



Introduction à l'éthique 5 : Le complément moral de l'éthique et la sagesse pratiques

Donc l'éthique et la morale sont-elles vraiment exclusives comme deux orientations pratiques irréconciliables ? Le philosophe français P. Ricœur a tenté une recombinaison de la rationalité de l'agir humain en croisant ou en intégrant les deux perspectives de l'éthique et de la morale qu'il juge complémentaires. Derrière leur distinction, il faut supposer l'incomplétude de chacune séparément. Ce qui justifie de les distinguer, c'est qu'aucune ne remplace pas l'autre. Il y a une exigence dans la morale que l'éthique ne peut satisfaire, et inversement une aspiration dans l'éthique que la morale ignore. Mais comment envisager cet accord entre l'éthique et la morale si elles sont si opposées ? Et par où commencer ?

Il faut commencer par ce qui est premier, c'est-à-dire par l'éthique parce qu'elle parle, comme on l'a vu, le langage du désir. L'éthique puise dans les ressources naturelles du désir. Mais cette naturalité éthique appelle son complément par la morale. L'éthique précède la morale mais la morale achève l'éthique : c'est sur ce rapport que leur accord est concevable¹ [L. SEP].

S'il reconnaît que rien dans l'étymologie et dans l'histoire ne permet de distinguer les deux notions, du moins, on peut discerner entre elles une nuance. Ricœur ne parle pas exactement d'éthique et de morale, mais de visée ou d'intention, ou de projet éthique et de morale. C'est indiquer par-là que l'éthique est un dynamisme par lequel la vie tente de s'accomplir. Et ce dynamisme est la condition de la morale proprement dite dans lequel elle vient s'inscrire. L'éthique en tant que visée d'une vie accomplie sous la condition d'actions jugées bonnes — qui en donne la définition, très aristotélicienne, la plus complète — est première sur la morale, mais la morale est un complément nécessaire à l'éthique avant de revenir vers elle pour se réaliser comme sagesse pratique.

L'autre originalité de Ricœur est de supposer que l'éthique et la morale constituent des ensembles articulés de plusieurs moments et que chaque moment éthique trouve sa reprise ou son équivalent dans la morale. Par là on discerne l'effort de Ricœur de distinguer l'éthique et la morale, mais de ne pas figer cette distinction, et au contraire de l'inscrire dans un mouvement qui tente de ne négliger aucune dimension de la rationalité propre à l'action.

Donc tout commence par l'éthique, et l'éthique s'appuie d'abord sur l'aspiration à bien vivre (être heureux selon Aristote). Elle ne repose pas sur un impératif mais sur un souhait universellement partagé (optatif) : « Puissé-je, puisses-tu, puissions-nous vivre bien ! »². L'optatif est le mode verbal de l'éthique. La science parle à "l'indicatif" (langage descriptif des phénomènes), la morale à "l'impératif", l'éthique à l'optatif. Donc l'éthique ne commence donc pas par le souci de l'autre³ mais bien par le souci de soi. L'éthique lie à soi dans la visée du bonheur. L'aspiration au bonheur enveloppe le souci de soi.

¹ C'est dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990) que Ricœur développe ces analyses en en les associant à une réflexion générale sur l'identité (qui ?) et en en renouvelant la problématique (qui est celle du langage et de l'action) par la dimension narrative. Et dans un article de 1991, « Ethique et morale » (*Lectures 1*), il reprend pour elle-même, mais plus succinctement, la question du rapport entre éthique et morale. C'est cet essai que nous privilégions dans le présent article.

² « Ethique et morale », *Lectures 1*, Seuil, 1990, p. 257.

³ Par où la morale devrait commencer : ainsi chez Lévinas le visage d'autrui (*Totalité et infini ; Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*) vient précisément limiter l'expansion du moi, le droit à persévérer dans son être, à se faire comme conscience constituante l'origine du sens.



Pour autant ce souci personnel du bonheur n'est pas égoïste comme on est tenté de l'interpréter si, du moins, on l'associe à l'estime que l'agent peut légitimement avoir de lui-même. La visée de la vie bonne est une visée personnelle légitime. Et ce qui la rend légitime c'est que la visée de la vie bonne désigne une vie active, c'est-à-dire une vie dont l'individu a des raisons de s'attribuer le mérite. C'est pourquoi la visée de la vie bonne prend racine dans le souci légitime de soi, c'est-à-dire dans l'estime que l'individu trouve dans sa capacité à agir. Or qu'est-ce qui rend l'individu estimable à lui-même dans son action ? Deux choses selon Ricœur : d'une part la reconnaissance de l'aptitude à agir selon des raisons (motivation) et, d'autre part, le pouvoir d'être à l'initiative de l'action (responsabilité). On retrouve évidemment ici la notion de *praxis* dans sa double dimension d'action raisonnée et libre ou volontaire telle qu'elle a été théorisée par Aristote : l'acte éthique n'a de sens que s'il est susceptible d'obéir à une raison, en droit compréhensible par tous — l'éthique demeure dans le champ du sensé — et il n'a de sens que s'il procède de l'initiative du sujet et non d'une contrainte à laquelle il serait soumis. Aristote commençait son livre III de *L'Éthique à Nicomaque* par cette remarque : « Puisque la vertu a rapport à la fois à des affections et à des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois même la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer nettement entre le volontaire et l'involontaire »⁴.

Ce sont donc de tels actes, avec cette double qualification, que nous évaluons éthiquement. L'estime de soi est indissociable de l'action — je n'ai de raison de m'estimer moi-même que par ma liberté engagée dans un acte sensé. Donc comme dit Ricœur : « l'estime de soi est le moment réflexif de la *praxis* »⁵. On a raison de s'estimer soi-même et tant qu'on est agent, auteur de son action.^[L. SEP] Mais le souci de soi de la visée éthique est si peu égoïste qu'il appelle comme deuxième moment le souci de l'autre. Nul ne peut bien vivre sans vivre avec et pour les autres. La figure de l'autre est ici introduite dans la visée éthique sous le mode de la « sollicitude ». La sollicitude désigne le soin, l'attention, le souci de l'autre. Le caractère réflexif de l'estime de soi ne replie pas l'individu sur lui-même. Au contraire. Il engage une réciprocité. Si je m'estime comme agent alors j'estime l'autre aussi comme un être capable d'initiative et de choix, c'est-à-dire un être capable de s'estimer soi-même. Encore une fois, ce que j'estime en moi ce n'est pas moi, mais mon aptitude à être l'auteur de mes actes (qui désigne alors le réfléchi "soi"). La réciprocité est celle-ci : s'estimer soi-même et estimer l'autre comme un soi. Le déploiement optatif de la visée de la vie bonne émet alors ce vœu : "puisses-tu toi aussi vivre bien".

Autrement dit, la vie bonne n'est possible que par et avec autrui. Le rapport à autrui peut présenter deux situations : l'égalité ou l'inégalité. La sollicitude dans l'égalité est l'amitié — dont il faut rappeler qu'elle a toujours été conçue par les Anciens sinon comme une vertu⁶, du moins comme un complément nécessaire de la vertu⁷. Même le sage, bienheureux dans son autarcie, a besoin d'amis pour jouir de la vie bonne elle-même dans une relation de mutuelle communauté. L'amitié véritable réalise précisément la visée de la vie bonne comme vivre-ensemble⁸. Dans l'amitié le souci de soi et le souci de l'autre sont parfaitement réciproques : l'un et l'autre ont la même estime, autant de souci l'un pour l'autre. Mais la sollicitude peut s'exercer dans l'inégalité, comme dans la relation pédagogique du maître et de l'élève (le souci du maître pour le disciple est alors compensé par la réciprocité de la reconnaissance de l'élève pour le maître envers lui), ou comme dans la faiblesse de l'autre qui souffre : la sollicitude prend cette fois la forme de la

⁴ 1, 1109 b30-34.

⁵ « Ethique et morale », p. 257.

⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII-IX.

⁷ « De tous les biens que la sagesse nous procure pour le bonheur de toute notre vie, celui de l'amitié est de beaucoup le plus grand » (Epicure, *Maximes fondamentales*, XXVII).

⁸ « L'homme heureux a besoin d'amis » (*id.*, IX, 9).



compassion — l'un soulage l'autre dans la souffrance, que l'autre lui rend par la gratitude et la reconnaissance.

La visée éthique c'est donc vivre avec et pour les autres, intégrer le moment de la sollicitude dans le souci de soi. Mais parce qu'autrui n'est pas seulement le toi (tu) de l'ami, du disciple ou du "patient", mais aussi l'autre que "toi", parce qu'autrui c'est aussi le tiers qui mérite le même traitement d'égalité et de réciprocité que le "tu", la visée éthique requiert comme troisième moment le sens de la justice.

L'introduction de la justice peut paraître ici factice et arbitraire parce que le juste peut être opposé au bien (éthique du juste *versus* éthique du bien). Mais peut-on vivre bien dans une société où les institutions sont injustes ? Sans justice le bien est-il possible ? Surtout, la justice se déduit de la figure de l'autre rencontrée dans la visée éthique :

- autrui n'est pas toujours et nécessairement un "tu" ;
- le souci de l'autre doit donc excéder la sollicitude — et cette extension du souci de l'autre est précisément la justice : « la justice s'étend plus loin que le face-à-face »⁹.

Ainsi le vivre-bien ne se limitant pas à des relations interpersonnelles (réciprocité dans l'égalité : amitié, réciprocité dans l'inégalité : subordination et compassion), il s'étend à « la vie dans des institutions »¹⁰. Par là il faut entendre un système de partage des droits, des devoirs, des responsabilités, des pouvoirs, finalement des avantages et des charges de la vie sociale. Tout simplement, la justice est une dimension constitutive de l'éthique pour autant que la justice pose toujours ou d'abord un problème de distribution (justice distributive). La visée éthique contient la vie dans des institutions justes parce que le rapport à l'autre déborde la relation interpersonnelle. Ainsi par la justice, comme 3ème moment de la visée éthique, l'autre devient un chacun — le chacun ou le partenaire d'un système (institutions) de distribution. La justice est ici pré-juridique (malgré les institutions). Il s'agit de la vertu de justice (sens éthique de la justice) définie classiquement comme la disposition à rendre à chacun le sien (*suum cuique tribuere*). Il s'agit non pas de donner le même à tous mais de donner une part égale à chacun en fonction de sa différence. Il y a une exigence éthique propre à la justice, que la sollicitude ne peut satisfaire : l'égalité du tout autre que "tu", mais égalité à la fois non-personnelle et proportionnelle à chacun (une égalité entre deux choses et deux personnes)¹¹.

Et finalement si la justice a sa place dans la visée éthique du bien, c'est parce que le sens de la justice est plus vieux que sa formalisation juridique. La justice précède le droit et même commence avec la plainte¹², de sorte que l'exigence du juste vient toujours après l'expérience et la reconnaissance de l'injuste. Si la visée éthique commence par l'optatif, elle rencontre aussi le problème de la justice sur le mode de la plainte : "C'est injuste !". Donc « la justice est une vertu sur la voie de la vie bonne et où le sens de l'injuste précède par sa lucidité les arguments des juristes et des politiques »¹³.

Ainsi, dans l'éthique, on passe du souci de soi impliqué dans l'estime de sa qualité d'agent

⁹ « Ethique et morale », p. 259.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V.

¹² « C'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles : "Injuste ! Quelle injustice !" nous écrivons-nous. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injuste et du juste. Et, même au plan de la justice instituée, devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en "plaignants" et de "porter plainte". Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice : car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser » (*Soi-même comme un autre*, VII, Seuil, p. 231). Ricœur revient plusieurs fois sur cette idée, méditant le jugement de Salomon.

¹³ « Ethique et morale », p. 260.



éthique à la sollicitude qui donne pour vis-à-vis à soi un autre, et de la sollicitude à la justice qui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun (le moi comme soi, autrui comme un autre agent éthique, autrui comme l'autre que toi). La visée de vivre bien contient le souci de l'autre qui ouvre cette visée en elle-même au juste.

Mais la visée éthique dans son complet développement (souhait de la vie bonne, sollicitude, sens de la justice) ne se suffit pas à elle-même. L'éthique sous le régime optatif du souhait du bien-vivre ne protège pas les hommes de la violence qu'ils se font entre eux. La vie bonne visée par l'éthique est impossible tant que se perpétue le mal. C'est pourquoi la morale doit compléter l'éthique : « il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme »¹⁴. La morale est le complément nécessaire de l'éthique. L'épreuve du mal rend la morale indispensable, et avec elle le point de vue « déontologique ».

Ricœur tente alors d'articuler trois composantes qui sont les reprises au plan moral des trois structures de la visée éthique :^{[L] [SEP]}

- (a) au souhait de la vie bonne correspond la loi qui satisfait l'exigence d'universalité que l'éthique ne peut honorer ;
- (b) ^{[L] [SEP]} à la sollicitude correspond le respect inconditionnel de la personne humaine ; ^{[L] [SEP]}
- (c) à l'idée éthique de la justice correspond le choix des principes de justice distributive par une procédure purement rationnelle telle que Rawls a pu la concevoir dans son hypothèse de la position originelle sous voile d'ignorance qui permet précisément l'universalisation des maximes de l'action définie par Kant¹⁵. ^{[L] [SEP]}

Ces trois reprises sont décisives parce qu'elles contiennent la différence entre l'éthique et la morale.

(a) La première chose à considérer c'est le passage à la norme. Dans l'éthique il n'y a pas vraiment de devoir ou de commandement, mais seulement des conseils et des recommandations¹⁶. Ou du moins les normes y conservent toujours une validité restreinte, c'est-à-dire particulière et contingente. Ce qui est universel c'est la visée du bonheur. Mais, (1) cet universel n'est pas posé par la raison — c'est un souhait ou désir naturel — tandis que (2) les moyens pour parvenir au bonheur n'ont rien de normatifs. Autrement dit, avec la morale apparaît l'exigence de la norme. L'idée de norme — c'est-à-dire l'exigence de la rationalité, de l'universalité, du formalisme — est bien quelque chose de nouveau, impossible et impensable dans l'ordre éthique. En effet l'exigence d'universalité « ne peut se faire entendre que comme règle formelle »¹⁷. La norme c'est une loi universelle et donc formelle. Cela signifie que la norme ne dit pas ce qu'il faut faire, comment il faut agir, mais « à quels critères il faut soumettre les maximes de l'action »¹⁸. La norme morale ne porte pas sur l'action elle-même mais sur la maxime de l'action (quelle règle pour agir) et seule une maxime universalisable et donc purement formelle est morale (c'est-à-dire pleinement normative et rationnelle). La norme morale est la règle universalisable de la maxime de l'action. Et seule une règle formelle est universalisable c'est-à-dire « valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir des conséquences »¹⁹. Dire que la norme morale règle la maxime de l'action, c'est proposer comme norme la forme de la loi. Le déontologique (kantien) est bien

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1993

¹⁶ Cf. précédemment dans NXU, « Introduction à l'éthique : 4. Ethique et/ou morale ? »

¹⁷ « Ethique et morale », p. 261.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*



un formalisme²⁰.

Autrement dit, l'analyse de la loi (re)conduit à la liberté ou au seul concept de liberté concevable, c'est-à-dire l'idée d'autonomie (concept moral de la liberté). D'un côté la seule loi qu'une liberté puisse se donner ce n'est pas une règle d'action particulière (agis ainsi et pas autrement), « répondant à la question "que dois-je faire ici et maintenant ? ", mais l'impératif catégorique lui-même dans toute sa nudité : "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne loi universelle" »²¹. La seule loi d'une liberté ne peut être que l'universel même — seul l'universel, donc la loi dans sa forme de loi, est conforme à la liberté. De l'autre, quiconque se soumet à cet impératif est autonome c'est-à-dire libre, puisqu'il est, en tant que raison, l'auteur de la loi. Être libre, ce n'est pas être délié de toute loi mais n'obéir qu'à la loi qu'on s'est prescrite (autonomie).

Pourtant la règle morale n'est pas entièrement vide ou sans objet. La deuxième formulation de l'impératif catégorique (le respect de la personne comme fin en soi) vient compenser ce vide. « Agis toujours de telle façon que tu traites l'humanité dans ta propre personne et dans celle d'autrui, non pas seulement comme un moyen, mais toujours comme une fin » (Kant). Et Ricœur veut voir dans le respect l'équivalent moral de la sollicitude éthique. Ainsi le respect ajoute quelque chose à la sollicitude.

Qu'est-ce donc qui rend la morale irréductible à l'éthique, et par là intrinsèquement nécessaire ?

/1/ l'exigence de la norme, c'est-à-dire l'exigence de l'universalité : il doit y avoir du normatif et n'est vraiment normatif qu'une loi universelle ;

/2/ le fait de la violence : « c'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale »²². L'autre n'est pas nécessairement un toi (altérité de la sollicitude) : c'est l'autre (tout autre) que toi — et c'est pourquoi la justice vient compléter la visée éthique. Mais ce complément est encore insuffisant : l'autre c'est aussi la violence ou plutôt le rapport à l'autre, le rapport de l'homme à l'autre homme est originellement violent. La violence consiste toujours à soumettre la volonté d'un homme à celle d'un autre arbitrairement et par force, à soumettre abusivement un être rationnel et libre (une personne) à une puissance étrangère. Finalement l'interaction humaine est originellement violente parce qu'elle repose le plus souvent sur un rapport d'exploitation. On a trop tendance à décrire l'interaction humaine de manière symétriquement faussée : soit comme un affrontement (la violence déclarée, la haine, la lutte) soit, au contraire, comme une coopération pacifique entre sujets égaux. Mais la situation de base de l'interaction humaine est quelque chose de plus profond que Kant exprime dans cette 2ème formulation de l'impératif catégorique, en opposant le respect de la personne comme fin en soi à son usage comme simple moyen. La matrice de toute violence consiste dans cette dissymétrie de l'exercice d'un pouvoir où un patient subit comme victime le pouvoir sur lui d'un agent. Ou encore avant l'action comme mise en relation ou interaction, il y a la structure même de la relation ou de l'interaction comme possibilité de la violence. Ricœur écrit ailleurs : « L'action n'est pas seulement interaction, transaction, mettant en relation — et le plus souvent en conflit — une pluralité d'agents, mais relation asymétrique entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre, ce que l'autre subit. En ce sens, le problème moral naît de ce qu'une menace de violence est inhérente à la situation asymétrique de l'interaction ; dès lors que quelqu'un exerce un pouvoir sur quelqu'un d'autre en agissant, la possibilité de traiter autrui comme un moyen et on comme une fin est inscrite dans la structure même de l'agir »²³. Cette thèse permet de nuancer la

²⁰ On a souvent souligné, rappelle Ricœur, l'intransigeance du formalisme kantien puisqu'il « implique la mise hors circuit du désir, du plaisir, du bonheur ». La conséquence est bien anti-éthique (contre le désir du bonheur). Mais il faut aussi envisager ce qu'elle implique « positivement ». D'abord ce n'est pas parce que le désir, le plaisir, le bonheur seraient mauvais qu'ils sont mis entre parenthèses, mais parce qu'ils ne satisfont pas, en raison de leur caractère particulier et contingent, le « critère transcendantal d'universalisation ». La norme est essentiellement exigence d'universalité : la loi morale doit valoir pour tous et toujours. Ensuite, cette épuration du désir, du plaisir et du bonheur dans la définition de la norme morale « conduit à l'autonomie, c'est-à-dire à d'autolégislation, qui est la véritable réplique dans l'ordre du devoir à la visée de la vie bonne ».

²¹ *Ibid.*

²² *Id.*, p. 261.

²³ « La "règle d'Or" en question », *Lectures 3*, Seuil, 2006, p. 274.

critique de la morale comme discours “abstrait” sur l’action. Là où l’éthique ne sépare jamais la qualité de l’action de l’agent, l’agent du milieu de son action, là où donc l’éthique refuse de traiter abstraitement la valeur (bien/mal), la morale au contraire se concentre exclusivement sur le rapport agent/norme ou action/norme, hors de tout contexte. L’éthique veut comprendre : la morale juge, et elle juge parce qu’elle refuse de comprendre. Voilà son abstraction. Mais aussi bien le point de vue radical de la morale se mesure à la possibilité imminente de la violence dans l’action. Son abstraction, si souvent décriée, anticipe en réalité tous les effets violents à partir de cette structure constitutive de l’agir humain. En effet, toutes les violences se greffent sur elle. Toutes les violences sont des formes de pouvoir d’une volonté sur (donc contre) une autre. « Cela va depuis l’influence jusqu’au mettre et à la torture, en passant par la violence physique, le vol et le viol, la contrainte psychique, la tromperie, la ruse, etc. »²⁴. Le meurtre est immoral, la torture est immorale, le viol est immoral, le vol est immoral, mais aussi la tromperie, la ruse, la contrainte psychique. Ce qui est immoral, sous ces formes (physique, psychique) et ces degrés divers (sévices), c’est la violence et la violence qui est le mal moral en lui-même est toujours le fait d’une volonté qui exerce son pouvoir sur une autre volonté. On saisit ici le motif profond de la morale : la morale puise sa source dans l’intolérance à l’égard de l’intolérable, c’est-à-dire le refus de la violence. La violence existe mais elle devrait ne pas être existante : elle est mais ne doit pas triompher, elle est faite, elle doit être empêchée, dénoncée, sanctionnée. Et c’est par ce motif qu’on comprend la forme particulière que prend la morale, celle de l’interdit. « Face à ces multiples figures du mal, la morale s’exprime par des interdictions : “Tu ne tueras pas”, “Tu ne mentiras pas”, etc. »²⁵.

L’éthique n’interdit pas, ce qui la rend plus conciliante et attractive, affirmative : la morale interdit, ce qui la rend sévère et insupportable, négative. Mais l’interdiction est la forme nécessaire de la norme, elle-même nécessaire contre le mal de la violence. « La forme négative de l’interdiction est inexpugnable ». Au contraire, dès lors qu’on dit que le mal n’existe pas en soi, qu’il n’y a jamais que des individus agissant avec certaines motivations dans des situations déterminées avec des facteurs causaux multiples, que donc il n’y a que du mauvais (à expliquer, à comprendre, à corriger) et non du mal (à juger, à condamner), la forme négative disparaît du langage axiologique. L’insuffisance éthique tient au fait qu’elle ne veut connaître que des degrés de positivité ou d’affirmation (puissance faible, puissance forte)²⁶ : le vicieux est mauvais sans être méchant, malheureux et ignorant, malheureux parce qu’ignorant²⁷. La violence, au contraire, est immorale parce qu’elle est “in-éthique” si l’on peut dire, au sens où elle n’est pas un scandale pour l’éthique : là où l’éthique dit qu’il vaudrait mieux que la violence n’existe pas, que le violent agit d’une manière insensée, la morale dit qu’elle ne doit pas être — ce qui veut dire que dans tous les cas elle est mauvaise, et pas seulement dans ce cas-ci, dans telles circonstances. Elle est toujours mauvaise et mauvaise en soi, parce qu’elle exprime moins une puissance d’être et d’agir plus faible ou une erreur de jugement (point de vue éthique) que parce qu’elle nie dans l’autre sa qualité d’agent, elle humilie sa conscience pratique, elle l’atteint dans sa dignité, autrement dit dans sa valeur morale même.

Ricœur fait une dernière remarque: la seconde formulation de l’impératif catégorique exprime l’interdiction de traiter l’humanité dans sa propre personne et dans la personne d’autrui simplement comme un moyen. On peut traduire négativement la formule “agis de telle sorte que tu traites l’humanité toujours comme une fin en soi” : “il est interdit d’agir en traitant

²⁴ « Ethique et morale », p. 262.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ dans l’éthique spinoziste.

²⁷ Cf. Epicure. Le méchant n’est pas vicieux, mais ignorant et malheureux. Il n’est pas à condamner (moralement) mais à plaindre. En revanche, si l’on pouvait pratiquer impunément l’injustice sans entamer le bonheur (ataraxie) alors il n’y aurait aucune raison de ne pas s’y livrer. L’éthique ne connaît que deux types d’hommes : les insensés (l’immense majorité des hommes) et les sages.



l'humanité seulement comme un moyen" ou : "n'agis jamais en traitant l'humanité seulement comme un moyen". Ce faisant, Kant reformulerait et formaliserait la règle antique connue l'expression de "Règle d'Or" : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ».

On voit en effet dans les deux cas comme la règle pose une exigence de réciprocité contre le fait de la dissymétrie. En philosophie morale, la règle d'Or désigne une maxime d'action fondée sur l'exigence de réciprocité entre des sujets. Formulée négativement, elle énonce ainsi que « « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ». Mais c'est cette règle qu'on retrouve dans des préceptes positifs de la culture juive et chrétienne ». Ainsi le « Sermon sur la Montagne » dans l'*Évangile selon Matthieu* : « Si donc, méchants comme vous l'êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent. [12] Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes »²⁸. La fin du verset veut dire que la règle d'Or contient et résume tous les préceptes anciens, ce que redira Paul aux chrétiens de Rome : « 8 Ne devez rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime les autres a accompli la loi. 9 En effet, les commandements : Tu ne commettras point d'adultère, tu ne tueras point (tu ne commettras pas de meurtre), tu ne déroberas point, tu ne convoiteras point, et ceux qu'il peut encore y avoir, se résument dans cette parole. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. 10 L'amour ne fait point de mal au prochain : L'amour est donc l'accomplissement de la loi. »²⁹.

On peut encore citer le sermon dans la plaine en Luc, 6, 31 : « Donne à quiconque te demande, et ne réclame pas ton bien à celui qui s'en empare. 31 Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux [32] Si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment... Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour ». Ici se trouve exprimé par Jésus la règle d'Or et le commandement nouveau (le commandement d'amour) — dont on peut se demander s'il n'abolit pas la règle d'Or³⁰.

Autrement dit, si la règle morale se formule sous la forme de l'interdit, si l'interdit moral reprend la règle d'Or qui, contre l'imminence ou la probabilité de la violence, vise empêcher toute relation non symétrique, il n'est pas non plus impossible de retraduire positivement l'interdiction. Elle est d'ailleurs de fait donnée dans une version négative et dans une version positive :

- version négative : « Ne fais pas ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même » « Ce que tu n'aimes pas, ne le fais à personne »³¹ ; « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse à toi-même. Voilà toute la Loi »³²

- version positive : « Ainsi tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux »³³.

La règle d'Or a été reprise de nombreuses fois (de la théologie morale médiévale à la philosophie moderne — elle constitue chez Locke le modèle de la loi naturelle). Aussi Ricœur la tient pour « la maxime suprême de la moralité, que la philosophie n'a pas à démontrer mais à réfléchir et, si possible, à formaliser »³⁴. Ce qui serait donc le cas chez Kant :

(a) la règle d'Or ne prescrit aucun contenu particulier sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire — ce qu'exprime la première formulation de l'impératif catégorique ;

(b) la règle d'Or se présente comme un impératif catégorique et non comme un impératif hypothétique : ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fasse, n'est pas un impératif de prudence, une règle dictée par les circonstances, conditionné par les conséquences

²⁸ *Évangile selon Matthieu* 7,12.

²⁹ *Épître aux Romains*, 13, 8- 10.

³⁰ La règle d'Or par son exigence de réciprocité, demeure « dans la mouvance de la loi du Talion : "Œil pour œil, dent pour dent". A ce titre, elle se bornerait à dire : "Je donne afin que tu donnes" (Do ut des) » (Ricœur, « Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 278). Or Jésus pour corriger cette interprétation « perverse », contraire à la moralité de la règle d'Or, apporte le correctif « supra-moral » de l'amour comme don sans mesure.

³¹ *Ancien Testament*, Tobie 4,15.

³² Rabbi Hillel dans le *Talmud*.

³³ Chez Matthieu et Luc.

³⁴ « Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question », *id.*, , p. 273.



(impératif hypothétique). Il est censé avoir une validité constante et invariable.

(c) la règle d'Or énonce une logique de réciprocité et d'équivalence qui exige de traiter l'autre comme soi-même et inversement. Dans ces conditions, le philosophe, et Kant le premier le reconnaît lui-même, ne fait que réfléchir et "rationaliser" la norme la plus stable et reconnue comme la plus sage par les hommes³⁵.

Evidemment la rationalisation kantienne de la règle d'Or se distingue de celle-ci sur deux points. Premièrement la règle d'Or souffre d'un défaut de formalisme : la règle d'Or commande la réciprocité par l'amour (sensibilité), ce qui va à l'encontre d'une donation pure du devoir par la raison. Ensuite, Kant ajoute la référence à l'humanité dans la règle de la réciprocité. Dès lors il ne s'agit pas de traiter autrui en fonction de mon appréciation subjective — à la limite si j'estime que l'euthanasie est pour moi un choix éthique raisonnable, alors je peux accéder à la demande d'autrui pour un suicide assisté. Or la seconde formulation de l'impératif est "catégorique" : il est immoral de traiter l'humanité comme un moyen. L'idée d'humanité oblige à sortir du cadre de la relation interpersonnelle. Autrement dit, la règle d'Or du point de vue strictement kantien relève davantage de la maxime (subjective) que du principe (objectif) moral.

Mais la médiation de la loi (morale) n'est que la deuxième composante de la morale. Ricœur considère qu'il faut y ajouter un 3ème moment, qui complète la morale tout en constituant la relève au plan moral de la vertu de justice, au plan éthique : il s'agit de fonder de manière rationnelle, ce qui veut dire finalement de manière procédurale, les principes de la justice. La théorie de la justice de J. Rawls représente justement cette tentative d'articuler la justice (aristotélicienne) et le point de vue déontologique de la morale kantienne et du contractualisme moderne (Hobbes, Locke, Rousseau). La théorie de la justice comme équité (*fairness*) montre que les partenaires sociaux, dans la fiction d'une position où ils sont placés sous un voile d'ignorance (ils ignorent principalement quelle place ils occuperont dans la société future), choisiront deux principes de justice :

1) « Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de bases, égal pour tous, qui soit compatible avec le même pour les autres » — ce principe est libéral : il pose l'égalité des citoyens devant la loi sous la forme d'un partage égal des libertés — et ce principe a priorité sur le second.

(2) « Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois : a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun ; b) elles soient attachées à des positions et à des affections ouvertes à tous »³⁶.

Ainsi le raisonnement de Rawls tend prouver « qu'on peut concevoir un partage inégal qui soit à l'avantage de chacun » — autrement dit, on a affaire au raisonnement dit du *maximin* : est juste ce qui maximise la part minimale. L'augmentation de l'avantage du plus favorisé est compensée par la diminution du désavantage du plus défavorisé. Or pour Ricœur, cette théorie déontologique de la justice, en adoptant le point de vue du plus défavorisé, en prenant en compte le problème de l'injustice dans la distribution des avantages et des désavantages sociaux, renvoie à sa manière à la règle d'Or (ne traite pas autrui comme tu ne voudrais pas être traité, c'est-à-dire le plus défavorisé sans bénéficier d'aucun avantage), et derrière elle à la sollicitude éthique.

³⁵ La règle d'or paraît bien valoir comme le prototype de toute morale (l'axiome de la réciprocité) — la règle est présente dans toutes les cultures, les religions et les philosophies et peut même passer pour l'élément non religieux de toutes les morales religieuses — même si dans le christianisme (surtout chez Luc) elle a une signification (en quelque sorte) méta-éthique d'un amour inconditionnel, désintéressé et unilatéral (aimer sans retour, même l'ennemi).

³⁶ Sur Rawls, nous nous permettons de renvoyer à notre article avec P. Dupond, *Introduction à la Théorie de la justice de Rawls*, <http://www.philopsis.fr/spip.php?article219>



éthique	morale
visée ou souhait de la vie bonne (Aristote)	autonomie (Kant)
sollicitude	respect de la personne d'autrui (Kant)
souci de justice (Aristote)	fairness : choix des principes de justice (Rawls)

Surtout, la médiation de la loi (morale) n'est pas l'ultime expression de la moralité, du fait du caractère formaliste, rigoriste ou unilatéral de la loi. En effet, le conflit des devoirs portés à l'absolu, l'universalisation d'une maxime engendre inévitablement une situation de conflit. La tragédie enseigne précisément le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale (*Antigone*). Ici le choix n'est pas entre le bon ou le mauvais, ou entre le bien ou le mal, mais entre le bien et le bien. C'est un devoir d'enterrer ses morts et c'est un devoir d'obéir à la loi (décret) politique : le devoir d'obéir à l'un implique de désobéir à l'autre. En l'occurrence, on a d'un côté un décret (Créon) et, de l'autre, une loi immémoriale religieuse (*Antigone*). Elles n'ont pas le même statut. On pourra ainsi considérer que la loi religieuse doit l'emporter sur la "loi" politique parce que son autorité est supérieure (les dieux plutôt que les hommes, la tradition plutôt que le gouvernement, l'ancienneté plutôt que l'actualité). Mais pour la loi politique, la loi religieuse est la loi des morts et non des vivants, et c'est une loi trop informelle, donc faussement prescriptive. Elle commande sans être véritablement une loi. C'est pourquoi si les deux lois sont des lois, si pour ceux qui les reconnaissent elles obligent inconditionnellement, alors le conflit est inévitable. Pour *Antigone*, le devoir d'enterrer son frère (Polynice) l'emporte sur la qualification de celui-ci d'ennemi de la Cité : pour Créon, l'obéissance à la Cité implique de subordonner le rapport familial à la distinction politique ami/ennemi. Peu importe si le conflit procède de l'opposition des valeurs ou seulement de l'attachement "fanatique" de chacun à une valeur, mais le résultat est le même : « la naissance d'un tragique de l'action sur le fond d'un conflit de devoir »³⁷.

Or pour faire face à cette situation, « une sagesse pratique est requise »³⁸ qui consiste à accorder le jugement moral (norme) avec la situation, c'est-à-dire finalement à faire prévaloir « la conviction » sur la règle (formalisme). C'est ce réajustement de la conviction par rapport à l'obligation à l'égard de la loi qui réintroduit l'éthique dans la morale. La morale est le complément nécessaire à l'éthique, mais c'est pour mieux faire retour vers l'éthique ainsi enrichie par la médiation de la norme.

Ricœur prend alors trois exemples :

- Un équilibre réfléchi entre universalité et historicité pour dépasser le conflit entre universel et particulier — la prétention à l'universalité est liée à une culture et donc un universel authentique doit chercher à se constituer comme un universel commun par un dialogue entre des universaux en puissance dans chaque culture. Pour éviter l'opposition abstraite entre l'Universel (norme morale) et particulier (contexte d'énonciation de la norme), entre la morale et l'éthique, il s'agit de pratiquer une sorte de dialogue, c'est-à-dire de traduction des cultures entre elles, pour dégager des universaux potentiellement partageables et contenus dans chaque culture ;
- L'exercice de la médecine en milieu carcéral, où le médecin doit composer entre l'application sans concession de l'éthique médicale (serment d'Hippocrate) et le consentement aux contraintes du milieu carcéral ;
- L'hétérogénéité des biens premiers (sécurité, solidarité...) à satisfaire et à distribuer engendre des revendications concurrentes qui demandent à être arbitrées dans un débat public et qui appellent, comme dans les cas précédents, l'exercice d'une *phronésis* à plusieurs visant ce qu'Aristote nommait l'équité (*epieikês*). Finalement, il n'y a pas de règle pour trancher entre les

³⁷ « Ethique et morale », p. 265.

³⁸ *Ibid.*



règles, ce qui ne signifie pas la vanité de la règle elle-même. « L'équité s'avère ainsi être un autre nom du sens de la justice, quand celui-ci a traversé les conflits suscités par l'application même de la règle de justice »³⁹.

Nous laisserons-là le texte de Ricœur, au point où il s'achève lui-même. Certes on peut douter de l'utilité de ce qu'il appelle lui-même sa « petite éthique » en y voyant un effort (et encore programmatique) pour concilier les perspectives de la philosophie morale qu'on peut juger inconciliables. On peut même juger artificielle l'application de cette pratique de l'histoire de la philosophie pour accorder Aristote (visée éthique) et Kant (morale), revenir de Kant à Aristote en passant par Rawls et la tragédie antique. Toutefois on peut aussi en retenir trois thèses ou trois acquis :

(1) ni l'éthique ni la morale, ni aucune théorie morale et/ou éthique n'épuisent la richesse de l'expérience morale.

(2) cette irréductibilité est le signe de l'insuffisance de toute éthique normative — mais aussi bien de toute anti-théorie⁴⁰.

(3) si la règle d'Or est le principe suprême de la moralité, la sagesse pratique est son plein exercice. Elle-même suppose la prudence (à revaloriser contre le déontologisme) en visant l'équité qui se révélerait être, finalement, la valeur éthico-morale la plus élevée, ou la valeur qui synthétise la complémentarité de l'éthique et de la morale.

Alors de quoi a-t-on besoin, d'éthique ou de morale ? Ni de l'une ni de l'autre prises unilatéralement, mais de l'une et de l'autre intégrées et articulées dans ce qui les dépasse : une sagesse pratique. C'est bien celle-ci qui doit être cherchée, qu'on se plaise à l'appeler plutôt morale ou éthique, devant l'ampleur et les défis du monde technologique contemporain.

Laurent Cournarie

Bibliographie

Aristote, *Ethique à Nicomaque*
Epicure, *Maximes fondamentales*

- 1990 : P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990
- 1991 : P. Ricœur, « Ethique et morale », *Lectures 1*, Seuil, 1991
- 1994 : P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994
- 1993 (1971) : J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1993
- 2011 (1998): L. Cournarie et P. Dupond, « Introduction à la Théorie de la justice de Rawls », *Philopsis*
- 2018 : L. Cournarie, « Introduction à l'éthique (1), (3), NXU

³⁹ « Ethique et morale », p. 269.

⁴⁰ Cf. précédemment dans NXU, *Introduction à l'éthique : 3. Les champs de la réflexion éthique*.