

Question 4 – Y a-t-il une vérité en morale ?

Séquence 1 - Éthique et philosophie morale / Chapitre 2 : La morale, le devoir

PLAN

Introduction

(a) Problématique

I – Le relativisme moral

- A. Le relativisme culturel
- B. Le relativisme descriptif est-il convaincant ?
- C. Le relativisme méta-éthique est-il convaincant ?
 - 1/ L'argument de base
 - 2/ L'argument de la tolérance
 - 2/ L'argument des désaccords irréductibles

II – Les grandes théories morales

- A. Le conséquentialisme (Peter Singer)
 - 1/ Un exemple : la pauvreté dans le monde
 - 2/ Les caractéristiques du conséquentialisme
 - 3/ Les limites du conséquentialisme
- B. Le déontologisme (Kant)
 - 1/ Déontologisme et conséquentialisme
 - 2/ Les différentes formulations de l'impératif catégorique
 - 3/ Les limites du déontologisme

Introduction

(a) Problématique

Si les croyances morales sont le fruit d'une évolution historique et sociale ou bien de l'évolution naturelle (cf. question 3), cela signifie qu'elles sont relatives à des circonstances particulières et contingentes : il n'y aurait donc pas de normes morales universelles et absolues, et du coup pas de vérité en morale. Mais sommes-nous prêts à accepter les conséquences d'un tel relativisme ? S'il n'y a pas de vérité en morale, les jugements moraux que nous faisons ne semblent plus avoir de sens. Faut-il alors penser que tout se vaut, qu'aucun acte ne peut être moralement condamné ou bien apprécié ?

I – Le relativisme moral

A. Le relativisme culturel

<i>Hérodote</i>	L'exploration géographique et l'enquête historique conduisent Hérodote à une prise de conscience de la diversité des croyances morales dans l'espace et dans le temps. Le relativisme culturel est ici ancré dans l'expérience du voyage et la mémoire du passé.
<i>Montaigne</i>	Le relativisme culturel de Montaigne repose d'abord sur la relativité de la notion de barbarie : "chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage". Autrement dit : nous sommes civilisés, ce sont les autres qui sont barbares. La barbarie n'a ainsi de sens que par rapport à une norme ordinaire partagée par rapport à laquelle elle représente une différence, une altérité insoutenable, que nous cherchons à exclure. Avec cette notion de barbarie, on peut voir comment la coutume produit un jugement, comment une forme de vie détermine une manière de penser : "le principal effet de sa puissance, c'est de nous saisir et empiéter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous ravoir de sa prise et de rentrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances". Les croyances morales sont le reflet d'un contexte social, plutôt que le produit de la réflexion individuelle. Mais nous n'avons pas naturellement conscience de la dépendance sociale de nos opinions. La coutume ne nous apparaît pas elle-même comme coutume : elle est une seconde nature, de sorte que "ce qui est hors des gonds de coutume, on le croit hors des gonds de raison". Nos croyances morales, déterminées par une coutume particulière, nous semblent au contraire, naturelles et universelles.
<i>Lévi-Strauss</i>	Lévi-Strauss désigne par le terme d'ethnocentrisme l'attitude consistant à interpréter une autre culture, à la juger, à partir des valeurs et des normes de sa propre culture. Il s'agit d'un biais cognitif qui nous fait voir le monde à partir du filtre de notre culture, posée comme cadre de référence. L'individu est centré sur le groupe social auquel il appartient et aura tendance à sous-estimer, voire mépriser tout ce qui se distingue du modèle social qu'il connaît. Lévi-Strauss voit notamment dans l'idée de Progrès une manifestation de l'ethnocentrisme. L'idée de Progrès correspond à une manière de se représenter le temps comme une ligne de développement unique et continue. Or une telle conception repose sur un double biais culturel : (i) une focalisation sur les temps modernes, qui conduit à une sous-estimation des progrès accomplis dans les temps plus anciens, et à une interprétation du passé comme un simple ensemble d'étapes successives convergeant vers la modernité ; (ii) une focalisation sur les normes de notre propre culture, qui nous conduit à ériger les valeurs de notre société comme critère de développement (alors qu'il y a plusieurs critères envisageables), et à considérer comme archaïque, primitif, sous-développé tout ce qui ne va pas dans le même sens que notre propre culture.

<i>Relativisme descriptif</i>	<i>Relativisme méta-éthique</i>
Le relativisme descriptif vise à décrire la réalité telle qu'elle est et affirme qu'on peut observer une diversité importante dans les croyances morales des individus selon la culture.	Le relativisme méta-éthique cherche à comprendre ce qu'est un jugement moral et affirme qu'un jugement moral n'est pas une vérité absolue, mais qu'il n'a de sens que dans le cadre d'une culture particulière.
Le relativisme descriptif s'oppose à l'idée qu'il y a des valeurs ou des normes que tout le monde, <i>de fait</i> , accepte et respecte.	Le relativisme méta-éthique s'oppose à l'idée qu'il y a des valeurs ou des normes que tout le monde <i>doit</i> accepter et respecter

B. Le relativisme descriptif est-il convaincant ?

<p><i>Objection 1 :</i></p> <p>Il y a certes des différences dans les croyances morales, mais il y a aussi des points d'accord</p>	<p>– Le relativisme descriptif n'exagère-t-il pas la diversité culturelle des croyances morales ? Ne peut-on pas retrouver dans les différents systèmes éthiques : des intuitions de base communes (cf. le modèle de Haidt), des valeurs et des normes fondamentales partagées (cf. le cas du meurtre), des principes essentiels pour guider la réflexion morale (cf. le cas de la Règle d'or). – Pour qu'un jugement soit considéré comme un jugement moral, ne faut-il pas qu'il respecte un ensemble de contraintes minimales ?</p>
<p><i>Objection 2 :</i></p> <p>La diversité dans les pratiques et les jugements ne s'explique pas nécessairement par une différence dans les croyances morales.</p>	<p>La diversité dans les pratiques et les jugements peut en effet s'expliquer, dans certains cas : – par des perturbations du sens moral (cf. l'analyse par Rousseau de la manière dont le sentiment de pitié peut être obscurci par le développement des sociétés et de la raison) ; – par la résignation à un ordre social subi plutôt que par une véritable adhésion (cf. le cas de l'excision en Afrique, le cas du bandage des pieds en Chine) ; – par le contexte, par des circonstances particulières (cf. le cas des Iks au Kenya, le cas des Inuits, l'expérience de Milgram) ; – par une différence dans des croyances factuelles (cf. le cas de la veuve qui mange du poisson à Bhubaneswar, le cas de la fessée).</p>

C. Le relativisme méta-éthique est-il convaincant ?

1/ L'argument de base

<p>(1) Les croyances morales sont différentes selon les cultures.</p> <p><i>Donc :</i> Il n'y a pas de vérité en morale.</p>	<p><i>Problème 1 :</i> Cet argument part de la thèse du relativisme culturel descriptif. Or on peut en partie remettre en cause cette idée (cf. ci-dessus) : les croyances morales sont-elles fondamentalement différentes selon les cultures ? N'y a-t-il pas des points d'accord importants ? Et la diversité apparente ne cache-t-elle pas en fait des similarités ? <i>Remarque :</i> cette critique vaut pour tous les arguments ci-dessous qui cherchent à défendre le relativisme méta-éthique à partir du relativisme culturel descriptif.</p> <p><i>Problème 2 :</i> On ne peut pas passer de l'affirmation d'une diversité de croyances morales, à l'idée qu'aucune de ces croyances morales n'est vraie. Dans un cas on ne fait que décrire les croyances des individus, et on affirme que le contenu de ces croyances n'est pas le même par exemple selon la culture. C'est ce qu'on appelle le relativisme descriptif. Dans l'autre cas, on ne s'intéresse pas seulement au contenu de ces croyances et à leur diversité, mais on affirme que, parmi ces croyances diverses, aucune ne peut être considérée comme vraie et qu'aucune ne peut ainsi jouer le rôle de norme universelle. C'est ce qu'on appelle le relativisme méta-éthique. De manière générale, le simple fait que deux individus aient des croyances différentes à propos d'une même question ne permet pas de dire qu'il n'y a pas de vérité à propos de cette question : il est notamment possible que l'un se trompe et que l'autre ait raison !</p>
--	---

2/ L'argument de la tolérance

<p>(1) Les croyances morales sont différentes selon les cultures.</p> <p>(2) Si on affirme qu'il y a une vérité en morale, alors on n'accepte pas les différences de croyances morales et cela conduit à l'intolérance.</p> <p>(3) L'intolérance n'est pas acceptable.</p> <p><i>Donc :</i> On ne peut pas affirmer qu'il y a une vérité en morale.</p>	<p><i>Problème 1 :</i> Cet argument se mord la queue : il se réfute lui-même, il est autocontradictoire. Si la conclusion de l'argument est qu'il n'y a pas de vérité en morale, alors on ne peut pas affirmer que l'intolérance n'est pas acceptable, car c'est justement présupposer qu'il y a au moins une vérité en morale, à savoir qu'il faut être tolérant !</p> <p><i>Problème 2 :</i> Ce n'est pas parce qu'on accepte l'idée de vérité en morale qu'on est nécessairement intolérant. On peut accepter l'idée de vérité en morale et défendre l'idée que parmi ces vérités morales, il y a justement une forme de devoir de tolérance, surtout si l'on reconnaît la difficulté des individus à déterminer ce qu'est la vérité en morale, ce qui devrait nous conduire à une certaine humilité, et à un véritable dialogue avec les autres, sans préjuger qu'on est en possession de la vérité.</p>
---	--

3/ L'argument des désaccords irréductibles

<p>(1) Les croyances morales sont différentes selon les cultures.</p> <p>(2) Ces différences conduisent à des désaccords qu'on ne peut pas résoudre.</p> <p>(3) S'il y avait une vérité en morale, on pourrait résoudre les désaccords en déterminant qui a tort et qui a raison.</p> <p><i>Donc :</i> Il n'y a pas de vérité en morale.</p>	<p><i>Explication de l'argument :</i> Comment peut-on établir la vérité d'un jugement ? Dans le cas des jugements de fait, on a deux procédures possibles pour vérifier une affirmation : l'observation (dans le cadre de la perception ordinaire ou bien de l'expérimentation scientifique) et la démonstration (dans le cas des théorèmes mathématiques). Mais ces moyens sont-ils disponibles dans le domaine de la morale ? Peut-on établir la vérité d'un jugement de valeur par observation (par la perception, l'expérimentation), ou par la démonstration ? Le problème est que le bien et le mal ne sont pas, semble-t-il, des propriétés réelles des choses elles-mêmes, mais se rapportent plutôt à des émotions ou des attitudes d'approbation ou de désapprobation en nous. Or si le bien et le mal ne sont pas des propriétés réelles des choses, ce ne sont pas des propriétés qu'on pourrait observer dans le monde, et si le bien et le mal se rapportent à des émotions ou des attitudes, il n'y a pas de place pour une démonstration rationnelle (de plus, une démonstration suppose un fondement universellement admis qui sert de cadre théorique à partir duquel on peut ensuite tirer, par déduction logique, des théorèmes, mais on ne voit pas vraiment ce qui pourrait jouer le rôle, en morale, de fondement universellement admis).</p> <p><i>Problème principal :</i> Les désaccords en morale ne sont pas nécessairement irréductibles. On peut faire appel à certaines intuitions morales et à sa propre raison pour chercher à trouver un accord sur les questions d'éthique. Il semble en effet légitime de dire que la souffrance est <i>prima facie</i> un mal, et que se soucier des autres est <i>prima facie</i> un bien. Même si nos intuitions restent vagues, elles peuvent fournir une première approche du domaine de la morale. D'autre part, nous avons une capacité de raisonner dans le domaine de la morale. Certes nous ne pouvons pas démontrer au sens fort la vérité d'un jugement de valeur à partir de prétendus axiomes de la morale, mais nous pouvons tester la cohérence globale de nos jugements et chercher la plus grande cohérence possible. On peut en ce sens (i) examiner la cohérence d'un jugement moral avec d'autres jugements moraux (si des cas sont similaires, alors nous devrions avoir une attitude similaire), (ii) examiner la cohérence des raisons invoquées pour justifier un jugement moral (cf. les exemples de l'appel à la tradition, aux habitudes, à l'émotion, ou à ce qui serait "naturel") ; on peut enfin (iii) examiner la cohérence d'un jugement moral avec les faits dans le cas où un jugement moral repose sur des prétendues conséquences observables (cf. le cas de la peine de mort, le cas de l'homoparentalité). L'idée de vérité et de fausseté semble donc avoir un sens en morale, dans la mesure où nous pouvons tester la vérité et surtout la fausseté de nos jugements de valeur : si un jugement n'est pas cohérent, on ne peut pas rationnellement en accepter la vérité.</p>
--	--

II – Les grandes théories morales

A. Le conséquentialisme (Peter Singer)

1/ Un exemple : la pauvreté dans le monde

<i>1er argument</i>	(1) Si nous ne donnons pas d'argent à des associations humanitaires, cela signifie qu'il y a des personnes que nous laissons mourir. (2) Laisser mourir est équivalent, d'un point de vue moral, à tuer. Donc : Nous avons le devoir de donner de l'argent à des associations humanitaires.
<i>2e argument</i>	(1) Dans le cas d'un enfant qui se noie devant nous, soit nous nous précipitons dans l'eau afin de sauver l'enfant, soit nous préférons ne pas sacrifier nos vêtements et notre rendez-vous. (2) Dans le cas de la pauvreté dans le monde, soit nous donnons de l'argent à des associations humanitaires, soit nous préférons ne pas sacrifier une part de notre argent. (3) D'un point de vue moral, ces deux situations sont similaires. Donc : Nous avons le devoir de donner de l'argent à des associations humanitaires.

2/ Les caractéristiques du conséquentialisme

<i>Une morale fondée sur la raison</i>	Dans le conséquentialisme, on part de certaines intuitions morales à propos de ce qui est bien et mal, mais on ne se contente pas de simples intuitions. Le conséquentialisme repose sur un appel à la raison et peut d'ailleurs conduire à des positions qui s'opposent aux intuitions communes : Peter Singer cherche notamment à montrer que d'un point de vue moral, laisser mourir une personne est équivalent au fait de tuer une personne. La démarche argumentative repose sur la cohérence rationnelle de la personne : nous devrions traiter de manière similaire les cas similaires. Si deux décisions ont les mêmes conséquences, alors nous devrions les évaluer de la même manière d'un point de vue moral. En ce sens, sauver l'enfant qui se noie, mais ne pas aider les personnes les plus démunies, ce serait tout simplement ne pas être cohérent.
<i>Un calcul des conséquences</i>	Dans le conséquentialisme, la raison intervient plus spécifiquement sous la forme d'une sorte de calcul des conséquences. À la base il y a l'idée qu'être moral consiste à faire le moins de mal possible et le plus de bien possible. Par conséquent, pour déterminer ce qu'il faut faire, le conséquentialisme affirme qu'il faut faire une sorte de bilan général des conséquences bonnes et mauvaises de nos choix. Cela donne lieu à un véritable calcul, avec des pondérations différentes selon le degré de bien ou de mal des conséquences, selon les probabilités des conséquences, et éventuellement d'autres critères. Nous avons déjà rencontré cette perspective dans le cours sur le bonheur : l'utilitarisme de Bentham vise en effet le plus grand bonheur pour tous, et repose sur une évaluation rationnelle des conséquences qui prend bel et bien la forme d'un calcul.
<i>Un calcul global des conséquences</i>	Le conséquentialisme requiert que l'on s'intéresse aux conséquences de ses choix d'un point de vue global. Il ne s'agit pas simplement de se soucier des conséquences proches, immédiates, directes et connues de nos actes. Il faut envisager les conséquences lointaines, futures, indirectes de ce que nous faisons. Il faut tenir compte de la probabilité des conséquences et chercher à déterminer au mieux ce qui peut arriver. Il faut enfin se préoccuper non seulement des conséquences de nos actes, de ce que nous faisons, mais aussi des conséquences de nos omissions, de ce que nous ne faisons pas. L'exigence de prise en compte des conséquences d'un point de vue global invite également à une réflexion sur la portée du souci moral. Devons-nous nous soucier seulement des conséquences de nos choix sur les autres personnes ? Faut-il inclure, dans le calcul des conséquences, les conséquences sur les animaux, sur la nature ? Tout dépend ici du critère que l'on choisit pour évaluer les conséquences. Si l'on s'accorde sur le fait que la souffrance est un mal qu'il faut s'efforcer de réduire, alors pourquoi ne prendre en compte que la souffrance humaine ? Dans la mesure où les animaux sont capables de souffrance, qu'est-ce qui autorise de ne pas considérer cette souffrance ? Ce serait faire preuve de spécisme, c'est-à-dire d'une discrimination arbitraire en fonction de l'appartenance à l'espèce (le terme de « spécisme » est formé par analogie avec le racisme ou le sexisme, qui sont également des discriminations arbitraires). Peter Singer justifie ainsi dans ce cadre un devoir moral de causer le moins de souffrance possible aux animaux, qui conduit notamment à une défense morale du végétarisme. Quant à la nature elle-même, qu'est-ce qui peut justifier de se soucier des conséquences de nos choix sur l'environnement ? Il ne s'agit pas pour Peter Singer de respecter la nature pour elle-même, mais de préserver la nature pour préserver les intérêts des êtres humains (et notamment des générations futures).
<i>Un calcul impartial des conséquences</i>	Il faut procéder à un calcul global des conséquences, mais également à un calcul impartial. On ne doit pas accorder <i>a priori</i> plus d'importance à certaines personnes : chacun compte pour un, et on doit prendre en compte les intérêts de chacun de manière égale, sans privilèges et sans discriminations. Toutefois, le calcul des conséquences pourra conduire à accorder, à l'issue du calcul, plus d'importance à certaines personnes, et notamment aux personnes les plus démunies. Procéder à un calcul impartial des conséquences suppose qu'on fasse abstraction du point de vue particulier où l'on se situe : il faut envisager la situation comme si on ne savait pas qui on était. Supposons que je mène déjà une vie très satisfaisante et qu'il me reste en fin de mois une certaine somme d'argent que je cherche à dépenser. La situation devrait être décrite ainsi : (i) 1ère possibilité : il y a un individu qui dépense son argent et obtient un plaisir supplémentaire et de l'autre des individus qui continuent de souffrir et de mourir. (ii) 2e possibilité : il y a des individus qui sont sauvés grâce à un don d'argent à des associations humanitaires, et un individu qui continue à vivre une vie satisfaisante. Si l'on décrit ainsi le choix que nous avons à faire, c'est la deuxième possibilité qui est préférable : n'est-ce pas immoral d'accorder à un individu un petit plaisir en plus, alors qu'on pourrait sauver d'autres individus de la mort et de la misère ? Du coup, si je choisis la première possibilité, c'est que je fais preuve de partialité : j'accorde plus d'importance à moi-même, à mon plaisir plutôt qu'à la souffrance des autres.

3/ Les limites du conséquentialisme

<p><i>Un calcul impossible ?</i></p>	<p>Le conséquentialisme rend le choix moral dépendant d'un calcul complexe des conséquences. Ce calcul n'est-il pas trop difficile à faire ? Comment savoir tout d'abord si le calcul des conséquences que l'on a fait est le bon ? Nous ne sommes pas omniscients : il est toujours possible que nous n'ayons pas envisagé une conséquence qui change totalement l'issue du calcul. Le choix moral, dans le cadre du conséquentialisme, se fait toujours sous incertitude. Et il faut bien prendre une décision ; on ne peut pas continuer éternellement à calculer les conséquences. Du coup, qu'est-ce qui permet de dire qu'on a suffisamment calculé les conséquences et que l'on peut maintenant agir ? De plus, peut-on vraiment faire un tel bilan général des conséquences bonnes et mauvaises ? Cela suppose de pouvoir comparer sur une même échelle de valeurs les intérêts de chacun (c'est ce que l'on appelle le problème des comparaisons interpersonnelles). Est-ce vraiment envisageable ? Quelle unité de mesure peut-on prendre ? En définitive ne serait-il pas préférable de déterminer des règles morales plus claires et plus faciles à mettre en œuvre ? Le risque du conséquentialisme est en effet d'obscurcir l'exigence morale elle-même en la noyant dans des calculs trop complexes. Le conséquentialisme semble alors se transformer en une forme de scepticisme moral : comment prétendre savoir ce qu'il faut faire si le calcul des conséquences est en fait impossible ?</p>
<p><i>Une morale qui rend possible le sacrifice de certains individus ?</i></p>	<p>Même si le calcul des conséquences était possible resterait la question de savoir si un tel calcul est acceptable. On rencontre ici l'objection du sacrifice : le conséquentialisme peut en effet conduire à sacrifier certains individus si c'est le seul moyen pour obtenir le moins de mal possible. Il permet d'autre part en principe de compenser toute conséquence mauvaise par une somme suffisante de conséquences positives. Mais peut-on vraiment procéder à une telle arithmétique comptable dans les questions d'éthique ? Le conséquentialisme semble traiter l'individu comme un simple paramètre dans un calcul, paramètre qui du coup peut devenir négligeable étant donné que seul le bilan global compte. La morale ne repose-t-elle pas au contraire sur le respect de chaque personne en tant que telle dans sa singularité ?</p>
<p><i>Le conséquentialisme sophistiqué</i></p>	<p>Il faut noter que les objections que nous venons de voir ne sont pas définitives : le conséquentialisme, dans ses différentes versions contemporaines, est devenu une théorie très sophistiquée, qui cherche à répondre à chacune de ces objections. Notamment on distingue le conséquentialisme de l'acte et le conséquentialisme de la règle. Dans le conséquentialisme de l'acte, il faut, pour chaque acte, déterminer les conséquences de cet acte afin de déterminer si cet acte est bon ou mauvais. Dans le conséquentialisme de la règle, on ne détermine pas le caractère bon ou mauvais d'un acte directement par ses conséquences particulières, mais par sa conformité aux règles qui produisent dans l'ensemble le plus de conséquences bonnes et le moins de conséquences mauvaises. Le conséquentialisme de la règle prétend ainsi répondre à l'objection du calcul impossible (il est plus facile de faire le calcul des conséquences sur des règles générales que sur des actions particulières) et à l'objection du sacrifice (respecter les règles qui produisent dans l'ensemble les meilleurs conséquences interdirait justement de sacrifier un individu). Cependant, ces objections peuvent inciter à réfléchir à une tout autre perspective morale : l'approche déontologique.</p>

B. Le déontologisme (Kant)

1/ Déontologisme et conséquentialisme

<p><i>Un point commun : ces deux théories morales font appel à la raison</i></p>	<p>Le déontologisme kantien, tout comme le conséquentialisme, est une morale fondée sur la raison, qui refuse les morales de l'autorité. La morale kantienne valorise l'autonomie, c'est-à-dire le fait de se donner à soi-même ou de trouver en soi-même sa propre loi. Les morales de l'autorité sont au contraire des morales hétéronomes, où l'individu trouve la norme de son action dans une instance autre que lui-même : Dieu, la Société ou la Nature. Toutefois, l'autonomie ne signifie pas que chaque individu a sa morale propre et que chacun choisit les normes qu'il veut respecter en fonction de ses désirs, de ses préférences. Le déontologisme se rapporte étymologiquement à la notion de devoir. La morale relève en effet de ce qu'on doit faire, et non de ce qu'on désire faire. Ce devoir moral n'est pas relatif, il ne varie pas selon les individus et leurs préférences, il vaut de manière universelle. Quel est alors le rapport avec l'autonomie ? L'autonomie signifie ici que l'homme peut par lui-même saisir ce qu'il doit faire : il lui suffit de faire usage de sa raison pour comprendre ce qu'il doit faire. Il n'a pas besoin de se référer à une instance extérieure à lui, il ne reçoit pas les règles de quelqu'un d'autre. Le déontologisme kantien et le conséquentialisme sont ainsi unis dans une même démarche contre les morales de l'autorité, et pour une morale fondée sur la raison. Ce qui distingue ces deux approches, c'est avant tout le rôle précis que la raison joue dans chacune de ces théories morales.</p>
<p><i>Mais la raison n'a pas la même place dans ces deux théories morales</i></p>	<p>Les impératifs moraux sont fondés sur la raison d'après Kant. Mais pour bien comprendre la nature de ces impératifs, il faut distinguer deux types d'impératifs fondés sur la raison.</p> <p><i>(a) Les impératifs hypothétiques</i></p> <p>Un impératif hypothétique est un impératif qui ne vaut que sous la condition d'une certaine hypothèse, il est toujours de la forme suivante : « si on veut ... [hypothèse], alors il faut ... [impératif] ». Par exemple : « si on veut être médecin, il faut passer un bac S » ; ou bien : « si on veut couper du bois, il faut utiliser une scie ». Les impératifs hypothétiques sont fondés sur la raison. Ils commandent en effet simplement de choisir le moyen le plus rationnel, le plus adapté, le plus cohérent pour parvenir à ses fins. Le critère d'évaluation est un critère pragmatique de réussite et d'efficacité ; et ce qui est évalué, ce sont seulement les moyens choisis, et non la finalité poursuivie. Ce type d'impératifs ne peut ainsi constituer le fondement de la morale. En effet :</p> <p>(i) soit ces impératifs n'ont absolument rien à voir avec la morale (« si on veut couper du bois, il faut utiliser une scie ») ; (ii) soit ils visent la réalisation d'une finalité immorale (cf. la lettre de Willy Just : « si on veut tuer sans difficultés un grand nombre d'individus dans les camions à gaz, alors il faut apporter des modifications techniques aux camions à gaz ») ; (iii) soit ils réduisent l'action apparemment morale à une action faite par pur intérêt (« si je veux avoir des clients qui reviennent, il faut que je sois honnête »), par crainte (« si je ne veux pas me faire punir, il faut que je respecte cette loi »), ou par désir de reconnaissance (« si je veux être bien vu par les autres, alors il faut que moi aussi je donne de l'argent à des associations »), etc. Dans chacun de ces cas, on n'a pas une véritable action morale (l'individu n'agit pas par devoir, mais il agit simplement conformément au devoir : son intention n'a en fait rien de moral).</p> <p>Remarquons que nous avons du coup déjà ici une critique du conséquentialisme, dans la mesure où celui-ci a la forme de l'impératif hypothétique suivant : « si nous voulons maximiser le bien et minimiser le mal, alors il faut calculer les conséquences de nos actes ». Pour Kant, la rationalité qui se manifeste dans le conséquentialisme n'est qu'une rationalité technique, instrumentale, qui ne cherche que le meilleur moyen de parvenir à une fin, dont il faudrait justement examiner la valeur morale.</p>

(b) Les impératifs catégoriques

Le fondement de la morale ne réside pas, pour Kant, dans des impératifs hypothétiques, mais dans des impératifs catégoriques. Ce sont des impératifs qui commandent sans aucune condition (Il faut le faire ... c'est catégorique, un point c'est tout). Cela signifie avant tout que ces impératifs sont universels : ils s'appliquent à tout le monde, sans exception. Notamment, ces impératifs valent quels que soient les désirs de l'individu. La morale est bel et bien de l'ordre d'un devoir qui s'impose à l'individu. Pour autant, la morale n'est pas une contrainte qui prive l'individu de sa liberté, mais reste fondée, comme nous l'avons vu, sur l'autonomie de la personne. Comment cela est-il possible ? Il faut ici considérer le devoir moral comme une obligation intérieure et non comme une contrainte extérieure : l'individu reste autonome lorsqu'il accomplit son devoir moral, car il ne fait que suivre ce que sa propre raison lui indique. La source du devoir moral est en l'individu lui-même et non dans une autorité supérieure. Mais dans quelle mesure peut-on dire que les impératifs catégoriques sont fondés sur la raison ? Nous avons vu comment les impératifs hypothétiques sont fondés sur la raison, et plus précisément sur une rationalité instrumentale. Kant prétend que la morale se fonde sur une autre forme de rationalité : une rationalité pratique et non plus simplement pragmatique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour résoudre ce problème, il faut s'attacher à comprendre la formulation précise que Kant donne à l'idée d'impératif catégorique.

2/ Les différentes formulations de l'impératif catégorique

<p><i>Première formulation :</i></p> <p>« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »</p>	<p>La première formulation de l'impératif catégorique nous indique comment la raison peut découvrir par elle-même les normes morales qu'elle doit suivre. Il s'agit ici d'imaginer (par sa raison) un monde possible dans lequel chacun accomplit telle ou telle action, et où chacun sait que tout le monde accomplit cette action. Cette expérience de pensée constitue un test, plus précisément un test d'universalisation de la maxime de notre action (la maxime de notre action désignant tout simplement le principe directeur de notre action). Il s'agit en effet de se demander ici si notre action est universalisable. Est-il possible par exemple d'imaginer un monde où chacun ment et où chacun sait que tout le monde ment ? Non, car le mensonge n'est possible que si les autres croient que ce que vous racontez est vrai. Dans un monde où le mensonge est devenu la règle, une telle confiance en la parole d'autrui ne peut plus exister, ce qui rend impossible le mensonge lui-même. De même, est-il possible d'imaginer un monde où chacun triche et où chacun sait que tout le monde triche ? A nouveau, on peut se rendre compte qu'un tel monde rend en fait impossible la tricherie. Par conséquent, nous avons ici, selon Kant, un moyen rationnel de déterminer les actions qui ne doivent pas être accomplies : ce sont celles qui ne passent pas ce test d'universalisation, celles qui ne sont pas universalisables et qui manifestent au contraire que l'individu s'accorde un statut d'exception par rapport à une règle qu'il présuppose suivie par les autres. L'objection du calcul impossible qui opposait au conséquentialisme la difficulté voire l'impossibilité de déterminer nos devoirs moraux, n'a ici pas lieu d'être : la morale n'est pas un calcul compliqué des conséquences globales de nos actions. La procédure pour déterminer nos devoirs moraux est au contraire censée être simple, facile, aisée à mettre en œuvre.</p>
<p><i>Deuxième formulation :</i></p> <p>« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »</p>	<p>La deuxième objection que nous avons formulée contre le conséquentialisme consistait à remarquer que le conséquentialisme rend possible le sacrifice d'individus pour un bien global. Or un tel sacrifice implique de considérer ces individus comme de simple moyens, ce qui est contraire à la deuxième formulation de l'impératif catégorique. On ne peut pas procéder à un calcul du type coûts-bénéfices avec les personnes humaines : les êtres humains ont une valeur et non un prix. Cette valeur intrinsèque est constitutive de la dignité de chaque personne : on ne peut réduire la personne au statut d'une chose disponible et échangeable. La dignité de la personne repose sur son autonomie : sur sa capacité à poser par elle-même ses propres fins (ce qui fait que l'individu est considéré comme une « fin en soi »). Nous devons respecter cette autonomie en chaque individu, qui elle-même est fondée sur la raison que possède toute personne. La morale se fonde ainsi sur la raison, non pas au sens d'une raison pragmatique qui procéderait à un calcul du type coûts-bénéfices, mais au sens où la morale est l'expression du respect en chacun de l'autonomie, et par conséquent de la raison elle-même.</p>
<p>Il y a également une troisième formulation de l'impératif catégorique (« Agis d'après les maximes d'un membre qui institue une législation universelle pour un règne des fins simplement possible »), mais nous ne l'envisagerons pas ici.</p>	

3/ Les limites du déontologisme

<p><i>Les limites du test d'universalisation</i></p>	<p>Le test d'universalisation repose sur quatre étapes qui suscitent, chacune, des objections :</p> <p>(i) <i>Déterminer quelle est la maxime de mon action.</i> On rencontre ici le problème des descriptions multiples de l'action : une même action peut être décrite de manière différente, et relever ainsi de maximes différentes qui ne passeront pas le test d'universalisation de la même manière (cf. le cas du mensonge pour sauver un innocent). Le test d'universalisation prétendait permettre une détermination claire et simple de nos devoirs moraux, mais ne semble pas échapper à la complexité du réel.</p> <p>(ii) <i>Universaliser la maxime de mon action.</i> On rencontre ici le problème du formalisme. Vouloir universaliser la maxime de mon action, c'est porter la question éthique au niveau de la généralité et de l'abstraction. S'agit-il d'une démarche pertinente pour déterminer comment on doit agir moralement ? Ne faut-il pas plutôt être attentif aux particularités de la situation concrète dans laquelle nous sommes ?</p> <p>(iii) <i>Déterminer si l'universalisation de la maxime de mon action conduit à une contradiction.</i> On rencontre ici le problème du type de contradiction utilisé dans le test d'universalisation. La discussion de ce problème devient vite technique. Il s'agit notamment de savoir si le test d'universalisation ne repose pas en définitive sur une contradiction entre des intérêts, des besoins des êtres humains et certaines conséquences de l'action envisagée, de sorte que la morale kantienne serait en fait une forme de conséquentialisme.</p> <p>(iv) <i>Si l'universalisation de la maxime de mon action conduit à une contradiction, alors mon action est mauvaise ; sinon, elle est acceptable.</i> On rencontre ici le problème des faux positifs et des faux négatifs. Une maxime mauvaise peut être jugée comme acceptable d'après le test d'universalisation (exemple de faux positif : "tuer son enfant s'il se réveille plus de 10 fois dans la nuit") et une maxime acceptable peut être jugée comme mauvaise d'après le test d'universalisation (exemple de faux négatif : "faire ses courses le lundi à midi").</p>
<p><i>Les limites de la notion de dignité et de respect de la personne</i></p>	<p>Les notions de dignité et de respect de la personne humaine sont très vagues et sont, de fait, invoquées pour défendre des causes contradictoires. L'euthanasie constitue-t-elle un mépris de la dignité de toute vie humaine, ou bien faut-il garantir le choix de mourir dignement ? La pornographie, la prostitution réduisent-elles, de manière indigne, la personne à un simple moyen d'obtenir une jouissance, ou bien peuvent-elles être une activité véritablement choisie de manière autonome et qui devrait, sous cette condition, être respectée ? L'interdiction du voile intégral permet-il de protéger la dignité des femmes, ou bien constitue-t-elle un manque de respect de la liberté de culte des femmes qui ont choisi de le porter ? Le risque des notions de dignité et de respect de la personne est en définitive de justifier une forme de paternalisme qui nie la capacité d'une personne à faire un choix autonome, porte atteinte aux libertés des individus et impose un ordre moral qui repose sur une conception floue et arbitraire de ce qu'est censée être l'Humanité.</p>