants de même que les esclaves, le bonheur étant une activité qu'ils n'ont pas le loisir d'exercer.

La conception aristotélicienne du souverain bien s'inspire indirectement de principes socratiques et platoniciens qu'elle remet aussi en cause. Pour Socrate le bonheur est l'expression immédiate de l'ordre de l'âme, ce qui explique pourquoi la vertu est considérée comme condition nécessaire et suffisante du bonheur, une vision partagée par les Stoïciens qui font de l'excellence morale la condition nécessaire et suffisante du

A 6/4/18 11:39

Commentaire [4]: L'éthique épicurienne est eudémoniste (la vie morale est en vue du bonheur) et hédoniste (le bonheur c'est le plaisir). Mais le plaisir qui fait le bonheur n'est pas le plaisir «cinématique» (en mouvement) — celui qui est l'objet du désir vain (ni naturel, ni nécessaire) — mais le plaisir «catastématique» (en repos) qui consiste seulement dans la suppression de la douleur (définition négative du plaisir).

A 6/4/18 11:39

Commentaire [5]: « Le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose: au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisissons encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 51097b1-5)

A 6/4/18 11:39

Commentaire [6]: C'est là encore une thèse de l'eudémonisme : le bonheur est une activité et non pas le fait du hasard.

bonheur.

On observe que la vertu n'est pas un instrument pour accéder au bonheur, mais qu'ils constituent tous deux une même réalité. La distinction s'opère alors entre les bons et les mauvais plaisirs, un lieu commun éthique rebattu depuis toujours. Aristote distingue la vie de richesse, la vie active et politique et la vie contemplative, la plus estimable et la plus heureuse qui soit, puisqu'elle correspond parfaitement à l'*eudaimonia*, une activité conforme à la vertu, autosuffisante, vouée à la connaissance des réalités belles et divines. L'*eudaimonia* ne peut cependant être réelle sur le plan seulement intellectuel, le véritable bonheur doit être accompagné du bonheur des proches, pour Aristote certains biens moraux sont même dépendants de la communauté politique.

La recherche de la perfection

La conception antique de l'*eudaimonia* est souvent considérée comme une forme de perfectionnisme, à travers laquelle le bien n'est pas une donnée subjective qui varie selon les individus mais bel un bien un élément objectif, décrit comme un grand nombre de perfections et d'excellences, qui rendent la vie objectivement plus heureuse. Les conceptions perfectionnistes ont une définition bien précise du bonheur, pour Marx par exemple le travail et la coopération sociale, pour Nietzsche l'exercice de la volonté de puissance. Le bonheur est fondé sur un bien suprême qui peut varier d'une doctrine à l'autre mais est toujours défini objectivement. La morale perfectionniste est centrée sur l'agent et sur l'objet auquel il doit accéder (le bonheur) et par lequel il accomplirait sa nature, son seul et unique but, comme par exemple chez Spinoza où l'homme persévère dans son être à travers le *conatus*.

La divergence entre bonheur et moralité : Kantisme et utilitarisme.

L'association de ces deux philosophies peut paraître surprenante, mais elles illustrent chacune à leur manière la divergence profonde qu'il peut exister entre l'orientation des actions en vue de la satisfaction du bonheur et de celle de la moralité. Le bonheur dont l'utilitarisme fait le critère de la moralité n'est pas un bonheur individuel mais un bonheur du plus grand nombre, impersonnel et impartial. La principale difficulté de l'utilitarisme est donc de justifier la substitution du bonheur-plaisir individuel

A 6/4/18 11:39

Commentaire [7]: Même dans l'hédonisme, le bonheur est impossible sans vertu : « Les vertus, en effet, ne font qu'un avec la vie heureuse et celle-ci est inséparable d'elles. » (*Lettre à Ménécée*)

A 6/4/18 11:39

Commentaire [8]: Les commentateurs restent divisés sur cette question. C'est dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* que le primat de la vie "théorétique" est affirmé. Mais c'est un livre ancien (platonicien) qui n'exprime peut-être pas la pensée définitive d'Aristote sur le meilleur genre de vie. Ailleurs la vie active (morale et politique) apparaît comme la vie humaine la plus accomplie, conformément au préjugé grec.

A 6/4/18 11:39

Commentaire [9]: L'éthique "eudémuniste" est un perfectionnisme moral parce que l'individu doit acquérir et pratiquer les vertus pour atteindre le souverain bien.

par un bonheur du plus grand nombre, qui n'est naturellement pas le plus recherché par l'humain et qui correspond à la dissociation utilitariste entre la visée morale et le bonheur. En effet Bentham ne propose jamais d'éthique individuelle mais plutôt une arithmétique morale, une déontologie, qui est vouée à se réaliser collectivement.

Pour Kant, le fait que le bonheur soit la fin de la vie humaine n'en fait ni une raison d'accéder à la moralité, comme le soutient l'eudémonisme, ni le critère de la moralité comme le pensent les utilitaristes. Pour Kant le critère de la moralité s'incarne dans une contrainte suprême, une obligation objective, c'est la conscience du devoir, qui s'exprime à travers l'impératif catégorique. Le bonheur ne correspond pas à un devoir puisqu'il est poursuivi naturellement, mais face au devoir il ne doit pas être pris en considération. Le devoir n'est pas poursuivi en vue d'un intérêt quelconque mais en vue de lui-même, parce qu'il résulte de la liberté, issue de la raison pure, de pouvoir se prescrire à soi-même des lois qui ne font qu'exprimer l'autonomie de la volonté (et ne sont donc pas soumises à l'influence exercée par la poursuite du bonheur et du plaisir). Le seul véritable contentement est issu chez Kant la conscience de la liberté et de l'exercice de la volonté libre.

La conciliation entre bonheur et moralité

Henry Sidwick dans *Méthodes de l'éthique*, tente de concilier les différents courants qui ont marqué la philosophie, tout en se voulant critique. Dans une de ses «méthodes», l'intuitionnisme, Sidwick insiste comme le fait Kant sur l'importance des obligations issues de la raison pratique, mais refuse d'admettre quant à lui qu'un homme rationnel doive poursuivre les fins morales sans considérer son propre bonheur. Il adopte au contraire une «méthode éthique» égoïste, centrée sur le bonheur individuel, tout en intégrant une méthode opposée, d'inspiration utilitariste, qui recommande une bienveillance rationnelle.

Sidwick remarque que l'altruisme universel fait le lien entre le fait que chaque homme désire son bonheur et le principe moral qui oblige à considérer le bonheur général, mais que la conciliation de ces deux biens est impossible, en effet la «rationalité de l'intérêt porté à soi même» ne se marie pas avec la «rationalité du sacrifice de soi». Sidgwick évoque un «dualisme de la raison pratique», deux principes gouvernent la nature de l'homme : le dévouement à autrui mais aussi un amour de soi raisonnable, qui

A 6/4/18 11:39

Commentaire [10]: "La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes" (*Critique de la raison pratique*, Quadrige, p. 139).

Autrement dit pour Kant, le bonheur n'est qu'une fin dérivée de la morale. On n'agit pas pour être heureux, mais on peut espérer l'être si l'on a agi moralement. Ainsi le bonheur sans être éliminé de l'analyse de la morale — est en quelque sorte ajouté : la réunion entre le bonheur et la vertu ne peut être qu'espérée, en faisant le double postulat de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. C'est pourquoi le bonheur n'intervient dans la morale que quand la religion (foi et espérance) s'ajoute à la morale.

Donc :

1/ la morale n'est pas la doctrine du bonheur (enseigner comment être heureux)
2/ le bonheur est d'ailleurs un concept indéterminé (Kant le définit comme le maximum de tous les biens possibles), et donc ne peut faire l'objet d'une loi : c'est, dit-il un «idéal de l'imagination» et non une idée de la raison

3/ la morale consiste à obéir à la loi pour la loi, inconditionnellement, sans qu'un mobile sensible, un intérêt intervienne — ce qui exclut donc par principe la considération du bonheur

4/ mais le bonheur reste l'objet d'une espérance pour celui qui par son action s'est rendu digne de le recevoir. Ainsi la religion ne fonde pas la morale, établie par Kant dans une parfaite autonomie (loi de la raison), mais une fois la condition morale complètement définie, elle ouvre la morale au bonheur en le rendant non pas possible mais "espérable".

fait de l'intérêt pour son propre bonheur, une obligation manifeste. Il ne voit d'autre moyen pour les concilier qu'un schéma moral adéquat, ce que ne peut faire ni le kantisme, exigeant le renoncement à son propre bonheur; ni l'utilitarisme, incapable de justifier la conversion de l'intérêt personnel en dévouement au bonheur de tous; ni enfin l'égoïsme qui ignore la destination morale de l'homme. L'eudémonisme et les perfectionnismes qui s'en approchent sont quant à eux trop éloignés intellectuellement des réalités du monde contemporain.

Il serait bon à présent de revenir aux deux définitions, objectiviste et subjectiviste, du bonheur et du souverain bien évoquées au début de cet essai. Ceux qui défendent une conception subjectiviste du bonheur affirment qu'aucune forme de bonheur ou de bonté n'est indépendante du ressenti individuel, ainsi la réalité du bonheur peut être fondée sur un mensonge, bien que cela n'entraîne pas la disparition du bonheur dans l'instant même, ni celle du bonheur passé dans un futur où on prendrait connaissance dudit mensonge, surtout si le bonheur a aussi pu être porté par des sensations physiques, elles bien réelles.

Mais suffit-il de se croire heureux pour l'être vraiment? Comment identifier le bonheur exact? À quel sentiment le rapporter? Celui éprouvé après tel moment ou telle action précise, ou au sentiment éprouvé globalement, lorsqu'on considère l'ensemble de sa vie? Peut-on parler de bonheur dans des modes de vie misérables, où la capacité d'agir et de sentir est très réduite, comme celui d'un être réduit en esclavage? Peut-on parler de bonheur lorsque la satisfaction s'obtient à travers des modes de vie ignobles, la satisfaction de désirs de premier ordre, maniaques, insatiables ou frustrants? On voit qu'il est difficile de définir le bonheur sans le rapporter à des biens humains concrets.

Le maintien d'une forme d'objectivité du bonheur permet de comprendre la différence radicale qu'il peut y avoir entre un individu qui éprouve le bonheur et celui d'un observateur détaché, comme par exemple entre une personne sensée et un individu lobotomisé qui serait heureux en comptant des brins d'herbes : Une satisfaction à première vue difficile à comprendre. La conception objectiviste du bonheur passe par l'admission d'une diversité des biens humains, l'estime de soi, les relations sociales, les biens matériels, l'humour, l'amour, la jouissance, l'activité intellectuelle et plein d'autres.

La diversité des biens et des principes moraux est un des faits marquants de l'expérience contemporaine, ils donnent lieu à des

modèles de vie et des idéaux non commensurables, qui ne peuvent être conciliés dans un seul schème de moralité. Le bien et l'aspiration au bonheur malgré sa diversité et son hétérogénéité est ce qui, à travers la réflexion éthique, permet l'intégration de la motivation humaine dans la moralité. La diversité des biens n'empêche cependant pas de considérer traditionnellement la vie humaine comme un ensemble uni, unification qui se fait le plus souvent à travers un raisonnement qui associe étroitement actions et conceptions morales, dans la perspective d'une vie et d'un monde meilleurs.

prepasantSernin — 2018

Casuistique (V. Carraud et O. Chaline) par Elisa Castello

Casuistes et casuistiques au XVII^e et au XVIII^e

La casuistique est l'application concrète de normes universelles et abstraites, elle présuppose donc une morale préétablie. Ainsi, la casuistique n'était pas concevable pour les Anciens car il faut attendre l'idée chrétienne de Révélation afin que les lois morales découlent de celles-ci, tout comme la distinction entre la fin (*a priori*) et les moyens (*a posteriori*) pour que la casuistique soit rendue possible. En ce sens, la prudence « *phronésis* » aristotélicienne ne concerne que le particulier, l'existence singulière, on peut donc la définir comme une « herméneutique de l'existence humaine » (P. Aubenque) et n'applique en aucun cas une norme universelle.

La casuistique est une invention de la scolastique tardive car elle correspond à la mise en œuvre de moyens selon une norme *a priori*, en vue d'une fin *a priori*. Il fallait donc disposer des concepts de conscience et de syndérèse (en théologie : point culminant de l'âme, qui amène à la faculté de reconnaissance du bien et du mal). Le texte de Saint Thomas d'Aquin Somme de théologie est décisif pour la casuistique car il lie une lecture du livre V de *L'éthique à Nicomaque* (De la Justice) à une doctrine catholique du péché. On a pu parler de « casuistique stoïcienne » (*Les Entretiens d'Epictète*) mais simplement par analogie, par rapport à l'accommodement à une loi et ses exceptions.

EX : casuistique juive → *Le Talmud* (compilation des discussions rabbiniques au sujet de la loi juive) permet de contourner l'exigence absolue du repos du Sabbat.

Le mot casuistique est postérieur à celui de casuiste (utilisé dès les querelles de 1650). Ce mot désigne après coup une part importante de la théologie catholique mais aussi dans les Eglises issues de la Réforme : on réfléchit sur l'immoralité des personnages bibliques (mensonges, polygamie)

La casuistique doit diriger ses actes vers une fin surnaturelle par des moyens licites. Un cas de conscience est : « un fait concret, réel ou fictif, individuel ou social, pour lequel on décide, conformément aux conclusions de la science théologique, l'existence de certaines obligations morales » (Dublanchy). La casuistique se déploie dans une vaste périphérie du dogme, qui s'occupe de cas qui sont impossibles à résoudre par le seul

A 6/4/18 11:38

Commentaire [11]: « Casuistique » est en général utilisé en un sens péjoratif, comme cette tendance à subtiliser avec complaisance à l'excès toute espèce de question. Donc le terme peut s'appliquer à d'autres champs que la morale. Mais ici, dans ce résumé d'article, il est question de la partie de la théologie morale qui étudie et s'applique à résoudre tous les cas de conscience. Cette théologie morale est presque exclusivement catholique et trouve son plein accomplissement au XVII et XVIII^e. Elle a pour but le développement de la connaissance morale.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [12]: Pour qu'apparaisse la casuistique il faut que soient définies ou prescrites des normes universelles indiscutables.

S'il n'y a pas de casuistique dans l'Antiquité, c'est parce que la morale n'est jamais déontologique : qu'a fortiori la loi n'est pas révélée et que donc le problème de l'application de la loi morale, de la conduite lîcile, de la morale chrétienne au cas (*casus* : événement fortuit, imprévu) ne se pose pas (quoi, où, quand, comment ...?).

A 6/4/18 11:38

Commentaire [13]: Il s'agit de savoir comment doit se conduire moralement le chrétien en affrontant le concret des situations particulières sans déroger à la poursuite du salut.

recours à la théologie ou la loi naturelle des mœurs. Donc on fait appel aux autorités ecclésiastiques qui décident, en se référant aux Ecritures, la Tradition des Pères de l'Eglise, et parfois même aux théologiens moralistes, s'il y a existence d'une obligation morale ou pas. A partir de la seconde moitié du XVIème, l'évolution de la société multiplie les cas particuliers, les théologiens envisagent des solutions radicalement différentes pour les résoudre.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [14]: La vie morale pose des questions irréductibles ni à la théologie surnaturelle ni à la loi naturelle (mœurs).

Casuistique et probabilisme

La spécificité de la casuistique catholique tient au sacrement de pénitence (ou de réconciliation). C'est-à-dire la reconnaissance par le pécheur des conditions de sa faute ainsi que l'exploration de sa propre conscience, l'absolution par le prêtre et la promesse de ne pas recommencer.

La casuistique médiévale se développe majoritairement dans les Sommes des confesseurs, qui recensent les cas particuliers ou particulièrement épineux des fidèles qu'ils confessent. Celles-ci se multiplient au XIIIème siècle avec le rôle croissant des ordres mendiants et l'obligation à une confession régulière (IVème Concile de Latran en 1215). Le Droit ecclésiastique et la théologie servent à résoudre les cas les plus nombreux qui sont rangés selon les préceptes du Décalogue (les 10 commandements). Les confesseurs disposaient donc de Sommes c'est-à-dire des petits ouvrages contenant des cas particuliers et leurs solutions afin de régler les mœurs. C'est surtout l'Espagne préservée de la guerre et de l'hérésie qui, notamment à l'université de Salamanque (dans les années 1530-1540), développe la casuistique. On y enseigne et commente la Somme de la théologie de Saint Thomas d'Aquin. De plus, les docteurs de Salamanque ont un rôle important dans la régulation dogmatique de l'Eglise. La casuistique dépasse le ministère des confesseurs et s'installe dans les relations internationales avec la découverte de l'Amérique et la question de la légitimation de l'évangélisation des Indiens, comme en témoigne le célèbre cours de Vitoria en 1539.

Les commentateurs dominicains de la Somme se penchent sur la conscience incertaine et mettent en place le **tutorisme**. Le tutorisme c'est accepter de régler son action sur l'opinion probable c'est-à-dire celle des docteurs qui a été prouvée (raisonnablement argumentée). Reprennent les cas anciens où il est licite d'agir selon une autre opinion que la sienne. EX : Un soldat qui obéit au prince alors qu'il doute de la justice de l'action du prince, il doit quand même obéir car le prince est le seul qui porte la responsabilité.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [15]: La pratique de la pénitence, de l'examen de conscience, de la confession a fourni un matériel pour la composition des manuels de casuistique.

La probabilité envisagée selon les commentateurs dominicains n'a rien à voir avec notre probabilité mathématique (théorisée par Leibnitz), elle est déterminée par la possibilité de reprendre l'argumentation d'un docteur. La probabilité suppose un consentement extrinsèque, c'est-à-dire que le sujet peut renoncer à son opinion jugée douteuse et choisir parmi d'autres probabilités nombreuses.

Avec la casuistique probabiliste on accorde une grande importance à la liberté humaine, ce qui pose soucis et entre en contradiction avec la notion de **grâce** (concept qui fait que Dieu veut le mieux pour nous, étroitement lié à la prédestination qui entre en contradiction avec le libre arbitre). Donc comment concilier toute puissance et libre arbitre, gratuité de la grâce et mérite humain ? C'est ce que fait le jésuite Molina avec la « science moyenne », prenant ses distances à la fois avec Saint Thomas d'Aquin et Saint Augustin. Dans le **molinisme** (ou Compagnie de Jésus), Dieu et l'homme concorderaient à la même œuvre, cette coopération présuppose que Dieu sache comment vont se comporter toutes les créatures libres dans toutes les situations et qu'il adapte sa prédestination au mérite de chacun.

Ceci donne lieu à de violents débats entre dominicains et jésuites surtout sur la question des auxilia (secours portés à l'homme par la grâce divine de son salut). Le molinisme se prête au développement du probabilisme : la liberté humaine unie ou informée à la grâce suffisante peut donc choisir l'opinion la moins probable et faire cependant le bien.

Le **probabilisme** : 3 critères d'autorité

Il est licite d'agir contre sa propre opinion

S'il agît selon une opinion qui n'est pas dépourvue de probabilité (même si elle apparaît moins probable à son propre jugement).

Certitude pratique de la **licéité** (fait d'être licite) de l'action

La responsabilité du sujet est donc dégagée, la bonne foi devient donc une excuse... Mais les désaccords nombreux sur la licéité d'une action nous font douter sur l'existence d'une véritable loi ou obligation. Ainsi, si quelqu'un agit contre la loi sans la connaître il ne s'agirait pas d'un péché, et comme une opinion contraire à la loi fait passer la loi pour incertaine agir selon cette opinion ne serait pas mal. Donc choisir une opinion moins sûre mais cependant approuvée par certains docteurs parce qu'elle autorise une conduite moins pénible, c'est licite pour les probabilistes.

Donc plus d'irrésolution car du moment qu'une opinion est tenue pour probable elle autorise l'action sans perte de la sûreté de conscience. Le paradoxe est patent : loin de suspendre l'agir le doute le favorise.

L'âge d'or du probabilisme

Le probabilisme fait autorité entre 1580 et 1640 tant chez les dominicains que chez les jésuites et est au cœur des débats internes de la Réforme catholique.

La notion même de tradition est remise en cause car dans un monde en plein changement on préfère se référer aux docteurs récents plutôt qu'au Pères de la théologie. Certains vont même jusqu'à affirmer la supériorité des nouvelles doctrines sur celles des Anciens. Le cistercien Caramuel y Lobkowitz affirme même que la nouveauté devient une garantie de pertinence.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [16]: Le probabilisme consiste à adopter une maxime pour guider sa conscience morale, si elle est « émise par un bon docteur » (théologien) comme dit Pascal. Alors on peut la suivre sans craindre de pécher gravement.

Perception de la tradition par les jésuites	Perception de la tradition par les molinistes
Prolongement de l'Antiquité	Accumulation d'expérience et d'expression dans laquelle on peut puiser à bon escient en fonction des cas

Donc les débat entre les probabilistes novateurs et les tenants d'Augustin qui restent ancrés dans une la théologie dogmatique dont selon eux doit découler la morale.

ESSOR DE LA THÉOLOGIE MORALE, NOTAMMENT CHEZ LES JÉSUITES QUI PRENNENT EXEMPLE SUR LES DOMINICAINS, CET ESSOR DE LA THÉOLOGIE MORALE SE TRANSFORME EN MORALE TOUT COURT QUI DEVIENT DE MOINS EN MOINS THÉOLOGALE (C'EST-À-DIRE BASÉE SUR LES VERTUS THÉOLOGALES ET CARDINALES).

De plus en plus d'ouvrages sont publiés à ce propos, comme des manuels de morale tels que celui de Juan Azor, des commentaires de la Somme bien-sûr, des traités sur des questions plus spécifiques. La casuistique fait preuve d'une aspiration encyclopédique. La théologie baroque connaît son apogée avec la casuistique : profusion de docteurs qui analysent encore plus de cas et avec le probabilisme encore plus de docteurs qui commentent ces cas selon la volonté extrinsèque. La casuistique probabiliste représente une démarche rationnelle en théologie : une véritable esthétique intellectuelle qui parfois peut tout de

même amener au traitement de cas absurdes. Le raisonnement suffit pour exposer une règle générale : le devoir moral relève du jugement humain et lui est soumis comme un moyen propre voulu par Dieu pour atteindre la vérité morale. Le probabilisme, c'est-à-dire qu'à partir de principes élémentaires on peut déduire tous les cas et que ceux-ci peuvent être ramenés à ceux-là, devient une morale efficace qui évite l'irrésolution. C'est pourquoi il fait son irruption en philo aussi.

L'irrésolution est la grande crainte de Descartes, ainsi les maximes de la morale par provision relèvent de la doctrine probabiliste. Dans la vie il nous faut décider rapidement sans attendre que l'évidence se présente ainsi la probabilité suffit pour prendre une décision. Une des constantes de la morale cartésienne : la volonté détermine là où la raison fournit une lumière insuffisante. Comme nous ne pouvons pas attendre que l'évidence se présente il nous faut choisir mais et même si cette décision morale n'est que probablement la bonne, la volonté la rend sûre.

Mais Descartes se détache des autres probabilistes car il pose l'interdiction de changer de didactem dans sa deuxième maxime : « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées ». Mais il n'est pas non plus tuteuriste. Ce probabilisme rigoureux a des enjeux casuistiques : il permet d'éviter les remords des « esprits chancelants ». La comparaison avec les voyageurs égarés dans une forêt dans *Le Discours* le montre : Descartes préconise une direction d'intention. Si celle-ci est bien suivie elle rend la confession moins nécessaire (puisque on a moins de remords, etc.). La morale par provision est donc la figure la plus accomplie de la théorie probabiliste armée d'une théorie originale de la liberté déterminée par elle-même.

La probabilité élargie donc en ce XVIIème siècle les portes du paradis, surtout si comme Caramuel on considère qu'une seule autorité, et la plus récente possible, suffit pour valider une opinion. Loin du péché de la peur on fait reculer le champ des possibles du péché. On comprend donc pourquoi on désignait la *Theologia regularis* de Caramuel comme laxiste, l'absolution serait donc à la portée de tous pour ne pas imposer des obligations incertaines à des âmes trop faibles. Mais, de fervents opposants préconisent une pénitence longue comme Antoine Arnauld dans *De la fréquente communion*. Les casuistes ainsi pour sauver le plus grands nombres d'âmes assouplissent en quelques sortes les règles, et définissent les péchés en fonction des états ou des classes de la société.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [17]: Les règles de la morale par provision restent malgré tout générales, mais elles intègrent la contingence irréductible de l'action. Ensuite, la fermeté de la volonté compense l'incertitude de l'entendement à discerner le bien. Et puisque cette fermeté de la volonté est finalement la principale règle de la morale cartésienne qu'on retrouvera aussi dans les Lettres à Elisabeth, à Christine de Suède, on peut dire que la morale par provision du Discours de la méthode est définitive.

Ainsi, Bécan détermine les péchés militaires et les classe en fonction de ceux des chefs, des officiers, des hommes de rang. Donc, pour les casuistes jésuites une vie chrétienne est malgré tout possible pour l'homme de guerre, ils essaient de déterminer quand il est moral pour un soldat de tuer. On rappelle la conception de la « guerre juste » de Saint Thomas mais on y ajoute d'autres éléments qui font débat. En tous cas on insiste sur l'interdiction de massacer les innocents. Mais Suarez note que la mort des innocents dans une guerre est inévitable pour gagner même si elle n'est pas voulue, tout est affaire d'intention afin de corriger le vice du moyen par la pureté de la fin.

Crise de la casuistique ou contestation du probabilisme ?

La casuistique probabiliste poussée à l'extrême ne pourrait-elle pas conduire à l'erosion des lois naturelles comme divines ? Ceci nous amène donc à la question de l'attrition, s'il n'y a plus de véritable obligation du fait du probabilisme alors seule la peur du châtiment pousserait à ne pas pécher. La notion de faute se réduit en proportion, rognée par les circonstances atténuantes et les probabilités. La personne morale laisse place à l'individu.

Un système aussi révolutionnaire dans l'univers catholique provoque des réactions qui prolongent la querelle de auxiliis (à propos de la raison humaine qui s'opposerait à la grâce et de la prédestination). L'hostilité envers les molinistes jésuites ne cesse de s'accentuer du fait de certains événements historiques. On les accuse à la fois de soutenir les régicides et de laxisme, ils se font expulser par le ministre portugais et les monarchies Bourbon avant la suppression de la Compagnie de Jésus (les molinistes) en 1773.

Dénunciation de laxisme, en France vient de Jean Duvergier de Haurane, un ancien casuiste impliqué, il reproche aux casuistes leur amour de la nouveauté et leur trop grande confiance en la raison humaine. Deux thèmes que reprend son disciple Antoine Arnaud : « Il n'y a presque plus rien que les Jésuites ne permettent aux Chrétiens » *Théologie morale des jésuites*. Cette querelle dépasse le simple cadre ecclésiastique d'ailleurs Pascal s'en saisi dans *Les Provinciales*.

Malgré tout l'attaque est menée contre le laxisme et les excès du probabilisme et non contre la casuistique. Ainsi, il y a une casuistique janséniste illustrée par Sainte-Beuve, qui est en français et non en latin et refuse toute présentation rationnelle ou symétrique. On fait du cas par cas. Et on rappelle qu'un seul homme en matière de morale ne saurait faire autorité sur autrui.

2018

A 6/4/18 11:38

Commentaire [18]: Pascal dans *Les Provinciales* (18 lettres) défend Arnauld, théologien janséniste condamné par la Sorbonne et développe une critique de la Compagnie de Jésus (la morale des jésuites) : notamment les lettres V, VI, VII.

Arnauld par exemple rappelle la loi naturelle qui est dans le cœur de chaque homme, aucune probabilité ne peut donc être suivie en sûreté de conscience car on ne peut ignorer le droit naturel et la loi de Dieu. La querelle de la casuistique est représentative des problèmes entre les jésuites et le clergé français par exemple.

Mais il n'y a pas qu'en France qu'on s'inquiète des casuistes laxistes, à Rome dès 1640 *La Somme des péchés* du jésuite Bauny est mis l'index. Chez les dominicains, à partir de 1656, il est rappelé que revenir à Saint Thomas était la meilleure façon d'éviter les opinions incertaines. L'autorité papale ne voulait pas favoriser une opinion plutôt qu'une autre et favorisait tantôt les casuistes tantôt leurs adversaires. Mais le Pape Alexandre VII demande à Fagnan (canoniste romain) d'intervenir, il rappelle qu'à envisager les probabilités on ne se soucie plus assez de la vérité alors que si le salut est en jeu il faut aller au plus sûr. Il exclut d'ailleurs les sacrements du champ d'action des probabilités.

Les attaques convergentes contre le probabilisme provoquent une crise de la casuistique et au sein de la Compagnie de Jésus. Un jésuite de Salamanque, P. Gonzales, crée le **probabiliorisme** c'est-à-dire une étude au cas par cas mais qui choisit comme résolution l'opinion la plus sûre et la plus rigide. Il est élu préposé général de Compagnie de Jésus et se fait une mission d'en éliminer le laxisme. A la fin du XVII^e siècle la théologie morale dans l'Eglise gallicane est redéfinie : le probabilisme et la nouveauté en sont exclus.

Mais le probabilisme ne disparaît pas Alphonse Liguori crée l'**équiprobabilisme** : quand l'opinion de la loi est la plus probable il faut la suivre, quand l'opinion de la liberté et de la loi sont tout autant probable il faut suivre la loi, quand deux opinions contraires sont également probables l'existence de la loi est douteuse et donc cette loi n'oblige pas. La position ligouienne essaye de réconcilier vérité et conscience. Il rappelle l'importance de la condition et condamne le rigorisme janséniste qui accorde une grande importance à la pénitence, et dit que les pénitences doivent être adaptées à la force des pécheurs.

Liguori contre Arnauld prône une communion fréquente, sa *Theologia moralis* a eu une grande influence sur la pratique des confesseurs, sur la vie conjugale, etc.

CONCLUSION :

La casuistique a souffert de ses excès et de domination de la morale janséniste comme d'une historiographie moderne hostile. La casuistique en a été dévaluée jusqu'à presque disparaître. C'était une pensée de la limite et donc l'excès. On ne peut pas distinguer une bonne et une mauvaise casuistique, mais on peut

2018

faire au moins quelques contestations. La casuistique était utile dans l'exercice de la confession, la direction de conscience et la conduite spirituelle. La casuistique était aussi indispensable pour rendre effective une morale qu'on ne pouvait pas forcément tirer directement des Ecritures. La casuistique apparaît comme une pensée du divers social, puisque son propos consiste à varier selon les situations psychologiques et sociales. Une théorie de la diversité et de son effet moral, substituant à une morale unique une science plurielle des mœurs. Elle fait donc entrer la morale dans la modernité. Fin de la casuistique au tournant du XIXème et du XXème car la conscience n'a plus besoin d'être dirigée, rien ne doit s'interposer entre la conscience et elle-même. La morale kantienne, morale purement formelle par son universalité, finit de tuer la casuistique.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [19]: On peut donc avoir une lecture plus positive de la casuistique qui ne se réduit pas seulement à l'art subtile d'assouplir la règle, de satisfaire les chrétiens relâchés (laxisme) — se dispenser du jeûne s'il empêche de dormir. Elle est peut-être aussi une forme de "constructivisme moral", en cherchant à adapter les normes morales avec la réalité et l'évolution de la société.

A 6/4/18 11:38

Commentaire [20]: Pour Kant, il y a peut-être toujours un casuiste qui sommeille en chacun prêt à pratiquer la « restriction mentale » (tromper sans mentir).

Par exemple : On me demande « as-tu de l'argent ? » alors que mon portefeuille est plein de billets. Je réponds « non ». Est-ce que j'ai menti et donc failli moralement ? Non si je considère que je n'ai pas à dire la vérité à cet importun. Il suffit donc que j'introduise intérieurement une clause particulière : « Pas pour toi ».

Christianisme (O. Boulnois) par Pauline Constanty

Une question dissymétrique

Le christianisme est une foi, et non une législation morale.
Néanmoins il intègre un discours moral.

Avec la modernité, la morale est remise en cause par le refus de valeurs extérieures à l'individu, et donc le refus de l'hétéronomie. « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible. » (M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, p. 339).

Continuité entre la morale chrétienne et la morale païenne des antiques. Il existe peu de documents théoriques sur la morale chrétienne car celle-ci est considérée comme un ensemble de pratiques (un *ethos*). Le christianisme se met en quête d'un fondement de sa morale lorsque celle-ci est ébranlée par le nihilisme. A l'origine, la morale est l'une des manières de donner un sens à l'Écriture.

La vie nouvelle et les figures de la morale

La morale chrétienne est une synthèse de plusieurs formes de morale :

1. La règle universelle de la communauté. Une réciprocité des dons et des devoirs. « Tout ce que vous voudriez que les hommes fassent pour vous, pareillement, vous aussi, faites-le pour eux. » (Matthieu, 6,12)

2. La loi transcendante d'origine divine. Harmonie entre le fait de vivre dans la nature et sous la loi de Dieu. Le Christ est à la fois l'accomplissement concret de la loi divine, et le modèle de la libre obéissance à cette loi.

3. La recherche de la vie heureuse. Le bonheur est atteint dans le consentement à la volonté divine.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [21]: Il n'y aurait donc pas à proprement parler, du moins originellement (christianisme primitif) de "morale chrétienne", et si on entend par "morale" une "législation". Du moins, la "morale chrétienne" n'aurait pas en soi d'autonomie, mais son sens serait indissociable de la foi qui constitue l'essence du christianisme. Aussi les vertus morales ne sont pas les vertus supérieures : au-dessus d'elles, il y a les vertus théologales qui doivent infuser en quelque sorte les vertus morales pour accomplir leur "vertu" spirituelle.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [22]: Le christianisme primitif est une certaine secte et une certaine communauté. La morale des premiers chrétiens est donc un ensemble de pratique, un certain ethos plus qu'une doctrine morale bien définie.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [23]: On distingue plusieurs sens ou niveaux de sens de l'Ecriture dont le sens moral.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [24]: Evidemment le commandement moral a ici son fondement en Dieu (ou dans la révélation de Dieu). On parlera alors d'hétéronomie.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [25]: Quel est le statut moral du Christ ? Etre chrétien c'est imiter le Christ. Mais qu'est-ce qui fait du Christ un modèle ? Il est à la fois la loi divine elle-même, l'accomplissement de la loi divine et sa révélation aux hommes, et aussi le modèle de la libre acceptation de la loi. Autrement dit, il signifie la loi et le motif moral par excellence : l'amour ou l'obéissance à la loi.

4. L'ascèse, un exercice fondé sur le souci et la maîtrise de soi.

L'unité des figures de l'éthique

L'unité des figures éthiques s'accomplit dans la correspondance de la volonté individuelle à la volonté divine. Elle conduit l'individu à l'amour de Dieu, et à l'amour d'autrui.

Une méditation sur le mal. Le christianisme est conscient de la faillibilité de l'homme. C'est pourquoi l'idéal moral n'est pas la perfection vertueuse mais la reconnaissance de ses péchés.

Le sujet de la morale

Le christianisme propose une nouvelle manière de penser le sujet éthique. Ce dernier n'est pas seulement un être rationnel mais aussi un être charnel. Une résurrection de l'âme et du corps. Dans l'état béatifique, la chair est « un surcroît de gloire » (Augustin, *La Genèse au sens littéral*, XII, 35, 68).

Les morales disonantes

Au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, les quatre moments distingués plus haut se séparent pour devenir autonomes.

1. Du désir de Dieu à l'absolu de la grâce. Les lois divines acquièrent un caractère absolu. Pour Dun Scot la volonté divine et la volonté humaine sont deux causes partielles de l'acte. L'acte bon réunit ces deux causes (*Reportatio parisiensis*, II). Dès lors, seuls les trois premiers commandements du Décalogue comptent. Mais l'obéissance aux commandements soulève le problème de la liberté humaine. Pour Luther, il n'y a plus d'autonomie morale (*De servo arbitrio*). La loi divine afflige la nature de l'homme.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [26]: Le christianisme déploie une morale "ascétique". Mais l'ascèse (ensemble d'exercices spirituels et corporels) fondé sur le souci de soi n'est pas une invention chrétienne : on a là un indice de la « continuité entre la morale chrétienne et la morale païenne des antiques » dont parle l'article.

A 6/4/18 11:40

Commentaire [27]: La "morale chrétienne" est davantage qu'une morale ou une éthique dont le sens s'accomplit mais aussi se limite à la vie terrestre qui est la seule vie. Dans le christianisme, en tant que religion, la morale se charge du souci du salut. Et le christianisme ajoute en tant que christianisme l'espérance de la résurrection de la personne intégralement (âme et corps). Ce qui va dans le sens d'une dimension supra-éthique de la "morale chrétienne".

A 6/4/18 11:40

Commentaire [28]: A nouveau, on voit comment l'éthique ou la morale entre en tension avec l'exigence religieuse du salut : suffit-il d'obéir aux commandements divins pour être sauvé ?

2. Le bonheur écartelé. La béatitude est de plus en plus extrinsèque à l'homme. Elle sera une récompense dans l'au-delà.

3. De la vertu à la négation de soi. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, V, 2 : « Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. » Les moines sont dépourvus de toutes les passions et la seule qu'ils leur restent est leur ordre. Aussi y sont-ils attachés par nécessité. La vertu n'est plus excellence de soi comme chez les Grecs, mais négation de soi.

Autrui, l'ascèse et la mystique

Le christianisme participe des différentes théories morales au cours des siècles. Après la crise de la modernité, la morale chrétienne se fonde sur la synthèse d'une analytique théologale, c'est-à-dire une analyse de l'être au monde dans la foi et la charité.

Dieu n'est pas seulement une transcendance à laquelle se soumet l'homme. Il est aussi objet de révélation : Dieu se donne à travers la Loi. Donc l'obéissance n'est pas nécessairement hétéronomie.

Le rapport à autrui est plus essentiel que le rapport à l'universel. Autrui est le critère de l'action. Le prochain acquiert un caractère absolu (Jean 4, 20).

Le rapport à soi est problématique. Deux points de vue se confrontent. Le premier est celui de l'ascétisme métaphysique qui cultive un retour sur soi. La découverte du soi intelligible est le moyen de la vérité (Platon, *République*, IV, 431a). A l'inverse, le second, l'ascétisme religieux, dénonce l'amour de soi et préconise l'abnégation de soi pour l'amour de Dieu. Mais il s'agit de montrer que le rapport à soi est constitutif du rapport à Dieu. Se tourner vers Dieu c'est aussi devenir soi. Saint Bernard, *De diligendo Deo*, et les degrés de l'amour : « Le premier degré de l'amour [survient] quand l'homme s'aime pour soi-même [...] le second degré, quand l'homme aime Dieu pour soi-même [...] le troisième degré, quand l'homme aime Dieu pour lui-

A 6/4/18 11:40

Commentaire [29]: Toujours la même conséquence : La "morale chrétienne" situe le souverain bien, nommée précisément "béatitude" dans la vie éternelle.

A 6/4/18 11:40

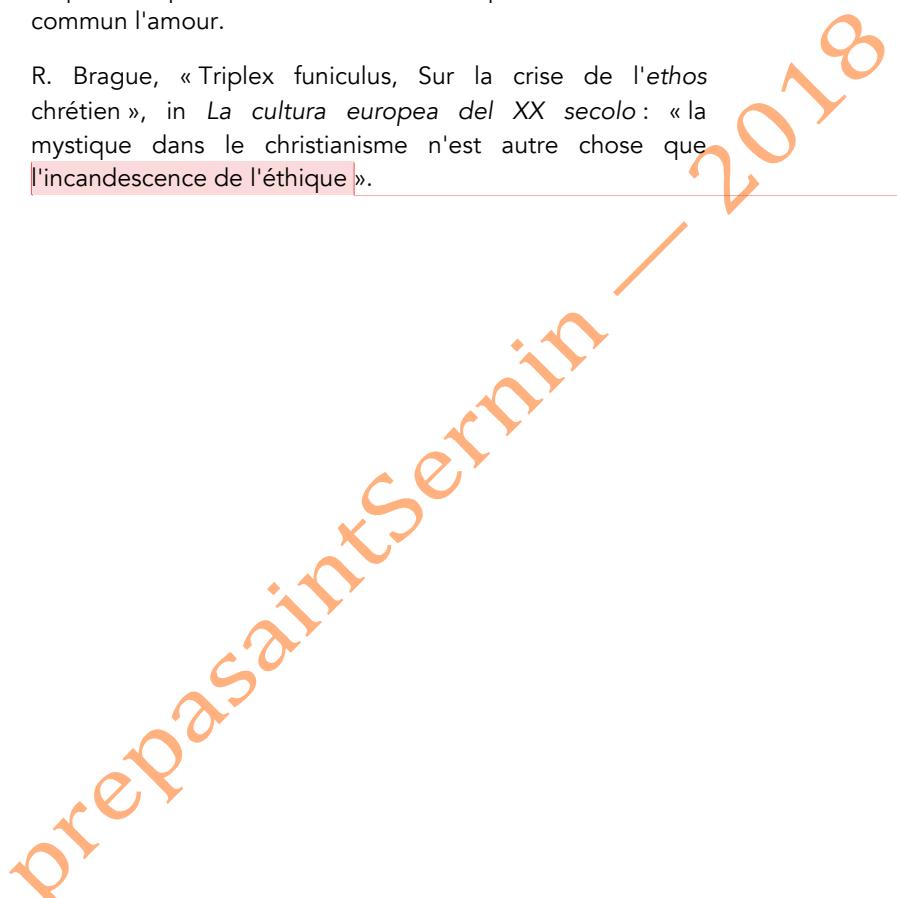
Commentaire [30]: On retrouve cette difficulté centrale de la valeur non seulement morale mais chrétienne de l'amour de soi. Il y a là une tension fondamentale : s'aimer soi-même jusqu'au mépris de Dieu, amour de Dieu jusqu'au mépris de soi (cf. Augustin, *La Cité de Dieu*).

A 6/4/18 11:40

Commentaire [31]: Olivier Boulnois donc tente, à partir de Saint Bernard, de sauver le christianisme de sa réduction à un idéal ascétique, déconstructeur de la subjectivité. Il n'y aurait pas contradiction entre l'amour de Dieu et la subjectivation. Ainsi il y aurait 4 niveaux de la dialectique de l'amour de Dieu et de soi :
1/ l'homme s'aime lui-même (amour naturel)
2/ l'homme aime pour lui-même Dieu
3/ l'homme aime Dieu pour Dieu
4/ l'homme s'aime lui-même pour Dieu.
2/ dépasse l'égoïsme de 1/ et 4/ dépasse l'oubli de soi dans 3/

même [...] le quatrième, quand l'homme s'aime pour Dieu. »

Il n'y a donc pas de sacrifice de soi. La conduite morale mène à la Vérité sur le mode de la subjectivation, et non celui de la négation de la subjectivité. Il n'y a pas de hiérarchie dans les étapes du cheminement moral. L'union à Dieu n'est pas plus éthique que l'amour de soi. Chacune des étapes éthiques se valent car elles ont pour dénominateur commun l'amour.

R. Brague, « *Triplex funiculus, Sur la crise de l'ethos chrétien* », in *La cultura europea del XX secolo*: « la mystique dans le christianisme n'est autre chose que l'incandescence de l'éthique ». 

A 6/4/18 11:40

Commentaire [32]: La formule est intéressante, riche mais ambiguë. La mystique (càd l'union à Dieu) émet une lumière visible d'origine éthique. Mais la mystique n'est-elle pas alors la suppression de l'éthique ?

Courage (M. CANTO-SPERBER) par Raphaëlle Didillon

Comment définir le courage ?

Le courage, une des principales vertus reconnues au sein de nombreuses civilisations. Se caractérise par deux traits : capacité de dépasser la peur et à affronter les plus grands dangers + capacité à supporter les souffrances, à montrer patience et fermeté face à l'adversité.

Cependant, aujourd'hui, plus fréquent de concevoir la vertu de courage comme une vertu de **résistance** et de **constance**. Le courageux est celui qui, face à une situation, privilégie le calme et l'endurance et non le risque et le danger.

On distingue trois formes de courage : le **courage physique**, le **courage psychique** et le **courage intellectuel**. Il est ainsi difficile de donner une définition conceptuelle tant le domaine d'application apparaît vaste (même si ces trois caractéristiques peuvent se retrouver étroitement liées chez un même individu).

Le courage est une **qualité morale intérieurisée en l'individu**, qui procède en trois temps : l'individu courageux évalue une situation dangereuse pour en tirer les traits moralement pertinents, réfléchit à qu'elle est l'action la plus appropriée face à ce danger et dispose ainsi d'un tissu de résolutions et d'émotions caractéristiques à cette situation (courage comme expertise).

Deux dimensions associées résident dans la notion de courage : la **dimension cognitive ou rationnelle** et une **dimension affective**. Pour attribuer la vertu du courage il faut que celui qui accomplit une action courageuse puisse pouvoir réitérer ce comportement dans un schéma **habituel** (réaliser un acte courageux une fois dans sa vie ne suffit pas à faire de nous un individu courageux).

Le courage est considéré comme l'une des quatre vertus cardinales et se montre étroitement lié à la morale si les moyens employés sont justifiés et que la fin visée est bonne (Socrate et Platon).

A 6/4/18 11:41

Commentaire [33]: Le courage est l'une des 4 vertus dites "cardinale" (tempérance, justice, prudence)

A 6/4/18 11:41

Commentaire [34]: On pourrait se demander en quoi le courage relève-t-il de la morale ? La première réponse : parce que c'est une vertu. Mais en quoi le courage est-il une vertu ? parce que le courage est une perfection ou une excellence du caractère qui n'est peut-être pas la chose du monde la plus partagée. Mais en quoi consiste alors la vertu du courage ? Il y a deux aspects qui sont dignes de valorisation dans le courage : a) la capacité à surmonter la peur (donc l'aptitude à s'opposer à la passion de la peur) ; b) la capacité à endurer la souffrance (douleur physique ou la souffrance morale). C'est ainsi une vertu essentielle puisqu'elle manifeste la patience et la fermeté de l'âme ou de la volonté face aux aléas du monde. Si le monde va au hasard, repète Marc-Aurèle, l'individu lui ne doit pas se laisser aller au hasard.

Le poète Archiloque écrivait encore : « Aux maux les plus incurables, ami, les dieux ont ménagé un remède: la fermeté d'un cœur endurant (*kraterēn tlēmosunēn*) » (Archiloque, fr 1)

Dans le stoïcisme, on retrouve cette idée à travers l'image de la constance du sage (*constantia sapientis*) qui cherche à se changer plutôt que changer l'ordre du monde.

A 6/4/18 11:41

Commentaire [35]: Le courage aura été une vertu principale des sociétés antiques qui célèbrent la valeur du héros. Le courage est une vertu liée à la guerre, et donc traditionnellement une vertu virile. C'est au combat que l'homme, luttant contre la peur, fait la preuve de son excellence.

Chez Homère, le courage est bien la qualité distinctive qui fait l'admiration de tous. Le héros vit et meurt pour une qualité d'existence que désigne le mot d'arête (vertu-excellence). Et la guerre est le lieu naturel où l'homme prouve sa distinction.

A 6/4/18 11:41

Commentaire [36]: Ce qui est vrai de toute vertu.

Le courage : vertu publique et héroïque.

Depuis Homère : l'acte courageux est une vertu publique par excellence (il doit pouvoir être loué ou blâmé). Le patriotisme et l'amour de l'honneur en sont les principaux ressorts (exemple des soldats-citoyens d'Aristote, EN).

Machiavel considère le courage comme l'expression la plus haute de la virtù : « sauver sa vie et préserver la liberté de son pays », apparaît alors la dimension héroïque.

L'étymologie du mot courage en fait une vertu essentiellement masculine : *Virtus* (grec) + le terme de la *virtù* italienne comportent la racine « *vir* » qui signifie « homme » et renvoie à la virilité. (Exemple de *Coriolan*, Shakespeare)

L'importance de la recherche de l'honneur chez les héros homériques. (Hector fait preuve d'un courage héroïque. Il part au combat en ayant conscience de la vanité et des conséquences terribles qu'il aura : il meurt pour la gloire). « Courage » doit être ici compris comme *thumos* (colère, haine, esprit), qui réagit au destin et à la mort.

Le courage « politique » se manifeste par le sentiment de pudeur et de respect de soi qui engage les citoyens à la recherche de l'honneur.

Courage et peur : un rapport complexe.

Le courage est la capacité de ne pas éprouver ou de vaincre en soi le sentiment de peur (Thomas Carlyle : « Le premier devoir d'un homme est encore de soumettre la peur », *On Heroes*). Ne pas négliger une positivité de la peur : permet d'appréhender les dangers réels et de définir un comportement qui y réponde.

Deux écoles apparaissent :

Platon considère la peur comme imaginaire et comme étant fondée sur l'ignorance. Le courage, vertu intellectuelle et morale, permet de maîtriser cette fausse peur.

A 6/4/18 11:41

Commentaire [37]: C'est encore un trait caractéristique de la vertu héroïque du courage : seule importe la visibilité dans la vertu du courage — et si le courage est une vertu virile c'est parce que la guerre et l'exercice de la citoyenneté sont réservés aux hommes. La vie pleinement humaine commence par l'acceptation de parler et d'agir au grand jour.
H. Arendt écrit même pour souligner la signification politique du courage : « L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler et à s'exposer » (*Condition de l'homme moderne*, p. 244-245)

A 6/4/18 11:41

Commentaire [38]: Le courage est traditionnellement lié à la force, à l'ardeur, au *thumos* : Homère utilise le terme *menos* pour qualifier l'acte courageux, et qui signifie à la fois l'énergie physique et l'ardeur au combat

Aristote récuse les conceptions du courage dominantes de son époque. Selon lui, le courage doit associer **sagesse pratique, résolution et émotion**. Ainsi, il doit se distinguer de la moralité héroïque (dépourvu de toute sagesse pratique) et du courage-connaissance (Socrate) car avoir connaissance du danger ne suffit pas, encore faut-il avoir le réflexe d'agir.

Il définit le courage à partir de l'émotion à laquelle cette vertu, pour lui, se réfère : **la peur** (celui qui n'éprouve pas la peur n'a aucun moyen de se montrer courageux) et en parallèle avec les deux vices qui lui correspondent, **la lâcheté et la témérité**. Il pense donc qu'il existe des choses que le courageux sait redouter et d'emblée on perçoit que le courage se construit dans un lien étroit et paradoxal avec la **prudence**.

Thomas d'Aquin : l'absence de peur est un vice (absence d'amour). Il rapporte le courage à la « partie irascible » de l'âme, à l'affirmation de soi et à la grandeur de l'âme (la *Fortitudo* apparaît comme une condition de toute vertu car c'est elle qui permet à l'homme d'agir de façon ferme face au danger). Un homme courageux ne faiblit devant la tentation.

-

apport complexe entre le courage et la peur réside dans l'**opposition**, effectuée par Aristote, entre le **courage et la lâcheté**. Nous avons vu que le fait de n'éprouver aucune peur ne rend pas un acte courageux. Or, la lâcheté ne peut être définie sans référence à la peur (incapacité d'agir à cause de la peur ressentie). Ainsi, nous pouvons considérer que ne pas être lâche ne fait pas obligatoirement de nous un être courageux. N'importe qui peut renoncer à l'acte courageux et faire preuve d'un manque de courage.

R

A 6/4/18 11:41

Commentaire [39]: Le courageux n'ignore pas la peur, mais la surmonte. Celui qui ignore la peur est téméraire, et son acte n'est pas une vertu mais un vice. Chez Aristote, une vertu morale est toujours un juste milieu entre deux excès : ici la lâcheté (ceder à la peur) et la témérité (ignorer la peur).

Le courage et la force des émotions.

Le courage suscite une **réaction affective** et une **puissance de l'émotion** que l'on retrouve dans la conception platonicienne, qui rapporte le courage à l'affectivité.

-

ocrate propose à Protagoras d'identifier l'ensemble des

S

A 6/4/18 11:41

Commentaire [40]: Encore une fois il ne suffit pas de ne pas éprouver de la peur pour être courageux (ainsi du téméraire)

vertus à la connaissance, ce dernier répond qu'il est d'accord à l'exception du courage « qui est tout à fait à part ». Car si le courage est connaissance, alors il doit pouvoir commander « au plaisir, au chagrin, à l'amour et à la crainte » (Lachès). **Le courage est la vertu la plus enracinée dans l'émotion**, mais pour être qualifié de moral, il doit exister un **principe force et de rectitude** en ces émotions.

Platon : le courage appartient aux gardiens de l'Etat (ce qui répond au besoin de force et de rectitude).

Dans l'âme de l'homme, le courage est cette vertu qui sert d'intermédiaire entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme. Pour Platon, le « cœur » est dominé par un désir incessant qui le fait aspirer à la « domination, la victoire, la réputation » (Livre IV de la République). **Le courage veille au salut de l'âme.**

Phédon : définition la plus complète du courage à travers la crainte de la mort. L'homme réellement philosophe doit se réjouir de mourir. Le vrai courage ne se rapporte ni à une peine ni à une crainte et c'est pour cela que la mort est ce qui le révèle le mieux. Car elle est conçue par l'homme dont le courage est une **attitude de pensée**.

Cependant, la puissance des émotions nécessaires dans la construction de la vertu du courage, est par nature éloignée de la moralité. L'opposition entre la sagesse et le courage est source de diversité éthique, d'une différenciation des caractères moraux au sein de la cité. Mais qui restent nécessaire à l'élaboration du lien social (Je n'ai pas trop compris ce passage.....)

A 6/4/18 11:41

Commentaire [41]: La psychologie platonicienne est originale précisément parce qu'elle renonce au dualisme de l'âme (partie irrationnelle ≠ partie rationnelle). Autrement dit, la raison (ou l'intellect) ne peut pas par soi-même commander au désir irrationnel. Elle a besoin d'une énergie et d'un allié pour introduire l'ordre dans l'âme : c'est le *thumos* dont la vertu propre est le courage. Dans le *Phèdre*, Platon utilise l'image d'un attelage : l'âme, c'est le cocher, le désir intempérant (*épithumia*) c'est un cheval noir, et l'ardeur, le courage c'est un cheval blanc qui sait se laisser convaincre par le cocher.

Courage et intelligence morale de la fin et des moyens.

La dangerosité n'est pas considérer comme étant un motif d'une action courageuse. S'il y a un caractère dangereux dans une action, il doit être **extensionnel** et non intentionnel.

Un acte courageux suppose une sorte de cadre, de **schème intellectuel, qui n'est pas absolument individuel**, regroupant de nombreux éléments qui permettront à l'individu de percevoir les traits moralement pertinents de la

situation, d'appréhender la nature de l'acte à accomplir et les risques encourus par soi ou par autrui = capacité de l'individu à expliciter ces raisons d'agir.

Il faut donc comprendre que l'acte courageux est **rationnel** et non issu d'un réflexe ou d'une impulsion.

Rôle de la raison pratique : l'importance de la fin d'un acte courageux.

Aristote et Thomas d'Aquin : un acte est courageux si sa fin est **la visée bonne** et que le succès est secondaire.

Or, un acte ayant une fin mauvaise peut être considéré comme courageux. *Peut-on continuer d'appeler courageux des soldats ayant combattu avec une bravoure extraordinaire mais au service d'une cause injuste ?*

Philippa Foot : un acte mauvais est un acte « qui prend la forme du courage ».

Autre considération : l'acte courageux est un acte au service d'autrui et qui renonce à l'intérêt égoïste. (Kant : la recherche de la gloire du moi ne peut être une source de moralité).

Courage au-delà du devoir et courage de la pensée.

Le courage implique des actions qui vont au-delà de ce que requiert le devoir. Mais cela pose la question suivante : jusqu'où va le devoir ?

La moralité du courage peut aller au-delà de la moralité que prescrivent les droits et les devoirs universels. Elle exprime les idéaux et les valeurs d'un individu particulier qui peuvent l'entraîner à se dépasser en allant au-delà de ce qui est strictement requis.

Le courage comme **vertu de l'espérance ou du désespoir**. Descartes « c'est dans les affaires les plus dangereuses, et les plus désespérées qu'on emploie le plus d'hardiesse et de courage » (*Les Passions de l'âme*). Or espérance et courage n'ont pas le même objet : on espère la gloire et on réalise une action à accomplir. La raison du courage ne vient donc pas de l'espérance (un acte peut être courageux sans qu'il n'y ait d'espoir).

Hume : l'espoir que suscite le courage est rapporté au moi. Toutes les vertus semblent émaner d'une forte **estime de soi**. Enée est la figure qui incarne ce courage liée à la

grandeur du moi, le courage de la résistance et de l'obstination. (« *Sum pius Aeneas* » = « Je suis le pieux Enée », l'*Enéide*).

Le courage de la pensée. Le courage est ce sans quoi la moralité serait sans effet. Il est *fortitudo*, résolution contre le désespoir et la paresse + capacité de refuser de céder à la peur et maintenir la lucidité.

Spinoza : *animositas*, « ce désir par lequel chacun s'efforce de préserver dans son être sous la seule dictée de la raison », *Ethique*.

prepasantSernin — 2018

Décalogue (M. Ruben-Hyaoun) par Alice Dubreuil

Prolégomènes

Les Dix Commandements (Le Décalogue) sont le fondement du judaïsme « biblique » (ce sont des mitswot, des préceptes divins), mais non du judaïsme « rabbinique ». Pour ce dernier, le compréhension et l'application de la bible est déterminé par la loi orale. En cela notamment réside une différence avec le christianisme.

Les maîtres de la tradition juive ont dû obéir à deux règles édictées par eux-mêmes : premièrement, la primauté de la parole écrite (la Torah) sur les interprétations rabbiniques ; et secondement, la reconnaissance que la Torah (Ancien Testament) avait soixante-dix aspects. Cela a permis de fixer des limites à l'interprétation rabbinique (à « l'exégèse spirituelle »). La notion de loi est particulièrement importante dans le judaïsme, alors que pour les chrétiens c'est plutôt celle d'amour qui prime.

Dans le polythéisme, la divinité peut abattre sur l'homme son fatum et elle est avec l'homme dans une relation de concurrence. Au contraire la divinité monothéiste veut aider l'homme en le dotant d'une loi supérieure et lui pardonne ses péchés.

Il y a entre elle et l'Homme un dialogue : c'est l'alliance, qui est mise en pratique par les dix paroles.

La bible hébraïque est imprégnée de la notion de « personnalité morale » de Dieu. L'idée fondamentale du monothéisme est la notion de mishpat (éthique, justice) : un Dieu moral impose un ordre moral.

La divinité monothéiste est sensible au repentir des Hommes, notamment par le jour du yom ha-kippurim (jour du pardon dans la religion juive); et c'est une preuve de la « conscience » morale de Dieu.

Le code du Hammourabi (un roi de Mésopotamie) a sûrement servit de modèle — XIX^e siècle avant JC, donc plus ancien — au Décalogue. La différence réside dans le fait que le Décalogue est une loi qui vient de Dieu, ce qui est une nouveauté dans l'Antiquité.

Le décalogue dans la Bible hébraïque

Dans la Bible, il y a deux versions quasiment similaires du Décalogue mais les différences sont minimes et la structure du Décalogue est la même, c'est-à-dire : les quatre premiers commandements traitent de la relation entre Dieu et l'Homme, un commandement fait office de transition (celui à propos du respect des parents), puis les cinq derniers traitent des relations entre les Hommes entre eux.

Les commandements :

- 1: « Tu n'auras point d'autre dieux en face de moi »
- 2 : « Tu ne feras pas d'idole ni aucune image »
- 3 : « Tu ne prononcera pas en vain de nom de l'éternel ton Dieu »
- 4 : « Souviens-toi du jour du shabbat pour le sanctifier »

A 13/4/18 14:30

Commentaire [42]: Dans vos dissertation vous parlez du Décalogue.

A 13/4/18 14:30

Commentaire [43]: Dans le christianisme, le Christ prétend accomplir (plérôsaï) la Loi mais en lui substituent l'amour.

5 : « Honore ton père et ta mère »

6 : « Tu ne tueras point »

7 : « Tu ne commettras pas d'adultèbre »

8 : « Tu ne voleras point »

9 : « Tu ne déposeras pas de faux témoignage »

10 : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain » (et aussi « la femme de ton prochain » dans la deuxième version)

La « philosophie » du Décalogue

Les problèmes que pose le Décalogue sont les suivants : La révélation, la morale, l'origine de la loi.

Ici Dieu rassure l'homme sur ses intentions pour lui : c'est un Dieu d'amour, de bonté et de justice, prêt à accorder le pardon après un repentir sincère.

Le Décalogue, ne contient qu'une seule référence au judaïsme : celle au jour de shabbat. Cela a conduit nombre de philosophes juifs à le considérer comme l'affirmation de la pérennité de la morale, garantie par un Dieu unique.

Pour universaliser cette loi, les sages du Talmud, l'ont faite évolué vers un code plus léger, afin de guider l'humanité non-juive : ce sont les lois Noachides, qui sont au nombre de sept, qui dictent des règles élémentaires de savoir-vivre, et la vérité du monothéisme.

Il y a donc ici un équivalence entre pratiques éthico-religieuses et conduite éthique.

Les principaux philosophes juifs qui ont traité du décalogue sont Salomon Maïmon (1753-1800), Lazarus Ben David (1762-1832) et Hermann Cohen (1842-1918), ils sont néo-kantiens. Mais Maïmon et Ben David ont fini par tourner le dos à la tradition juive.

L'esprit du Décalogue selon Hermann Cohen

Dans *Écrits Juifs* (Berlin, 1924), Hermann Cohen propose une interprétation éthique du Décalogue. Il accorde une place majeure au prophète Ézéchiel, car c'est lui qui le premier proposa une interprétation éthique du Décalogue, présentant Dieu comme un être d'amour et de miséricorde (il préfère le pardon du pécheur plutôt que sa condamnation).

L'idée de la corrélation est très importante pour Cohen : c'est l'idée que le judaïsme est une religion sociale puisque l'Homme et Dieu sont mis en interaction.

Aujourd'hui, même si le Décalogue n'est plus dans la liturgie quotidienne, il garde un rôle majeur dans la religion juive.

Déontologisme (A. Berten) par Coline Féa

Du grec *deon* (devoir) et *logos* (science)

éthique déontologique = éthique qui soutient que certains actes sont moralement obligatoires ou prohibés, sans égards pour les conséquences dans le monde.

Le déontologisme kantien

Kant est le 1^{er} à avoir défendu cette éthique : un acte est moralement bon s'il est accompli « par devoir ». Le respect de la loi prévaut sur le bonheur de l'agent ou des autres. La volonté remplace alors le « désir raisonnable » → les désirs varient, donc pas de définition univoque du bien. Au contraire la volonté se détermine par la raison. Il y a alors une notion d'universalité : les règles morales sont universellement valides.

Le déontologisme contemporain (inspiré par Kant)

Valeur intrinsèque des actes : les actes sont absolument obligatoires ou interdits. Le déontologisme est « absolutiste » : un jugement moral valide ne peut être réduit ou dépassé.

Respect des droits : les droits sont « subjectifs » : un acte immoral viole un droit d'autrui. Pour justifier le caractère absolu des devoirs et prohibitions, le déontologisme se réfère donc au caractère absolu des droits de l'Homme.

Règles et contraintes : le caractère obligatoire est une des caractéristiques principales de la moralité. Les contraintes sont formulées négativement : « tu ne mentiras pas » n'implique pas la formulation positive « tu diras la vérité » car impossible de satisfaire une injonction positive, qui est toujours indéterminable.

Intention : dans l'action, ce qui est moral c'est l'intention = la bonne volonté. Donc, s'il arrive quelque chose de mal à quelqu'un en conséquence de l'une de nos actions, sans que cela soit voulu, cela n'est pas immoral.

Déontologisme et conséquentialisme

Le déontologisme s'oppose au conséquentialisme et à l'éthique des vertus.

Conséquentialisme = un acte juste est celui qui « produira le meilleur résultat général, tel qu'il est jugé à partir d'un point de vue

impersonnel qui donne un poids égal aux intérêts de tous » (Scheffler, 1988, 1) => maximiser le bien et minimiser le mal.

Critique du conséquentialisme du point de vue déontologique :

Rawls (1971) : Le conséquentialisme permet le sacrifice d'un individu si c'est pour le bien global → c'est contre l'idée que chaque personne a une valeur individuelle irréductible.

Nagel (« War and massacre », 1988) : on peut faire certains actes inacceptables pour augmenter le bien général alors que le déontologisme interdit absolument ce genre d'actes.

Le conséquentialisme est trop exigeant : on sacrifie son intérêt propre alors que les contraintes déontologiques sont limitées.

Une tentative de compromis avec le conséquentialisme de la règle = toujours accomplir les actes qui sont conformes à un ensemble de règles et qui aura un résultat au moins aussi bon que l'aurait la conformité à tout autre ensemble de règles. Il s'oppose au conséquentialisme de l'acte = toujours accomplir des actes dont le résultats sera au moins aussi bon que le serait celui de tout acte alternatif.

Or le conséquentialisme manque parfois de cohérence (faire du mal à autrui pour le meilleur résultat global), il ne peut donc s'opposer à toutes les restrictions déontologiques. Nait alors un « déontologisme modéré », qui reconnaît la complexité de la vie morale et le caractère différencié des raisons d'agir.

Le juste et le bien

Il y a une distinction entre théorie du bien et théorie du juste : le déontologisme donne la priorité au juste sur bien.

Le déontologisme recouvre une partie de la pensée libérale (exigence absolue de respecter la liberté des individus) mais il ne contient pas l'idée que l'individu doit pouvoir choisir sa conception de la vie bonne. Il existe alors un déontologisme « politique » lorsque la priorité est donnée aux caractéristiques intrinsèques des procédures (et non aux conséquences). Dworkin parle d'une conception indépendante (par opposition au conséquentialisme, qui dépend des conséquences).

B. Williams se place contre les éthiques universalistes, et tend vers une psychologie morale plus réaliste : il ne faut pas aller à l'encontre de ses convictions, du sens qu'on donne à nos actions, sinon c'est une atteinte à notre « intégrité ». Agir selon des motifs purement universalistes serait une forme d'aliénation.

T. Nagel répond qu'une morale universelle ne peut être aliénante car elle fait partie de notre psychologie (et n'est pas imposée de

l'extérieur). De plus, il n'y a pas d'opposition stricte entre exigences déontologiques et calculs des conséquences : une adhésion aux contraintes déontologiques ne produit pas nécessairement des résultats désastreux à long terme !

Difficultés conceptuelles

Les intuitionnistes considèrent que l'être humain possède une conscience morale qui lui permet de discerner ce qui moralement bien ou mal. Or, les déontologistes contemporains parlent de « sens commun », ils considèrent les intuitions comme des croyances car il n'y a pas d'accord universel sur les valeurs. Ils font donc appel à la « compréhension morale ordinaire » qui se base sur des traditions morales particulières. Mais dans ce cas les principes ne sont plus absous. Les déontologistes tentent alors de faire dériver les devoirs de principes fondamentaux, comme l'impératif catégorique de Kant = respecter toute individu « en tant qu'être rationnel ». Mais ce n'est pas une notion claire. Par exemple, mentir est mal, mais pas refuser la vérité à des êtres fragiles (enfants, personnes âgées ou malades etc.) → quelles sont les conditions du respect de la personne ?

=> La question d'un fondement absolu est cruciale pour le déontologisme mais reste très problématique. De plus, les critiques classiques de Hegel ou Stuart Mill de l'éthique kantienne sont toujours valables :

Critique du formalisme : principe d'universalité ne permet pas de stipuler des devoirs concrets car il n'est pas suffisamment discriminant.

Critique de l'abstraction : principes trop abstraits pour guider l'action.

Critique du rigorisme : règles absolues donc ne s'attachent pas à la particularité des cas.

=> pourtant, on peut soutenir que c'est le formalisme et l'abstraction des principes qui permettent le jugement et la délibération.

Enfin, il y a un problème d'interprétation : une indétermination des valeurs, pourtant absolues, qui conduisent à des « conflits de devoir », ce qui nous empêche d'agir moralement. Dans ce cas, le déontologisme se réfugie dans le légalisme :

Déontologisme procédural

Aujourd'hui, le déontologisme le plus satisfaisant est une déontologisme « procédural » (qui est un déontologisme modéré).

Dans la *Théorie de la justice* (1971), Rawls propose une théorie procédurale de la justice : la détermination des principes de justice résulte d'une discussion hypothétique menée derrière un voile d'ignorance → contractualisme = obligations morales découlent d'un accord des volontés à partir d'une discussion entre individus rationnels.

De plus, Rawls a réduit les prétentions universalistes en reconnaissant des principes de justice qui correspondent aux valeurs généralement reconnues dans les sociétés modernes ayant un système constitutionnel libéral et démocratique. Il étend le domaine de procéduRALisation pour instaurer une méthode générale d'élaboration des conditions d'une société bien ordonnée et acceptable pour des personnes ayant différentes conceptions du bien. Mais la discussion généralisée permet de découvrir les principes ou bien une méthode d'élaboration de ceux-ci ?

Habermas propose alors une éthique de la discussion. Pour lui, les normes morales sont des principes contraignants, mais le sens du principe moral n'est pas un absolu donné. L'élaboration des principes moraux est le résultat d'une discussion. Or Habermas ne tranche pas entre déontologisme et conséquentialisme : une norme n'est valide que si toutes les personnes concernées acceptent les conséquences (prévisibles). Or la norme a été préalablement universellement observée donc capable de satisfaire les intérêts de tous.

Aujourd'hui, accepter un déontologisme cohérent implique de régler les problèmes d'indétermination de l'interprétation par une procédure exigeante de production, de justification et d'application des normes.

Descartes (D. Kambouchner) par Elsa Chamont

René Descartes est né en 1596 à La Haye et mort en 1650 à Stockholm : il est considéré comme le fondateur de la philosophie moderne.

Partie des Sciences: En 1618, il rencontre Isaac Beeckman, « physico-mathématicien » qui l'instruit dans les sciences nouvelles et éveille sa vocation scientifique. À la condamnation de Galilée, le dissuadant de publier le traité de physique, il imagine présenter sa philosophie par échantillons non sans retracer d'abord l'histoire de sa philosophie. Ce n'est qu'après avoir bien réfléchi que Descartes livrera sa Métaphysique puis « un corps de philosophie » largement constitué : faisant de l'âme humaine une « pure chose qui pense ».

Morale : Rencontre avec Élisabeth de Bohême, princesse en exil avec laquelle il échange sur les problèmes liés à l'union de l'âme et du corps et à la morale : c'est pour elle qu'il écrit le *Traité des passions de l'âme*.

Descartes évoque la morale de façon restreinte et avec une implication subjective : en effet, la morale « présuppose une entière connaissance des autres sciences et le dernier degré de la sagesse ». La morale étant la fin de toute la philosophie, le philosophe ne peut s'installer d'emblée dans la scientificité recherchée, c'est-à-dire dans une certitude absolue cf : la troisième partie du *Discours de la méthode* (1637) qui n'a toujours prétendu que livrer « les principales règles d'une morale imparfaite, qu'on ne peut suivre que par provision ».

Mythe d'une morale par défaut

La « morale par provision » s'impose comme la plus raisonnable qu'on puisse concevoir : elle est absolument fondée et assurée de sa validité, étant tirée de « la méthode ». Qu'elle soit adoptée « par provision » signifie qu'elle tend à être modifiée dans certaines de ses dispositions, dans l'ordre d'une réflexion renouvelée toujours plus complète. Parmi les quatre maximes de cette morale, seule est manifestement « provisoire » la première : « qui prescrit de se régler sur les opinions les plus modérés, des plus sensés ». Ici, on ne peut se servir que du jugement d'autrui, ce jugement est destiné justement à étendre

sa propre réflexion cf : la lettre à Élisabeth(1645) qui prescrit que chacun « tâche toujours de se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire » Conséquences : il faut se trouver content, dans la mesure où on a fait de son mieux (cf : doctrine néo-stoïcienne). Accroître perpétuellement sa réflexion, dans le but d'accéder à la connaissance de la vérité pure.

Seconde maxime fait difficulté, par rapport au doute cartésien : actions fondées sur des opinions douteuses, qu'il faut suivre constamment sans pour cela laisser « perdre aucune occasion d'en trouver de meilleures, en cas qu'il y en eût » : si l'éducation cartésienne du jugement a pour fin d'améliorer les conditions intellectuelles de la décision, il y aura toujours des actions « qui ne souffrent aucun délai » et le doute de l'action sera toujours présent dans la réflexion de l'individu.

Bien que les principes de la philosophie cartésienne aient été connus de tout temps, ils ont été recouverts par les préjugés d'une « connaissance commune », correspondant « aux lois communes d'une société ». Ce qui est moralement bon ou mauvais se trouve désigné à nous de multiples manières, on n'a donc aucune raison de chercher à les démontrer. On peut donc parfaire son jugement sur les « diverses rencontres de la vie » en évaluant constamment nos jugements.

« La morale parfaite » de Descartes, devra donc porter sur « l'exercice du jugement » et la manière dont on peut se diriger soi-même à travers la diversité de jugement, ce qui constituera à la fois une sagesse pratique, cad une méthode pour bien juger et une science de l'homme.

= il y a donc sans doute quantité de considérations à prendre en compte concernant le comportement des hommes, le pouvoir dont on peut disposer sur soi-même : l'analyse systématique des situations , ce qui consiste en une morale « plus en pratique qu'en théorie »

La constitution d'une « morale parfaite » dans sa réalisation est l'idée, le but ultime du philosophe, mais sa réalisation complète empirique reste douteuse.

Le doute cartésien, de la morale « par provision » reste donc voué à un certain régime d'imperfection.

Mécanisme et optimisme :

D'après l'ordre cartésien, une exacte connaissance de la physique doit fournir « des fondements certains dans la morale » : or, dans les premières vérités morales, plusieurs résident dans la métaphysique, dans la définition de l'homme, composé d'un esprit et d'un corps et de la dépendance de tous

les êtres et choses du monde à Dieu, tout-puissant qui les a créés.

D'abord, si le corps auquel l'âme est jointe n'est plus une simple forme mais un système (« machine »), la sollicitation que ce corps peut exercer sur l'âme doit-elle même obéir à certaines lois : l'âme par son union au corps est directement absorbée par le sensible, mais dans des conditions à distinguer. À l'égard de ses perceptions sensibles, une fois constituée la conscience empirique de « la machine », l'âme les éprouvera dans les conditions pertinentes et au degré qui convient de la conservation du corps. Or, le problème se pose dans le cas des passions : qui sont des répercussions dans l'âme de certaines émotions physiologiques mécaniques provoquées par certaines impressions du cerveau. 1) le corps réagit aux impressions reçues et incite l'âme à consentir à certaines actions 2) passion comme le plaisir fait paraître tant les maux que les biens qu'elles représentent, beaucoup plus grands qu'ils ne le sont en réalité et donc trompeurs = volonté de tromper l'âme via l'imagination En effet les désirs des hommes sont souvent mal réglés, car investis dans des choses qui ne dépendent pas d'eux et ne sauraient les contenter. Le problème des passions qui sont « en fait toutes bonnes de leur nature » est un problème intellectuel ou technique : la résolution de ce problème se fait donc, par la connaissance de ce qui est suprêmement bon et important, par rapport aux circonstances de la vie : les passions ne seront pas nullement détruites mais réorientées et donc utiles.

Les paradoxes de l'incarnation

L'âme qui est jointe au corps peut bien lui être jointe avec toutes ses facultés, en particulier avec celle de former par elle-même certaines idées, étant au départ vierge de toute intention et dépourvue de prédisposition particulière. Dès les premiers moments de cette union, elle ressentira l'effet de certaines affections du corps et sera conduite à partager d'une certaine manière ces dispositions : l'âme pourra alors rester longtemps captive de ses sensations propres mais elle pourra aussi s'habituer à ce corps si proche d'elle et donc apprendre à s'en servir.

L'importance de l'âme 1) la liberté de la volonté, réside dans la possibilité pour l'âme d'affirmer son extériorité et son indifférence foncière par rapport à ce que le corps l'incite à faire 2) l'action du corps sur la volonté, effacée de la méditation met en œuvre le développement des passions, confronté à une circonstance donnée. Or, l'âme n'est pas toute entière et est

intrinsèquement liée au corps qui excite en elle, une excitation qui vient de l'extérieur et qui consiste pour l'âme de lui résister ou du moins de ne pas consentir à ses effets. Mais la force de l'âme suppose une distance originale de l'âme par rapport à l'événementialité, la capacité de se considérer comme indépendant du corps et de ses affections. Or, 1) l'union corps-âme a intéressé l'âme aux affections du corps, de telle sorte que ce qui nuit au corps crée en l'âme de la douleur 2) l'âme contracte diverses sortes d'attachement à des objets déterminés

= l'âme cartésienne vise d'abord la conservation. La perfection n'est recherchée que de surcroît donc l'homme tout entier est dépourvu de conatus.

Mais il reste, que notre âme cherche à atteindre quelque chose pour elle-même : satisfaction de soi et l'estime de soi, ce qu'elle ne peut faire seule, mais seulement en relation morale avec d'autres personnes. L'estime de soi, dérivée de l'admiration, apparaîtra comme la plus déterminante des passions humaines. Ainsi, c'est l'âme seule qui se contemple, non comme seule mais sous la condition de son union au corps et de sa participation à un monde.

Réduction de la morale, extension de l'éthique

La mise hors circuit de toute théologie morale fait disparaître du domaine de la réflexion cartésienne le problème des conditions de notre salut pour nous renvoyer à notre place centrale du bonheur, lui même ramené au souverain bien : la question de l'estime de soi sera l'une des plus décisives questions de la morale, définissant une partie de la sagesse. Descartes dira, pour nous satisfaire en chaque occasion, il faut faire les choses bonnes qui dépendent de nous, conscience d'avoir ponctuellement suivi la vertu, « n'avoir jamais manqué à faire toutes les choses jugées être les meilleures »

Et ce, dans l'invention d'une bonne volonté/bon usage considérée comme un équivalent éthique du cogito, dans le but que : ce cogito là ne change rien à celui de « la morale par provision ». C'est ce dernier qui donnera lieu aux ultimes maximes : « il suffit de bien juger pour bien faire »

Mais si la cause pour laquelle on s'estime est autre chose que cette volonté d'user bien de son libre arbitre, elle produit un orgueil blâmable, entièrement contraire aux effets de la générosité : cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes au lieu de les apprécier.

En effet, sa bonne volonté s'exerce constamment dans son action, comme un remède général contre tous les dérèglements des passions. C'est la bonne volonté qui permet de juger de la manière la plus favorable les autres hommes et les choses qui lui viennent étant donné qu'elles lui viennent de Dieu. Néanmoins, on remarque que certains principes sont limités :

1) savoir si oui ou non « la force de l'âme » peut être acquise et garantie par la seul vertu d'une réflexion sur le fondement de notre mérite

2) savoir si l'effectivité d'un jugement droit est également essentielle ou si l'idéal de vertu doit être distingué par principe d'un idéal de sagesse ou prudence

Sur l'origine de la force de l'âme: la générosité n'est pas seulement une habitude de l'âme mais aussi une passion associée à certaines pensées, de sorte que si on s'occupe souvent à ces pensées, on peut exciter en soi la passion et acquérir la vertu de générosité.

Jugement droit: ne peut jamais être absolument garantie et il n'en existe aucune norme déterminée : la vie justement n'est pas elle-même déterminée et reste un champ de problèmes pragmatiques qu'il revient à chacun de prendre en charge par la réflexion. La complexité de la vie est en même lieu la complexité de la société via la morale qui donne à voir une morale réflexive comme celle définie par la pensée morale de Descartes.

Dilemmes moraux (Ch. Tappolet) par Alexanne Fritsch

L'existence et même la possibilité de dilemmes moraux comporte des conséquences importantes, *a contrario* de ce que pensent certaines conceptions philosophiques de la nature des devoirs moraux ou de leur l'impossibilité, comme l'utilitarisme. Le désaccord se porte sur la possibilité de dilemmes moraux et s'ils ont vraiment des conséquences. En général avant le XXe, la possibilité de dilemmes moraux a été rejetée. Par exemple au Moyen-Age, Thomas d'Aquin nie cette possibilité si elle n'est pas le résultat d'une faute morale de l'agent. Il distingue le dilemme *secundum quid* (conscience erronée) de celui appelé *simpliciter*. La théorie morale peut-être consistante malgré le fait qu'elle rende possible les dilemmes du premier type, mais est erronée si résulte du second type de dilemme. Kant et Mill pour leur part nie les dilemmes moraux. Pour Kant, un conflit de devoirs est inconcevable, car les devoirs quémendent des actions nécessaires, donc ne peuvent pas être en conflits. Mill pour sa part note que l'un des avantages de l'utilitarisme est qu'il permet de résoudre les dilemmes apparents. Mais c'est avec la philosophie contemporaine, tributaire de Sartre, que l'on envisage la possibilité de dilemmes moraux.

Qu'est-ce exactement qu'un dilemme moral ? La difficulté de choisir ce qui constitue notre devoir entre deux options. Notre devoir, moralement obligatoire, peut-être difficile à déceler. Néanmoins, des philosophes soutiennent que la difficulté n'est pas épistémologique mais dépend de la nature même des devoirs, qui peuvent être en conflits. Deux actions peuvent être obligatoires et impossibles d'être accomplies toutes deux à la fois. Selon Bernard Williams, il y a deux types de conflits obligatoires : soit l'une des obligations en jeu est plus forte que l'autre (« conflits solubles ») soit aucune ne prime, et quoi que l'agent fasse il manquera à au moins l'un de ses obligations (« conflits insolubles »). Il est donc possible de distinguer deux types de dilemmes moraux. Pourtant de nombreux auteurs

A 13/4/18 15:02

Commentaire [44]: La question du dilemme est une question importante en théorie morale.
1/ Est-ce que la morale n'expose pas le sujet à des dilemmes ?
2/ Une théorie morale pour être consistante doit-elle inclure ou exclure la possibilité du dilemme moral ? Si elle exclut le dilemme, elle paraît ne pas prendre en compte la réalité de la vie morale exposée à des conflits de devoirs ; si elle l'inclut, elle ne répond pas à sa fonction de fonder le choix moral.

A 13/4/18 15:02

Commentaire [45]: Pour Thomas d'Aquin, ce qui passe pour un dilemme moral résulte en réalité d'une mauvaise délibération de l'agent moral qui a mal ordonné les moyens pour la fin visée ou les devoirs relatifs entre eux (dilemme *secundum quid*). Et donc une théorie morale qui reconnaît l'existence de dilemmes en soi (*simpliciter*) est fausse.

A 6/4/18 11:42

Commentaire [46]: Il y a deux cas : soit on peut hiérarchiser les devoirs selon un ordre de priorité — le dilemme est soluble — soit les devoirs sont également prioritaires et alors en satisfaisant une obligation l'agent manque à l'autre (l'agent doit faire A et B, mais ne peut faire en même temps ou à la fois A et B : il doit choisir A ou B, donc doit renoncer à B ou A). Comme exemple de la première sorte : cf. Platon, *République* I : faut-il rendre une arme à son propriétaire s'il est devenu fou ? Dans ce cas, le devoir de sécurité prime sur le devoir de rendre à son propriétaire l'arme qui a été prêtée — et s'il n'avait pas été fou, l'obligation de rendre se serait imposée directement. Autre exemple, cf. Le *Criton* de Platon. Socrate est en prison. Il est averti par Criton du retour du bateau de Délos qui marque la fin de la suspension des peines judiciaires. Son ami a préparé son évasion pour lui éviter la mort. Que doit choisir Socrate : sauver sa vie ou accepter la condamnation, satisfaire son devoir d'amitié, de paternité... ou son devoir de citoyen ... ? La prosopopée des lois, à la fin du dialogue, dissipe le dilemme, en montrant que Socrate doit tout ce qu'il est à la cité.

soutiennent que seuls les conflits insolubles sont de véritables dilemmes. En effet la possibilité de conflits insolubles a bien plus de conséquences que ceux qui sont solubles. Toutefois les conceptions de ces conflits peuvent diverger. D'un côté, quand une obligation prime sur l'autre, la seconde est éliminée. Selon cette conception, les obligations sont absolues. D'un autre, l'obligation qui ne prime pas ne disparaît pas entièrement et peut conserver une certaine force.

En faveur des dilemmes moraux

On trouve en littérature trois arguments qui justifient la thèse d'une possibilité, voire d'une réalité des dilemmes moraux ; celui du sentiment moral, l'argument de la symétrie et celui de l'incommensurabilité. Le premier argument, formulé par B. Williams centre son argumentation sur le regret de l'agent après avoir négligé l'une de ses obligations. Comme le regret serait approprié quelque soit l'obligation négligée, alors l'agent a bien deux obligations conflictuelles. Dans ce cas là il faut se demander si un tel argument peut montrer la possibilité de conflits insolubles. En effet, le sentiment de regret est approprié même dans le cas d'une obligation mineure négligée. Alors dans le cas de conflit soluble, l'obligation négligée n'est pas entièrement éliminée. Si le conflit est insoluble, alors qu'elle que soit l'issue choisie, le sentiment de regret sera de la même intensité.

Contre l'argument du sentiment moral, on applique d'autres explications au regret. La première possibilité est celle du concept de devoirs (ou obligations *prima facie*) : si l'agent éprouve du regret, c'est parce qu'il néglige un devoir *prima facie*. La deuxième possibilité consiste à affirmer que le regret n'est pas approprié par une faute morale mais par le caractère regrettable de l'action accomplie et de ses conséquences. L'agent peut éprouver du regret même après avoir tout accompli. Alors on remplace l'un des termes pour répondre à cet argument ; l'agent qui aura failli à l'une de ses obligations ressentira des remords, et celui qui aura un ressentiment après avoir tout accompli aura des regrets.

L'argument de la symétrie, par Marcus, est fondé sur des

A 6/4/18 11:42

Commentaire [47]: Dans la littérature contemporaine on cite souvent le dilemme imaginé par le psychologue américain Laurence Kohlberg ou le dilemme du tramway imaginé par Philippa Foot (*Virtues and Vices*)

A 6/4/18 11:42

Commentaire [48]: Le regret ou le remords prouve que l'agent avait deux obligations et que, de fait, il en a sacrifié une. Mais l'argument ne prouve que la possibilité du dilemme soluble.

A 6/4/18 11:42

Commentaire [49]: Dans le cas du dilemme insoluble, il faut supposer que l'intensité du regret est la même que l'agent ait choisi d'honorer l'obligation A ou l'obligation B (si A alors regret de B = si B alors regret de A).

A 6/4/18 11:42

Commentaire [50]: Le regret ne porte pas sur une obligation non satisfaite mais sur ce qui a été choisi à partir de ses conséquences (je regrette mon achat parce qu'il ne me convient pas ou qu'il dysfonctionne).

exemples de cas moralement symétriques. Si par exemple, deux jumeaux, qui ont eu tout deux la même vie, qui se trouve en danger de la même manière, mais que l'agent ne puisse sauver que la vie de l'un d'entre eux : deux options de la même force et moralement identiques. Pourtant, l'agent ne pouvant sauver qu'un des deux, ces obligations sont donc en conflits, et l'agent devra forcément manquer à l'un d'entre elles. Le conflit est donc réellement insoluble. La réponse à cet argument porte à dire que l'obligation morale est de sauver au moins l'un des deux. Le problème serait alors pratique et non moral : on ne peut pas reprocher à l'agent de n'avoir pas sauvé les deux jumeaux (et donc accompli les deux obligations). Et tout d'abord, est-ce juste de le lui reprocher s'il en a déjà sauvé un, à grande peine ? On peut aussi affirmer que l'argument est fondé sur une erreur : ce qui est obligatoire dépend des options disponibles. Si un seul était en danger, il faudrait le sauver ; mais si ce sont les deux, l'obligation est de sauver l'un ou l'autre. Ou encore, on peut mentionner le fait que de toute manière, le mal qui résulterait du choix serait du même type et même degré.

L'argument de l'incommensurabilité est celui qui possède de l'importance en littérature. Deux obligations sont incommensurables si elles sont en tout point égales. S'il y a des obligations incommensurables, alors cela implique des conflits insolubles. Ce qui semble justifier l'incommensurabilité des obligations, c'est le fait qu'il existe des valeurs incommensurables. De deux options, la première peut produire deux fois plus de justice que la seconde, qui elle-même peut produire deux fois plus de bonheur que la première. Dans ce cas, aucune des deux n'est meilleure que l'autre, et l'obligation d'opter pour l'une des obligations n'est pas comparable à l'autre. Certains, comme les utilitaristes, nient l'incommensurabilité ; mais il est possible d'accepter cette possibilité tout en rejetant l'argument. Avec Donagran, l'on peut distinguer entre ce qui est proprement moral et ce qui ne concerne que des valeurs non morales (qui peuvent être incommensurables, contrairement aux principes moraux qui ne peuvent pas l'être). Finalement, l'on peut se demander si l'agent qui

A 6/4/18 11:42

Commentaire [51]: C'est ici que l'utilitarisme manifeste sa simplicité et son efficacité pratique en invalidant la possibilité du dilemme moral insoluble : si A = B (deux jumeaux) et si on est contraint de choisir A ou B (sauver A ou B de la noyade), alors il est rationnel et moral de choisir A ou B plutôt que de ne pas choisir (laisser A et B se noyer). La somme des maux est moindre dans un cas, supérieur dans l'autre (A noyé ou B noyé < A et B noyés).

réduit un conflit apparemment insoluble en optant pour une des obligations incommensurables est vraiment moralement condamnable. Même s'il a pris la pire option et délaissé la meilleure, cela suggère quand même que chacune des deux actions est moralement permise.

Contre les dilemmes moraux

L'incompatibilité avec le prescriptivisme est le premier argument contre la possibilité de dilemmes moraux. Le prescriptivisme constitue la thèse suivante : les énoncés moraux ont comme première fonction de prescrire une action. Dans les conflits insolubles, les énoncés moraux ne prescrivent rien, puisque deux actions incompatibles sont obligatoires. Toutefois, l'on peut affirmer que deux prescriptions peuvent être en conflit : le prescriptivisme serait alors compatible avec l'existence des dilemmes moraux.

Des objections contre les dilemmes moraux montrent que si l'on accepte qu'il y a des dilemmes moraux, alors il faut rejeter des principes moraux initialement plausibles, sous peine de contradictions. Ces principes se construisent sous formes d'axiomes ou théorèmes dans les systèmes standards de logique déontique, qui doivent paraître justifiés.

L'objection de ce type se fonde sur le principe kantien que « doit » implique « peut » : si l'agent a l'obligation de faire une chose, il peut la faire, et le principe dit d'agglomération : si un agent a l'obligation de faire une chose et une autre, alors il a l'obligation de faire les deux. Pourtant s'il existe des dilemmes moraux, alors pouvoir faire une agglomération d'obligations est impossible. Par conséquent, il faut soit renoncer aux dilemmes moraux, soit rejeter au moins l'un des principes qui permettent d'inférer la contradiction. Les uns vont opter pour l'abandon du principe que « doit » implique « peut », alors que d'autres vont rejeter le principe d'agglomération. Pourtant l'intuition sous-jacente exprimée dans le principe que « doit » implique « peut », c'est que l'on ne peut pas exiger l'impossible de quelqu'un. Le contre-exemple serait de dire que même si un créancier n'est plus capable de payer ses dettes, il est

A 6/4/18 11:42

Commentaire [52]: La logique déontique (Von Wright, 1951) formalise les rapports entre les quatre caractères possibles d'une loi :
Obligation
Interdiction
Permission

A 6/4/18 11:42

Commentaire [53]: Tu dois, donc tu peux

toujours en obligation de le faire.

Le principe d'agglomération a aussi une certaine plausibilité : si un agent a deux obligations, il doit accomplir les deux. Il n'est pas suffisant de dire que l'agent a le choix entre les deux. Malgré cela, dans les cas de conflits insolubles, il n'est peut-être pas vrai que l'agent ait une obligation conjonctive : la seule obligation est sûrement disjonctive.

Les devoirs *prima facie*

La solution contre les dilemmes moraux peut être dans la distinction entre les devoirs ou obligations *prima facie* et les devoirs ou obligations *non qualifiées*. Cette thèse permet de se débarrasser des conflits insolubles : dans les cas de dilemmes moraux, les obligations en conflit sont *prima facie*. Mais qu'est-ce qu'une obligation *prima facie* et une obligation *non qualifiée* ? Ross (cf. « Prima Facie Obligations ») insiste sur le fait qu'il n'y a pas d'interprétation convenable de ces notions. Il est insatisfaisant de décrire les obligations *prima facie* comme des obligations apparentes, illusions d'obligations, et les obligations *non qualifiées* comme des obligations réelles. Dès lors le caractère approprié du sentiment moral n'aurait plus d'intérêt. Alors il faut peut-être faut-il les comprendre de cette manière : les obligations *prima facie* sont les forces ou facteurs moraux dont l'interaction détermine les obligations *non qualifiée*. L'obligation *prima facie* d'accomplir une action n'est rien d'autre qu'une raison pour l'accomplir, raison qui peut-être contrebalancée par une ou plusieurs raisons négatives (d'autres obligations *prima facie* plus importantes). Alors une obligation *non qualifiée* est simplement l'obligation *prima facie* la plus forte, s'il y en a une.

Selon cette conception, négliger une obligation *prima facie* peut provoquer un sentiment moral tel que le regret ou remord, car en négligeant cette obligation, l'agent néglige un facteur moral important.

Pour évaluer une telle conception des obligations *prima facie*, il faudrait étudier l'analogie entre les forces physiques

A 6/4/18 11:42

Commentaire [54]: La suite est sans doute un peu trop complexe

et morales. Une différence à noter, c'est que la force morale résultante (*obligation non qualifiée*) est en général une des forces qui entrent en jeu (*obligation prima facie*) alors que dans le cas physique, la force résultante n'est pas une des forces particulière en jeu.

Les dilemmes moraux et la météo-éthique

La question des dilemmes moraux est importante à cause de la relation qu'ils entretiennent avec la météo-éthique. Leur existence soulève des questions métaphysiques, sémantiques et épistémologiques. Du point de vue épistémologique, les dilemmes moraux sont intéressants en ce qui concerne la justification des jugements moraux. Ainsi, pour certains, l'existence de conflits d'obligations montre que pour savoir si un agent a une obligation, il doit faire appel à son intuition au sujet du cas en question ; comme il n'y a pas de principes de priorité qui lui permettrait de savoir qu'elle est l'*obligation qui prime*, l'agent doit évaluer la force des différents facteurs moraux et estimer intuitivement quel est son devoir. Mais ce sont les questions métaphysiques et sémantiques qui ont intéressé les philosophes tel que Williams, selon qui les dilemmes moraux impliquent que le réalisme moral est faux ; les énoncés moraux expriment des attitudes non cognitives, comme les désirs, et non pas des croyances portant sur une réalité morale indépendante du sujet. Le débat ne porte que sur ce qui est moralement obligatoire (énoncés déontiques) : les jugements de valeurs ne sont pas visés. Un des arguments de Williams consiste à dire qu'un réaliste moral devrait nier que le regret est parfois approprié lors de conflits d'obligations. Pour un réaliste, la question est de savoir quel énoncé portant sur une obligation est vrai. Comme il n'est pas possible que deux énoncés d'obligations en conflits soient vrais, le réaliste doit nier que l'*obligation qui rend approprié le regret* reste en jeu. Contre Williams, le réaliste peut distinguer les obligations *prima facie* et *non qualifiées*. Alors les énoncés portant sur deux obligations *prima facie* sont tout deux vrais, et celle négligée rendra approprié le sentiment de regret.

D'autre part, Williams pense que les énoncés portant sur des obligations expriment des attitudes non cognitives parce

que dans le cas de jugements portant que les obligations (comme dans les attitudes non cognitives) il n'est pas irrationnel qu'il y aie conflit, alors qu'entretenir des croyances contradictoires l'est. Un autre argument souligne que si le réalisme moral est vrai, il ne peut y avoir de jugements moraux inconsistants, et que s'il y a des dilemmes moraux, il y a des jugements moraux inconsistants. Donc s'il y a des dilemmes moraux, le réalisme moral doit être rejeté. Contre cela, Sinott-Armstrong répond qu'un conflit d'obligation n'implique pas d'inconsistance logique, mais seulement pratique, car deux jugements moraux ne peuvent tout deux être satisfaisants.

Alors s'il n'est pas irrationnel de faire des jugements conflictuels au sujet d'obligations, c'est dû au fait que ces jugements de sont pas illogiques. Par contre, la distinction entre l'inconsistance logique et l'inconsistance pratique permet d'en déceler l'ambiguïté : le réalisme moral exclut la possibilité d'inconsistance logique, mais pas pratique (seul type d'inconsistance impliqué par les dilemmes moraux).

La question est alors de savoir s'il y a inconsistance logique ou non. Pour ceux qui acceptent l'objection basée sur le principe que « doit » implique « peut » et le principe d'agglomération, les dilemmes moraux impliquent une inconsistance logique. La question de la relation entre les dilemmes moraux et le réalisme moral dépend de l'opinion à ce type d'objections. De plus, si les conflits insolubles sont des conflits entre obligations *non qualifiées*, il faut aussi admettre l'inconsistance logique. S'il a l'obligation *non qualifiée* de faire l'action mais aussi celle de ne pas la faire, alors il y a contradiction : l'obligation de faire l'action primerait et à la fois ne primerait pas sur les autres obligations. Alors le réaliste au sujet des obligations morales devra nier l'existence même possible des dilemmes moraux.

Discussion par Clémentine Villas

L'école de Francfort et l'éthique de la discussion

50 ans séparent la déclaration de Horkheimer: « il est impossible de fonder la morale, ni par l'intuition, ni par l'argumentation » (cf « Matérialisme et Morale », *Théorie critique*) du projet d'Habermas de « fonder en raison l'éthique par la discussion » (cf *Morale et communication*): distance parcourue entre père spirituel de l'Ecole de Francfort et un de ses derniers héritiers → unité de l'Ecole ? C'est le souci éthique ou critique, qui a toujours caractérisé les membres et héritiers de l'*Institut für Sozialforschung* dans un double sens : rapport non dogmatique aux grands textes fondateurs dans leur rapport distancié aux développements du capitalisme et des grands mouvements intellectuels, sociaux et politiques du siècle.

Cependant, si critique alors critère de la critique, sur ce point que l'éthique de la discussion amorcera sa systématique : Habermas dans un entretien pour parution de la *Théorie de l'agir communicationnel* « Ce qui rétrospectivement m'apparaît comme étant des faiblesses de la théorie critique, se résume dans les expressions clés : « fondements normatifs », « concept de vérité et rapport aux sciences » et « sous-estimation de l'Etat de droit démocratique ».

Pour comprendre les enjeux, il faut rétablir filiation thématique qui la rattache aux pères fondateurs de l'Ecole de Francfort dont elle est l'héritière critique.

A 21/4/18 09:16

Commentaire [55]: Cf. dans le cours sur La Morale : « Le modèle procédural de la fondation de la morale »

Le problème : le déficit normatif de la première Théorie critique

Horkheimer : sceptique à l'égard de la puissance normative de la raison mais jamais tentation de succomber sans combattre à la force tentaculaire de la raison instrumentale. Il a toujours exprimé l'espérance de voir se renouveler une nouvelle solidarité unissant tous les vivants (cf. Schopenhauer). Mais l'impulsion de critique guidée par l'analyse de la fausse conscience reste et restera 1ère au détriment de la détermination positive de ce que peut/doit être une juste compréhension de soi. Matérialisme moral de Horkheimer = exigence de comprendre la morale « à partir des conditions de son apparition et de sa disparition ».

C'est pourquoi il ne faut présupposer à la morale « aucune instance supra-historique » (cf. volonté autonome de Kant) ou prétention à la validité inconditionnelle (cf. pensées idéalistes les élévant en occultant leurs conditions socio-historiques d'émergence). Annonce exigence d'une autoréflexion.

Figure de « la morale miroir de la société » → rétablir contexte d'émergence mais le confronte à la question du *point de vue normatif* à partir duquel s'exerce sa propre critique de la morale et de la société qu'elle reflète : la morale ne serait que spéculaire et il manquerait un indispensable élément de transcendance permettant d'exercer sa critique. Horkheimer définit la morale comme une « disposition psychique » qui « a quelque chose à voir avec l'amour », qui considère personne « comme membre possible d'une société heureuse » et non comme sujet économique, moyen en vue d'une fin. Se dessine une image du « libre épanouissement des forces créatrices de tous ».

Recours au sens immanent de la morale → éviter écueil de la critique autoréfutante : morale = contenu psychique qui se traduit dans des contenus déterminés, eux-mêmes reflets d'un état de la société et exprimant exigence d'un plus de rationalité par rapport à l'état actuel. Contenu déterminé de la morale prend forme changeante en fonction du matériau historique auquel elle a affaire mais sens reste fondamentalement émancipatoire et réconciliateur : assurer conditions plus rationnelles d'une société meilleure → confiance dans force éclairante de la critique philosophique qui reconstituant contextes d'émergence dominés par intérêts s'en émancipe par la seule force de l'autoréflexion. La philosophie se mue chez Horkheimer en théorie de la société conformément au programme de la recherche matérialiste, qui a un effet de déflation sur les prétentions théoriques de toute forme d'idéalisme.

Mais le pessimisme croissant de Horkheimer amplifie le problème : la force critique du jugement, aussi informée qu'elle puisse l'être par négativité d'une situation qu'il dénonce, est elle-même submergée par une raison devenue purement instrumentale. Raison calculatrice, envahissant tout = renoncer au penser.

La raison nominalement épurée de tout contenu objectif prédominant est livrée à la seule conservation de soi, indépendamment de toute considération sur le bien et le mal. Une raison réduite à la seule intelligence de l'autoconservation, libre à l'égard de tout objectif « objectif » c'est le monde de Sade, monde où la domination est à elle-même sa propre fin, la

pensée son organe pas plus liée à la moralité qu'à l'immoralité — ce qui semble sonner le glas de toute tentative de fonder la morale en raison. Contrecarrer un tel défaitisme de la raison pratique sera le puissant aiguillon à l'heure du déploiement de la morale communicationnelle.

Mais une fois identifiés morale et entendement, qu'est ce qui peut assurer une force normative de la *Théorie critique* ? = problème méta-éthique fondamental qui mobilisera les tenants de l'éthique de la discussion. D'où la *Théorie critique* tire-t-elle sa force *critique* dès lors que l'invasion de la raison subjective étouffe toute réflexion ? Pour Horkheimer, elle tire de la force dialectique du *bonheur* vers lequel tendent tous les hommes, *ultima ratio* de toute théorie normative matérialiste.

Difficulté : trop déconstructiviste pour pouvoir nommer le bien auquel elle prétend, trop sceptique pour donner à la raison la tâche de fondation, l'aspiration morale de Horkheimer visant à abolir les conditions d'injustice emprunte ses réquisits normatifs à la théologie sécularisée de la morale de la pitié de Schopenhauer fondée dans solidarité de tous les vivants, dans la conscience « d'une volonté s'affirmant dans tout ce qui est fini, se reflétant défigurée dans la pluralité, mais néanmoins profondément identique ». Ainsi la critique de la raison instrumentale oscille entre le recours déflationniste aux sciences sociales et l'invocation religieuse d'une morale de la pitié. Après l'*Aufklärung*, la morale est impossible parce que la théologie est perdue et que « c'est chimère de vouloir sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu ».

L'éthique de la discussion de Jürgen Habermas

Deuxième génération de l'Ecole : voie ouvertement condamnée par pères fondateurs pour s'expliquer sur problème du fondement normatif de la critique : voie d'une philosophie du langage et de la communication. Horkheimer avait affirmé dans « Matérialisme et morale » que le langage avait perdu son sens et que toute communication était faussée et partie de l'aliénation mais pourtant il y a l'intuition de l'idée que le déficit normatif de la Théorie critique (= problème du critère de la critique) pourrait être comblé dans théorie du langage dont rationalité intrinsèque permettrait de fournir le fondement.

Exemple de l'espace public fondé à la Révolution française : il recèle l'exigence de la raison critique s'exerçant dans la

discussion, la communication exempte de domination, par l'égalité principielle des personnes.

A partir des structures de la communication langagière (affranchies de tout lien contextuel) il s'agit de dégager un point de vue normatif comme critère à la critique en mettant en évidence la teneur normative de l'idée d'*intercompréhension* au cœur de l'usage des langues naturelles ; de dégager les limitations structurelles (indépendantes de la volonté) et ainsi opérer la *reconstruction rationnelle* des règles sous-jacentes à la compétence communicationnelle. Parler c'est éléver une *prétention à la validité*, càd s'engager sur le sol intersubjectif de la criticabilité permettant l'*entente*.

La pointe de son analyse pragmatique des structures langagières réside dans la mise en évidence du potentiel de rationalité se trouvant dans la force illocutionnaire de tout énoncé → force de coordination des actions langagières réside dans leur rationalité = thèse du cognitivisme de la *Diskurstethik*.

La thèse affirme que pour pouvoir déplorer l'irrationalité d'un « monde de la vie » ou distorsion de nos contextes communicationnels, il est nécessaire d'être en possession d'un critère permettant de le faire, critère fourni par le concept d'une communication non perturbée ou par idée d'une situation idéale de parole nécessairement présupposée dans toute interaction langagière. Situation idéale de parole révèle le sens de la vérité : ce sur quoi la communauté de communication idéalement élargie se mettrait rationnellement d'accord. Mais aussi mise en évidence de la dimension transcendante de l'acte de parler, au sens de ce qui constitue la condition de possibilité d'une pratique et de ce qui ne laisse pas le choix aux participants = « supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans les discussions ». Horizon de validité transcendant les contextes particuliers.

Prétention à la validité inscrite dans les forces illocutionnaires des langues maternelles offre à Habermas socle de rationalité pour déployer triple projet d'une théorie de la société, une théorie de la modernité et une théorie de la morale.

Ce qu'il faut expliquer ce sont les conditions permettant de caractériser une norme comme valide : déplacement considérable puisqu'il ne s'agit pas d'établir les conditions d'une vie heureuse (Aristote, pour Habermas c'est le domaine de l'éthique) mais celles d'un agir juste avec prétentions de chacun. Exigence de rationalité (seule garante d'universalité selon Habermas) sise au cœur des actes illocutionnaires qui engendre stricte distinction entre la morale (expression d'intérêts universalisables donc susceptibles de consensus) et l'éthique

(expression d'aspirations particulières et de préférences axiologiques subjectives). L'éthique de la discussion n'est pas une éthique non seulement parce qu'elle s'occupe que de morale mais aussi parce qu'en toute rigueur elle est une météthique.

Ethique de la discussion ménage une place centrale au conflit → lorsqu'une norme est devenue litigieuse. La volonté commune validant une norme doit en 1er s'élaborer dans la procédure de concertation, à partir de ce que chacun fait valoir comme son intérêt → aucun juge extérieur ne peut se substituer à cette élaboration, nécessité d'une discussion réelle. Conflit = expression d'intérêts avant réprimés ou inapparents donc théorie critique de la société doit faire hypothèse d'une situation idéale où tous les besoins et intérêts pourraient s'exprimer sans contrainte → idée d'un universel pragmatique, personne a le monopole de la vérité ne de la critique.

Morale habermassienne =

- éontologique car se concentre sur questions de justice (régulation impartiale des conflits)
- cognitiviste car refuse le subjectivisme des valeurs : donc considère que les propositions morales sont susceptibles de vérité
- on réaliste car la vérité n'est pas comprise dans le sens des sciences objectivantes
- procédurale car elle vise à tester les normes morales elles-mêmes
- universaliste car rend compte des présuppositions de toute argumentation en général.

Déficit normatif comblé par figure « postmétaphysique » d'un contenu normatif immanent au médium langagier lui-même.

d

c

n

p

u

L'éthique de la discussion de Karl Otto Apel

Débat très technique oppose Habermas à son guide Karl Otto Apel. Karl Otto Apel donne dans *Transformation der Philosophie* une version très systématique de la morale. Pour lui la méthode de la contradiction performative permet de renouveler la philosophie transcendante en indiquant le point indépassable de toute réflexion. Cette éthique peut briser le pluralisme des valeurs en répondant aux exigences d'une éthique planétaire.

Contradiction performative = mise en contradiction des inévitables présupposés de la communication avec ce qui est dit dans cette communication.

Point de vue d'Apel : *critique transcendante du sens*, il renouvelle la réflexion transcendante en montrant que toute compréhension et tout sens possible en général a comme condition de possibilité une position communicationnelle nécessitant de tendre vers un principe à un accord intersubjectif et de présupposer la volonté de respecter cet accord. C'est sur la stricte réflexion où l'on s'interroge sur ce qui ne peut pas ne pas être toujours présupposé : sur les conditions de possibilité d'une critique valide (forcément intersubjectivement) →présuppose normes, a priori de toute communauté de communication fondée sur relation sujet-cosujet.

Apel : *critique du sens* alors que Habermas : *théorie de l'agir* → débat fondamental = statut de ces présuppositions communicationnelles

- strictement transcendantes pour Apel, absolument infalsifiables, elles valent en soi et sont ce qui permet à la Théorie critique d'être véritablement critique.

- pour Habermas, que « quasi transcendantes », ancrées dans langues naturelles et non dans une nature de la raison, elles sont donc sans alternative pensable pour nous, fournissent critère de la critique sans refuser de faire droit à la possibilité.

→ pour Habermas la reconstruction pragmatico-phénoménologique suffit à asseoir la critique.

L'histoire de l'Ecole de Francfort du point de vue éthique se laisse lire comme un devenir-réflexif du critère de la critique. Apories du déficit critique assumées chez Adorno jusque dans les paradoxes d'une « dialectique négative », refoulées chez Horkheimer en se muant en théologie sécularisée, ce qui motive le renouvellement pragmatique de la philosophie transcendante de Apel et le déploiement de la philosophie reconstructrice chez Habermas. Modèle de l'autoréflexion s'est engagé dans voie langagière.

Grande affaire de la théorie critique renouvelée : tout sujet capable de parler et d'agir fait partie d'une communauté de sujets pouvant parler et agir → processus de reconnaissance de réquisits normatifs. Primat de l'intersubjectivité communicationnelle.

Grande performance de la Théorie critique : montrer qu'il y a un moment de mimésis immanent à la raison elle-même, moment intra-utopique de réconciliation au-delà de l'irrépressible pluralisation des aspirations (spé modernité).

prepasantSernin — 2018

Fins (Wunenburger) par Rémy Giacobbo

L'action morale est déterminée par deux facteurs : une considération normative d'une part, permettant d'évaluer le bien et le mal, et une considération finaliste, à savoir la recherche implicite d'un bien absolu, d'une plénitude de l'être, d'un vie considérée comme la plus désirable d'autre part. Il s'agit désormais de déterminer la nature de ce bien ultime et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre.

La Problématique des Fins

Pour les Anciens, cette fin s'apparente au bonheur. Les Grecs distinguent également le souverain-bien avec l'action bonne de l'activité quotidienne : la recherche de la santé du patient pour le médecin, la transmission du savoir pour le maître...

Cela ne remet pas en cause l'unicité du bien en soi même s'il se décline au pluriel. Chaque vertu est en réalité (le courage, la richesse, la santé) une manifestation relative du bien absolu, du souverain bien visant à l'épanouissement véritable de notre propre nature (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I). Ce bien absolu devient cause finale de toute action, pouvant prendre une forme optative ou impérative. Ainsi dans les deux cas, le sujet agissant peut se reporter soit à un utile propre, soit à un devoir inconditionnel de faire le bien ; c'est cette ambiguïté dans l'action qui nourrit les controverses de philosophie morale.

La détermination de la fin suprême

Tout homme libre cherche le bien, qu'il soit inclusif ou exclusif. Comment déterminer une fin pouvant être prise en Bien absolu ? Les approches philosophiques s'opposent en privilégiant, d'une part, le bonheur sur la vertu et, d'autre part, le bien individuel sur celui du groupe.

Bonheur et vertu : On présuppose que l'homme veuille bien agir en vue d'atteindre le bonheur, mais comment assurer la moralité de ses actions ? Chacun à des désirs propres déterminant une utilité aux choses desquelles on peut tirer ainsi du plaisir, l'accomplissement de l'être (vision hédoniste). On peut cependant redouter les conséquences de cette quête

individuelle sur le groupe, voire sur le sujet lui-même. La raison doit ainsi soit venir épurer les désirs en les rattachant à des besoins nécessaires (Epicure, *Lettre à Ménécée*), soit, comme le propose le stoïcisme, permettre au sujet de devenir maître de ses passions (Epictète, *Manuel*, I à VIII). Les deux proposent d'atteindre une paix intérieure, l'alliance entre raison et bonheur qui définit la sagesse même. Le bonheur est donc inséparable de la vie parfaite, harmonieuse. Selon Platon (*Phédon*), elle se révèle dans la recherche d'un équilibre, d'une juste mesure se reposant sur la connaissance du Bien en soi (*Politique*, 283c, *République*, VI sq). Pour Aristote, l'eudémonisme est plutôt à atteindre par le refus d'une expression excessive de nos dispositions innées en lui préférant des formes raisonnables. La prudence et l'habitude permettent de transformer nos désirs en vertus en nous donnant ainsi une pleine satisfaction.

Cependant, d'autres approches ne conçoivent pas que le bien absolu découlerait de nos désirs mais plutôt dans l'application du devoir indépendamment des circonstances en présupposant l'immortalité de l'âme, un acte de foi qui peut sembler confondre sagesse et attente d'un salut.

Le Bien ou le Juste : La question de la poursuite du bonheur ne peut être déliée de celle du rapport à autrui. Dès lors, la nécessité de l'être-ensemble ne suscite-t-elle pas des fins autres par rapport au bien individuel ?

On peut envisager le rapport à l'autre comme une attention désintéressée portée à son égard (cf. la charité qui nous rapproche de l'action de Dieu vis-à-vis de ces créatures, bien suprême à atteindre selon Saint-Paul), soit comme un devoir inconditionnel dicté par la raison à la manière de Kant. La société fait également apparaître un bien admis : la justice. La société civile permet aux hommes d'échapper aux rapports de force et aux conflits interindividuels qui en découlent (Hobbes, Locke, Rousseau) en attribuant à chacun ce qui lui est dû. Un homme juste peut vivre dans une Cité mauvaise, mais la Cité juste favorise l'accomplissement de la vie bonne. Le bonheur de l'individu est ainsi profondément lié à celui de la Cité pour celui qui considère le souverain bien comme inséparable de la communauté.

Alors, quel rapport entre le bien et le juste ? De la primauté que l'on accorde à l'un sur l'autre naissent des conceptions morales opposées et donc des clivages idéologiques et politiques

L'intelligence des moyens

La vie morale ne saurait être l'application naïve de règles. Le sujet doit trouver le moyen concret de parvenir au bien. La philosophie morale s'attarde ainsi aux voies de l'échec.

Le Bien peut également être contre-fait par excès de bien faire. La confiance excessive peut amener à l'orgueil entraînant une désinvolture, un cynisme quant à la faute permettant au mal d'apparaître. Une dialectique se crée alors. Comment ainsi juger le recours intentionnel du sujet au mal pour faire le bien ?

L'intransigeance de la morale entraîne souvent sa défaite qui est pourtant inacceptable pour cette dernière ; la vie morale étant soit totalement bonne, soit totalement mauvaise.

L'attitude réaliste, à l'opposé, part du principe que l'imperfection est indépassable ; le mal est justifiable dans la limite qu'il serve à faire le bien. De ce principe réaliste débouche le pragmatisme, visant la seule efficacité de l'action et pour lequel les idéaux moraux sont compatibles avec des pratiques amorphes (Machiavel, *Le Prince*, chap VIII).

Cette justification du mal peut suivre deux types d'augmentations :

- ° Le mal constitue une totalité visant le bien (Leibniz, *Théodicée*, I, 12 sq. ; III, 242 sq.)
- ° Le mal constitue un étape nécessaire au progrès (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, II, 1)

Cette dialectique permet d'expliquer et réconcilie l'idéal moral et ses opposés en vue de construire une perfection rationnelle au sein de l'Histoire, en posant pourtant deux problèmes :

- ° Elle semble se reposer plus sur une rationalité spéculative que sur l'expérience
- ° Elle permet, par glissements sans frein, de justifier toute forme de mal

La vie morale oscille donc entre deux extrêmes : la croyance en un idéal angélique et la confiance à une utilité dogmatique du mal permettant d'annihiler ce dernier. Or, l'individu ne saurait garantir la valeur des moyens dont il use pour atteindre la fin

qu'il s'est fixé. Aux vues des pluralités des situations, la prudence, le discernement et l'adaptation semblent être les seules possibilités de l'action morale qui bute sans cesse sur des imprévus et des contradictions.

prepasantSernin — 2018

Hegel (R. Legros) par Pierre Mrdjenovic

La construction d'une « philosophie morale » et sa place dans le système hégélien

La conception philosophique de la moralité de Hegel, se présente à travers une critique du moralisme, plus particulièrement dirigée contre la philosophie pratique de Kant.

Elle prend place peu à peu dans un système, au terme de 3 phases historiques d'élaboration:

- premiers travaux de Hegel (1788-1796)

Entrepris à l'époque où il fait des études ecclésiastiques au *Stift*.

Hegel exalte l'enseignement moral de Jésus, qu'il oppose au judaïsme. Cette distinction recoupe une opposition entre « moralité pure » et « légalisme », ainsi qu'une dichotomie « autonomie du sujet moral » / « obéissance de la loi positive »

- a critique radicale du moralisme (1797 – 1803)

Hegel se positionne contre Kant : il établit une conception « organiciste » de la vie éthique qui va à l'encontre du moralisme. L'abstraction du « Moi » autonome dans le principe kantien, la moralité, est incompatible avec le développement authentique de la vie éthique. Celle-ci doit prendre place pour Hegel dans un monde social, « organique », réalisant la véritable liberté, celle du peuple.

Ouvrages principaux : - *Les Manières de traiter scientifiquement du Droit naturel* (1802)
- *Système de la vie éthique* (1803)

- a requalification du moralisme

Hegel abandonne la conception « organiciste » de la vie éthique et n'oppose plus l'autonomie du Moi à l'éthicité. Seulement, la moralité (*Moralität*) au sens kantien est désormais subordonnée à la vie éthique (*Sittlichkeit*), qui est essentiellement politique et religieuse. Loin d'être une expression suprême de la liberté, la moralité n'en représente qu'une modalité indispensable mais encore déficiente.

Ouvrages principaux :

- *Phénoménologie de l'esprit* (1807)
- *Principes de la philosophie du droit* (1821)

La philosophie morale de Hegel prend place dans une certaine **philosophie de l'esprit**, puisque la moralité est envisagée comme un moment de développement conceptuel de l'esprit. Elle repose aussi sur une **philosophie de l'histoire**, le développement de l'esprit étant conçu comme un *accomplissement historique*. Voilà pourquoi il s'agit d'éclairer les traits principaux qui caractérisent l'esprit chez Hegel.

L'esprit comme liberté

Par opposition à la matière, l'esprit est **liberté**. En tant que liberté, il est **mouvement de dépassement de soi** (*Aufhebung*), mouvement de réflexion, visée de se comprendre, et de revenir vers son ipséité. L'esprit n'est pas une entité surplombant les individus, ni leur simple attribut, mais une certaine substance comprise comme **subjectivité**, qui conquiert progressivement la liberté qu'elle est. Dans son mouvement de dépassement de soi, l'esprit **surmonte les oppositions** (l'un/le multiple, le sensible/intelligible) pour s'élever à l'universel, se comprendre, et se réconcilier avec lui-même. Une fois la liberté entièrement réalisée, l'esprit est pleinement **spirituel**, mais auparavant, il va devoir passer par un certain nombre d'étapes.

Ce mouvement de l'esprit vers son accomplissement est double :

- En tant que **développement historique**, il progresse à travers les époques qui sont autant de « figures de l'esprit »
- En tant que **développement conceptuel**, l'esprit se

A 6/4/18 11:43

Commentaire [56]: *Sitte*, pluriel *die Sitten*, qui désigna la coutume, la bonne habitude sociale. On pourrait traduire *Sittlichkeit* aussi par "éthique sociale". On lit aussi dans la traduction "éthicité".

« Dans la simple identité avec la réalité des individus, la vie éthique apparaît comme leur manière d'agir générale, comme coutume. L'habitude de cette vie éthique devient une seconde nature qui ayant pris la place de la volonté primitive naturelle, est l'âme, le sens et la réalité de l'existence empirique des individus » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 151).

A 6/4/18 11:43

Commentaire [57]: En réalité, Hegel ne définit jamais l'esprit, ou seulement et toujours par opposition à la matière, et ce qui l'en distingue, c'est le rapport à l'unité (cf. par exemple, *La raison dans l'histoire*, p. 75-76).

donne selon différentes modalités, depuis les plus élémentaires (sentir, désirer, vouloir), en passant par des expressions objectives (le droit, la morale, l'Etat), jusqu'aux expressions les plus élevées où l'esprit se comprend lui-même (art, religion, philosophie). Distinguons alors l'esprit comme accomplissement historique et comme développement conceptuel.

L'esprit comme développement complet de lui-même

L'esprit dans son développement conceptuel connaît trois phases successives : l'esprit subjectif, l'esprit objectif, et l'esprit absolu.

- **L'esprit subjectif** : il renvoie aux facultés les plus élémentaires définissant toute vie humaine, prise individuellement : **penser** (sentir, imaginer, concevoir ...) et **vouloir** (tendre à, désirer, choisir)
- **L'esprit objectif** : l'esprit revêt cette fois des formes spatio-temporelles, sociales, ou historiques : **le droit** (relations juridiques entre personnes), **la moralité** (les relations entre sujets autonomes qui visent l'universel), et **la vie éthique** (*Sittlichkeit* = mœurs ou manières de vivre). La vie éthique se compose elle-même de trois moments qui visent à son perfectionnement : les manières de vivre au sein de **la famille**, puis au sein de **la société civile**, et au sein de **l'Etat (vie politique)**. Mais cette expression de l'esprit est encore trop limitée, sa liberté est ancrée dans le terrestre. Voilà pourquoi il n'accède à la compréhension de soi que dans une troisième phase.
- **L'esprit absolu** : il advient d'abord dans **l'art**, l'esprit se saisissant de manière intuitive et sensible, puis dans **la religion**, de manière représentative, avant de se découvrir pleinement dans **la philosophie**, de manière conceptuelle. Ces modalités de l'esprit ne sont plus seulement *dans un monde*, mais deviennent *révélatrices du monde*.

L'esprit comme accomplissement historique

Toute l'histoire de l'humanité est, pour Hegel, l'histoire de l'esprit qui s'achemine vers son accomplissement. Il progresse à travers une suite d'époques qui sont autant de figures de l'esprit : le monde oriental, le monde grec, le monde romain, le monde chrétien médiéval, le monde moderne.

L'esprit se dirige vers la **réalisation de la raison pratique** dans l'**Etat**, et vers la **réalisation de la raison théorique** sous la forme de **système philosophique**.

Réaliser la raison pratique, c'est faire de la liberté un principe effectivement réel (*wirklich*). Ce processus s'accomplit dans l'histoire à travers quelques grands âges :

- Dans le monde oriental, *un seul est libre*, le despote.
- Les Grecs et les Romains ont pris conscience de la liberté, mais elle n'est liberté que de *quelques-uns*.
- Dans le christianisme, l'homme est *libre en tant qu'homme*.

Mais ce principe reste une abstraction tout au long de la période médiévale, puis dans l'époque moderne où il se confond avec le principe individualiste : l'homme est libre en tant qu'homme individuel.

- Quand l'Etat démocratique devient **Monarchie Constitutionnelle** au lendemain de la Révolution française, la liberté est devenue réalité. L'Etat en tant qu'universel englobe les individus, tout en intégrant en lui le principe de la liberté individuelle. Cette thèse est centrale dans la philosophie politique de Hegel, mais aussi dans sa philosophie morale. Elle explique pourquoi la **moralité**, qui suppose le principe de la liberté individuelle, est un moment **essentiel** du développement de l'esprit, mais aussi simplement un **moment**, c'est-à-dire une expression de l'esprit destinée à être dépassée dans l'Etat.

Les expressions historiques de la moralité

Agir moralement, c'est agir par conviction personnelle et non par obéissance à une règle imposée de l'extérieur. La moralité suppose donc l'autonomie individuelle, qui s'exprime dans la **conscience morale** (Gewissen) : chaque individu est un sujet, une volonté. Cependant, la conscience morale n'est pour Hegel qu'une forme limitée de la liberté,

qu'une phase du développement de l'esprit. La moralité s'exprime sous des formes différentes au sein des figures historiques de l'esprit. Le monde grec et le monde moderne révèlent deux conceptions exemplaires de l'évolution de la moralité.

- Platon et Aristote expriment fidèlement l'esprit de la **Cité grecque** d'après Hegel, quand ils la présentent comme une **unité organique** qui englobe les citoyens, et qui ne laisse ainsi **aucune place au principe de la subjectivité**, et donc de la moralité. Dans la Cité, les individus sont en immédiate adéquation avec l'universel, qui réside non pas dans un principe extérieur, mais dans les **mœurs**, dans une **vie éthique** (*Sittlichkeit*).

Pourtant, le principe de subjectivité s'affirme au cœur même de la Cité grecque : il apparaît sous les traits de **Socrate**.

Socrate, en effet, met en question les traditions, les mœurs, les habitudes, au nom de la conviction personnelle. Il incarne dès lors **l'individu comme conscience morale**, sujet autonome.

Or la Cité ne peut accueillir et absorber Socrate, précisément parce qu'il prend ses distances vis-à-vis de la totalité organique. Sa subjectivité est interprétée comme une liberté arbitraire ou un caprice individuel. D'un autre côté, Socrate, en tant que volonté libre, ne peut se soumettre aux mœurs de la Cité. Ce conflit devient insoluble après la mort du philosophe, et la Cité grecque, ne pouvant ni intégrer les volontés individuelles ni les étouffer, est emportée vers sa dissolution.

- Par opposition à l'esprit de la Cité grecque, **l'esprit moderne affirme le principe de la subjectivité des individus**.

Cette affirmation absolue, **l'individualisme**, se traduit dans la **philosophie politique** par l'idée que l'Etat est issu d'un contrat (Hobbes, Locke, Rousseau), et dans la **philosophie morale** par l'idée que la moralité est la sphère dans laquelle l'homme révèle pleinement son humanité (Kant, Fichte). Or pour Hegel, cette conception est aux antipodes d'une vraie compréhension de l'esprit. La pensée individualiste, en effet, ne conçoit pas l'esprit comme **conciliation**, union du particulier et de l'universel,

A 6/4/18 11:43

Commentaire [58]: Socrate agit au nom de son daimon, oblige ses concitoyen à s'interroger de manière critique sur les valeurs de la Cité (piété, justice...) — ce qu'on retrouve dans le dialogue Le Criton : Socrate ne veut pas céder à la demande de son ami pour fuir la sentence, mais soumet sa décision à l'examen rationnel de ce qu'il est juste ou non de faire. Mais à la fin du dialogue, la "prosopopée des lois" exprime à nouveau sans doute la *Sittlichkeit*. Socrate n'a pas en dehors des lois de la cité son existence et son idéal moral.

du sensible et de l'intelligible. Elle **sépare** la volonté particulière de la volonté générale. Les volontés individuelles modernes ne voient dans l'Etat qu'une universalité qui les limite. Mais dans la mesure où elles conçoivent l'autonomie morale comme l'expression la plus haute de la liberté, elles doivent accepter cette limitation, pour que chacun soit protégé contre l'arbitraire. Les volontés individuelles ne peuvent définitivement exclure le principe de substantialité de l'Etat, sans perdre la dimension universelle de l'esprit. C'est ainsi que Hegel interprète la **Terreur** qui a suivi la Révolution française. Les individus ont détruit les sphères qui les englobaient, classe, corporation, religion, Etat, mais ont expérimenté en même temps dans la destruction de ces universalités, la perte de leur humanité, de leur identité d'appartenance. N'ayant pas d'autre choix que de revenir à l'intérieur des sphères universelles, sans toutefois aliéner leur principe de subjectivité, les individus ont alors accédé à l'**exercice le plus authentique de la moralité**, par la conciliation entre volonté individuelle et principe de substantialité de l'Etat.

La moralité comme moment du développement complet de l'esprit

La **moralité** est une expression de l'esprit (a) plus élevée que les moments de l'**esprit subjectif**, mais moins élevée que les moments de l'**esprit absolu**. De plus, en tant qu'expression de l'esprit objectif, elle est (b) plus élevée que le **droit**, mais moins élevée que la **vie éthique**.
(a) - La moralité est une expression plus élevée que les moments de l'esprit subjectif parce qu'elle n'est pas une modalité de l'esprit présente en toute vie humaine **isolée**, mais s'incarne au contraire dans les **relations sociales et historiques**.

(b) - Cependant, elle est moins élevée que les moments de l'esprit absolu parce qu'elle se déploie sans accéder elle-même à la compréhension de ce qu'elle concilie : elle est une **conduite** ou une **attitude qui se manifeste dans le monde avant d'être une philosophie**.

-La moralité exige une plus grande **liberté** que le **droit** parce que les obligations juridiques peuvent s'exécuter en vertu d'une **nécessité extérieure**, tandis que **les devoirs moraux se fondent sur un vouloir subjectif**. L'Etat moderne a consacré ce principe d'**autonomie** en déclarant **le droit du sujet de soumettre à l'examen de sa conscience tout ce qui prétend être reconnu comme obligatoire**.

- Cependant, la moralité (**Moralität**) est une expression de l'esprit moins élevée que la vie éthique (**Sittlichkeit**), dont l'Etat représente **l'accomplissement**.

En effet, la vie éthique témoigne d'une conciliation plus intime du particulier et de l'universel. Agir moralement suppose une forme de désintérêt, par la **répression d'un intérêt sensible**. Un désintérêt spontané, immédiat, retirerait à l'action son caractère moral. La **vie éthique** au contraire, est **spontanément désintéressée**. Dans la famille par exemple, ce n'est nullement en surmontant un intérêt particulier que s'exécutent les obligations familiales, mais par amour et confiance. La société civile et politique achève cette conciliation encore sensible et intuitive dans la famille.

De plus, le **point de vue de l'individu dans la moralité** est un point de vue « **atomistique** », celui d'une entité isolée, singulière. Comme tel, il ne peut régir la **vie éthique**, qui doit **englober** le jugement de l'individu dans la vie sociale, les mœurs et l'Etat.

L'Etat accompli sous la forme d'une **Monarchie Constitutionnelle** devient alors le modèle de l'expression de la vie éthique. En lui, le **principe de subjectivité** se développe sans entrer en conflit avec le **principe de substantialité de l'Etat**. Ce n'est pas simplement un compromis, mais une **conciliation ou union prodigieuse** (*ungeheure Vereinigung*) par laquelle le développement d'un principe renforce le développement de l'autre. La **moralité** est une étape **nécessaire** du développement de l'Etat moderne, qui reconnaît la liberté individuelle, et qui ne peut croître en allant à l'encontre des principes moraux. Cependant, la **vie éthique** dépasse la moralité en englobant les individus. L'Etat moderne accomplit ainsi la

A 6/4/18 11:43

Commentaire [59]: L'idée de volonté libre se développe comme :

- 1) droit abstrait, c'est-à-dire la volonté libre immédiate qui se sait dans son rapport à la chose (propriété, contrat, droit pénal),
- 2) comme moralité, c'est-à-dire le droit de la volonté subjective à ne reconnaître comme bon que ce qu'elle a reconnu par elle-même (c'est la liberté de la volonté morale qui ne se connaît que dans la pure relation à soi-même, de façon singulière et abstraite),
- 3) éthicité, c'est-à-dire le monde de la volonté libre, le monde de l'esprit qui se sait esprit dans une communauté concrète : les mœurs, les lois, les institutions, constituent l'essence du sujet libre, mais son essence réalisée dans le monde.

L'Etat, quant à lui, est la forme la plus aboutie de l'éthicité, après la famille et la société civile :

- a) la famille c'est l'éthicité dans sa forme immédiate, instinctive, constituée par le sentiment ;
- b) la société civile c'est le moment de la réflexion, de la différence ou de la ... [1]

A 6/4/18 11:43

Commentaire [60]:

[Suite du commentaire précédent]

- c) l'Etat (l'Etat moderne et non la cité antique) qui est l'aboutissement de tout le processus de la vie éthique et lui sert de fondement (à ce tire, il précède la famille et la société qui apparaissent alors plutôt comme le résultat de la division interne de l'Etat : « l'Etat en général est bien plutôt ce qui est le premier, puisque c'est seulement au sein de l'Etat que la famille peut se transformer en société civile et que c'est l'idée de l'Etat elle-même, qui se divise en ces deux moments », § 256, Rem., p. 257), la réconciliation de la famille et de la société civile, et qui se caractérise fondamentalement par « une façon d'agir se déterminant selon des lois et des principes pensés, c'est-à-dire universels » (§ 258, Rem., p. 259) : c'est donc la vie éthique qui se sait elle-même à partir de lois : c'est l'Esprit qui n'a plus rapport qu'à lui-même, affranchi de toute détermination extérieure. Et c'est précisément parce que l'Etat repré... [2]

raison pratique, dans la mesure où le principe selon lequel l'homme est libre en tant qu'homme a pénétré les mœurs.

prepasantSernin — 2018

Hume par Adèle Cardaillac

La critique de la thèse rationaliste

Il y a au XVIII^e siècle une opposition entre le sentiment moral, et la morale dont le fondement est la raison, qui distingue les vices et les vertus par une rationalisation des idées *a priori* ou par comparaison dans des expériences. Seulement Hume critique cette thèse dans le *Traité de la nature humaine*. Selon lui, les distinctions morales nous permettent de modifier nos passions, nos comportements et nos actions en commandant notre jugement. La morale agit donc immédiatement sur les valeurs de la vie, auxquelles la raison est indifférente. Cette dernière donne le vrai et le faux, quand la morale donne le bien et le mal.

De plus, la raison n'est pas seulement indifférente mais aussi impuissante, puisque par sa nature spéculative elle ne peut exercer qu'une action indirecte sur la morale. Il admet que la raison n'est cependant pas totalement inefficace, agissant sur notre esprit *a priori* en lui montrant des objets pouvant éveiller ses passions, ou *a posteriori* en le renseignant sur les moyens pour atteindre cet objet. Le bien et le mal, quant à eux, fixent les valeurs motivant la conduite humaine, qui ne sont pas de l'ordre de la raison mais des passions, par le sens moral qui dialogue avec celles-ci. Comme les distinctions morales répondent à une nécessité immédiate, le sens moral y répond sous forme d'impulsion.

Seulement il est difficile d'y fonder une science morale. En faire une science reviendrait à déterminer un ensemble de vérités morales, ce qui rétablirait la thèse rationaliste. Donc le sens moral juge sans l'appui d'idées, mais risque de tomber dans un nominalisme moral, où la vertu et le vice ne sont que des mots. D'ailleurs, pour les philosophes des Lumières, il n'y a pas de séparation radicale entre le sens moral et la raison, cette dernière étant légitime sans que nous devions pour autant en abuser au risque de ruiner les certitudes morales.

Hutcheson, une morale de la bienveillance

Mandeville, dans *La Fable des Abeilles* (1714), défend l'utilité sociale des vices, car les hommes participent au progrès social en répondant à leurs intérêts particuliers. Pour Hutcheson, les

mots de vices et de vertus, dans ce cas, ne sont plus que des usages verbaux qui n'ont plus de sens, remplacés par des calculs d'intérêt, dans un sens qu'il appelle « naturel ». Pour lutter contre cela, celui-ci établit le sens moral comme réalité permettant des distinctions nécessaires au bien commun, et non pas seulement à l'intérêt particulier.

De plus, les vertus consistent aussi en bienveillance et bonne volonté envers autrui. Cette affection peut être tournée vers un groupe plus ou moins large de personnes, et se muer en passion (amour) envers une personne particulière ou un groupe restreint (famille). Néanmoins, bien qu'il y ait opposition entre sens moral et sens naturel, on ne peut nier l'existence de ce dernier qui n'est pas forcément opposé au 1^{er}, car l'intérêt entre aussi en jeu quand on veut faire le bien pour autrui et que donc on doit savoir ce qui serait avantageux pour lui et ne s'opposerait pas à l'avantage d'autres hommes. Pour Hutcheson, finalement, le mal ne naît que dans un jugement erroné ou hâtif de ce qu'il serait bien.

Hume, le sens moral et les motifs

Les approbations et blâmes se font de manière immédiate, sans représentation des propriétés de l'objet, dans une impression originelle, affective puisqu'ils déterminent nos mouvements en fonction de nos plaisirs envers l'intérêt général, donnant les actions comme vertueuses, ou déplaisirs, ce qui rend les actions vicieuses. Ils ne répondent pas à la recherche du plaisir, ce qui supposerait une médiation intellectuelle, mais ils sont le plaisir en lui-même. Le sentiment moral est orienté par une relation d'idées liant le moi à autrui, et ne peut s'expliquer, seulement s'éprouver, étant un sentiment esthétique.

Mais sans rendre compte des raisons de la morale, on peut chercher les causes de l'approbation ou du mal. Ces dernières ne sont pas le sens vertueux, puisque justement les agents cherchent le caractère vertueux des actions. Ce ne sont pas non plus les lois morales, qui dérivent du sens moral et non l'inverse. La bienveillance et la justice plaisent parce qu'elles ont des conséquences utiles, puisqu'elles servent le bien-être des hommes. L'utilité n'a de valeur qu'en fonction des fins qu'elle sert. Selon Hume, l'éducation, se portant sur les choses matérielles, ne peut être le fondement du sens moral. Il s'oppose aussi à l'idée que ce ne soit ultimement que l'intérêt privé que l'on vise, puisque la bienveillance suppose que nous nous tournions vers le bien commun. La pratique de l'utilité est

donc aussi désintéressée. D'ailleurs l'utilité n'est pas un critère pour toutes les vertus, qui plaisent par elles-mêmes sans nécessairement considérer leurs conséquences.

La genèse de l'obligation

La philosophie morale comporte aussi les caractères de devoir et d'obligation. Bien que la loi ne soit pas le fondement 1^{er} de la morale, elle reste nécessaire. Mais il y a une distinction entre les vertus naturelles et les vertus artificielles. Ces dernières sont faites par la société, qui met en avant la conscience que nous avons qu'il est de notre intérêt d'être dans une société de concorde et non de discorde, et donc de servir les intérêts publiques pour mieux servir nos intérêts privés. La raison ne domine pas les passions, elle change les conditions de leur exercice, faisant passer l'être de naturel à social, dans un espace donné et qui dure dans le temps grâce à l'habitude et la transmission de celle-ci. Aux origines de la société il n'y a pas de loi artificielle mettant en forme les obligations. Le gouvernement et les lois sont arrivés car au final, l'homme est plus tenté de ne pas passer par l'intérêt public avant de satisfaire ses propres intérêts.

Hume : une morale concrète

Cette obligation morale liée à l'histoire des sociétés humaines donne une analyse génétique et concrète. Notre permanence morale et notre identité sont faites de l'union des différents constituants de notre vie sociale et morale. La vie morale concrète se retrouve aussi dans les vertus naturelles qui ne sont ni obligations ni rationalités, mais supposent une universalité, quand les vertus artificielles supposent une nécessité pratique. Les passions (amour, haine) sont fondamentales pour ordonner le champ moral identitaire entre le moi propre et le moi d'autrui.

Mais elles ne suffisent pas pour fonder l'humanité en général. Il y a aussi la sympathie comme principe d'intersubjectivité qui me permet de reconnaître le « moi » intérieur de l'autre sans que je n'en ai d'expérience propre et apprécier ou blâmer une action sans que celle-ci ne touche mon intérêt particulier. L'expérience et le raisonnement vus comme passions calmes nous permettent de corriger et réguler nos sentiments et même notre sentiment moral en accédant à un point de vue impartial qui ordonne nos passions.

Adam Smith : morale et sympathie

Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith revient sur la sympathie, qui nous permet de comprendre voir même d'éprouver les passions des autres, nous sortant de notre intérêt privé. Seulement la sympathie reste toujours liée au moi et n'est pas générale. Lui place la sympathie comme ce qu'il y a de plus primitif, au même niveau que l'amour de soi. Pour lui, dans un mouvement réflexif de soi à l'autre et de l'autre à soi, le « moi » d'une personne se transporte vers le « moi » d'autrui, ce qui permet à la personne d'éprouver des sentiments (comme la pitié) envers autrui ou la situation dans laquelle ce dernier est, voir même de se mettre à sa place pour juger d'un autre encore. Nous pouvons donc trouver juste ou injustes les actions, les blâmer ou non, justement parce que nous sommes capables de les éprouver, ce qui permet de savoir si une personne agit par amour-propre ou sentiment moral, l'intersubjectivité permettant de fonder un jugement moral objectif.

La morale concrète peut aussi être une morale de la modération, en instaurant des règles de décence, dans des consensus. Donc c'est aussi une morale sociale. La sympathie se régule elle-même pour ne pas conduire les hommes à juger plus favorablement une personne selon ses origines sociales, spatiales et économiques, ne tombant donc pas dans le règne des apparences.

Il y a aussi une sympathie directe avec l'auteur de l'action comme reconnaissance, et une sympathie indirecte avec le bénéficiaire de cette action. C'est dans ce double rapport que nous attribuons le mérite à l'acteur, comme récompense en rendant le bien pour le bien, avec la justice. Cette dernière peut aussi sanctionner quand la personne vers qui est tournée l'acteur est victime plutôt que bénéficiaire, et met en avant la sympathie indirecte.

Donc, à partir du principe de la sympathie se construit tout un ordre moral et social comme effet de la pratique des sentiments, ce qui permet de fonder une science de la morale à partir de ces critères, qui serait reliée à une science des sociétés humaines et une science des passions.

Impératifs (Hare) par Lucie Gillet

Les prescriptions

Il existe une classe d'actes de langage que l'on appelle les prescriptions et dont le rôle est de diriger les conduites. Ces prescriptions sont souvent (mais pas toujours) exprimées à l'impératif, mode grammatical qui leur est exclusivement réservé dans de nombreuses langues.

Tous les impératifs n'ont pas la même forme, de l'ordre militaire jusqu'à la recette de cuisine, en passant par les prières et les requêtes. Mais dans le fond, les prescriptions consistent le plus souvent à dire à quelqu'un de faire quelque chose.

Toutes ces prescriptions ont un point commun : lorsqu'elles sont acceptées, il est entendu que la personne à qui l'on demande de faire quelque chose (le chargé) doit le faire.

Attention, le chargé peut être une personne différente de celui à qui on adresse la prescription et de celui qui ordonne (ex : Le commandant ordonne à son adjudant que le bataillon se mette en marche à 8 heures) (R.M. Hare, « Philosophy of language in ethics »)

Le genre de la prescription contient différentes espèces

Il existe différents impératifs en fonction : de la relation entre le locuteur et le chargé, du but envisagé, du type de situation, de la présence ou non de pression, de menace, de sanction,...

Cependant, tout acte de langage n'est pas un impératif, même s'il se solde par une action. De nombreuses manières existent pour amener les gens à faire quelque chose sans utiliser l'impératif.

ex : Madame dit à sa femme de ménage « L'escalier est sale ».

Il est fort probable que la femme de ménage le nettoie mais c'est parce qu'elle a accepté un ordre général préalable selon lequel elle doit nettoyer l'escalier quand il est sale. Elle a donc une « disposition stable» qui, associée à ces propos de Madame, la conduira à nettoyer l'escalier (action), sans pour autant qu'il y ait eu un impératif.

Si Madame avait dit « Nettoyez l'escalier » il n'y aurait pas eu besoin de disposition et la femme de ménage n'aurait pas pu accepter cet impératif sans nettoyer l'escalier.

La morphologie de l'acte de langage

Une phrase est utilisée comme un acte de langage si elle possède certaines caractéristiques : (Hare, 1989)

1. La « tropique » : le genre de l'acte, déterminé le plus souvent par le mode grammatical.

ex : « Fermez la porte », à l'impératif OU « Vous fermerez la porte », à l'indicatif.

2. Le « locutif » : la spécification de « ce » qui est demandé ou énoncé. Cet élément est indiqué par le reste de la phrase. (Hare, 1952, p. 18)

ex : « Fermez la porte », le locutif est la porte.

3. La « neustique » : indicateur qui montre que le locuteur est d'accord (ou pas) avec ce qu'il dit (Hare, 1952, p. 18). Comme l'on souscrit généralement toujours à ce que l'on dit, la neustique marque souvent la non-adéquation du locuteur avec ses paroles : dans la subordonnée et dans la mimésis :

ex : « Maman a dit que tu ne devais plus le revoir » celui qui parle n'est pas forcément d'accord avec celui qui donne l'ordre.

Autre exemple dans la mimésis : un acteur qui joue dans une pièce de théâtre peut ne pas être d'accord avec ce qu'il dit.

Il existe aussi des moyens de s'engager positivement grâce à des marqueurs comme « Je jure que,... » dans les serments de justice par exemple.

La logique des impératifs

La locutivité est soumise à la logique. On ne peut pas dire « Faites en sorte que la porte soit à la fois fermée et non

A 13/4/18 14:32

Commentaire [61]: Force résidant dans une phrase ou une locution.

fermée », comme on ne peut pas dire « La porte est à la fois fermée et non fermée ». La logique s'applique au mode impératif comme au mode indicatif, donc nous sommes dans ces deux exemples en auto-contradiction.

Mais la logique des impératifs ne se réduit pas à cette logique de la locutivité (cf. Searle). La logique des impératifs peut varier en fonction de la tropique et de la neustique.

ex : on peut modifier « Vous vous en irez » en « Vous ne resterez pas ici » mais on ne peut pas changer « Allez-vous-en » en « Vous ne resterez pas ici » car la tropique n'est pas la même (impératif/indicatif)

Le problème aujourd'hui c'est de savoir à quel point la logique des indicatifs et des impératifs est la même... Il répondent tous deux à la même règle générale de ne pas dire quelque chose de plus faible quand on peut dire quelque chose de plus fort :

ex : « Postez la lettre ou brûlez la » peut être modifié en « Postez la lettre » car en postant la lettre on satisfait les deux impératifs. Mais « Postez la lettre » ne peut être modifié en « Postez la lettre ou bien brûlez la » car on cour le risque de ne pas satisfaire le premier impératif si la personne choisit de brûler la lettre. De même à l'indicatif, si l'on peut dire « Il a posté la lettre » on ne dira pas « Il a posté la lettre ou il l'a brûlée ».

L'acte normatif et ce qui le compose

Acte normatif est l'acte de langage le plus important (appartenant aux prescriptions). C'est un acte de langage moral. Il faut distinguer deux choses dans la signification des actes de langage normatifs :

1. L'élément descriptif

C'est l'**accord** entre l'énoncé et une règle universalisable. On peut ainsi dire que l'énoncé normatif est vrai OU faux relativement à une règle, une raison qui le justifie et qui dépend de la culture du locuteur.

→ Attention, l'acte normatif est différent des impératifs qui ne contiennent pas cet élément descriptif. La grande

différence entre l'acte normatif et l'impératif est donc le caractère **universalisable** du premier

ex: *Acte normatif: un instructeur qui explique à ses élèves « dans ce cas là vous devez faire A » et qui dans un cas similaire leur dit « dans ce cas là vous devez faire non-A » aura changé d'avis, et donc de règle. Ce conseil a une raison donnée par une règle MAIS cette règle peut changer d'un instructeur à un autre. Deux personnes qui disent « vous devez faire A » pourront mettre en avant des raisons différentes qui justifient cet ordre. Dans le cas d'un ordre militaire, lorsque l'ennemi est démoralisé et en infériorité numérique, l'ordre « Vous devez attaquer » peut se justifier aussi bien par « quand un ennemi est démoralisé, il faut attaquer » que par « quand l'ennemi est en infériorité numérique, il faut attaquer ».*

ex: *Impératif: un sergent veut tester l'obéissance d'un officier donc il ordonne « Repos » mais dans un autre cas absolument similaire il peut aussi dire « Portez armes » car aucune règle ne sous-tend son ordre qui n'a que pour but de tester la réactivité du soldat.*

→ Les règles données par le langage normatif permettent ainsi aux gens, en fonction de leur culture, de vivre ensemble sans que la société ne sombre dans le chaos. Certaines règles font débat (comme l'avortement, la peine de mort,...) et d'autres sont généralement acceptées (presque tout le monde s'y conforme).

ATTENTION : le danger du relativisme dans le descriptivisme pur (Hare, 1993 b)

Si l'on reste dans le descriptivisme pur, on risque de tomber dans le relativisme : si je fais A quand je dois faire A alors il est VRAI que j'ai fait ce que je devais faire. Mais dans une autre société ou je devrais plutôt faire B alors, si je fais A, il ne sera pas VRAI que j'aurais fait ce que je devais faire.

→ Les 2 moyens de fixer les règles/raisons des énoncés moraux semblent tous deux nous faire sombrer dans le relativisme (MacIntyre, 1985) :

- l'« intuitionnisme » : les gens correctement éduqués savent ce qui est juste ou injuste. Le problème est que cet

A 13/4/18 14:32

Commentaire [62]: Philosophe de l'éthique des vertus

intuitionnisme dépend de l'éducation, donc de la culture, donc RELATIVISME

- le « naturalisme » qui est l'équivalent de l'élément descriptif, c'est à dire l'accord avec une règle relative, donc RELATIVISME.

2. L'élément prescriptif

→ L'élément prescriptif est ce que l'on dit de faire en fonction de la règle/raison pré-établie rationnellement par l'élément descriptif.

→ Si l'on en reste au descriptif on ne peut atteindre la conduite morale car on a pas de guide pour l'action, on a une règle rationnelle sur laquelle s'appuyer mais pas d'ordre. Kant appellent ces éléments les « maximes » (Kant, Ak. IV, 440 ; Pl. II, 308-309).

ex : le verbe « devoir » contient un élément prescriptif.

Mais parfois, on dit que l'on doit faire quelque chose et on ne le fait pourtant pas soit par manque de volonté (*akrasia*) soit par rébellion contre la norme (satanisme) (voir Hare 1992 et Hare 1993 a). Il faut connaître ces exceptions tout en s'assurant, grâce aux prescriptions, qu'elles ne restent que des exceptions.

Kant (M. Castillo) par Alexandra Jacotin

Kant renouvelle la question de l'objectivité du savoir (dans la *Critique de la raison pure*), de la volonté (dans la *Critique de la raison pratique*) et du jugement (dans la *Critique de la faculté de juger*). La formulation kantienne de la morale assigne à la rationalité moderne la tâche de s'ouvrir à une fin pratique. Poser la question : «Que dois-je faire?» suppose que ni la théologie, ni la science moderne ne sont fondatrices de certitudes pratiques.

De la Critique de la raison pure à la Critique de la raison pratique: l'intérêt pratique de la raison

Le kantisme entend affranchir le savoir et la volonté de toute mystique dogmatique. La *Critique de la raison pratique* examine les causes d'une dialectique pratique de la raison. Des lors le rejet de l'ontologie traditionnelle s'impose pour des raisons morales. Les conceptions traitant de Dieu, de l'âme, de l'immortalité comme de simples phénomènes sont non seulement illégitimes du point de vue théorique mais aussi insuffisamment morales du point de vue pratique. Ainsi, ce n'est pas seulement l'orgueil spéculatif du rationalisme dogmatique qui est remis en cause mais bien l'immoralité de sa représentation anthropomorphique de Dieu qui fait de la bonté divine une complaisance arbitraire et de la moralité humaine l'attente passive de bienfaits.

Les Fondements de la métaphysique des mœurs et la Critique de la raison pratique: la fondation de la morale.

L'analyse des mœurs doit prouver que la raison exerce en l'Homme un pouvoir et qu'elle constitue la source de toute valeur morale. Cette preuve doit être établie par un travail de fondation destiné à mettre en lumière l'origine des concepts moraux. La fondation de la morale est d'abord exposée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). On part ainsi du concept de la volonté bonne, tiré des jugements du sens commun pour s'élever ensuite aux principes de la philosophie morale tels que l'impératif catégorique et l'autonomie de la volonté. La *Critique de la raison pratique* (1788) entreprend de donner un tour plus systématique et conceptuel à la fondation de la morale : Kant utilise une construction *a priori* de concepts, prouvant ainsi que la morale n'a pas besoin

A 13/4/18 14:32

Commentaire [63]: La question : "que puis-je savoir ?"

A 13/4/18 14:32

Commentaire [64]: Il y a une autonomie du champ pratique et ainsi un irréductibilité de la question de la morale (que dois-je faire ?) à la question de la religion (que m'est-il permis d'espérer ?) et à la question de la l'objectivité de la connaissance (que puis-je savoir ?).

A 13/4/18 14:32

Commentaire [65]: "Méta physique" veut dire : connaissance *a priori*. Il y a ainsi une métaphysique des mœurs comme il y a une métaphysique de la nature. La morale est cette métaphysique des mœurs qui doit être distinguée de l'anthropologie pratique. Il s'agit d'exposer dans toute leur pureté les principes, pratiques.

A 13/4/18 14:32

Commentaire [66]: Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant suit une méthode analytique : il part de la conscience commune pour en dégager l'impératif catégorique et l'autonomie de la volonté et la liberté comme principe supérieur de la moralité. Dans la *Critique de la raison pratique*, il suit la méthode synthétique : il part de l'idée de liberté pour en expliquer la condition de possibilité et la validité pour la conscience commune.

d'intuition pour être fondée en raison. Partant, il ne s'agit plus de dégager l'essence de la moralité de la conscience commune mais bien plus de déduire les concepts moraux (*liberté, devoir, souverain bien*) de la raison. Cette méthodologie accorde donc à la moralité une autonomie conceptuelle.

La volonté bonne reconnaît dans le devoir l'unique origine de toute action morale : le sujet moral est celui qui choisit d'agir par pur respect pour le devoir. La moralité tient dans le choix des maximes qui mesurent la valeur morale d'une action. Hume a précédé Kant en ce qui concerne la détermination de ce qui est proprement moral : l'opposition du devoir-être à l'être. Néanmoins, Hume est un empiriste et sa découverte part du constat que la connaissance est par elle-même incapable de fournir des mobiles d'action. Les ressorts de l'agir humains sont des sentiments qui engendrent des préférences ou au contraires des répugnances. La théorie est donc incapable de les provoquer. Cette conception conduit à envisager la morale comme une spontanéité affective. Dès lors, il faudrait décréter l'inutilité de concepts *a priori* de la morale. C'est en cela que Kant se sépare de Hume. Lui se détourne de cette conception intuitionniste de l'action jugée passive, réactionnelle. Le devoir doit être envisagé de façon morale, non de façon pragmatique, de même comme une source d'obligation et non comme le résultat d'une évaluation. Le devoir est donc cette reconnaissance d'une contrainte qui s'impose à nous indépendamment de toute autre sollicitation et antérieurement à nos penchants, nos appétits etc. Autrement dit, le devoir s'impose de manière *a priori*. Le sujet moral reconnaît que le devoir ne peut être commandé que par une loi, non par un attrait, un but arbitraire. L'impératif permet à toute maxime, à tout projet individuel de prouver son caractère moral en s'énonçant comme une loi indépendante de toute circonstance particulière et antérieure aux mobiles subjectifs. Le formalisme critique manifeste l'existence de lois objectives. Kant renonce à mesurer la moralité à l'utilité, cesse de faire de l'efficacité le centre d'intérêt de la réflexion morale. Par ailleurs, la méthode de fondation de la morale suppose l'existence de la liberté. La morale n'impose aux Hommes que des devoirs qu'il peuvent se donner aux-mêmes : elle donne donc accès à l'autonomie de la volonté. La liberté est présentée comme une Idée. Pour Kant, la liberté est un concept issu de la raison pure et doit être comprise comme une propriété de la raison pratique elle-même, comme la propriété de tout être raisonnable en général. L'être raisonnable est l'unique concept moral d'un être libre et dont la

A 13/4/18 14:32

Commentaire [67]: Il y a bien un abîme qui sépare la liberté (devoir-être) de la nature — on ne peut fonder la connaissance pratique sur le savoir théorique par consequent, contrairement à la conception antique ou classique. Mais la fondation ne peut non plus reposer sur aucun sentiment. C'est tout le sens de la critique de la raison pratique : contrairement à la critique de la raison pure, il ne s'agit pas de critiquer les prétentions de la raison à connaître au-delà des phénomènes, mais de prouver qu'une raison pratique existe, c'est-à-dire que la raison peut par elle-même, et pas seulement par l'expérience (la raison peut fournir à la volonté des principes pratiques indépendants de tout attrait sensible). Autrement dit, dans la *Critique de la raison pure*, c'est l'usage "pur" de la raison speculative qui est critiqué (parce qu'il conduit à des illusions) : dans la *Critique de la raison pratique*, c'est au contraire l'usage empirique de la raison qui doit être critiqué

A 13/4/18 14:32

Commentaire [68]: Dans la Critique de la raison pratique, Kant avance l'idée du devoir (de la conscience du devoir) comme un "fait (Faktum) de la raison : la loi s'impose aux mobiles sensibles qui poussent à vivre en recherchant le Bonheur. "On peut appeler la conscience (Bewußtsein) de cette loi fondamentale [agis de telle sorte que la maxime de ton action...] un fait de la raison [Faktum der Vernunft]". Cette loi s'impose à tous les êtres raisonnables, et pas seulement aux hommes. Mais c'est parce que pour les hommes, la volonté ne lui obéit pas infailliblement, que la loi morale prend la forme d'un commandement — un impératif qui commande catégoriquement — et que la dépendance de la volonté (Abhängigkeit) à la loi prend la forme d'une obligation (Verbindlichkeit)

liberté «ne se révèle que dans les rapports moraux pratiques» (*Doctrine de la vertu*, I).

La Métaphysique des mœurs : le droit et l'éthique.

La partie doctrinale succède à la partie critique de l'œuvre. La *Métaphysique des mœurs* est le titre de cet exposé doctrinal, lui-même divisé en deux parties : la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*. Dans la terminologie kantienne, les mœurs désignent l'ensemble des devoirs, des représentations pratiques que l'on doit avoir des sources de l'obligation :

- de la propriété, des contrats, de la citoyenneté quand il s'agit du droit ; - de soi même, d'autrui quand il s'agit de vertu.

Les lois susceptibles de régler les mœurs sont des lois de la liberté qui représentent la manière dont chaque usage de la liberté doit être déterminée par la raison. L'exercice de la liberté peut être extérieur quand il s'agit de la relation que les Hommes ont entre eux (*Doctrine du droit*) ou intérieur quand il s'agit de la relation intime de tout individu avec lui-même dans l'exercice d'une contrainte personnelle pour faire taire ses penchants (*Doctrine de la vertu*). Ces deux usages de la liberté délimitent deux types de législations pratiques:

- la législation juridique centrée sur la justice des lois.
- la législation éthique centrée sur la valeur des personnes.

D'autres caractères systématiques contribuent à opérer une distinction entre les devoirs de droit et les devoirs de vertu :

- le droit renvoie à la forme des actions.
- la vertu commande les fins des actions.

Les obligations contenues dans le droit sont dites parfaites, celles qui concernent la vertu sont dites imparfaites. Par exemple, l'obligation de rendre son dû à un créancier est un devoir de droit, cette obligation est complète en tant qu'elle impose l'action elle-même comme moyen d'accomplir son devoir. A l'inverse, le respect d'autrui est un devoir de vertu, il est incomplet quant aux manières de s'en faire l'obligation. Les manières peuvent être diverses.

La distinction le plus problématique pour le statut du droit est celle qui oppose le droit à l'éthique en retirant la légalité de la

A 13/4/18 14:32

Commentaire [69]: Fondements ou fondation de la métaphysique des mœurs

sphère de la légalité. La conformité extérieure de l'action au devoir suffit pour définir ce qu'est la légalité juridique alors que la vertu fait du devoir le mobile intérieur de la décision morale. Dans le droit ainsi, la contrainte peut décider chacun à faire ce qu'il n'a pas envie de faire, ce dont il ne fait pas sa maxime. La simple conformité de l'action à la loi juridique suffit pour en faire un devoir parfait, qui n'a pas besoin d'une intention vertueuse.

Même si l'exercice de la contrainte caractérise le droit, on ne saurait le justifier d'une façon uniquement empirique, politique. C'est bien ce que montre Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795) lorsqu'il s'oppose aux thèses de Garve. Ce dernier établit une distinction entre les devoirs de conscience (moralité) et les devoirs de justice (légalité). Selon Garve, dès lors on ne saurait exiger des souverains la rigueur morale qu'imposent les devoirs de conscience car cela entraverait leur pouvoir d'action. Kant s'oppose à cette dualité pragmatique qui asservit le droit à la politique. Il donne ainsi à la morale son sens le plus large qui désigne l'ensemble des mœurs réglées par des obligations, ce qui inclut le droit et l'éthique (Appendice, II).

Le droit et l'éthique ne doivent pas être confondus. Les droits doivent s'appliquer selon la légalité, alors que la vertu demeure libre de s'imposer plus de d'obligations que le droit n'en exige. Néanmoins, les devoirs de droit sont supposés éthiques car ils ont une fondation pratique pure dont ils retirent une valeur objective absolue et qui confère un «caractère sacré» aux droits de l'homme. La *Doctrine de droit* use de la méthode métaphysique afin de traiter comme des devoirs les obligations juridiques. La *Doctrine de droit* les fait dériver d'une pure volonté, qui n'est pas une volonté personnelle de vertu mais bien une volonté générale dont elle fait la source intelligible de toute loi qui peut apparaître comme légitime en prenant la forme obligatoire d'un impératif catégorique de la coexistence possible.

La Doctrine du droit et les Opuscules sur l'histoire : morale et politique

Pour le juriste, la science du droit est la connaissance empirique des lois positives. A cette théorisation technique qui subordonne le droit au fait et aux mobiles de la puissance, le *Doctrine du droit* oppose une conception rationnelle pratique, science pure du droit. Ce traitement transcendental inspire la méthode utilisée par John Rawls pour écrire la situation théorique imaginée dans le «voile de l'ignorance» (*Théorie de la justice*, I,

A 13/4/18 14:32

Commentaire [70]: Le devoir de droit repose sur la simple conformité de la volonté à la loi, là où le devoir moral consiste dans le pur et simple respect de la loi

chapitre 3). Le droit naturel désigne l'autonomie pratique du pur concept de droit, son universalité *a priori* exigible. Ainsi dans le *Droit privé*, la notion de «propriété intellectuelle» désigne la nature intellectuelle de la propriété. De même, dans le *Droit politique*, la conception du contrat social n'est pas historique mais conceptuelle. Partant, le contrat est pensé comme l'Idée d'une volonté générale qui sert de modèle pratique à la manière dont un État doit être institué. Le bien public d'un État, le bien international qu'est la paix ne sont pas pensés de façon pragmatique mais de façon transdescendantale.

La Doctrine de la vertu : la téléologie morale

Alors que le droit impose une action déterminée comme celle de payer ses dettes, la vertu oblige à vouloir une fin comme celle de devenir généreux. La vertu est indépendante à l'égard du droit en tant que nul Homme ne peut imposer à un autre le devoir d'être vertueux. La classification des devoirs de vertu respecte le principe de l'autonomie de la personnalité: les devoirs envers soi (respect de soi en tant qu'être physique, intellectuel, moral) et les devoirs envers autrui (amour de la valeur humaine, respect de la dignité des Hommes) ne s'appliquent que si chacun en fait un mobile volontaire de sa conduite.

Si les devoirs de vertu sont imparfaits, cette imperfection est essentielle à la moralité de l'intention. Car, si l'éthique commandait l'action elle-même (comme pour le droit), il suffirait à la vertu de se conformer formellement, extérieurement ou même hypocritement au devoir. Au contraire, les devoirs sont larges car ils ne commandent pas l'action mais l'intention de l'agent, ils s'enracinent dans l'usage personnel de la liberté. C'est en cela que la vertu est à la fois forte et fragile. Forte car elle ne peut devenir une simple habitude, l'intention s'impose comme un commandement toujours à recommencer. A l'inverse, elle est fragile car sa réalisation suscite des conflits sur le degré, l'étendue de son application. La vertu est également décrite comme effort, courage, tension en tant qu'elle substitue aux mobiles naturels de la volonté des raisons d'agir purement morales. Elle doit opposer ses fins à d'autres fins du sentiment. Les vertus doivent prouver que les sentiments (la bienveillance, la sympathie, l'amour) doivent être identifiés à des devoirs.

La vertu doit produire comme une conséquence méritée, non comme un effet matériel. Il n'est pas de plus grand mérite que de se rendre «digne du bonheur.» Vouloir le souverain bien

comme une fin c'est vouloir que les sentiments puissent devenir un effet du mérite.

Le rigorisme kantien a acquis une réputation presque légendaire. Néanmoins, la *Doctrine de la vertu* refuse le *purisme* (I, Livre I, sect. I). Ainsi, le mépris de soi, la pratique de l'ascèse ont pour conséquence de rendre le devoir haïssable selon Kant. Mais la rigueur de la méthode critique combat aussi les illusions eudémonistes. A défaut de procurer le bonheur aux Hommes, les moralistes spéculent sur leurs attentes affectives dont ils font un mobile de perfectionnement. Ainsi, la théologie dogmatique qui utilise la crainte pour asseoir l'espérance de récompenses ultérieures. L'empirisme moral fait quant à lui de l'appétit du plaisir le moyen et la fin d'une morale du sentiment. La morale est plus attrayante. Quant à la *Doctrine de la vertu*, elle fait du respect le modèle unique des sentiments vertueux.

Morale, religion et anthropologie

Schopenhauer et Nietzsche ont vu dans la morale kantienne une théologie masquée, tandis que le heideggerianisme dénonce l'anthropologisme. La fin du XXe siècle tend à y retrouver les fondements d'une éthique libérale qui fait des choix éthiques les objets légitimes d'une discussion publique, d'une communication universalisable.

La conclusion de la *Doctrine de la vertu* est que la religion n'appartient pas à la philosophie morale. Cette conclusion s'applique aussi à *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Le christianisme en tant que doctrine historique des devoirs envers Dieu, la philosophie constate que s'il ne contredit pas l'éthique, la philosophie ne saurait identifier cet examen critique à la fondation d'une doctrine de la religion pure. La philosophie ne peut justifier une religion mais seulement en comprendre la signification morale.

A 13/4/18 14:32

Commentaire [71]: La raison pratique postule l'existence de Dieu mais il n'est pas nécessaire de croire en Dieu pour agir moralement — pas plus qu'il n'est nécessaire d'être intelligent pour le faire. La morale (re-)conduit à la religion (sous la forme d'hypothèses ou de postulats nécessaires pour donner du sens au souverain bien qui est l'objet complet de la morale) mais la religion ne fonde pas la morale.

Levinas (St. Moses) par Lauranne Garcia-Cousteau

- La pensée d'Emmanuel Lévinas procède de 2 sources distinctes :

la phénoménologie

la Bible et les textes de tradition juive

- Il vit la Deuxième Guerre Mondiale dans un camp de prisonniers de guerre français en Allemagne et découvre les horreurs nazies, ce qui incline peu à peu sa pensée vers **la prééminence absolue de l'éthique**.

- Totalité et infini 1961 développe une réflexion sur la guerre : le livre commence par une méditation sur la guerre, conçue comme l'état normal d'une humanité vivant dans la mobilisation permanente des consciences qui s'affrontent sans cesse pour la survie → en ce sens, la guerre dévoilerait la vérité même de l'Être.

- Questionnement si la réalité de la guerre n'est pas destinée à avoir le dernier mot par rapport aux exigences de la morale individuelle: ce qui met en cause la priorité de la morale, c'est le fait que l'homme soit une partie d'une réalité qui l'englobe comme une simple illusion.

- Si la vérité se trouve dans la Totalité, et non pas dans les parties qui la constituent, alors l'homme est condamné à s'incliner devant la nécessité.

- Totalité, désigne dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, l'Être de la philosophie traditionnelle, comme la somme de toutes les particularités.

- Le visage d'autrui

- Levinas oppose la relation du sujet de l'éthique avec une transcendance extérieure au système de la pensée objectivante → cette transcendance est le visage d'autrui, tel qu'il se révèle dans le Moi dans son altérité absolue, c'est-à-dire, en dehors de tout contexte : dans le rapport éthique à autrui, ma responsabilité envers lui est inconditionnelle, elle est supérieure à tout conditionnement (psychologiques, historiques...) qui pourrait la limiter.

- Le visage d'autrui est essentiel pour la philosophie d'Emmanuel Lévinas., → ce que le visage me révèle, c'est la réalité d'autrui dans sa pure humanité, par-delà tous les rôles sociaux qu'il peut être amené à jouer.

La rencontre avec autrui se produit dans la révélation de son visage, ainsi elle transcende le système clos de la Totalité où tout

A 6/4/18 11:43

Commentaire [72]: Il est étudiant à Fribourg. En 1928, il fait un exposé au dernier séminaire de Husserl. Il parle de la phénoménologie comme d'un nouveau monde : « Pour les jeunes Allemands que j'ai connus à Fribourg, cette nouvelle philosophie est plus qu'une nouvelle théorie, c'est un nouvel idéal de vie, une nouvelle page de l'histoire, presque une nouvelle religion. Trop grand pour les catégories scientifiques ce monde, retrouvé dans sa fraîcheur par la phénoménologie, déborde la scolastique du xix^e siècle. Sa découverte soudaine donne aux jeunes philosophes l'illusion de revivre les temps de la Renaissance. "Les esprits se réveillent, quelle joie de vivre". Cette phrase de Ulrich von Hutten a souvent été le dernier mot de mes longues discussions avec un jeune phénoménologue, grand travailleur, un des mieux doués, un des plus enthousiastes aussi » E. Levinas « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », in *Les Imprevus de l'histoire*, Fata Morgana 1994, p. 104

Il publie en 1930 *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Ouvrage (sa thèse de doctorat) par lequel il accomplit son vœu de porter en France le message de la phénoménologie. Il traduit les Méditations cartésiennes de Husserl (qui contiennent l'ensemble de la philosophie de Husserl). Dès 1929, il résumait les Idées pour la phénoménologie transcendante dans un article.

A 6/4/18 11:43

Commentaire [73]: Lévinas distingue néanmoins ses textes philosophiques et ses « écrits confessionnels »

rapport se lie en termes de savoir ou de pouvoir.

=> ce concept de transcendance de la relation éthique est désigné sous le nom d'infini. Lévinas retient de la pensée de Descartes sur l'infini, que «le geste spéculatif» suggérant que «dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée». (*Totalité et Infini*)

-Un paradoxe surgit: la pensée peut contenir plus que ce qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle peut penser une extériorité qui, en même temps, la déborde absolument.

De cette manière, l'altérité d'autrui apparaît comme une extériorité à la visée objectivante qui s'accomplit dans le système de la totalité, tout en continuant à pouvoir être décrite à l'intérieur des règles du discours philosophique.

=> L'éthique ne constitue donc pas un domaine séparé de la réflexion théorique; au contraire la relation à autrui forme l'horizon premier de toute philosophie spéculative.

- L'altérité radicale d'autrui signifie surtout que celle-ci n'est pas réciproque: le Moi s'efface devant l'autre, dans un mouvement de générosité fondamentalement désintéressée. Autrui me concerne avant toute dette que j'aurais contractée à son égard, je suis responsable de lui indépendamment de toute faute commise vis-à-vis de lui. Dans cette relation, l'obligation à autrui prime et il s'agit d'une obligation asymétrique.

- Altérité

- Dans *Totalité et Infini*, le Moi est défini encore comme une essence qui se pose elle-même et s'identifie dans la jouissance du monde. L'ouverture vers l'autre est alors présentée comme la rupture de cet égoïsme primordial.

- Dans *Autrement qu'être*, la subjectivité n'est plus décrite en termes de positivité. Avant toute définition de soi par soi, la subjectivité, qui est perçue selon Lévinas comme une sensibilité originelle, apparaît comme réponse à autrui, comme engagée par la réponse de l'autre. Cette responsabilité *a priori* pour l'autre définit la subjectivité comme pure passivité, comme pur exposition à la requête silencieuse d'autrui.

Cette passivité se comprend aussi en termes de vulnérabilité à autrui, parce que à travers cette sensibilité au prochain, le sort d'autrui m'importe plus que le mien, et que de ce fait, je suis obligé de me mettre à sa place, je deviens en quelque sorte son

A 6/4/18 11:43

Commentaire [74]: Chez Descartes, l'idée d'infini sert à démontrer l'existence de Dieu : en vertu de la thèse selon laquelle il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause d'une idée que dans l'idée elle-même, si l'entendement trouve en lui l'idée d'infini, il ne peut étant fini être la cause de celle-ci : donc l'être infini existe qui est la seule cause possible de l'idée d'infini en moi.

Ce qui intéresse Lévinas c'est cette transcendance de l'infini qui excède l'ordre des représentations et des pouvoirs du moi. Mais chez Lévinas, cette expérience de l'infini est éthique : c'est l'expérience de la responsabilité *a priori* pour autrui. Voir la suite.

« otage », le Moi se dépouille de son identité et d'une certaine façon, se substitue à autrui.

Dans ce retournement paradoxal, le Moi est désormais défini : être Moi, c'est être pour autrui.

- A cette dé-substantiation du Moi répond la dé-substantiation de l'autre.

Il y a dans l'idée de l'autre une aporie fondamentale (*Totalité et Infini*) : si le visage d'autrui est défini comme altérité radicale, le seul fait de son apparition dans l'horizon de la conscience intentionnelle, annule son altérité. Celle-ci est une absence toujours menacée d'être ramenée à la présence, à l'indifférenciation d'un objet de la perception. A moins de réduire l'altérité comme pure absence : ce qui fait qu'autrui est autre serait alors précisément cette impossibilité de réduire sa transcendance.

- Levinas nomme cette absence absolue constitutive de l'altérité, l'illéitité. C'est-à-dire ce qui est toujours absent et on ne peut parler de l'illéitité que au passé. En ce sens, l'altérité d'autrui se révèle à nous comme quelque chose qui a déjà passé, comme une trace.

La trace de l'autre c'est ce qui nous reste de son absence : absence que rien ne peut venir rattraper car elle renvoie à un au-delà du visage, à une extériorité absolue.

La trace ce n'est pas l'effet d'une cause, mais un signe, certes très particulier, car il ne renvoie à aucune signification positive, mais seulement à une absence.

Dans son sens le plus absolu, la trace d'autrui fait allusion à la trace de Dieu, qui n'est jamais là. Dieu ne se révèle que par sa trace. De ce point de vue, l'altérité d'autrui, conçue comme une absence, pourrait correspondre à la trace de Dieu en l'homme.

A 6/4/18 11:43

Commentaire [75]: Pour dire le maintien de l'altérité ou l'impossibilité d'être une chose présente à la conscience, pour dire l'altérité d'autrui comme un « autrement qu'être » (et non pas un autre être). Lévinas recourt au concept d'illéitité et de trace. L'altérité d'autrui est la trace d'une absence, le signe d'une absence à l'être, de ce qui ne peut jamais être là, donné en pleine présence dans le monde.

A 6/4/18 11:43

Commentaire [76]: Autrui n'est pas l'image de Dieu, mais la trace de Dieu — du Dieu judéo-chrétien qui se révèle par son absence.

Loi (J.-Fr. Kevegan) par Adèle Giraud

Dans une lettre au Marquis de Mirabeau, Rousseau écrit: «comment trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au dessus de l'homme. » Platon affirme dans *Lois*, IV 715 d : « Dans (la cité) où la loi est le maître des dirigeants, et où les dirigeants sont les esclaves de la loi, c'est le salut que je vois arriver, et avec lui tous les bien que les Dieux accordent aux cités. ». Ces 2 citations rappellent que la loi est un mot d'ordre autant qu'un concept destiné à résoudre les questions difficiles du gouvernement de l'homme par l'homme (politique) et de l'individu par lui même (morale).

Les dimensions de la loi

Historiquement, terme s'impose au VIIe siècle avant J.-C. en même temps que se développe l'institution nouvelle de la cité.

Pour les penseurs de Grèce classique, la loi est l'emblème de la supériorité éthique et politique de la cité sur des formes barbares d'organisation en communauté. Désormais, la loi désigne dans la culture occidentale, l'horizon normatif de tout être humain.

Dans la pensée grecque : la loi s'oppose à l'arbitraire. C'est une garantie contre l'arbitraire du Tyrant. Mais les lois protègent aussi les hommes d'eux-mêmes. Aristote souligne la différence entre les bonnes constitutions où la loi est souveraine et leurs formes perverties où la loi est soumise au « décret » du groupe au pouvoir (= despotisme).

La loi est de l'ordre de la convention. L'élaboration de lois dans des institutions est un indice de la capacité de l'Homme à définir soi-même les conditions normatives de sa propre existence. C'est le propre de l'humanité d'être dans l'obligation de constituer les règles lui permettant d'être ce qu'elle est. Il semble important de rattacher la loi à la notion de nature pour lui conférer stabilité, dignité et universalité dont ne jouit pas la loi de la cité (particulière et instable). Antigone illustre le conflit entre les lois des hommes, de la cité (Créon) et les lois des Dieux.

- Pour Aristote, l'universalité de la loi naturelle n'est pas construite sur la rationalité.

A 13/4/18 14:33

Commentaire [77]: Le gouvernement par la loi est le gouvernement par la raison.

Il a une approche différente des stoïciens qui identifient pleinement la loi de nature à la rationalité. La loi est pour eux « la raison souvent incluse dans la nature ».

La loi naturelle recouvre le règlement rationnel des pratiques humaines par des normes qui ne sont pas de pures conventions mais procèdent de manière nécessaire d'une « nature » celle de l'homme ou du monde. Thomas d'Aquin considère les préceptes de la loi naturelle accessibles à chacun, il s'agit d'une « inclination de tout humain à agir selon la raison ».

Le rationalisme juridique considère comme Thomas d'Aquin que la loi est primordialement l'œuvre de la droite raison.

L'autre courant considère après Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham que c'est au contraire l'impérativité qui fait la spécificité de la norme légale et non son rapport à la nature des choses exploré par la raison. Les lois naturelles sont le résultat de conclusions ou de théorèmes.

La loi proprement dite, la loi civile est un « ensemble des règles dont la République a commandé d'user » (Locke). Il suffit de mener à bien la distinction entre raison et théorèmes pour obtenir la doctrine du positivisme juridique qui affirme que la loi est purement la volonté du législateur.

Kant et Hegel cherchent à dépasser l'antithèse entre raison et volonté en mettant en avant l'universalité de cette volonté qui se révèle « comme intelligence pensante » Hegel, *Principes de la philosophie du droit*

Le fondement de l'obligation

Dans la perspective du positivisme juridique aujourd'hui dominante, la loi est une règle de droit édictée par un législateur compétent selon les formes prescrites par la constitution. « L'obligatoréité » de la loi procède donc non pas du contenu mais de sa forme et des modalités de son édition.

-
- l'optique jusnaturaliste soutient que c'est la conformité de la loi à la « droite raison dans ce qu'elle commande et ce qu'elle défend » (Cicéron) qui fait sa légitimité et la rend obligatoire. La distinction entre une loi authentique et un commandement arbitraire passe donc par une évaluation de la rationalité de son

L

I

A 13/4/18 14:33

Commentaire [78]: La loi est la règle de droit prescrite par le législateur. Hobbes disait que *jus* dérive de *jussum* et non de *justum*. Kelsen (*La Théorie pure du droit*) est le fondateur du positivisme juridique

contenu normatif.

-

'étymologie du mot loi vient de *lex*, un dérivé de *legere* qui veut dire cueillir, rassembler, lier et lire. Cette étymologie souligne que « l'obligatoréité » est une composante de la normativité morale ainsi que juridique.

Kelsen soutient que l'idée d'obligation et de norme se confondent. Affirmer qu'une loi n'est pas obligatoire revient à dire qu'elle est dépourvue d'efficacité, que la loi n'a pas de caractère normatif.

Le fondement de l'obligation légale le mieux admis aujourd'hui réside en la définition rousseauiste de la loi comme un énoncé de la volonté générale. Ainsi, l'individu est un coauteur en tant que citoyen et destinataire en tant que sujet. La soumission à la loi est la condition de la liberté politique. Cette affirmation est reprise par le positivisme juridique en vue d'étayer la thèse de la souveraineté du législateur. Mais cette reprise positiviste comporte des approximations qui compromettent son objectif. Rousseau assortit sa thèse de la volonté générale universelle de conditions restrictives : le vrai caractère de la loi implique une double universalité celle de « l'objet de la loi » et celle de la « volonté qui la dicte ». Sans cette double universalité, la loi est un décret particulier. Rousseau fonde le caractère impératif de la loi sur le fait qu'elle émane de la volonté générale (ce qui est difficile à vérifier dans la réalité!).

- La loi n'a pas de valeur parce qu'elle est écrite mais parce qu'elle s'inscrit dans la continuité vivante d'une culture et d'une histoire qui sont particulières. La cité grecque entre les VI^e et VII^e siècles avant JC subit de profondes transformations politiques. La rupture de continuité avec les institutions traditionnelles est dénoncée par les adversaires de ces changements. Dans un contexte différent, la révolution française conteste l'autorité de la tradition et de la coutume pour y substituer le culte de la loi et de l'universel.

- La loi peut elle reposer sur la force ? Etablir un lien entre loi et force ne peut pas constituer un argument pour le caractère légal de la loi car ce lien est la loi elle-même. Ce rapport entre force et obligation mène aussi à s'interroger sur le statut de la contrainte. Pour Augustin ce qui distingue le « royaume » d'une « bande de brigands » est leur rapport à la justice car « une loi qui est injuste ne serait pas une loi ». On subordonne l'ordre juridique à un ordre suprahumain car la justice est de Dieu. La loi humaine est juste si elle se conforme à la loi éternelle qui

L

A 13/4/18 14:33

Commentaire [79]: La Modernité est en quelque sorte « légiscentriste », là où les Anciens (philosophe) placent le savoir politique (Platon) ou même l'équité (Aristote) au-dessus de l'autorité de la loi.

s'identifie à l'ordre de la Création.

Mais selon Kelsen, si on admet une pluralité dans les représentations du juste, l'argument d'Augustin ne fonctionne plus et il n'y a alors plus d'obligation envers la loi. Kelsen insiste sur la distinction entre la menace du brigand et de l'injonction légale : la menace du brigand s'en suit d'un effet immédiat tandis que la loi doit engendrer un effet sur un temps plus long.

- Thomas d'Aquin inclut dans l'essence de la loi une référence à la rationalité pratique : « La fin est le principe premier de l'action. » Le caractère normatif de la loi et sa force obligatoire sont rapportés à une fin prédominante : le bien commun. La connaissance de cette fin et la détermination des moyens connaît des paliers et engendre distinction de plusieurs types de lois (naturelle, humaine, divine). Thomas d'Aquin relève deux cas où il est possible, légitime d'enfreindre la loi humaine :

- 1- Quand elle est injuste car elle viole la loi divine.
- 2- S'il s'agit d'un droit de nécessité où l'individu ne juge pas la loi elle-même

La loi oblige mais en fonction de la fin à laquelle elle concourt.

- Kant critique les doctrines eudémonistes qui considère que la loi est conçue comme un moyen en vue de la félicité ou du bien commun. Cette doctrine induit alors une diversité de la volonté car elle est déterminée par un objet qu'elle ne produit pas elle-même. Il ne peut donc y avoir de maxime universellement législative. Les « préceptes pratiques » parce qu'ils contiennent une condition matérielle ne sont que des impératifs hypothétiques. En revanche, l'idée de loi correspond à un impératif catégorique : il faut obéir par devoir et non par crainte de la sanction. Le seul mobile auquel doit répondre l'action, pour Kant, est le respect pour la loi elle-même. Bien que la loi institue une contrainte, cette contrainte est avant tout une contrainte exercée par la raison sur elle-même et constitue ainsi l'expression positive de la liberté. La forme même de la légalité est le critère d'effectivité d'une raison pure pratique. Les formulations kantiennes de la loi morale ne visent pas à déduire des devoirs concrets mais à permettre une discrimination entre visées universalisables et visées non-universalisables.

On peut considérer que cette approche ne tient pas compte de l'enracinement de la loi dans les faits politiques historiques et culturels. Alors la légitimité de la loi provient de son adéquation

avec « l'esprit de la nation » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*). Affirmer la concordance des lois et des mœurs n'implique pas pour autant un culte de la tradition tant qu'elle n'a pas de parti pris de conformisme social ou de conservatisme.

Chez Hegel, la condition d'effectivité des lois est que ceux qu'elles régissent y reconnaissent à l'expression objective et rationnelle de leur propre *ethos*. Cette conception institutionnaliste de la loi est opposée à la croyance en une puissance absolue du corps social sur lui-même.

Les limites de l'obligation

Il est d'essence de la loi d'obliger ceux à qui elle s'adresse.

Exemple d'Antigone qui fonde son action sur le principe d'une double législation. C'est un choc entre une conception pré-politique de la loi et celle d'une conception proprement politique.

- Les limites de l'obligatoirité sont présentées différemment par les canonistes médiévaux qui systématisent la doctrine au droit de nécessité. Par exemple, celui qui vole une pomme pour ne pas mourir de faim ne subira pas les rigueurs de la loi. Cependant, la reconnaissance d'un droit de nécessité ne lève pas l'obligation légale, elle suspend les effets de la loi dans un cas particulier.

Quant à eux, les penseurs attachés à l'universalité de l'obligation légale rejettent ce droit de nécessité. Kant fait une distinction tranchée entre légalité juridique et légalité éthique. Il s'agit de deux espaces normatifs qui ont en commun un même principe d'autodétermination de la volonté rationnelle. Mais ils se distinguent par leur « mode d'obligation »:

1-La législation juridique peut être extérieure car elle ne fait pas de l'observation de la loi le mobile subjectif de l'action (je puis respecter la loi seulement par crainte de la sanction)

2-La législation éthique exige que la loi ne soit pas seulement conforme au devoir, mais qu'elle soit faite par devoir, le respect de la loi est dans le mobile de l'action.

Pour Kant il n'est pas possible que les obligations juridiques et éthiques s'opposent. Il admet la possibilité de hiérarchiser les motifs d'obligations mais alors, l'obligation la moins forte est dépourvue de force obligatoire car elle ne comporte pas de

A 13/4/18 14:33

Commentaire [80]: L'état de nécessité désigne la situation où se trouve un individu qui, pour sauvegarder un intérêt supérieur, n'a pas d'autre ressource que d'accomplir un acte défendu par la loi.

A 13/4/18 14:33

Commentaire [81]: La loi juridique commande extérieurement : la loi morale intérieurement.

principe universalisable. Donc le droit et la morale ne peuvent pas véritablement entrer en conflit.

Hegel reconnaît plusieurs espaces de légalité car « chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit propre ». Il faut alors établir une hiérarchie qui se fonde sur le degré auquel ils accomplissent l'idée d'une liberté rationnelle objectivée dans des normes et des institutions.

La différenciation des systèmes normatifs est un des traits constitutifs de la modernité. Avant cette modernité il était encore possible de se représenter une continuité harmonieuse entre la religion révélée, la morale, le droit naturel et le droit positif à travers la loi. Cette loi selon Grotius « oblige à ce qui est bon et louable, non pas simplement à ce qui est juste » .

Pour Locke, le juge est, dans un contexte de pluralisme religieux et éthique où la loi naturelle est elle-même interprétée de façon multiple, « le corps du peuple » .

prepasantSernin / 2018

Méta-Ethique par

La distinction entre méta-éthique(ME) et éthique normative(EN)

	Méta-éthique	Etique normative
Définition	- réflexion sur la nature de la connaissance morale (possible/impossible) et sur le sens du vocabulaire moral	- réflexion qui vise à faire ressortir les principes de l'action morale (comprend le kantisme, le conséquentialisme et l'éthique des vertus)
Jugement	- analytique (ex : le Bien est constitué par tels ou tels éléments)	- synthétique (ex : j'affirme que telle ou telle action est conforme au Bien)

→ distinction qui apparaît au début du 20e siècle

Les 4 formes de méta-éthiques

1° **Le réalisme** : les propriétés morales sont objectives (équivalent des lois physiques) et sont connaissables, ou sinon peuvent être ressenties intuitivement.

Ex: G.E. Moore dans *Principia Ethica*. Le Bien est indéfinissable et non naturel (n'émane pas de l'homme, n'est pas non plus palpable comme un objet naturel). Cependant il existe en soi et peut être appréhendé par l'homme grâce à son intuition.

2° Le subjectivisme : les jugements moraux n'expriment pas les propriétés objectives, seulement les sentiments du sujet.

Ex : Nietzsche dans *Généalogie de la morale*, Spinoza dans *L'Ethique*.

3° Le rationalisme : dès lors que l'action humaine s'appuie sur la raison, la morale apparaît comme universelle et nécessaire.

Ex : Malebranche dans *De la recherche de la vérité* (on ne peut en toute raison préférer son chien à un homme), Kant dans *Critique de la raison pratique*.

A 13/4/18 14:33

Commentaire [82]: C'est une vérité aussi nécessaire que $2+2 = 4$

4° Le relativisme : les jugements moraux dépendent de la société dans laquelle on vit, la morale n'a aucun rapport avec la vérité, à chacun sa morale.

Ex : Locke dans *Essai sur l'entendement humain*, Levi-Strauss dans *Tristes Tropiques*

Critique de la distinction ME/EN

*de la même manière qu'on ne peut affirmer avec certitude qu'analyse et synthèse sont totalement indépendantes l'une de l'autre, on ne peut couper totalement la ME et l'EN (qui leur sont associés).

*les faits que se propose de réguler l'EN et les jugements valeurs qu'on émet sur ces faits (qu'étudie la ME) sont séparés de manière artificielle, rien n'indique qu'ils ne soient pas eux aussi liés.

Differentes relations entre ME et EN

Rawls – L'EN précède la ME

-il faut revenir à l'EN (kantisme, conséquentialisme ou éthique des vertus, peu importe) pour mieux l'éprouver dans le réel et vérifier sa cohérence

-un tel effort nécessiterait de faire appel à la ME, car il implique une réelle réflexion sur les fins et la nature de la morale

→ possibilité de faire progresser conjointement ME et EN

Hare – Une ME minimale

-l'EN peut se fonder sur une poignée de principes de la ME :

*préférer l'action morale à l'action immorale

*raisonner à partir de « termes globaux » (c'est-à-dire des termes universalisables comme la notion de « bien » ou de « devoir »)

*accepter que l'EN soit prescriptive, qu'elle guide nos actes

prepasantSernin — 2018

Moralistes (J. Lafond) par Elisa Gracia

Jusqu'à Furetière en 1690, inexistance du mot "moraliste" dont la définition est : « auteur qui écrit et traite la morale » (= science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions). Les moralistes ne se savaient donc pas moralistes

Absent dans le dictionnaire académique jusqu'en 1762, auparavant confondu avec "philosophe" défini comme écrivain qui traite des mœurs.

La passion encyclopédique du XVII^e amène la nécessité d'une maîtrise critique de ce savoir destiné à un public mondain étranger à la culture savante. Le moraliste délivre au public sa réflexion basée sur sa propre expérience.

Les moralistes du XVII^e s. : l'âge d'or

En 1601 paraît *La sagesse* de Pierre Charron (fils spirituel de Montaigne), livre dans lequel il dit : « la vraie science et la vraie étude de l'homme, c'est l'homme. » Il devient une référence. Les *Essais* font figure d'œuvre mère mais sont jugés dangereux par les moralistes pour l'individualisme proclamé, dans des temps aspirant à l'ordre.

Les moralistes adoptent l'attitude de l'homme de science et se réapproprient l'approche socratique d'une morale fondée sur la connaissance de l'homme par lui-même.

- **La Rochefoucauld** (1613-1680) : fait campagne en Italie, blessé, côtoie les milieux jansénistes

Il fait un échange avec Jacques ESPRIT pour écrire les *Maximes* qui paraissent sous anonymat. Le thème majeur est la **dénunciation de l'amour-propre et des fausses vertus**.

La critique des vertus est essentielle à moralité. Il dénonce donc l'hypocrisie des vertus étant « le plus souvent que des vices déguisés ». On identifie La Rochefoucauld à Kant car on peut douter qu'il ait déjà existé un acte de pure vertu. « L'esprit est toujours le dupe du cœur » (maxime 102).

Platon admet une vertu populaire à côté d'une vertu fondée sur l'idée du Bien, comme une « morale de remplacement » selon La

Senne *Traité de morale générale*, comme si un mécanisme préétabli venait subvenir à la déficience de la nature humaine.

L'être humain ne vit pas seul : « *il est inutile de dire combien la société est nécessaire aux hommes* » (*Réflexions diverses*, II).

L'honnête homme se définit par ses qualités morales, par la conscience qu'il a de ses défauts et l'aveu qu'il en fait. Il doit être authentique et sa sincérité se définit comme « *amour de la vérité* ».

- **Saint-Evremond** (1614-1703) : étudie chez les jésuites, récuse spéculation métaphysique, estime que la philosophie n'offre « *de certitude et de sûreté nulle part* » et incarne l'image du moraliste indépendant. Il a appris de Gassendi que le malheur de l'homme est vouloir « *connaitre toutes choses* »

Il appartient au courant anti-stoïcien qui domine à partir de 1500 : selon Bernier (auquel il adhère) « *l'abstinence des plaisirs* » est « *un grand péché* ».

Il prend part au débat chez les épicuriens entre plaisir en repos et plaisir en mouvement. Il opte pour un plaisir « *vif et animé* » et pour un « *art de jouir* » qui conjugue la satisfaction du corps et de l'esprit. Il s'oppose au *cogito* cartésien avec la formule « *j'aime donc je suis* ».

Dans ses *Réflexions*, il montre la relation de la morale publique aux régimes politiques et établit une authentique philosophie de l'histoire.

- **La Bruyère** (1645-1696) : il enseigne diverses matières, dont philosophie cartésienne

La première édition des *Caractères* est en 1688. Il est élu en 1693 à l'académie malgré l'hostilité des modernes. Dans son œuvre, il constitue un tableau des mœurs de l'ici et du maintenant. Il étudie hommes dans la diversité de leurs conditions.

Il retient de l'augustinisme la condamnation de l'amour propre.

Pour lui, il n'y « *qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes* » (*Discours de Théophrastes, Caractères*).

Les premiers chapitres ont pour fonction de « *ruiner tous les obstacles* » qui s'opposent à « *la connaissance de Dieu* ». Tandis que dans le dernier, il dénonce l'inégalité sociale, certaines sont

utiles, mais elles sont dans la société d'une grande disproportion. Il appelle ainsi à la « compensation » ou à un rétablissement d'une justice que Dieu seul peut assurer. Il est donc favorable à catholicisme social et est persuadé que l'Etat fait pour bonheur des citoyens.

Il prend conscience de l'importance des catégories sociales. Des conditions sociales, la plus méprisable est celle des grands, la plus innocente est celle du peuple : « faut-il opter ? Je ne balance pas je veux être du peuple » (IX, 25).

La violence se nourrit d'un ressentiment nouveau dans une société où l'argent est roi et il n'y a aucune place accordée au mérite.

R. Barthes parle de la « soumission de la Bruyère aux formes les plus empathiques du culte royal ». « Parce qu'il s'est voulu écrivain, sa description de l'homme atteint les vraies questions » (« La Bruyère » dans *Essais critiques*).

MORALISTES DU XVIII^e s.

Paul HAZARD place les Caractères dans une période de transition du XVII^e s. au XVIII^e s. qu'il nomme « la crise de conscience européenne ».

-Vauvenargues (1715-1747) : héritier des moralistes classiques

L'*Introduction à la connaissance de l'esprit* paraît en 1747 de manière anonyme. Il se réfère à Fontenelle et Locke (« toutes les passions roulent sur le plaisir et la douleur »).

Il reprend la distinction, introduite par Abbadie dans *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale* (1692), entre un bon et nécessaire amour de soi opposé à un mauvais amour-propre. Il dénonce « ces philosophes qui méprisent tout dans le genre humain ». Ainsi, les hommes des Lumières vont œuvrer à la **réhabilitation de la nature humaine**. « La véritable vertu [...] consiste principalement dans la bonté et dans la vigueur de l'âme »

Le **sentiment d'humanité** (présent chez La Bruyère) devient primordial. Il instaure ainsi une conception dynamique de la moralité : « l'esprit est l'œil de l'âme, non sa force. Sa force est dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions » ou encore « Qui condamne l'activité condamne la fécondité. Agir n'est autre chose que produire ».

L'âme peut, et doit développer un sentiment de grandeur et de puissance. Il pense qu'un héroïsme admirable existe aux dépens

de la morale. Ainsi dans les exemples de Brutus, Alexandre ou Catilina, il y a de « grandes qualités qui s'éloignent de la morale ».

Daniel ACKE voit dans le « projet anthropologique » de Vauvenargues un **pluralisme moral** visant à concilier la tendance naturaliste à la pensée de la diversité.

- **Chamfort** (1740-1794) : issu du peuple, reçu à l'Académie en 1781, républicain, ami de MIRABEAU (ce qui lui vaut d'être emprisonné en 1793). Son œuvre morale est « *produits de la civilisation perfectionnée* » publiée en 1795. Il veut conformer ses mœurs à son éthique, à l'image d'un cynique. Il est misanthrope et J. Stuart Mill le traite de « *La Rochefoucauld du XVIII^e s.* ».

Il récuse « ceux qui n'ont vu la nature humaine que du côté odieux ou ridicule » comme La Rochefoucauld, La Bruyère ; et « ceux qui ne l'ont vue que du beau côté et dans ses perfections » comme Shaftesbury.

Concernant la raison, « le temps est venu où il faut l'appliquer ainsi à tous les objets de la morale, de la politique et de la société... ». Il croit ainsi à l'**action** : « la vie contemplative est souvent misérable », il ne faut pas « ne pas se regarder vivre » (max 341). Il croit également à l'**utilité des passions** : elles « font vivre l'homme, la sagesse le fait seulement durer » max 118.

Toute son œuvre est basée sur des aphorismes tel que : « jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi ni à personne, voilà, je crois, toute la morale » (max 319) ; ou encore « l'amitié extrême et délicate est souvent blessée du repli d'une rose » (max 317).

Il s'indigne de la condition des pauvres qui « sont les nègres de l'Europe » (max 309). Il condamne les priviléges nobiliaires, le fanatisme des prêtres et l'absence de liberté. Nietzsche adhère à ses idées et A. Camus le reconnaît comme « un moraliste de la révolte ».

NIETZSCHE nomme les moralistes français les « *déniaiseurs* ».

Le moraliste décrit plus qu'il ne prescrit car il ne croit pas en une morale dogmatique. Il emprunte la voie socratique.

Saint-Evremond, Vauvenargues et Chamfort explorent les possibles que sont **les quêtes du plaisir et du bonheur** et la plénitude de l'être. La Bruyère et Vauvenargues s'accordent sur

l'importance à la vertu d'**humanité**. Les moralistes français constituent, malgré certaines discontinuités, un ensemble homogène

prepasantSernin — 2018

Pardon (J-Y. Lacoste) par Amandine Nolan et Marie Guérin

-Définition du *Trésor de la langue française* : « Action de tenir pour non-avenue une faute, une offense, de ne pas en tenir rigueur au coupable et de ne pas lui en garder de ressentiment ».

-Néanmoins le pardon est un réseau complexe qui mêle différents langages d'où l'intérêt du dossier

Antiquité classique

Le mot pardon ne rentre dans la langue latine qu'à l'époque carolingienne → innommé pr l'antiquité

Comment répondre à la faute ?

Platon : logique de « l'ex cuse » mise hors cause du fautif → Timée « nul n'est méchant volontairement ». Le méchant est puni mais le châtiment débarrasse de l'impureté pour laisser place à l'indulgence (cf Gorgias 477a). Cette vertu de la compréhension permet les bons rapports entre les hommes libres au sein de la cité.

Aristote : Il ne faut pas être rancunier → **magnanimité** (cf Eth à N L IV). Pour autant il y a une juste colère, l'indulgence a ses limites on ne peut endurer d'être bafoué ou voir ses amis insultés ; le sage n'est pas celui qui laisse faire ça.

Les stoïciens : La pitié est une passion, le sage n'est pas plus miséricordieux qu'il se mettra en colère. Absence de ressentiment naît du devoir de ne pas sentir. Cependant Marc-Aurèle dit : « C'est le propre se l'homme d'aimer même ceux qui tombent » → il pêche par l'ignorance et la clémence provient de la lutte de l'homme magnanime contre la colère.

C'est aussi une vertu politique qui guide le devoir avec l'ennemi (se venger ou pardonner ?), c'est une vertu qui permet l'équité et l'humanité.

Le traité de Sénèque : Sur la clémence cherche à enseigner au jeune prince Néron la clémence.

-Une fraction importante de l'humanité est capable de retourner

A 13/4/18 14:34

Commentaire [83]: Toutes les difficultés autour du pardon sont contenues dans la définition :

1/ action de tenir pour non-avenue. Pourtant la faut a eu lieu et elle a eu des conséquences réelles. Pardonner est-ce annuler ce qui a été fait ?
2/ ne pas tenir rigueur au coupable : mais n'y a-t-il pas des actes dont il est impossible de ne pas tenir rigueur ? Ou encore pardonne-t-on quelqu'un ou quelque chose à quelqu'un ?

3/ la logique profonde est de dépasser la faute, pour ne pas en faire non seulement le prétexte de la vengeance, en favorisant le cycle indéfini et infernal de la violence, mais aussi du ressentiment intérieur .

au bien si on pardonne

-Le prince ne peut pardonner tout c'est aussi cruel que de ne rien pardonner

-Pardon= « remise d'une peine méritée » (II,V, 2), mais le prince sage ne peut vraiment pardonner car c'est avouer que l'on a sacrifié une partie de son devoir.

Cependant il faut « pardonner le genre humain » → ce paradoxe se retrouve dans ses tragédies

Judaïsme et Christianisme

Hannah Arendt *The human condition* : « la découverte du rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines fut l'œuvre de Jésus de Nazareth ». Centralité du pardon dans la thèse chrétienne est une innovation → Ancien Testament : « pardonne à ton prochain l'injustice commise, alors, quand tu prieras, tes péchés seront remis » (28, 2).

- Découpage en 4 rubriques :

1) la nécessité du pardon donné à autrui et attesté dans l'amour des ennemis,

2) articulation de la justice divine au sein de la doctrine du salut,

3) réalité de l'impardonnable

4) intégration du pardon divin dans une discipline communautaire de la réconciliation du pécheur.

1) l'amour des ennemis appartient à une logique de perfection chrétienne : Origène (1^{er} systématicien) → « l'on ne devient pas fils du Père qui est aux cieux autrement qu'en aimant ses ennemis et en priant pour ses persécuteurs » (Johanne, XX, § 292) → thèse ne change pas avec le temps.

- Thomas d'Acquin : prier pour ses ennemis= *perfection de la charité* → je dois aimer mon ami car nous avons en commun de participer à la même vie divine : *Sentences III, Dist 30* « souhaiter à son ennemi la grâce divine cela est de l'ordre de la nécessité », par ailleurs dans la vie future l'ennemi sera peut-être mon ami

2) Anselme de Cantorbéry *Cur deus homo* → Le pardon que les hommes tentent d'appliquer est en fait un étape de la justice

divine : « Dieu nous donne ce précepte pour nous empêcher d'usurper un rôle qui appartient à Dieu seul : personne n'a le droit d'exercer la vengeance, sauf celui qui est le seigneur de tous »

3) réalité de l'impardonnable

Sauvé l'homme reste pécheur car il y a des péchés mortels → défini par Bonaventure « nul ne peut se relever d'une faute mortelle sinon par création et infusion d'une nouvelle grâce et d'une nouvelle vie ». Pour Th D'Acquin « Tous les péchés qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité, entraînent l'obligation à une peine éternelle »

4) Des médiations communautaires donnent une visibilité au pardon → la pénitence se vit au sein de la communauté, la confession est un acte de dévoilement à l'Église → l'h ne dispose pas du pardon que dans l'exp subjective mais aussi dans la pratique des « œuvres de miséricorde ». Origène mentionne d'ailleurs dans la liste des *Sept rémissions des péchés offertes au chrétien* : « quand le pécheur ne rougit pas de déclarer son péché au prêtre du seigneur ».

Pensées modernes

⇒ pensées modernes : sans doute incompréhensibles sans lien au christianisme. Or, réalité du pardon n'est pas que théologique.

⇒ Pour **Descartes** : homme commet faute par manque de connaissances, non par manque de bonne volonté ⇒ hommes généreux doivent donc excuser ceux qui commettent faute.

⇒ Éthique **spinoziste** : il n'évoque pas le pardon, même s'il admet existence et sens de la miséricorde, de la vengeance, du remord, et oppose la logique des passions (dominée par la vengeance et la cruauté) à logique de la clémence (=puissance de l'âme qui permet contrôler colère et vindicte). L'homme répond humaine au mal par l'amour et la générosité.

L'homme doit tolérer les injustices.

⇒ **Christ** voulait corriger les actions et non les âmes, on doit porter offenses reçues devant un juge non pas pour se venger mais pour défendre la justice et les lois.

⇒ **Hobbes** : thématique du pardon intervient beaucoup car

travaille sur la paix.

Possibilité du pardon existe, l'homme peut pardonner mais ne doit exiger aucune réparation ni excuse. Ainsi, Dieu, à moins qu'il soit moins miséricordieux que les hommes peut pardonner à tous les pêcheurs sans les punir s'ils se repentent. Guerre = risque perpétuel donc souci de paix s'impose → il y a donc devoir de pardon. Pardonner le vice (insensibilité aux maux d'autrui, manque de charité) est pour Hobbes une question politique ,n'est pas penseur de l'excuse ou de la disculpation, pas question de miséricorde non plus.

⇒ **Rousseau** : Homme est naturellement bon, c'est la société qui le pervertit → pardonner serait admettre responsabilité du méchant ⇒ pardon est disqualifié, ce sont les rapports sociaux qui font le mal.

⇒ **Kant** : pardon = devoir de l'homme vertueux, n'est pas résignation face à offenses.

⇒ **Hegel** : face à face "conscience jugeante" et "conscience jugée". Egalité à rétablir, que conscience jugeante ne se pense pas supérieure à conscience jugée. Pour pardonner : savoir que les hommes agissent en risquant d'avoir à être pardonné un jour, mais qu'ils doivent agir pour ne pas avoir humanité pauvre. Seul l'Etat juge justement, le pardon comme affaire de cs a disparu.

⇒ **Fichte** : le mal commis alors que je ne vivais pas en Dieu n'existe pas vraiment, il faut se préoccuper du bien en nous.

⇒ **Kierkegaard** : il y a devoir d'aimer de façon illimité (peu importe le changement), on ne doit pas chercher qui aimer ou juger qui est aimable. Amour couvre les péchés, ma existe mais le pardon supprime le péché qu'il pardonne.

⇒ **Schopenhauer** : compassion = base de la justice et amour de l'homme. Mal existe, Etat punit, offensé pardonne mais le mal a été voulu, le pardon aussi ⇒ on doit se défaire de ce vouloir pour béatitude

⇒ **Nietzsche** : refuse compassion. Dieu mort de sa compassion pour les hommes. Vertu de l'oubli qui permet tout bonheur, jouissance, espoir etc. L'homme, s'il peut pardonner, ne le doit-il pas pour être heureux ?

Pensées contemporaines et perspectives

Morale veut règne de la justice, pardon n'y est pas contrainte.

Rawls : pardon = acte permis par la justice, mais on voit mal ce

que perd ou gagne celui qui pardonne. Hare : il faut se demander quel niveau de sainteté on est capable d'atteindre. La justice va-t-elle au delà du pardon? Ou inversement ? Ressentiment nuit autant à la cité que l'injustice → dimension politique et rationnelle du pardon. Le pardon parfait sans arrière-pensée existe-t-il ? Pardon ne délivre pas l'offensé de sa mémoire, il est pour recommencement, pas pouvoir de tuer ressentiment.

→ Pardon religieux : divin archétype, convoque d'autres idées : salut, rédemption. Si vocation homme = imiter moeurs de Dieu, il faut considérer usage outrancier du pardon. Pardon est l'à priori de la morale. Culpabilité = se vit alors religieusement. Débat encore ajd sur fondement religieux de la morale. Il faut pardonner comme si Dieu n'existe pas, si non la vie morale serait impossible.

prepasantSernin — 2018

Sens moral (B. Baertschi) par Mélanie Juvany

Sens moral et conscience morale

Les deux possèdent un point commun « fondamental », celui de caractériser la capacité de percevoir ou de connaître le bien et du mal chez des être doués de raison leur permettant d'évaluer leur conduite et de se juger eux-mêmes. Ainsi, pourquoi utilisons-nous deux expressions au lieu d'une seule ? Et pourquoi l'expression de « sens moral » n'apparaît qu'au XVIII^e quand bien même « conscience » vient de l'Antiquité.

C'est ici une question de psychologie morale et non d'éthique normative, il est à noter que ce qui peut être important pour la philosophie de l'esprit humain peut ne pas l'être pour l'éthique, créant des désaccords sur la psychologie même si l'on s'accorde sur les règles morales (Thomas Reid, *Essays on the Active Power...*, essai V, chapitre II).

La conscience morale dans l'Antiquité et au Moyen Age

Rencontrée pour la première fois sous la plume de Démocrite, la *suneidesis* ou *conscientia* chez les latins est la perception des actions mauvaises et des châtiments dans l'au-delà, à la manière de remords. La pensée médiévale va apporter de nombreuses distinctions, elle va dégager une conscience et une syndérèse, possiblement dérivé de *suneidesis*, rapprochant ainsi leurs sens. Mais pourquoi utilise-t-on deux mots au lieu d'un seul ?

Jérôme emploie le mot de syndérèse pour désigner la conscience qu'il compte parmi les puissances de l'âme admises depuis Platon et Aristote (puissances rationnelle, concupiscible et irascible) mais en la mettant au-dessus des autres puisqu'elle nous dit si nous péchons ou non. Elle possède un caractère irréductible et, la perdre voudrait dire cesser d'être un homme. Jérôme affirme qu'elle s'éteint chez les individus particulièrement mauvais alors même que Caïn semble la conserver après son forfait puisqu'il est impossible de la perdre. C'est en partant de cette incohérence que les médiévaux choisiront de distinguer conscience et syndérèse afin de préciser que la conscience peut être changée par le péché alors que la syndérèse est « l'étincelle de la conscience » qui ne peut

s'éteindre. Mais que signifie alors cette expression ? Qu'il serait impossible de perdre toute notion de bien et de mal ? La syndérèse a besoin d'être quelque chose de plus qu'une simple conscience du bien et du mal infaillible. Philippe le Chancelier (*Summa de Bono*) donne une distinction qui va faire référence au XIII^e siècle : la syndérèse est la connaissance des règles morales et la conscience s'occupe de les appliquer aux cas particuliers. La conscience peut donc se tromper alors que la syndérèse « murmure » toujours. Thomas d'Aquin suivra cette conception et Bonaventure va l'inverser : la conscience nous dit quoi faire et la syndérèse donne le désir de le réaliser. Ces deux notions sont même nommées les « moteurs » de la vie morale par Henri de Gand (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, chapitre XVII). Les médiévaux s'arrêtent aussi sur la nature des deux notions au sein de l'âme : sont-elles potentialités émanant de la substance de l'âme ou des dispositions acquises tendant à l'acte ? Le Chancelier trouve lui, que la syndérèse est une *potentialité dispositionnelle*, soit, une disposition innée.

Les médiévaux s'intéressent ensuite à la considérer comme une disposition de la raison, voire à l'assimiler cette dernière. Les scolastiques, cognitivistes et rationalistes, pensent qu'il s'agit, en contrepartie de la connaissance des principes théoriques, de connaître le bien et le mal et la loi naturelle. La scolastique est rejetée par les Modernes, on ne discute plus des dispositions de l'âme mais bien plutôt de ses modes. La conscience et la syndérèse se distinguent seulement dans le temps de leur action (présent ou futur), elles resteront la « voix intérieure » et le « vrai guide de l'homme » (Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Émile, livre IV).

Avec l'épistémologie, les Modernes s'interrogent sur l'origine de nos connaissances : sont-elles innées ou les recevons-nous ? Alors, pour beaucoup, le sens moral n'est que le nom de la conscience morale comme le souligne Thomas Reid « Le nom de *sens moral*, bien que plus fréquemment donné à la conscience [...] n'est pourtant pas nouveau. » (*Essays*, III, partie II, chapitre VI).

Hutcheson et le sens moral

Hutcheson avance que le sens moral comme la faculté qui suit la perception de la qualité morale de nos actions, le fait de sentir de l'approbation ou de la désapprobation. Il le lie avec la bienveillance dans son sens le plus large et le « meilleur », celui de contribuer au bien-être de l'humanité, s'opposant ainsi à

l'égoïsme. Le terme de sens est utilisé car cette faculté est une perception de sensation de plaisir ou de peine. C'est un sens désigné « interne » parce qu'il perçoit une émotion (approbation ou condamnation). Finalement, il définit le sens moral comme « une détermination de nos esprits à recevoir des actions observées les idées simples d'approbation ou de condamnation [...] antérieure à toute opinion quand à l'avantage ou au dommage que nous pourrions en ressentir » (*Recherches*, 2^e, I, §8). Les objets du sens moral sont donc l'approbation et la condamnation, Hutcheson fait le parallèle entre ce sens moral et les cinq sens. Pourquoi ? Parce que cette perception du bien et du mal est indépendante de notre volonté et qu'elle n'est influencée par aucune connaissance mais aussi parce qu'elle peut s'avérer trompeuse. Cependant, le sens moral ne possédant pas d'organe spécifique, l'analogie s'arrête ici.

Pourquoi ce sens moral n'est-il pas la raison pratique comme elle a besoin d'universalité ? Hutcheson répond que la bonté d'une maxime morale ne vient pas de la vérité de propositions factuelles que la raison pourrait juger.

Pour lui, le sens moral n'est pas infaillible mais que cette défaillance est simplement due à une divergence dans les opinions qui influencent l'approbation, nous jugeons différemment. La raison n'est là que pour rectifier les croyances erronées mais il n'est pas question de l'utiliser pour juger le sens moral car c'est un aspect affectif et donc sensible dans le phénomène moral. Brunet s'oppose à lui dans cette pensée, et l'on voit dans la controverse qu'il crée, l'accusant de délaisser la raison, une opposition moderne entre empirisme et rationalisme.

Le sens moral partage la fonction de « juge interne » avec la conscience invoquée dans l'Antiquité qui peut nous rendre « inquiets et mécontents de nous-mêmes » (Hutcheson, *Essai*, I, II, §8). Il rejoint même la syndérese selon Hutcheson : « Ce sens moral [...] il semble à peine possible de l'éteindre complètement. » (*Recherche*, 2^e, VII, §1), ce n'est donc pas la loi morale mais des sentiments qui sont indéfectiblement en nous.

Quelques figures du sens moral

On distingue plusieurs philosophes qui ont réfléchi au sens moral :

→ Hume : paraît proche de celle de Hutcheson, la raison n'intervient pas pour lui et il faut un sens moral, sens interne et les sensations sont des perceptions dans l'esprit et non des

A 13/4/18 14:34

Commentaire [84]: Il s'agit bien d'une faculté de percevoir le bien et le mal qui, analogue aux cinq sens, ce qui implique une forme de passivité ou d'indépendance par rapport à la volonté.

qualités propres aux objets. Seulement il se différencie par l'appellation, il ne le désigne pas par « sens moral » mais plutôt « sentiment » pour souligner qu'il n'a aucune qualité cognitive. Il s'agit d'émotivisme ou de projectivisme. Au sujet de l'hésitation qui concerne la nature de ce que perçoit le sens moral, il tranche en parlant de « perceptions » senties par un sens interne.

→ William Frankena : Il remet en question l'interprétation classique, en suivant la pensée de Hutcheson et Hume, qui dit que le sens moral est une faculté cognitive percevant une propriété réelle.

→ Smith : Il reproche à Hutcheson d'avoir eu recours à cette faculté inédite de sens moral alors que la sympathie permet d'expliquer l'approbation et la désapprobation (*The Theory of Moral Sentiments*, 7^e partie, section III, chapitre III). Il va théoriser le sens moral droit en le rapportant à celui d'un spectateur impartial, qu'il nomme aussi « juge intérieur » ou « conscience », ce n'est donc pas une personne réelle.

→ Reid : Il fait lui revenir la raison quand il insiste sur la maîtrise de soi (*self-government*), il reprend les termes des Écritures en affirmant que l'homme est doté d'affections comme la bienveillance mais que la raison doit les diriger. La bienveillance sociale chez Reid est rapportée à l'image même de Dieu en nous (*Essay*, III, part II). Le sens moral approuve donc la bienveillance et il conserve quand même son sens de « sens » puisqu'un jugement est nécessairement accompagné d'un sentiment même s'il utilise plus le terme de « faculté morale ». C'est un retour au rationalisme et au réalisme naïf (il considère que les qualités sensibles sont des propriétés des objets).

→ Kant : il opère un retour propre au rationalisme, le sens moral n'est pour lui qu'un sentiment qui ne saurait avoir de loi du devoir énoncée elle par la raison pratique. Le sens moral n'est pour lui qu'un sentiment « simplement subjectif, qui ne procure aucune connaissance » (*Fondation métaphysique des mœurs*, introduction, §XII, a). Et il avance trois arguments pour étayer sa thèse : 1) la moralité doit précéder les sentiments, 2) le sentiment moral est un principe matériel et non formel puisqu'il repose sur des conditions empiriques, elles n'ont aucune fixité et enfin, 3) il est associé au bonheur personnel, « le plus condamnable » car il substitue les mobiles de la sensibilité à ceux de la raison. Pour lui il est impossible d'associer une universalité morale et la subjectivité des sentiments sans lier la raison. Le sentiment moral est donc ici relégué au rang de relais

motivant pour suivre la loi du devoir. En être privé reviendrait à être inapte à éprouver ce contentement de soi-même qu'éprouve celui qui agir conformément avec l'impératif catégorique.

Rationalisme, réalisme et cognitivisme

Les motivations qui ont conduit l'introduction de la conscience morale sont multiples et s'opposent : articulation des phénomènes de la psychologie morale en réponse à des impératifs théologiques ou lutte contre l'égoïsme et le rationalisme... Beaucoup s'accordent sur le fait que le sens moral doit être épaulé, mais ici aussi des oppositions se créent : cela doit-il être Dieu ou la raison ? L'abbé Yvon, dans l'*Encyclopédie* à l'article sur les athées précise que si tout le monde possède un sens moral, Dieu est le seul à pouvoir conduire à la vraie rectitude morale alors un athée ne peut pas être moral sinon par accident.

La rationalisme moral de Kant est tel qu'il ne se base que sur un seul principe moral suprême est mis à mal de nos jours, très peu sont ceux qui restent sur ce principe de « monothéisme » éthique mais passent plutôt à un « polythéisme » éthique suivant une pluralité de principes plus substantiels (Engelhardt). Pourtant le rationalisme n'a pas totalement fait taire les théories de Hutcheson, on la retrouve en phénoménologie avec Max Scheler ou en philosophie analytique avec John McDowell qui fait lui aussi le parallèle avec nos valeurs et les qualités sensibles que nous percevons : ce n'est pas la peur qui rend un objet effrayant mais c'est parce qu'il est effrayant qu'il nous fait peur (*Values and Secondary Qualities*). D'autres interrogations ont vu le jour dans la Modernité : sur le projectivisme de Hume qui se pose dans la question du réalisme et de l'anti-réalisme et du cognitivisme et du non-cognitivisme. Kant et lui se rangent tous les deux dans le réalisme et le cognitivisme alors que Reid, Scheler et McDowell se rangent plutôt de l'autre côté, allant même jusqu'à l'intuition pour Reid. Hutcheson les rejoints, pour lui, le sens du mot « juste » nous est donné par notre sens moral et pas par la raison.

Il y a un progrès dans la formulation des enjeux philosophiques, change de questionnements et d'interprétations sur les auteurs du passé, ainsi, la notion de conscience morale n'est plus mentionnée dans la problématique contemporaine, elle est devenue une simple faculté morale, comme chez Reid qui les associe clairement. Elle conserve son accent de voix intérieure

indéfectible comme chez Rousseau et Kant qui dit que « la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner » (*Doctrine de la vertu*, introduction, §XII, b). Elle n'est donc plus centrale dans les débats actuels mais reste sollicitée dans la rhétorique morale.

prepasantSernin — 2018

Sentiments par Idoia Latapy

Moralité et sensibilité : du fondement passionnel au langage symbolique des affects

Mettre en avant le rôle capital joué par les sentiments dans la vie morale revient à établir un discours opposé à celui tenu par les courants d'inspiration rationaliste. Même s'il existe une grande diversité de l'utilisation du terme de raison au sein de ces courants, la rationalité, opposée à la passion, constitue le fondement de la morale chez des philosophes tels que Kant et Descartes. Toute approche rationaliste de la morale n'implique pas forcément l'élimination de toute sensibilité, mais le sentiment et la passion ne se voient jamais accordé un rôle fondateur dans l'éthique rationaliste, et sont même pensés comme des obstacles à l'exercice de la vertu. L'existence d'un sentiment moral originaire serait, selon Kant, un non sens : la loi morale est le seul mobile de l'action morale car elle provoque dans le sujet un « sentiment favorable à l'influence de la loi sur la volonté » (*Critique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pure pratique », p.79). La moralité correspond alors à la pure législation de la raison.

Face à ces courants se développe une analyse des phénomènes moraux s'efforçant de contester l'élucidation rationaliste de la morale :

1°) en opérant une interversion des rôles respectifs des facultés de l'esprit dans la production du jugement moral et dans le déclenchement de l'action : la raison est ainsi reconnue comme indifférente (inapte à opérer spontanément un choix) et impuissante (inapte à déclencher par elle seule une action), elle est « l'esclave des passions » (Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II, 3^e partie, section 3, p.524). D'autres philosophes défendent cette posture antirationaliste, tel que Adam Smith, qui établit la présence d'un principe primitif antérieur à toutes les passions, la « sympathie », qui se développe en une série de sentiments moraux à l'origine du processus

A 13/4/18 14:34

Commentaire [85]: Schématiquement on peut dire que la philosophie morale moderne s'est cherchée, à partir de la distance à l'égard de l'éthique des commandements divins, pour fonder la morale dans la nature humaine, dans deux orientations : l'intuitionnisme (qui fait appel au sens ou au sentiment moral) et le rationalisme.

A 13/4/18 14:34

Commentaire [86]: Il y a bien un sentiment moral pour Kant, c'est le respect. Mais le sentiment n'est pas l'origine de la loi, mais plutôt l'effet de la loi, qui a son origine dans la raison, sur l'homme.

A 13/4/18 14:34

Commentaire [87]: Nul n'a jamais agi et agi moralement par raison. Pour les uns c'est l'imagination (Pascal) qui est la reine du monde humain : pour les autres les passions (Hume).

d'approbation ou de condamnation morale. (*Théorie des sentiments moraux*, 1^{ère} partie, section I, chap. 1)

2°) Un second type de contestation, plus radicale, repose sur le rejet complet de la problématique des facultés de l'esprit. Il est notamment développé par Nietzsche. Le projet est de définir la spécificité des sentiments moraux. Certains problèmes sont à résoudre : au terme « passions », relevant de la sphère de l'infra-conscient, Nietzsche va préférer celui d' « affects » (Affekte) ou de « pathos » / due à l'impossibilité d'opérer un strict partage des processus de pensée en termes de sensible et d'intelligible, Nietzsche s'oppose à toute forme de dualisme / si les courants antérieurs avaient à cœur de toujours remonter à un fondement ou à un principe unique, Nietzsche affirme qu'il ne suffit pas de réduire la moralité à une unique passion : il faut introduire la multiplicité / l'insuffisance de l'analyse rationnelle est révélée par le décalage entre la richesse de la sensibilité morale et la pauvreté de l'approche philosophique. De tout cela découle la nécessité de redéfinir les modalités de l'analyse de l'éthique: Nietzsche mène à bien une enquête généalogique sur le rôle joué par la sensibilité et ses manifestations les plus élémentaires (« affects ») dans la vie morale. Ce déplacement du mode de questionnement sur la morale marque le primat de l'analyse psychologique (morale = « langage symbolique des affects »).

Sentiment des mœurs et moralité des mœurs

Nietzsche met en évidence une forme originale de la morale qu'il nomme « moralité des mœurs » (*La généalogie de la morale*, II, § 1-3). Or ce qui fait la détermination fondamentale de la moralité, c'est l'obligation absolue de se conformer aux mœurs en rigueur : elle est donc définie comme le sentiment de respect et de soumission à l'antiquité des mœurs. Mais l'obligation de soumission est imposée pour elle-même, ce qui suppose alors une situation de violence dans cette forme originale de la moralité, qui vise à imposer une régularité de conduite. La moralité apparaît donc comme un processus d'éducation, d'où découle l'idée suivante : « l'histoire des sentiments

moraux est totalement différente de l'histoire des concepts moraux » (Aurore, § 34). Les sentiments moraux se transmettent, notamment par l'éducation de l'affectivité au moyen de l'habitude (création d'instincts), mais reposent sur des instances encore plus originaires : les valeurs. Les concepts moraux, eux, n'ont aucune autorité régulatrice fondamentale (rôle plus tardif).

La morale n'a donc pas d'essence immuable et se caractérise par une extrême diversité de formes: il n'y a ni sentiment intrinsèquement moral ni source passionnelle unique de la morale, l'ensemble de l'affectivité joue un rôle dans les phénomènes moraux. Nietzsche accorde cependant un privilège à certains sentiments qui permettent de décrire les rouages des comportements susceptibles d'une appréciation morale.

Peur, cruauté, ressentiment

Nietzsche réfère la permanence de l'autorité des systèmes de valeurs morales et le succès de la moralité des mœurs à une détermination psychologique : les actions se rattachent à des appréciations de valeurs, qui sont soit personnelles soit acquises par peur. Au dressage à l'obéissance que représente la moralité des mœurs s'ajoute ainsi le rôle du sentiment de la peur : « La crainte est la mère de la morale » (*Par-delà bien et mal*, § 201). La dimension psychologique de son analyse est essentielle : la peur ne prend son sens que rapportée à la pensée de la volonté de puissance. La peur est alors le nom donné au processus de perception d'une force appréciée comme équivalente ou supérieure, et donc comme une menace potentielle. Ainsi, dire que la crainte est la mère de la morale, c'est affirmer que la morale est une traduction du processus unique qu'est la volonté de puissance, et que son influence consiste à prévenir les variations de comportements de façon à écarter l'inconnu et maintenir une situation de maîtrise.

Un second affect possède un rôle similaire : la cruauté, qui caractérise le processus de formation à l'œuvre dans la moralité des mœurs, et qui vise à imposer des formes de régularité. La construction de la mémoire est un exemple

de création tyrannique de régularité : la notion de mémoire recouvre la conscience morale et la responsabilité. Or la moralité des mœurs procède de cette idée qu'une telle constitution n'est pas possible sans l'aiguillon de la souffrance (sans exemple de cruauté, sans utilisation de la souffrance, pas d'émergence possible de la morale).

L'élucidation des phénomènes moraux à partir de ces deux sentiments présuppose la réduction de toute activité humaine à l'évaluation de degrés de puissance : l'homme est un animal qui mesure son sentiment de puissance et ses variations. La sphère des phénomènes moraux apparaît donc comme le jeu permanent de la peur et de la cruauté, sentiments désignant la perception d'une régression ou d'un accroissement du sentiment de puissance. C'est le caractère intrinsèquement affectif de la volonté de puissance qui explique que les phénomènes moraux soient analysables en termes de sentiments.

Sentiment et valeur : le pathos de la distance contre le ressentiment

Nietzsche prolonge son analyse et rend compte de la mise en place des principales valeurs morales. Pour cela, il distingue deux types de morales, qui diffèrent dans le mode d'affectivité : soit la valeur « bon » est posée avant la valeur « méchant », soit inversement.

1°) le premier couple axiologique (bon / mauvais) apparaît dans les castes dominantes. La notion de « bon » n'a d'abord aucune résonnance morale et désigne simplement l'appartenance à un rang éminent (fierté). Le sentiment qui gouverne la constitution de ce couple est nommé « pathos de la distance » (mise en place spontanée d'une hiérarchie).

2°) le second couple (morale du ressentiment) n'apparaît pas spontanément. L'installation d'une double situation d'infériorité et de domination crée l'impuissance, qui à son tour engendre la haine. Un nouveau sentiment naît alors : le ressentiment. Comment ce sentiment devient-il créateur de valeurs morales ? L'objectif étant de trouver un mode de manifestation de la puissance afin de tourner l'infériorité en avantage, se mène alors une « guerre de l'esprit » à

l'origine d'un renversement des valeurs aristocratiques (nouvelle application de la notion de « bon »). Le renversement des valeurs n'est donc pas simple manipulation théorique, il comporte une dimension affective importante.

Il y a donc une double approche de la morale, selon que l'on va de l'interprétation au corps qui en est la source ou inversement. La morale peut être caractérisée soit comme un ensemble de valeurs posées par un corps qui exprime ainsi ses conditions d'existence, soit comme le langage figuré des affects exprimant un état spécifique du corps et ses besoins fondamentaux. Cela révèle qu'il n'y a pas d'acte de position des valeurs sans accompagnement affectif déterminant.

prepasantSernin — 2018

Utilitarisme (C. Audard) par Manon Massé

. Pour l'utilitarisme, une action doit être jugée moralement bonne ou mauvaise en fonction de ses conséquences bonnes ou mauvaises pour le bonheur des individus.

. L'utilitarisme rejette toute conception transcendance du bien moral au profit de la recherche d'un critère moral universel issu de l'homme.

. L'utilitarisme a été critiqué comme la morale de l'homo œconomicus moderne, recherchant en priorité ses intérêts personnels. Mais il doit être reconstruit parce qu'il est central dans la philosophie morale anglophone.

Définition de l'utilitarisme

. Trois aspects de l'utilitarisme :

- Un critère du bien et du mal (welfarisme)
- Un impératif moral : maximiser ce bien (prescriptivisme)
- Une règle d'évaluation de l'action morale selon ce critère (conséquentialisme)

. Conception du souverain bien selon une valeur unique, le bonheur ou bien-être. Nécessite d'élargir la notion d'utilité au-delà de tout ce qui est strictement utile : ensemble des satisfactions.

Peut engendrer une difficulté en donnant lieu à différentes conceptions de l'utilitarisme :

- Hédoniste : bien = plaisir quantitatif (Bentham)
 - Eudémoniste : bien = bonheur (Mill)
 - Idéal : idéaux "désintéressés" contribuant au bonheur (Moore)
- Seconde difficulté dans la caractérisation de l'utilitarisme comme doctrine descriptive ou impérative et qui doit prouver son critère.

. L'utilitarisme est un prescriptivisme qui recherche l'universalisation du principe individuel, la "maximisation".

. L'utilitarisme est un conséquentialisme : rejet des doctrines morales de type déontologique et de l'intervention de critères a priori. Donne lieu à deux formes d'utilitarisme en fonction de la manière d'évaluer l'action :

A 6/4/18 11:45

Commentaire [88]: L'utilitarisme est une morale qui ne cherche pas un fondement transcendant mais qui propose cependant un critère universel. Autrement dit, il prétend à une fondation universelle de la morale sans transcendance. Par là il évite aussi le conflit des valeurs qui accompagne tout fondement transcendant de la morale.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [89]: La question est : l'utilitarisme est-il une morale ou un "économisme" ? L'utilité peut-elle servir de critère moral puisqu'on est habitué à associer intérêt et égoïsme, et égoïsme et immoralité.

L'homo œconomicus est dénoncé comme un réductionnisme à la fois de l'homme et de la raison : est humain ce qui est rationnel, et est rationnel ce qui permet le calcul des coûts et des bénéfices.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [90]: En fait, il pourrait être central dans une autre tradition philosophique, cela ne changerait rien. Mais de fait, l'utilitarisme est la conception morale dominante dans la tradition anglo-saxonne qui a largement maintenu et renouvelé au XIX^e et au XX^e la philosophie morale. Toutefois le commentaire [1] suffirait à justifier de s'intéresser à l'utilitarisme.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [91]: L'utilitarisme n'ignore pas la dimension du devoir ou du commandement. Il prescrit un certain type d'action ou plutôt une certaine règle pour évaluer éthiquement l'action. Mais puisque cette règle est l'utilité, on parlera de "prescriptivisme" et non de "déontologisme" : il est prescriptif tout en étant conséquentialiste.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [92]: L'utilité peut sembler un critère moral simple et incontestable, par delà la diversité des conceptions du bien qui divisent les hommes. Mais il y a plusieurs conceptions de l'utilité : du plaisir quantitatif à l'idéal désintéressé !

A 6/4/18 11:45

Commentaire [93]: L'utilitarisme peut-il être une doctrine morale impérative si les hommes de fait se conduisent selon l'utilité ?

- Utilitarisme de l'acte : examen de l'action en fonction de ses conséquences sur le bien-être de tous. Une action peut ainsi être utile même si elle va à l'encontre d'intuitions morales (**mensonge**)
- Utilitarisme de la règle : action jugée en fonction d'une règle à respecter

Les précurseurs de l'utilitarisme

. L'utilitarisme se confond avec la philosophie morale britannique et trouve son apogée entre 1740 et 1870. Doctrine qui s'attache à quatre problèmes de la philosophie morale anglaise du XVIII^e siècle : rapports loi naturelle/vertu ; égoïsme et altruisme ; habitudes et motivations morales ; rapport philosophie morale et réformes politiques et sociales.

. Hume : recherche dans le *Traité* et dans l'*Enquête sur les principes de la morale de la cause* qui fait identifier bonheur et vertu. Notion de *sympathie* : émotion naturelle face au bonheur ou au malheur d'autrui qui constitue un guide d'action morale. Mais Hume reste vague sur la notion d'utilité qui ne correspond pas pour lui à une norme de l'action morale. Préfiguration de l'utilitarisme dans la conception de la justice comme une vertu artificielle issue de la bienveillance naturelle et qui est moralisée par les institutions politiques et sociales. Ce qui est juste est ce qui est issu de la fin de nos actions.

Difficulté dans la notion de *sympathie* : comment s'articulent égoïsme et altruisme vis-à-vis des intérêts personnels ?

. Opposition de l'utilitarisme aux thèses d'Hobbes et de Mandeville pour qui les vices privés font le bien public. Pas de notion de vice chez les utilitaristes : pas d'égoïsme si les conséquences de l'action sont moralement bonnes et avantageuses pour tous. Donne lieu à la thèse utilitariste de l'identité naturelle des intérêts.

. John Gay : "identification artificielle des intérêts". Idée d'une association qui se réalise entre les intérêts particuliers et l'intérêt public. Rend caduque toute idée d'égoïsme éthique même s'il existe un égoïsme psychologique.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [94]: Si le mensonge a une conséquence positive en évitant un mal (sauver une vie) ou en augmentant le bien être, il est moral du point de vue utilitariste.

L'utilitarisme classique

. Doctrine et mouvement politique et social fondés par Jeremy Bentham (1748-1832). Critique des institutions anglaises de l'époque. Trois textes de philosophie morale chez Bentham : *A Fragment, Introduction to the Principles of Morals and Legislation* et *Deontology* (morale privée).

. Bentham opère le passage d'une théorie descriptive à une théorie normative. Morale selon Bentham : théorie normative qui indique au législateur les fins à rechercher en s'appuyant sur l'observation et la connaissance des comportements humains soumis à la peine et au plaisir. Théorie normative qui n'est pas dérivée d'un fait (réponse à l'accusation de sophisme naturaliste) puisque Bentham sépare observation des comportements et élaboration d'un principe d'action ; principe d'utilité normatif et collectif et principe d'utilité descriptif et individuel.

. Hédonisme de Bentham : définition du souverain bien par le plaisir. Idée d'un "calcul félicite" qui consiste en la recherche du maximum de satisfaction et du minimum de peine. Le législateur, pour promulguer les lois qui concourent au plus grand bonheur du plus grand nombre, doit prendre en compte ce calcul des plaisirs, régulés par des peines proportionnelles, internes (conscience) et externes (politiques, morales, religieuses).

. Faiblesse de la position de Bentham dans sa conception de la société comme une addition d'individus avec leurs plaisirs et leurs peines et d'une justice sociale qui néglige la dimension distributive en considérant une égalité de traitement des préférences individuelles.

A 6/4/18 11:45

Commentaire [95]: Nous essaierons de discuter les difficultés théoriques et pratiques de l'utilitarisme ou des utilitarismes.

. John Stuart Mill auteur du manifeste de la doctrine, *L'Utilitarisme* (1863), mais qui développe une philosophie tournée vers le libéralisme. Se pose la question de la "preuve" de l'utilitarisme.

. Sophisme naturaliste qui apparaît chez Mill pour fournir une preuve de l'utilitarisme uniquement dans une dimension épistémologique (pour s'opposer à l'intuitionnisme de William Whewell) et non dans une dimension éthique.

. Distinction chez Mill entre une action faite par plaisir et une action morale, c'est-à-dire dans ce cas une action incluant la satisfaction personnelle mais dirigée vers le bonheur. Également distinction bien-être/plaisir quantitatif qui tend à faire de la pensée de Mill un pluralisme éthique au-delà de la valeur unique de l'utilité.

. Henry Sidgwick (*The Methods of Ethics*) ramène ces différents problèmes à trois "méthodes", l'intuitionnisme, l'utilitarisme et l'égoïsme éthique, qui recourent de grandes intuitions morales : ce qu'on juge bon pour soi doit l'être pour les autres ; il faut accorder la même importance au futur et au présent ; la satisfaction d'une personne est aussi importante que celle des autres ; un être rationnel recherche le bien.

Grands principes qui permettent de retrouver celui de la bienveillance. Seul problème pour le dernier principe vis-à-vis de l'égoïsme éthique : existence de sanctions pour agir moralement. Problème qui met en lumière pour Sidgwick une contradiction entre raison pratique et philosophie morale.

. Originalité de Sidgwick qui propose une thèse ni naturaliste ni empiriste en ne définissant pas le bien par le bonheur ou le plaisir. Rupture du lien entre théorie normative et théorie morale descriptive qui rend l'utilitarisme indépendant.

Les débats contemporains

. Renouveau de l'utilitarisme au XXème siècle autour de trois idées :

- Critique de l'hédonisme et problème de définition du principe d'utilité en fonction à la fois d'une évaluation quantitative et d'une prescriptivité universelle. Définition de l'utilité en terme de préférences plutôt que de bien-être comme état mental ressenti dans la satisfaction. Demeure le problème de la prescriptivité universelle.

- Utilitarisme de la règle : faire correspondre conséquences de l'utilitarisme et intuitions morales. Exemple d'une promesse : un engagement à accomplir même s'il ne peut pas augmenter le bien-être général. Action bonne lorsque ses conséquences quand elles suivent la règle sont meilleures que lorsqu'elles en suivent une autre. Mais difficulté à distinguer les conséquences de l'utilitarisme de l'acte et de l'utilitarisme de la règle. Et suivre une règle nierait le principe même d'utilitarisme.

- Problème de l'universalisation de la doctrine. L'utilité s'applique aujourd'hui principalement à des comportements individuels qui tendent à oublier la dimension collective de la recherche du plus grand bonheur pour tous. L'utilitarisme classique sépare justement "principe normatif d'action collective" d'une part et "individualisme méthodologique" d'autre part.

. Problème dans l'utilitarisme de la question de la justice (soulevé par Rawls, *Théorie de la justice*). La maximisation de préférences peut par exemple rendre majoritaires des désirs condamnables.

. Reproche fait à l'utilitarisme de sa conception de la personne humaine qui en fait un simple support de l'utilité. L'utilitarisme ne fait pas de différence entre tous malgré la diversité des personnes. Cela implique que certains droits humains fondamentaux pourraient être sacrifiés s'ils peuvent permettre un plus grand bonheur pour tous (esclavage par exemple), ce qui rationnellement ne serait pas accepté par les individus. Dans l'utilitarisme, la justice ne repose finalement que sur des calculs visant à accroître le bien-être commun. Il laisse également de côté, comme pour la question du pluralisme des personnes, le pluralisme des valeurs en choisissant un "critère unique de la valeur".

A 6/4/18 11:45

Commentaire [96]: Nous avons déjà rencontré avec « la petite éthique » de Ricœur cette critique de l'utilitarisme par Rawls.
Voici quelques précisions. Rawls fait trois objections principales à l'utilitarisme :
1/ il souligne la difficulté de passer du plan individuel au plan collectif
2/ l'utilitarisme méconnaît la diversité des projets de vie et la pluralité des personnes
3/ il ne s'intéresse pas à la manière dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus. Dès lors rien n'empêche que la perte des uns soit justifié par le gain des autres, par exemple que la violation de la liberté d'un petit nombre soit justifié par un « plus grand bonheur pour un grand nombre ». La logique de l'utilitarisme serait, selon un commentateur, « sacrificielle » (Jean-Pierre Dupuy, « La théorie de la justice : une logique anti-sacrificielle »).

prepasantSernin — 2018

Weber (Philippe Raynaud) par Léa Moniotte

Fondateur de la sociologie moderne avec V. Pareto et E. Durkheim avec une préférence sur la religion, la place de l'économie dans la société et l'épistémologie des sciences sociales. Il se rattache au courant de la « philosophie critique de l'Histoire ». Il continue la thèse selon laquelle les sciences humaines se distinguent des sciences de la nature par la priorité donnée à l'analyse des significations sur les relations causales mais l'infléchit dans un sens positiviste : il s'intéresse plus aux éléments des sciences historiques qui sont susceptibles d'objectivité.

Dans le cadre de la morale, il est considéré comme le maître à penser du «décisionnisme moral» ; il refuse l'idée que les questions pratiques sont susceptibles de vérité et affirme qu'elles relèvent uniquement d'un choix libre et arbitraire fondé sur l'évaluation de « valeurs ».

Cette distinction entre les faits et les valeurs sous-tend la prétention des sciences sociales à la neutralité morale contre un « irrationalisme pratique » : la raison est limitée à la recherche de moyens et ne peut déterminer les fins de l'action.

Conviction et responsabilité

Conférence : *Le métier et la vocation de politique*, 1919

Pose la distinction entre « l'éthique de la conviction » et « l'éthique de la responsabilité » qui repose sur une différence d'attitude en face des conséquences prévisibles de l'action humaine.

- 'éthique de la conviction : « ne se sent responsable que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas », la norme avant tout
- 'éthique de la responsabilité : estime qu'il est impossible de « se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action ».

Les deux éthiques relèvent de la religion et de la politique : la conviction va du sermon sur la Montagne au pacifisme moderne, la responsabilité s'axe sur les tentatives de faire une place aux exigences de la politique à côté de celles de la religion et de la morale.

A 13/4/18 14:35

Commentaire [97]: L'idée est qu'en derniers recours, dans le champ des valeurs où règne la "guerre des dieux", c'est la décision (et non la critique rationnelle qui ne s'applique qu'aux faits) qui l'emporte : Valeurs/décision ≠ faits/vérité

Les deux visions peuvent être associées, elles « se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique », cad un homme qui peut prétendre à la vocation politique.

L'éthique de la conviction est représentée par trois figures et leur attitude face à la politique ;

La sainteté : idéal indien de la non-violence et des formules évangéliques du sermon sur la Montagne.

Une figure semblable à celle de la « belle âme » hégelienne qui invoque les idéaux de la morale pure contre les violences politiques sans pour autant agir dans le monde.

Celle de l'homme pleinement conscient de ses responsabilités à qui sa conviction impose à un certain moment de refuser les compromis avec l'ordre des choses ; elle est la figure qui combine les deux visions.

Elles découlent toutes les trois du refus de l'irrationalité éthique du monde, elles se fondent sur un « rationalisme cosmopolitique ». Néanmoins, la figure de la sainteté refuse les compromis et le projet « intramondain » d'une transformation politique de la société : le choix évangélique de la pauvreté n'entraîne pas une vision socialiste d'égalisation des richesses. C'est le problème des idéologies qui entendent calquer la politique sur un modèle entièrement religieux. On vise alors à imposer au monde des visions « acosmiques ». Weber prend comme modèle Luther qui brise l'unité de la chrétienté en refusant tous compromis sur la foi, tout en préservant les exigences de la politique : les deux règnes sont séparés.

Etude de la morale de la sainteté et de l'attitude du politicien authentique :

La sainteté est cohérente, sincère mais unilatérale car elle laisse de côté les exigences de la politique. Le politicien authentique, qui combine la conviction et la responsabilité, prend en compte les deux dimensions mais il ne peut être traduit par des maximes générales, son champ d'action est purement pratique. La politique moralisante est une tentative incohérente d'imposer au monde des choses qui le dépasse.

Cette étude ne peut se faire que d'un point de vue extramondain ; dès qu'on veut agir dans le monde on doit soumettre son jugement à l'anticipation des conséquences car on accepte d'être en partie responsable de ce monde.

A 13/4/18 14:35

Commentaire [98]: Il s'agit de ne pas abandonner le monde à l'irrationalité éthique sans soumettre la morale au monde.

A 13/4/18 14:35

Commentaire [99]: Ne pas abandonner le monde à l'irrationalité éthique, c'est donc ici assumer la responsabilité des conséquences

Cette distinction entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité plonge donc Weber dans une morale conséquentialiste. Il refuse la hiérarchie des valeurs donnée par l'éthique de conviction et prône la pluralité des « sphères de valeurs » (religion, politique, art, connaissance...), elle-même liée à l'intrication du bien et du mal dans l'action humaine. L'action s'oriente en vue de fins qui dépassent la simple recherche de succès (contrairement à la *Realpolitik*) : l'éthique de la responsabilité s'autolimite pour reconnaître l'irréductibilité de la conviction. Cette philosophie se développe dans le contexte de la fin de la 1GM où la responsabilité devant l'avenir prend le dessus.

La guerre des dieux

La réflexion wébérienne se fonde sur une spécialisation, une division de l'éthique qu'on appelle le *polythéisme* : nous servons plusieurs dieux, plusieurs éthiques, qui sont subordonnés à des lois différentes.

En divisant plusieurs éthiques, les hommes donnent du sens à la division de leur âme, cad les différentes valeurs. Résout le problème de la théodicée, à l'origine de tensions entre responsabilité et conviction voire de la religion en soi. L'action joue toujours sur un mélange de Bien et de Mal, la religion doit résoudre ce problème en expliquant le Mal et en donnant des règles de vie quand les limites sont incertaines. Dans la majeure partie des religions, ces questions se fondent sur la spécialisation de l'éthique qui définit plusieurs voies possibles vers le Salut mais en différenciant les devoirs selon les différenciations sociales.

Cf. l'hindouisme, par le système des castes, donne un sens aux exigences de la politique en autorisant l'idée d'une violence légitime où le sommet est constitué par des valeurs spirituelles. Dans le catholicisme médiéval, on crée un ordre moral réservé aux professions séculières (le moine ne doit pas tuer ou trouver un profit mais le chevalier peut tuer et le bourgeois peut s'enrichir).

Problème avec le christianisme moderne qui ne sépare pas les exigences acosmiques du sermon sur la montagne et l'idée d'un droit naturel chrétien ; on observe une tension entre « le génie ou le démon de la politique » et « le dieu de l'Amour ou le Dieu des chrétiens qui se manifeste dans les institutions ». La

guerre des dieux est ce conflit entre les ordres de valeurs. Ce conflit a mené la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui est le fondement de la culture occidentale : « Ils ont préféré la grandeur de la cité au Salut de leur Âme » (Machiavel a propos de Florence). Il contredit néanmoins le fait que c'est la vision politique moderne qui a mené une insurrection contre la religion.

Le décisionnisme weberien

Par la sociologie de la religion, Weber met en avant le fait que les religions issues du judaïsme se fondent sur une orientation pratique qui met au premier plan les questions morales (contrairement à l'hindouisme qui prône la fuite hors du monde ou la sagesse grecque qui vise la contemplation).

L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme

Etude des relations entre la naissance du capitalisme et celle du protestantisme qui valorise un ascétisme *intramondain* (il ne faut prélever sur le gain que ce qui est strictement nécessaire à une vie simple et sobre, sans excès ni ostentation – ce qui implique un certain degré d'ascétisme). L'enrichissement personnel n'est pas vu comme une manifestation d'oisiveté et de jouissance, mais comme une récompense du sérieux et du zèle mis à exercer sa profession-vocation). Ainsi le protestantisme est plus favorable à l'accumulation d'un capital et au développement des échanges que ne l'était le catholicisme médiéval. L'attitude puritaire qui servait de réponse au problème de la prédestination s'est atténuée au profit d'un nouveau système de valeurs et de normes favorables à la rationalité économique. La disparition du puritanisme n'a pas libéré l'homme mais l'a enfermé sous la sphère économique ; « le puritain voulait être un homme besogneux, nous sommes obligés de l'être ». Il se rapproche de Nietzsche et estime que ces hommes sont des « spécialistes sans vision et des voluptueux sans coeurs ». La mort de Dieu permet un déclin de l'humanité quand il s'accompagne d'un déclin moral et la montée de la rationalité instrumentale sur les valeurs.

L'œuvre du Weber est un dialogue entre Nietzsche et la pensée des Lumières :

Nietzsche

Les Lumières

« Perspectivisme » de la connaissance historique	Le perspectivisme trouve sa limite dans l'objectivité de la connaissance, bien que possible que par un « rapport aux valeurs » particulier
Dissociation de l'idéal de l'autonomie et la référence à la Raison	La réflexion morale conduit à un choix raisonné de la responsabilité
Opposition entre rationalité et puissance créatrice du charisme	La politique réaliste se déploie dans les formes démocratoco-libérales issues du rationalisme moderne
Critiques des idéaux humanitaires	

L'œuvre de Weber se présente comme une autocritique du rationalisme mais pas comme sa négation pure. La raison argumente pour une reconnaissance des limites pratiques du rationalisme en se rapprochant de la nation antique de la prudence.

Weber est un « protestant polythéiste » : polythéiste dans son analyse de la pluralité des ordres, « protestant » par la reconnaissance de la vanité du monde et des œuvres humaines. Luther est pour Weber ce que Pascal est pour Nietzsche ; le chrétien authentique supérieur à l'homme démocrate moderne. La grandeur de Luther tient au fait qu'il affirme autant la foi que la distinction des ordres : il préserve ainsi l'ordre politique contre une subversion pseudo-évangélique.

L'héritage de weber dans la philosophie morale et politique

Après sa mort, les thèmes que Weber avait souhaité concilier se sont incarnés dans des thèses antagonistes qui valorisaient l'un des aspects de sa pensée. Cette décomposition se fonde sur son analyse de la rationalité instrumentale et de sa croissance au sein de nos sociétés. Cette rationalité instrumentale ne porte que sur les moyens mis en œuvre pour atteindre des fins qui ne sont pas en elles-mêmes rationnellement fondées. Elle se fonde

sur l'analyse politique du charisme, une source d'autorité plus affective que rationnelle.

La pensée politique post-wébérienne se trouve chez deux penseurs représentant les deux extrémismes du XXe ; le fascisme et le communisme bolcheviste. Pour Carl Schmitt, l'idée de la décision inspire une théorie de la souveraineté contre l'idée libérale de l'Etat de droit et pose la réhabilitation de la dimension guerrière de la politique et de l'autoritarisme. Pour le marxiste György Lukacs, l'apologie de la révolution prolétarienne s'appuie sur une généralisation hyperbolique de la rationalité instrumentale vue comme une réification des rapports sociaux sous l'expansion de l'univers marchand.

Sur la question du décisionnisme, Léo Strauss critique la distinction entre les faits et les valeurs et prône un retour à la philosophie politique classique contre la sociologie. Néanmoins, Weber ne nie pas la possibilité de hiérarchiser les actions dans une sphère donnée de valeurs pour pouvoir, par exemple, distinguer l'homme politique authentique et le démagogue.

A 13/4/18 14:35

Commentaire [100]: De là, sa célèbre définition de la politique : décider qui est ami et qui est ennemi.