

Cours 1.2 : La morale, le devoir

Séquence 1 - Éthique et philosophie morale

PLAN

Introduction

(a) Problématique

I - La contrainte sociale des mœurs

A. La généalogie de la morale (Nietzsche)

1/ La genèse des mœurs

2/ La genèse de la conscience morale

B. Le relativisme culturel

II - La conscience morale : un sentiment naturel ?

A. La pitié comme fondement de la conscience morale (Rousseau)

B. La question de l'origine du mal

III - Morale et raison

A. Le conséquentialisme (Bentham, Singer)

1/ Les caractéristiques du conséquentialisme

2/ Les limites du conséquentialisme

B. Le déontologisme (Kant)

1/ Les caractéristiques du déontologisme

2/ Les limites du déontologisme

C. Le critère de la cohérence

Introduction

(a) Problématique

<i>Le problème de l'origine de nos croyances morales</i>	À première vue, les valeurs morales sont transmises socialement à travers l'éducation, au sein de la famille, de l'école, ... Mais n'y a-t-il pas un ancrage de notre sens moral dans la nature humaine elle-même ? Notre capacité morale est-elle purement de l'ordre de l'acquis culturel, ou bien y a-t-il une disposition innée et naturelle à la morale ?
<i>Le problème du fondement de nos croyances morales</i>	Les croyances morales sont différentes selon l'époque, la culture et même les personnes. Il ne semble donc pas y avoir de normes morales universelles et absolues. Mais cela signifie-t-il qu'il n'y a pas de vérité en morale ? N'y a-t-il vraiment aucun critère du bien et du mal ?

I - La contrainte sociale des mœurs

A. La généalogie de la morale (Nietzsche)

1/ La genèse des mœurs

<i>Les valeurs morales, produit d'une histoire et d'une société particulière</i>	Nous tenons généralement les valeurs morales pour des évidences : il nous paraît évident qu'il ne faut pas tuer, qu'il faut aider les autres. La morale a ainsi l'apparence d'une donnée naturelle tant elle est intimement inscrite en nous. Selon Nietzsche, il s'agit de briser cette représentation que nous avons de la morale : les valeurs morales n'existent pas de tout temps et en tout lieu, elles sont le résultat d'une histoire et le produit d'une société particulière. La morale n'existe pas dans le ciel clair des idées, il faut se plonger dans la profondeur de l'histoire pour en comprendre la genèse progressive : « pour le généalogiste de la morale, il y a une couleur cent fois préférable à l'azur : je veux dire le <i>gris</i> , j'entends par là [...] tout le long texte hiéroglyphique, laborieux à déchiffrer, du passé de la morale humaine » (Nietzsche, <i>Généalogie de la morale</i> , Avant-Propos, 7)
<i>La morale du troupeau</i>	La morale que secrète une société est une <i>morale du troupeau</i> , qui se fonde sur une <i>pulsion grégaire</i> . Le "bien" correspond à ce qui est conforme à la normalité, à ce qu'on a l'habitude d'observer. À la base du jugement moral, il y a une crainte de ce qui sort de l'ordinaire, un besoin de sécurité que l'individu trouve dans la fusion avec la masse et dans la conformité aux normes communes. « Instinct du troupeau. — Là où nous rencontrons une morale, nous trouvons une appréciation et une hiérarchie des pulsions et des actions humaines. Ces appréciations et ces hiérarchies sont toujours l'expression des besoins d'une communauté et d'un troupeau : ce qui lui est utile au premier titre [...], cela est aussi l'étalon suprême de la valeur de tous les individus. La morale induit l'individu à devenir fonction du troupeau et à ne s'attribuer de valeur que comme fonction. [...] La moralité est l'instinct du troupeau dans l'individu. » (Nietzsche, <i>Le Gai Savoir</i> , §116) « [L]a moralité n'est rien d'autre (et donc, surtout, rien de plus) que l'obéissance aux mœurs, quelles qu'elles soient ; or les mœurs sont la façon traditionnelle d'agir et d'apprécier. Dans les situations où ne s'impose aucune tradition, il n'y a pas de moralité ; et moins la vie est déterminée par la tradition, plus le domaine de la moralité diminue. L'homme libre est immoral parce qu'il veut en tout dépendre de lui-même et non d'une tradition : pour toutes les formes de l'humanité primitive, "mauvais" est synonyme d'"individuel", "libre", "arbitraire", "inhabituel", "imprévu", "imprévisible". » (Nietzsche, <i>Aurore</i> , §9)

<i>L'exemple de Nietzsche : le christianisme</i>	Le christianisme valorise tout ce qui relève de l'amour du prochain et critique l'agressivité envers autrui. Cette manière de penser peut sembler tout à fait naturelle. Pourtant elle dépend d'un contexte historique et social particulier que Nietzsche cherche à comprendre : « Lorsque la structure de la société parut solidement établie dans son ensemble, assurée contre les dangers extérieurs, ce fut [la] crainte du prochain qui créa de nouvelles perspectives d'appréciations morales. Certains instincts forts et dangereux, tels que l'esprit d'entreprise, la folle témérité, l'esprit de vengeance, l'astuce, la rapacité, l'ambition, qui jusqu'à ce moment, au point de vue de l'utilité publique, n'avaient pas seulement été honorés — bien entendu sous d'autres noms, — mais qu'il était nécessaire de fortifier et de nourrir parce que l'on avait constamment besoin d'eux dans le péril, commun, contre les ennemis communs, ces instincts ne sont plus considérés dès lors que par leur double côté dangereux [...] et peu à peu on se met à les marquer de flétrissure, à les appeler immoraux, on les abandonne à la calomnie. » (Nietzsche, <i>Par-delà bien et mal</i> , 201)
<i>Application à la morale contemporaine (le cas de la tolérance)</i>	On peut faire, à la manière de Nietzsche, une généalogie de la tolérance et comprendre en ce sens les conditions historiques et sociales qui ont conduit à la valorisation de la tolérance dans les sociétés modernes. La notion même de tolérance se constitue dans le contexte des guerres de religion (cf. l'édit de Nantes) ; au cours du XX ^e siècle, les génocides, la question du racisme, de la décolonisation font apparaître la nécessité d'un appel à la tolérance. En définitive, c'est en raison de l'individualisme et du multiculturalisme des sociétés modernes que l'on peut observer une telle valorisation de la tolérance : les sociétés qui ne connaissent pas le pluralisme n'ont tout simplement pas besoin de la notion de tolérance.

2/ La genèse de la conscience morale

<i>La morale comme dressage</i>	<p>Si le “bien” correspond à ce qui est conforme aux normes ordinaires, alors le “mal” se rapporte à tout ce qui n'est pas régulier, à tout ce qui est imprévisible et sauvage. Dans son opposition au “mal”, les mœurs vont ainsi chercher à domestiquer tout ce qui relève des pulsions sauvages. Les mœurs sont en ce sens une <i>morale du dressage</i> : il va s'agir de normaliser l'individu, de lui imposer un comportement régulier. L'histoire de la morale est du coup d'abord une histoire de la cruauté : le rappel de l'existence de la norme se fait par la punition, par la souffrance infligée, par un marquage du corps, afin de créer à l'homme une mémoire.</p> <p>« On devinera dès l'abord que l'idée de “conscience” [...] a derrière elle une longue histoire, l'évolution de ses formes. [...] « Comment à l'homme animal faire une mémoire ? Comment sur cette intelligence du moment, à la fois obtuse et trouble, sur cette incarnation de l'oubli, imprime-t-on quelque chose assez nettement pour que l'idée en demeure présente »... Ce problème très ancien, comme bien l'on pense, n'a pas été résolu par des moyens précisément doux ; peut-être n'y a-t-il même rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l'homme que sa mnémotechnique. « On applique une chose avec un fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire souffrir reste dans la mémoire » — c'est là un des principaux axiomes de la plus vieille psychologie qu'il y ait eu sur la terre » (Nietzsche, <i>Généalogie de la morale</i>, II, 3)</p>
<i>La mauvaise conscience</i>	<p>Mais cette mémoire n'a pas encore la forme d'une conscience morale à proprement parler : c'est avant tout le corps lui-même qui ici est discipliné par des dispositifs de contrôle qui s'imposent, de l'extérieur, à l'individu. La forme ultime de dressage consiste en une intériorisation de ce processus sous la forme du remords, de la culpabilité, de la honte : l'individu s'autocontrôle et se punit lui-même (l'agressivité, la cruauté de l'individu se retournent contre lui-même).</p> <p>« Tous les instincts qui n'ont pas débouché, que quelque force répressive empêche d'éclater au-dehors, retournent en dedans — c'est là ce que j'appelle l'intériorisation de l'homme : de cette façon se développe en lui ce que plus tard on appellera son “âme”. Tout le monde intérieur, d'origine mince à tenir entre cuir et chair, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été <i>entravée</i>. Ces formidables bastions que l'organisation sociale a élevés pour se protéger contre les vieux instincts de liberté — et il faut placer le châtiment au premier rang de ces moyens de défense — ont réussi à faire se retourner tous les instincts de l'homme sauvage, libre et vagabond — <i>contre l'homme lui-même</i>. La rancune, la cruauté, le besoin de persécution — tout cela se dirigeant contre le possesseur de tels instincts : c'est là l'origine de la “mauvaise conscience”. L'homme qui par suite du manque de résistances et d'ennemis extérieurs, serré dans l'étau de la régularité des mœurs, impatientement se déchirait, se persécutait, se rongait, s'épouvantait et se maltraitait lui-même, cet animal que l'on veut “domestiquer” et qui se heurte jusqu'à se blesser aux barreaux de sa cage, cet être que ses privations font languir dans la nostalgie du désert et qui fatalement devait trouver en lui un champ d'aventures, un jardin de supplices, une contrée dangereuse et incertaine, — ce fou, ce captif aux aspirations désespérées, devint l'inventeur de la “mauvaise conscience”. » (Nietzsche, <i>Généalogie de la morale</i>, II, 16)</p>

B. 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.
---------------------	---

II - La conscience morale : un sentiment naturel ?

A. La pitié comme fondement de la conscience morale (Rousseau)

<i>Le fondement de la morale, ce n'est pas la raison : c'est un sentiment</i>	La pitié est identification immédiate à la souffrance d'autrui, sous la forme d'un sentiment et non d'un raisonnement. Le sens moral est d'abord l'expression d'une subjectivité qui ressent une souffrance, avant d'être recherchée par la réflexion d'une forme d'objectivité. Rousseau va parfois jusqu'à soutenir que le développement de la raison obscurcit notre sens moral : la raison, dans la mesure où elle repose sur une mise à distance, une attitude de recul critique, de surplomb, s'oppose à l'identification immédiate avec autrui.
<i>Le fondement de la morale, ce n'est pas la société : c'est un sens naturel du bien et du mal</i>	Rousseau est l'un des penseurs qui défend le plus nettement l'idée qu'il existe un sens naturel de la morale, une capacité innée à saisir ce qu'est le bien et le mal. Avant même que les hommes vivent dans des sociétés constituées, régies par des lois et où il y a des institutions qui transmettent des croyances morales, les hommes sont capables de sens moral. Rousseau va jusqu'à affirmer que le sens moral, qui existait déjà à l'état de nature, est en fait perverti par le développement des sociétés : le prétendu « progrès » n'est en fait qu'une décadence du point de vue moral. L'homme à l'état de nature est capable de ressentir la souffrance d'autrui, car l'autre est toujours considéré comme son semblable. À travers le sentiment de pitié, je me mets en un sens à la place de l'autre. Or toute société repose sur des inégalités, des distinctions, des hiérarchies. Ce système de places et de classes sociales a alors tendance à nous faire oublier l'égalité de condition des hommes, à nous faire oublier le partage commun d'une même humanité.

B. La question de l'origine du mal

<i>La raison et le mal (la lettre de Willy Just)</i>	On peut observer dans la lettre de Willy Just un usage pervers de la raison, qui conduit à une véritable distanciation par rapport à la situation. La lettre se concentre sur des questions purement techniques, comme par exemple la gestion des lumières dans les camions à gaz : il n'est pas fait référence aux personnes gazées elles-mêmes qui constituent ici simplement "le chargement". On peut comprendre ici comment la raison peut conduire à se mettre à distance d'autrui et à ne plus le considérer comme une véritable personne.
<i>La société et le mal (l'expérience de Milgram)</i>	Comment peut-on expliquer les résultats de l'expérience de Milgram ? Les individus testés ne sont pas des pervers (lorsque les individus ont le choix du niveau de choc, le taux d'obéissance ainsi que le choc maximal moyen sont beaucoup plus bas). Les paramètres qui jouent semblent être les suivants : (i) la possibilité de transférer sa responsabilité avant tout sur l'autorité scientifique qui organise l'expérience et donne les ordres (si cette autorité est défaillante ou absente, les taux d'obéissance chutent), mais aussi sur un subordonné à qui on donne des ordres (si l'individu n'a même pas la responsabilité d'appuyer sur les commandes mais donne simplement l'ordre à quelqu'un d'autre de déclencher la décharge électrique, on a un taux d'obéissance de 92.5%) ; (ii) le fait d'appliquer une procédure mécanique détachée de la souffrance d'autrui (plus il y a de proximité avec la "victime", moins l'individu administre les chocs).
<i>Le cas Eichmann</i>	« En 1960, le Mossad arrête en Argentine et déporte à Jérusalem le responsable SS du transport des prisonniers juifs dans l'Allemagne nazie, Adolf Eichmann, qui sera jugé et condamné à mort pour crimes contre le peuple juif, en 1961. Lors de son procès, Eichmann se présente comme "un modeste et petit fonctionnaire", simple "rouage" de la machine nazie. "Une simple petite saucisse dans la grande machine nazie", comme il le dit lui-même ("Paris-Presse", 22 avril 1961) ... Les ordres étaient durs, mais c'étaient les ordres, explique-t-il. Pour cette "petite saucisse", cela signifiait "faire parvenir les gens à destination" dans les camps. C'est donc le spécialiste de la logistique qui parle : "Je ne m'occupais que des horaires. Si un convoi ne partait pas à l'heure et au jour prévus, l'ensemble du système était démolé. L'horaire devait être refait. D'autres horaires devaient être modifiés parce que le train dont le départ était prévu pour le 15 juillet devait être acheminé par un autre itinéraire". Commentaire d'Yvan Audouard, envoyé spécial au procès de "Paris Presse" à la date du 22 avril 1961 : Eichmann parle de cette activité "comme s'il s'agissait de départs en vacances. Si la destination de ces trains n'était pas Deauville ou Juan-les-Pins, mais Auschwitz ou tout autre camp de la mort, qu'y pouvait-il ?" Autre morceau choisi, cette fois sur l'envoi de six convois d'enfants juifs français. "Puisqu'il s'agissait de déporter tous les juifs, il fallait bien y inclure les enfants. On a l'impression que je me suis acharné sur les enfants. En fait, cela était logique. Je ne pouvais prendre aucune décision de ma propre initiative. Cela venait d'Hitler. Je n'étais qu'un entremetteur. On me posait des questions, j'en réfèrais à mes supérieurs et je transmettais les ordres" ("Le Figaro", 30-6-1961). "L'accusé parle sans aucune émotion. Il semble bien que ces milliers d'enfants n'ont jamais troublé sa conscience", commente le quotidien. » (source : http://bit.ly/R7FdHi)
<i>La thèse de la banalité du mal (Hannah Arendt)</i>	Eichmann affirme qu'il n'a fait que de la logistique. Son travail, selon lui, se réduisait à faire en sorte que les transports ferroviaires fonctionnent correctement. Cette défense ressemble ainsi au fonctionnement de la raison dans le cas de la lettre de Willy Just : la réalité est réduite à un problème technique à résoudre de manière rationnelle et efficace. Eichmann affirme d'autre part qu'il n'est qu'un fonctionnaire, qu'il n'a fait qu'effectuer des ordres et qu'il n'a tué directement aucune personne. Cette défense ressemble à l'expérience de Milgram dans la mesure où on a ici un transfert de responsabilité aux supérieurs hiérarchiques qui donnent les ordres et aux subordonnés qui les exécutent. Cette défense d'Eichmann conduit Hannah Arendt à la thèse de la banalité du mal. Le terme de banalité ne s'applique pas ici au mal lui-même, mais aux individus qui accomplissent le mal. La thèse de la banalité du mal signifie ainsi que le mal est en fait bien souvent accompli par des hommes ordinaires, qui ne sont pas des pervers, des fanatiques, des individus pleins de haine, mais des personnes qui ne font que respecter l'autorité et accomplissent leur rôle en se souciant simplement de gérer ce qu'ils ont à faire, sans se poser la question des conséquences ou de la finalité de leurs actes (la banalité du mal serait ainsi liée à un "manque de pensée", une incapacité à juger par soi-même et à penser du point de vue d'autrui). Cette thèse a son intérêt, mais elle fortement remise en cause dans le cas d'Eichmann, et fait l'objet de débats importants dans le cas général des exécuteurs de génocide.

III - Morale et raison

A. Le conséquentialisme (Bentham, Singer)

1/ Les caractéristiques du conséquentialisme

<i>Le calcul des conséquences</i>	Dans le conséquentialisme, la morale repose sur la raison, qui doit effectuer une sorte de calcul des conséquences pour déterminer ce qu'il faut faire. 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. Pour déterminer ce qu'il faut faire, le conséquentialisme affirme alors 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. C'est ce qu'on retrouve par exemple dans l'utilitarisme de Bentham qui vise le plus grand bonheur possible pour un maximum de personnes.
<i>L'utilitarisme de Bentham</i>	« Additionnez toutes les valeurs de l'ensemble des plaisirs d'un côté, et celles de l'ensemble des peines de l'autre. Si la balance penche du côté du plaisir, elle indiquera la bonne tendance générale de l'acte, du point de vue des intérêts de telle personne individuelle ; si elle penche du côté de la peine, elle indiquera la mauvaise tendance générale de l'acte. Tenez compte du nombre de personnes dont les intérêts semblent en jeu ; et réitérez le procédé précédent pour chacune d'entre elles. Additionnez les nombres qui expriment les degrés de la bonne tendance qu'un acte possède du point de vue de chaque individu pour lequel sa tendance est globalement bonne ; recommencez à propos de chaque individu pour lequel sa tendance globale est mauvaise. Faites le bilan ; si la balance penche du côté du plaisir, elle indiquera la bonne tendance générale de l'acte, compte tenu du nombre total ou de la communauté des individus concernés ; si elle penche du côté de la peine, elle indiquera la mauvaise tendance générale de l'acte, compte tenu de cette même communauté. » (Bentham, <i>Introduction aux principes de la morale et de la législation</i> , chap. IV)
<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. Procéder à un calcul impartial des conséquences suppose qu'on fasse abstraction du point de vue particulier où l'on se situe, qu'on mette à distance ses propres tendances à la partialité. 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. Prenons le cas du paludisme (qu'on appelle aussi la malaria). Cette maladie continue à être la cause première de mortalité des enfants en Afrique ("sur les 781 000 décès recensés en 2009, 91% des victimes vivaient sur le continent africain et 85% étaient des enfants de moins de 5 ans" – source : http://bit.ly/msfmalaria). Avec 30 euros, on peut acheter 10 traitements contre le paludisme. Beaucoup de personnes pourraient donner 30 euros à une organisation qui lutte contre le paludisme, sans que ce soit un sacrifice important. Si l'on préfère "se faire un petit plaisir" avec ces 30 euros, est-ce vraiment justifiable d'un point de vue éthique ? Peter Singer affirme que nous avons un devoir de donner de l'argent aux organisations qui aident les personnes les plus exposées à la souffrance et à la mort. Le calcul des conséquences, mené de manière véritablement impartial, semble en effet conduire à privilégier l'aide aux plus démunis, plutôt que l'ajout de plaisirs supplémentaires pour des personnes qui ont déjà une vie très confortable.

2/ Les limites du conséquentialisme

<i>Un calcul impossible ?</i>	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 ?
-------------------------------	---

<i>Une morale qui rend possible le sacrifice de certains individus ?</i>	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 ?
<i>Réponse aux objections</i>	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 (cf. les dossiers d'approfondissement). Cependant, ces objections peuvent inciter à réfléchir à une tout autre perspective morale : l'approche déontologique.

B. Le déontologisme (Kant)

1/ Les caractéristiques du déontologisme

<i>Une morale de l'autonomie (et non de l'autorité)</i>	Le déontologisme kantien, tout comme le conséquentialisme, est une morale fondée sur la raison, qui refuse les morales de l'autorité. Dans les morales de l'autorité, l'individu trouve la norme de son action dans une autorité extérieure et supérieure à lui : Dieu, la Société ou la Nature. Dans les morales qui valorisent l'autonomie, l'idée est au contraire 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 d'une autorité extérieure). Mais cela ne signifie pas que chacun a sa morale propre et qu'il n'y a pas de normes universelles. La morale est fondée sur la réflexion, mais cette réflexion, tant dans le conséquentialisme que dans le déontologisme, a une portée universelle (l'usage de la raison vise à dépasser la particularité de notre point de vue subjectif). Ce qui distingue ces deux approches, c'est avant tout le rôle précis que la raison joue dans chacune de ces théories morales.
<i>Impératifs hypothétiques et impératifs catégoriques</i>	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. <i>(a) Les impératifs hypothétiques</i> 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 (sur une rationalité qu'on appelle technique ou instrumentale) : 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 : (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). <i>(b) Les impératifs catégoriques</i> 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 ? 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.
<i>Première formulation de l'impératif catégorique</i> — <i>La morale ne repose pas sur un calcul compliqué des conséquences</i>	« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » 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 ? À 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>Deuxième formulation de l'impératif catégorique – La morale ne peut conduire au sacrifice d'une personne</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 parce qu'elle repose sur une raison pragmatique qui procéderait à un calcul du type coûts-bénéfices, mais parce que la morale est fondée sur le respect de la raison elle-même en chaque individu (nous sommes tous des êtres rationnels capables de faire des choix par nous-mêmes, et il faut respecter l'autonomie de la personne).</p>
---	---

2/ Les limites du déontologisme

<p>Limite de l'idée d'impératif catégorique</p>	<p>– La critique du rigorisme de la morale kantienne : agir moralement, est-ce vraiment agir par devoir, par pure obligation et par respect d'un impératif catégorique ? La vertu ne repose-t-elle pas au contraire sur une sensibilité morale, sur un plaisir pris à aider les autres, sur une forme de joie, voire d'amour ? La morale est-elle déconnectée de la recherche du bonheur ?</p>
<p>Limite de la première formulation</p>	<p>– La critique du formalisme de la morale kantienne : 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 ? Peut-on résoudre par des principes généraux et abstraits les dilemmes moraux qui se posent dans le réel ? N'a-t-on pas plutôt besoin d'une éthique concrète, attentive aux particularités des situations concrètes dans lesquelles nous sommes ?</p>
<p>Limite de la deuxième formulation</p>	<p>– La critique de l'idée de dignité : 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>

C. Le critère de la cohérence

<p>L'argument des désaccords irréductibles</p>	<p>(1) Les croyances morales sont différentes selon les cultures et selon les personnes. (2) Ces différences conduisent à des désaccords qu'on ne peut pas résoudre. (3) S'il y avait une vérité en morale, on pourrait résoudre les désaccords en déterminant qui a tort et qui a raison. Donc : Il n'y a pas de vérité en morale.</p>
<p>Critique de l'idée de vérité en morale</p>	<p>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>Critique de l'argument des désaccords irréductibles</p>	<p>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 ; 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. 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>