

Minimaliste ou maximaliste ? Deux visions de l'éthique

Par Ruwen OGIEN

L'éthique que je défends est minimaliste en ce sens très simple qu'elle pourrait se résumer à un seul principe, dont la pauvreté est assumée : ne pas nuire aux autres.

Plus précisément, l'éthique minimale s'appuie sur certaines implications de ce principe.

Ce sont ces implications qui sont intéressantes du point de vue philosophique.

Si tout ce qui compte moralement, c'est ne pas nuire *aux autres*, alors *nous n'avons pas de devoirs moraux envers nous-mêmes* et le seul critère du licite et de l'illicite moralement devient le *consentement mutuel* des personnes.

C'est en raison de ces implications que je permets de dire que ce qui caractérise l'éthique minimale, c'est qu'elle exclut ce qu'on appelle, en philosophie du droit, les « crimes sans victime ».

En conformité avec ce principe minimal de non nuisance, je soutiens la liberté de faire ce qu'on veut de sa propre vie et de ses pensées, du moment qu'on ne nuit pas intentionnellement aux autres, ce qui implique, en référence à certaines questions de société très débattues aujourd'hui, la dépénalisation du cannabis, de toutes les formes de relations sexuelles entre adultes consentants, et de l'aide active à mourir pour ceux qui en font la demande.

Plus techniquement, ce que j'essaie de faire, c'est de montrer d'abord qu'on peut ranger l'ensemble des systèmes moraux et des jugements moraux entre les deux pôles du minimalisme et du maximalisme moral.

Au pôle minimaliste nous n'avons que le devoir négatif de ne pas nuire aux autres. Au pôle maximaliste, nous avons aussi des devoirs moraux envers nous-mêmes, des devoirs moraux positifs envers les autres, et toutes sortes de devoirs envers des entités abstraites comme la nation et ses symboles (drapeau, hymne national, etc.) On peut en ajouter évidemment.

Ensuite, j'essaie de donner des raisons d'être minimaliste ou de ne pas être maximaliste dans les affaires d'éthique ou de morale.

Etant donné que la tradition en philosophie morale est maximaliste, avec son insistance, entre autres, sur les devoirs envers soi-même de perfection personnelle, c'est toujours dans certain état schizophrénique que j'expose mes idées.

D'un côté je trouve que cette tradition philosophique maximaliste contient beaucoup de faussetés ; d'un autre côté, je me dis que c'est probablement moi qui n'ai rien compris, car il est inconcevable que tant de bons esprits aient été et soient encore dans l'erreur.

Je vais donc essayer de vous présenter mes arguments non pas de façon dogmatique, mais l'ordre assez hésitant de leur apparition dans mes recherches.

Certains philosophes utilisent l'expression « éthique minimale » et d'autres apparentées (« morale élémentaire » par exemple) pour décrire une condition de

possibilité d'une éthique universelle ou applicable à tous.¹ D'après eux, l'éthique ne peut pas faire autrement que restreindre ses ambitions et appauvrir grandement son contenu si elle veut assurer le caractère universel de ses principes. Plus précisément, elle doit renoncer à répondre aux questions existentielles du genre « Comment devrais-je vivre ? », « Que devrais-je faire de ma vie ? », « Qu'est-ce qu'une bonne vie, une vie heureuse ? », « Quels traits de caractère devrais-je développer ? » etc. Et c'est précisément parce qu'elle renonce à ces questions existentielles qu'elle devient « pauvre », « modeste » ou « minimale ».²

Bien entendu, la question qui vient immédiatement à l'esprit est celle de savoir pourquoi il serait nécessaire de renoncer à ces questions pour que notre éthique puisse être universelle ou applicable à tous. Pourquoi serait-il impossible de concevoir une éthique universelle riche, fondée sur une sorte d'accord à propos de ce qu'est une vie bonne ou réussie ?

Pour certains philosophes, c'est impossible pour des raisons *sociologiques ou historiques*. Dans les sociétés modernes pluralistes, les conceptions de la vie bonne sont, de fait, trop divergentes. Pour d'autres, c'est impossible pour des raisons *physiques et psychologiques*. Ce qu'est une vie bonne ou réussie dépend de la constitution naturelle de chacun, et cette dernière est variable. Pour d'autres enfin, c'est impossible pour des raisons *conceptuelles*. Il existe des difficultés intellectuelles propres au débat sur ce sujet particulier qu'est l'éthique. Elles interdisent une issue consensuelle à la confrontation de positions divergentes, même lorsqu'une telle issue est recherchée honnêtement.

Dans les trois cas, la même conclusion spécifique s'impose: sur la question de la vie bonne, une discussion libre ou sans distorsions psychologiques ou sociales trop importantes, n'aboutira pas à un accord mais à un *désaccord raisonnable*.³ Et la conclusion générale que certains tirent de ces raisonnements, c'est qu'une morale universelle, applicable à tous, ne peut pas être fondée sur nos conceptions de la vie bonne car elles sont trop divergentes et appelées à le rester.

L'idée que nos conceptions de la vie bonne resteront divergentes même dans les conditions d'un débat raisonnable et qu'elles ne pourront pas constituer le fondement d'une morale universelle et applicable à tous remonte, semble-t-il, à Kant.⁴ C'est cette idée, entre autres, qui justifie ce qu'on appelle en philosophie morale la « priorité du juste sur le bien ». Il peut exister une certaine convergence sur la nature de nos obligations morales à l'égard d'autrui, susceptible de garantir une éthique universelle applicable à tous, ainsi que la légitimité d'une action publique et une certaine stabilité sociale. Mais il ne peut pas y avoir une unanimité sur la nature de la vie bonne, susceptible de garantir une éthique universelle applicable à tous, et toute tentative d'agir publiquement sur la base de cette notion ne pourrait aboutir qu'à la coercition, c'est-à-dire à l'imposition d'une conception du bien au détriment

¹ Michel Métayer, *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Saint-Laurent (Québec), ERPI, 1997, p. 42-43.

² Métayer, Id.

³ Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 161-166.

⁴ André Berten, Pablo de Silveira et Hervé Pourtois, éd., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 51-86.

d'autres. C'est pourquoi, le juste doit, pour ainsi dire, « encadrer » le bien, lui fixer certaines limites raisonnables.⁵

Après avoir soutenu (dans *Penser la pornographie*, PUF, 2003, par exemple) cette position bien connue, défendue avec intelligence et énergie par les meilleurs penseurs « libéraux », parce que je ne voyais, *a priori*, aucune raison de la remettre en cause, j'ai pris progressivement mes distances à son égard. Dans *La panique morale* (Grasset, 2004), j'ai essayé de montrer qu'il était possible de justifier la neutralité morale à l'égard des conceptions du bien personnel ou de la vie bonne (expressions qui ne se recoupent pas entièrement mais que je tiens pour synonymes) de façon plus économique, *sans faire appel à l'idée d'une divergence insurmontable de ces conceptions*.

Comment ? Mon argument principal était le suivant.

Les moralistes aiment bien la formule socratique: « Une vie non réfléchie ne vaut rien ». ⁶ Ils proposent toutes sortes de critères formels d'une vie bonne ou réussie: elle est cohérente, planifiée, rationnelle, elle ne laisse pas de place au regret etc.

Il est difficile toutefois de voir en quoi une vie vécue selon ces principes aurait une valeur morale. La vie de n'importe quel haut dirigeant nazi pourrait parfaitement être jugée « bonne » ou « réussie » selon ces principes. Mais personne (nazis mis à part) ne dira que c'est une vie « morale ».

Les choses se présentent de la même façon avec des critères du bien personnel différents, qui laissent plus de place à l'intuition, l'aventure, la surprise, l'improvisation, la multiplicité des expériences et moins à l'exigence de réflexion, de planification ou de cohérence. Selon ce genre de critères, la vie d'un mafieux ou d'un pirate des mers pourrait parfaitement être jugée « bonne » ou « réussie ». Mais personne (mafieux et pirates mis à part) ne dira que c'est une vie « morale ».

C'est de ces arguments et de quelques autres que, personnellement, j'ai tiré la conclusion que, si nous devons rester neutres à l'égard des conceptions du bien personnel, ce n'est pas, ou pas seulement, parce qu'elles sont raisonnablement divergentes mais parce qu'elles n'ont rien de moral en elles mêmes, c'est-à-dire indépendamment de leur contribution au juste.

Par ailleurs, je suis aussi arrivé à la conclusion que la priorité du juste sur le bien ne peut pas être justifiée par le fait que les conceptions du juste sont convergentes et garantissent d'une certaine stabilité sociale, tout simplement parce qu'elles ne sont pas convergentes, et parce qu'il y a d'autres moyens, aussi efficaces ou plus efficaces, de garantir la stabilité politique que la convergence de nos idées du juste : la contrainte entre autres ⁷.

⁵ On peut trouver, je crois, des versions plus ou moins sophistiquées de cette idée chez les meilleurs penseurs libéraux de John Rawls à Charles Larmore en passant par Thomas Nagel et Will Kymlicka.

⁶ Dans *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 245, Charles Larmore parle de la proposition socratique « La vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » et en propose une analyse approfondie.

⁷ Bernard P. Dauenhauer, “ A Good Word for Modus Vivendi ”, dans Victoria Davion et Clark Wolf, dir., *The Idea of a Political Liberalism*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2000, p. 204-220.

Au total, j'estimais, dans *La panique morale*, qu'il était possible de défendre une version de l'éthique minimale qui, à la différence de celles qui sont habituellement soutenues, ne repose *ni sur la divergence présumée des conceptions du bien ni sur la convergence présumée des conceptions du juste*, mais sur le caractère moralement indifférent des conceptions du bien personnel.

C'est pour justifier plus complètement ce point de vue que j'ai entrepris, après *La panique morale*, la rédaction du livre sur l'éthique minimale dont je n'ai pas pu garder le titre original.

J'avais abandonné mon idée initiale d'importer en éthique le principe libéral de neutralité morale à l'égard des conceptions du bien, et j'étais arrivé à la conclusion que, si nous pouvons être séduits par l'idée que le bien est subordonné au juste, c'est tout simplement parce que ces conceptions du bien n'ont aucune importance morale.

J'avais résumé cette idée un peu provocante en parlant de *l'indifférence morale des conceptions du bien*.

En réalité, ce que je voulais exprimer par cette formule, c'est l'idée que nos conceptions du bien sont moralement indifférentes dans la mesure où elles concernent plutôt le rapport à soi-même que le rapport à autrui. C'était plus long évidemment, mais plus exact. C'est à partir de ce long principe que je pensais justifier de façon plus systématique mon minimalisme moral.

Puis, il m'a semblé qu'il serait plus profitable théoriquement, et plus économique verbalement, de parler d'« asymétrie morale » plutôt que d'indifférence morale des conceptions du bien dans la mesure où elles concernent plutôt le rapport à soi-même que le rapport à autrui.

C'est cette dernière idée d'« asymétrie morale » que j'ai finalement développée dans mon livre sur *l'Éthique minimale*. Mais qu'est-ce que l'asymétrie morale ?

La question de l'asymétrie morale

Selon le principe d'*asymétrie morale en général*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a *pas la même* importance morale que le bien ou le mal qu'on fait volontairement aux autres.

Selon le principe de *l'indifférence morale du rapport à soi-même*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a *aucune* importance morale.

Il n'est pas difficile d'illustrer ces deux façons d'envisager le principe. Ceux qui défendent l'asymétrie morale en général diront, par exemple, que si Van Gogh avait arraché gratuitement l'oreille d'un passant au lieu de se couper la sienne, il y aurait eu une certaine différence morale. Le fait de se couper l'oreille ne peut pas avoir la même importance morale que l'agression gratuite du passant.

Pour le partisan de *l'indifférence morale du rapport à soi-même*, le fait de se couper volontairement l'oreille comme Van Gogh n'a tout simplement *aucune importance morale* (ce qui n'exclut pas qu'il ait de l'importance à d'autres points de vue).

Au fond, ce que je conteste dans le principe de symétrie morale, c'est qu'il devrait nous obliger à mettre sur le même plan le suicide et le meurtre, l'automutilation et la torture, le mensonge à soi-même et aux autres, l'absence de souci de sa propre perfection et l'abaissement délibéré d'autrui.

Mais mes doutes ne reposent pour le moment que sur des intuitions linguistiques et conceptuelles. Est-il possible de les justifier théoriquement ?

Je vois trois arguments qui pourraient parler en leur faveur.

1. La morale ne concerne que le rapport aux autres *par définition*.
2. La moralité dite de « sens commun » est asymétrique.
3. Il est possible de causer volontairement un tort à autrui, mais pas à soi-même.

Aucun n'est assez bon à mon avis. Pourquoi ?

La morale ne concerne que le rapport aux autres, par définition.

La première justification du principe de l'asymétrie morale repose sur l'idée qu'il est vrai par définition ou « analytiquement ». La morale ne concernerait que le rapport aux autres en raison de la signification même du mot « morale ». Mais si la morale ne concernait que le rapport aux autres *par définition*, en vertu du sens même du mot « morale », toute théorie qui se dit « morale » et affirme en même temps que, dans certaines perspectives au moins, le rapport à soi-même possède une importance morale devrait être réputée illogique ou inintelligible, ce qui serait absurde.

Affirmer que la morale ne peut concerner *que* le rapport aux autres par définition impliquerait, que toutes les grandes théories morales sont fausses.

En effet le principe de symétrie morale est central dans les trois grandes théories morales : le déontologisme inspirée par Kant, le conséquentialisme ou utilitarisme et l'éthique des vertus venue d'Aristote.

1) Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même est inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres.

2) Pour le kantien, il faut respecter son humanité dans sa propre personne exactement de la même manière que dans celle d'autrui (ce qui justifie la condamnation parallèle du suicide et du meurtre).

3) Quant à l'ami des vertus, ce qui semble compter pour lui (dans certaines versions au moins), c'est la « juste mesure » en toute chose dans le rapport équitable aux autres bien sûr mais aussi dans le rapport à soi-même qui doit être guidé par des règles de tempérance.

La moralité dite de « sens commun » est asymétrique.

La deuxième justification de l'asymétrie morale repose sur l'idée qu'elle est enracinée dans ce qu'on appelle la moralité de « sens commun ». Elle paraît plus plausible.

Pour l'évaluer, je vais me contenter d'étoffer un peu l'un des exemples que j'ai donné dans l'avant propos, en proposant de comparer les trois jugements suivants :

- a) « Tu devrais lire ou faire un peu de sport au lieu de rester toute la journée vautré sur le canapé à regarder la télévision en te gavant de biscuits au chocolat. Je ne te force pas, je ne te menace pas, je te dis seulement que *ce serait mieux pour toi* ».
- b) « Tu devrais lire ou faire un peu de sport au lieu de rester toute la journée vautré sur le canapé à regarder la télévision en te gavant de biscuits au chocolat. Je ne te force pas, je ne te menace pas, je te dis seulement que *c'est immoral* ».
- c) « Vous êtes resté à plusieurs reprises, et pour de longues périodes, vautré sur un canapé à regarder la télévision en vous gavant de biscuits au chocolat. En vertu de la loi de prévention de l'obésité du XXX, vous êtes condamné à 5.000 euros d'amende, huit mois d'emprisonnement avec sursis et un suivi médical à vos frais à perpétuité ».

Il est difficile de nier qu'il y a quelque chose qui risque de nous paraître incongru dans le jugement (b) disant qu'il est « immoral » de rester toute la journée sur son canapé à se gaver de biscuits au chocolat *sans autres précisions*. La preuve, c'est qu'il est assez facile de rendre ce jugement plus adéquat en ajoutant quelque chose *qui concerne autrui*. La formule « Il est immoral de manger tant de biscuits à soi seul, alors que des millions d'enfants meurent de faim et que si ces biscuits étaient partagés, on pourrait en sauver quelques uns » poserait, je crois, moins de problèmes, mais ce serait, bien sûr, *parce qu'elle implique autrui* assez directement. Faute d'un commentaire de ce genre, il semble plus approprié de dire de notre personnage gourmand et paresseux qu'il est « imprudent » car il met sa santé en danger, ou qu'il est « un peu irrationnel » car les coûts de son comportement semblent plus élevés que ses bénéfices, mais non qu'il est « immoral », ou qu'il viole un « devoir moral envers lui-même ».

Bref, l'idée que je voudrais suggérer par cet exemple, c'est qu'il semble bien que nos jugements spontanés vont dans le sens de l'asymétrie morale. C'est le rapport à autrui et non à soi-même que nous aurions normalement ou naturellement tendance à juger « moral » ou « immoral ».

Si on n'est pas un fanatique de la dichotomie entre les faits et les valeurs, c'est-à-dire si on ne juge pas qu'il est illégitime de tirer la moindre conclusion à propos de ce qu'il faut faire ou penser à partir de ce qu'on fait ou pense spontanément ou naturellement, on dira qu'on doit tenir compte, d'une façon ou d'une autre, dans nos *justifications morales*, du fait que la moralité dite de « sens commun » est asymétrique.

Cependant, différentes études empiriques, de type sociologique ou psychologique, semblent montrer que les choses ne sont pas si simples. La moralité de « sens commun » n'est pas clairement et unanimement asymétrique. Dans certains groupes sociaux au moins, on a tendance, semble-t-il, à juger « immorales » toutes sortes de conduites qui, comme la masturbation, le suicide ou la toxicomanie, ne causent de torts directs qu'à soi-même.⁸ Je reviendrai sur ces recherches un peu plus tard.

⁸ Haidt et al., op. cit.

Ce que je peux dire déjà, c'est qu'on ne peut pas s'appuyer sur l'état supposé de la moralité de « sens commun », tel qu'il est décrit par les psychologues et les anthropologues, pour essayer de justifier la non symétrie morale entre le rapport de soi à soi et du rapport de soi aux autres.

Il est possible de causer volontairement des torts aux autres mais pas à soi-même.

On peut causer volontairement toutes sortes de dommages physiques ou psychologiques à autrui, tantôt avec son consentement (dans les sports violents ou les rapports sadomasochistes par exemple) tantôt sans son consentement.

Quand on cause volontairement un dommage à autrui *sans* son consentement, ce dommage a vocation à devenir, sous certaines conditions morales ou légales plus qu'un dommage : il contient une présomption d'injustice. Si cette injustice est avérée, on ne parlera pas seulement de « dommage » mais de « tort » ou de « préjudice ».⁹

Quand on cause volontairement un dommage à autrui *avec* son consentement, il n'y a pas d'injustice, pas de tort, pas de préjudice, si on en croit l'adage « On ne fait pas de tort à celui qui est consentant » (*Volenti non fit injuria*).¹⁰

De la même façon qu'on peut causer non seulement des dommages mais des torts aux autres, peut-on causer non seulement des dommages mais des torts à soi-même ? Non, dit la troisième justification du principe d'asymétrie morale. Les dommages qu'on se cause volontairement à soi, comme le suicide ou l'automutilation, sont, par leur nature même, des dommages auxquels on a consenti et non des torts, puisqu'on ne fait pas de tort à celui qui est consentant.¹¹ D'où cette asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres : il est possible de causer volontairement des torts aux autres mais pas à soi.

L'asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres peut-elle reposer *entièrement* sur l'idée qu'on ne peut pas se causer volontairement un tort ? C'est douteux. En effet, il existe toutes sortes de cas dans lesquels on estime que le consentement n'annule pas le tort. Pensez aux duels ou aux combats de gladiateurs, à l'esclavage volontaire, et, pour les moins libéraux, à la prostitution. Il pourrait en aller de même avec les torts qu'on se cause à soi-même.

*

C'est autour du principe de la non symétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres dans sa version la plus radicale, l'indifférence morale du rapport à soi-même, que j'essaie de construire une éthique minimale. La justification de ce principe est donc cruciale de mon point de vue.

⁹ Alan Wertheimer, *Consent to Sexual Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 119-143.

¹⁰ Id.

¹¹ Kagan, op.cit., p. 145-152. On trouve déjà cette justification dans Schopenhauer, *Les fondements de la morale* (1840), trad. A. Burdeau, intro. Alain Roger, Paris, Aubier, 1978, p.53.

Je me suis proposé d'apporter une telle justification, sans partir d'une idée préconçue de la morale, sans faire référence à une supposée moralité de « sens commun » et sans m'appuyer exclusivement sur la notion de consentement.

J'ai essayé d'abord de montrer que la notion de devoir moral envers soi-même est incohérente, et que, par conséquent, on peut avoir des devoirs moraux à l'égard des autres mais pas de soi-même. Cet argument devait suffire à donner une plausibilité à la thèse de la non symétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres.

Certains philosophes rejettent, comme je le fais, l'idée de devoir moral envers soi-même, mais c'est pour défendre énergiquement l'importance morale des vertus personnelles comme la tempérance ou l'endurance.

C'est une position qui peut paraître plus sympathique parce qu'elle ne repose pas sur l'idée « autoritaire » de devoir moral. De plus elle ne semble pas aussi incohérente que celle de devoir envers soi-même.

Mais elle présente d'autres défauts. Il me semble en particulier qu'elle implique des engagements envers l'idée de « nature humaine » ou de qualités humaines « essentielles » par rapport à « accidentelles », à l'égard desquels il n'est pas déraisonnable d'avoir des réserves.

Au total, je propose des raisons de nier la valeur morale du rapport à soi-même, en montrant les difficultés conceptuelles que soulèvent ses deux expressions philosophiques principales : le devoir envers soi-même et les vertus dirigées vers soi.

Pour cette présentation, je vais m'en tenir aux problèmes que pose l'idée de « devoir envers soi-même ». En fait je n'irai même pas jusque là, je présenterai seulement un des arguments contre les devoirs envers soi-même : l'argument de l'incohérence logique.

Le problème logique des devoirs moraux envers soi-même

Si vous voulez comprendre le problème *logique* que posent les devoirs envers soi-même, pensez aux promesses ou aux relations entre créancier et débiteur, et demandez-vous ce qui se passerait si c'était la *même personne* qui faisait la promesse et qui en bénéficiait, si c'était la même personne qui était créancière et débitrice.

Celui qui fait une promesse se place sous l'obligation de la tenir. Il n'est pas libre de l'annuler sans bonnes raisons, c'est-à-dire sans raisons acceptables par celui à qui la promesse a été faite. De son côté, la personne à qui la promesse a été faite est libre de l'annuler même sans raison. Si vous m'avez promis de me prêter votre tronçonneuse, vous n'êtes pas libre d'annuler cette promesse sans raison valable, mais je suis libre, moi, de vous en délivrer pour une raison quelconque (je n'ai plus envie de tuer personne, j'ai décidé de respecter les arbres, etc.) ou sans aucune raison, par pur caprice. C'est l'une des spécificités du système de droits et devoirs qu'engendre une promesse.

Comment ce genre de schéma pourrait-il s'appliquer à une promesse envers soi-même, c'est-à-dire quand c'est la *même personne* qui est auteur et destinataire de la

promesse? Supposons que je me sois fait à moi-même la promesse de ne plus jamais manger de poisson surgelé d'une autre marque que « Picard ». En tant qu'auteur de la promesse, je ne suis pas libre de l'annuler. Mais en tant que destinataire, je suis libre de l'annuler. N'est-ce pas contradictoire?

Dans le cas des promesses, l'émetteur (celui qui a promis) est tenu par l'obligation, alors que le récepteur (celui à qui on a promis) est libre de l'annuler. La promesse n'engage que celui qui l'a faite (et pas celui qui la reçoit comme disent cyniquement certains politiciens).

Dans le cas d'une relation entre créancier et débiteur, c'est l'inverse. L'émetteur (le créancier) est libre d'annuler l'obligation (la dette) alors que le récepteur (le débiteur) ne l'est pas. On est libre de me dire généreusement « Tu ne me dois plus les 20.000 euros que je t'ai prêté. J'annule la dette », mais je ne suis pas libre de répondre cyniquement : « De toute façon, je ne comptais pas te les rendre. J'avais déjà annulé la dette ».

Appliquons le modèle de la dette aux devoirs envers soi-même: nous aurons le même problème logique que pour les promesses. Supposons que la *même personne* soit à la fois créancière et débitrice. En tant que celle qui oblige (créancière), elle est libre d'annuler la dette. Mais en tant que celle qui est obligée (débitrice), elle n'est pas libre de l'annuler. N'est-ce pas contradictoire ?

Ce qui fait problème, bien sûr, ce n'est pas que les obligations morales ou légales soient des impératifs qu'on est libre de ne pas respecter. Il n'y a, en effet, rien de contradictoire dans cette possibilité. C'est même l'un des traits qui distingue une obligation morale ou légale d'une loi naturelle. On ne peut pas violer la loi de la gravitation, mais on peut parfaitement se soustraire à l'obligation de respecter une promesse ou un engagement à rembourser une dette (en évitant le destinataire de la promesse ou le créancier par exemple). Mais avoir les moyens de ne pas respecter une obligation n'est pas la même chose qu'être en position de *l'annuler*. Je peux ne pas respecter une promesse ou un engagement à rembourser une dette, mais cela ne signifie pas que ces obligations ne comptent plus, que je les ai *annulées*.

Bref, le problème logique des devoirs envers soi-même n'est pas qu'il s'agit d'obligations auxquelles on est libre de se soustraire. C'est qu'on est libre de les annuler (comme le créancier ou le destinataire d'une promesse) sans être libre de les annuler (comme le débiteur ou l'auteur d'une promesse), ce qui est contradictoire.

Hobbes avait bien vu cette contradiction : « Il n'est pas non plus possible à quiconque d'être obligé à soi-même, parce que celui qui peut obliger peut affranchir et donc celui qui s'oblige soi-même n'est pas obligé ».¹²

Kant aussi: « Si le moi *qui oblige* est entendu dans le même sens que le moi *obligé*, c'est, dans ce cas, un concept contradictoire que celui de devoir envers soi-même ».¹³

Mais la suite de la discussion de Kant vise à montrer que, pour lui, cette contradiction n'est qu'*apparente*. Son raisonnement est le suivant :

¹² Thomas Hobbes, *Léviathan*, ch. 26, trad. Gérard Mairet, Paris, Folio-Essais Gallimard, 2000, p. 407-408.

¹³ Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, dans *Métaphysique des Mœurs, II, Doctrine du Droit. Doctrine de la vertu* (1797), trad. Alain Renaut, GF, 1994, p. 267.

- 1) Il serait inconcevable d'avoir des obligations envers les autres s'il était inconcevable d'avoir des obligations envers soi-même.
- 2) Or tout le monde conçoit l'existence d'obligations envers les autres.
- 3) Les obligations envers soi-même ne sont pas inconcevables.

C'est la première prémisse qui me paraît défectueuse. Serait-il vraiment inconcevable d'avoir des obligations envers les autres s'il était inconcevable d'avoir des obligations envers soi-même ? C'est loin d'être évident. On pourrait avoir des obligations envers les autres même s'il était impossible d'avoir des obligations envers soi-même. Ce serait seulement des obligations que nous ne pourrions pas respecter.

Par ailleurs, ce qui est nécessaire, pour respecter nos obligations à l'égard des autres, ce n'est pas la possibilité d'avoir des obligations à l'égard de nous-mêmes, car nous pourrions ne pas les respecter même si elles étaient concevables, mais la possibilité d'avoir la *motivation* ou la *volonté* de les respecter.

Au total, si c'est l'existence d'un lien conceptuel entre devoir envers autrui et devoir envers soi-même qui porte tout le poids de la solution kantienne au problème de l'incohérence logique de la notion de devoir envers soi-même, elle est douteuse, car l'existence d'un tel lien conceptuel n'est pas garantie.

Cependant, mon argument contre le raisonnement kantien n'est pas conceptuel mais épistémologique.

Kant fait reposer une notion claire, les devoirs envers les autres, sur une notion confuse, le devoir envers soi-même. Je crois qu'on peut dire, avec tout le grand respect qu'on doit à Kant, que ce n'est pas une bonne stratégie épistémologique. Il vaut mieux construire un raisonnement sur des idées claires que sur des idées confuses.

Pourquoi l'idée de devoir envers soi-même est elle moins claire que celle de devoir envers les autres ?

Il n'est pas difficile de comprendre ce que signifie avoir des devoirs envers les autres. Les sources de ces devoirs sont nombreuses et souvent assez évidentes. Certains ont pour origine les promesses que nous avons faites ou les contrats que nous avons passés.

Ces promesses et contrats créent à la fois des devoirs envers les autres que nous nous sommes dans l'obligation de respecter, et aussi des droits des autres à notre égard auxquels ils peuvent renoncer.

Il est plus difficile de comprendre l'idée de devoir envers soi-même. Normalement, lorsque quelqu'un vous promet quelque chose, comme vous prêter cent mille euros, vous pouvez, comme on l'a vu, le libérer de sa promesse à tout moment (et à son grand soulagement) en lui disant par exemple « Merci, je n'en ai plus besoin ». Quelle serait la force contraignante d'une promesse que je me ferais à moi-même, dont je pourrais me libérer à tout moment par ce genre de formule? En quoi le devoir moral envers soi-même serait-il un devoir, si on peut s'en débarrasser avec une telle facilité ?

Cependant, il y a des devoirs envers les autres qui ne proviennent pas de contrats ou promesses personnelles. Ils sont corrélatifs de certains droits des autres auxquels ces derniers ne peuvent pas renoncer, comme le droit de ne pas être réduit en esclavage ou de ne pas être torturé. Ce sont des droits *inaliénables*.

Essayons d'appliquer ce modèle aux devoirs moraux envers soi-même. Si les devoirs envers soi-même avaient les mêmes sources et la même structure que les droits inaliénables, nous pourrions aussi avoir des droits envers nous-mêmes.

Qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ?

Essayons d'imaginer ce que cela donnerait pour un vol, un viol ou un abus de confiance. Qui nous prendrait au sérieux si nous portions plainte pour vol, viol, ou abus de confiance, non pas contre un autre mais contre nous-mêmes? Comment pourrions-nous exercer ces droits envers nous-mêmes? Contre qui pourrions-nous les revendiquer? Comment ferait-on pour organiser la défense de la partie de nous-mêmes qui est accusée? Comment, concrètement, pourrions-nous être l'accusé et la victime dans la même affaire? En passant d'un camp à l'autre pendant toute la durée du procès comme un clown transformiste? L'idée de devoirs envers soi-même contient d'autres paradoxes. Personne ne nie la possibilité de mentir aux autres et personne, me semble-t-il, ne pense que c'est une action qui ne pose jamais aucun problème moral.

Mais il ne semble pas qu'on puisse dire la même chose du mensonge à soi-même. D'abord, on peut contester la possibilité de se mentir à soi-même. En principe, le menteur est supposé penser que la personne à qui il ment ne sait pas du tout qu'on lui ment. Est-ce concevable dans le cas d'un mensonge à soi-même? Est-ce que je peux croire que la personne à qui je mens ne sait pas du tout que je lui mens, si cette personne n'est autre que moi-même? C'est une question sur laquelle les philosophes continuent de se disputer sans jamais se fatiguer.

Enfin, il y a aussi tous les cas de sentiments qui ont un sens moral quand on les éprouve à l'égard d'autrui, et qui n'en ont aucun quand on les exprime à l'égard de soi-même. Le meilleur exemple, je crois, c'est la gratitude. On estime en général, que c'est plutôt une bonne chose d'éprouver de la gratitude à l'égard de ceux qui se sont montrés indulgents ou généreux envers nous. On ne peut pas en dire autant de la gratitude à l'égard de soi-même. Que pourrait bien vouloir dire d'ailleurs « avoir de la gratitude à l'égard de soi-même »? Et quelle pourrait bien être la valeur morale d'un tel sentiment?

Quoi qu'il en soit, j'essaie dans mes travaux d'accumuler des preuves du fait que le rapport à soi-même n'a pas d'importance morale.

Faire le bien ou ne pas nuire ?

Puisque j'admets la division entre rapport à soi-même et à autrui, et puisque j'estime que rien de ce qui concerne le rapport à soi-même n'a de valeur morale, la conclusion que je dois logiquement tirer, c'est que si quelque chose a de la valeur morale, c'est notre *rapport à autrui*.

Tout ce que j'ajoute à cette idée, qui ne prétend évidemment pas à l'originalité, c'est mon insistance sur le fait que le rapport à soi-même n'a *aucune* valeur morale, comme le démontre en particulier l'inexistence de devoir *moraux* envers soi-même.

L'affirmation plutôt radicale que *seul* le rapport à autrui peut avoir une valeur morale ne clôt cependant pas le débat, puisqu'elle appelle aussitôt une autre question : quel genre de rapport à autrui a une valeur morale?

Là encore, nous avons deux possibilités, l'une négative, l'autre positive. L'option négative pourrait être inspirée par le principe de « non nuisance » de John Stuart Mill : ce que nous demande l'éthique, c'est de ne pas causer tort à autrui, un point c'est tout.¹⁴ L'option positive pourrait provenir de tout un ensemble de principes d'assistance, de charité ou de bienfaisance, des principes dits du « bon samaritain » en particulier, qui nous demandent de porter secours aux personnes en danger.

J'ai cru longtemps qu'on ne pouvait pas se contenter de l'option négative, entre autres parce que même une éthique minimaliste ne peut pas complètement ignorer notre intuition qu'il doit bien exister des devoirs d'assister des personnes en danger. Pensez à un automobiliste qui passe devant un amas de ferrailles où gémissent des personnes gravement blessées, et ne s'arrête pas pour leur venir en aide ou, au moins, pour prévenir un service d'urgence médical, alors qu'il en a les moyens et n'est pas particulièrement pressé d'accomplir un autre devoir plus important. Il pourrait estimer que, si la seule chose que la morale nous demande, c'est de ne pas nuire directement et intentionnellement à autrui, il ne fait rien d'immoral, puisque *personnellement, il n'a causé aucun tort direct aux accidentés*. Pour éviter ce genre de conclusion contre intuitive, il me semblait qu'il fallait ajouter au principe négatif de non nuisance un principe positif d'assistance.

J'estime, à présent, que dans les cas communs où il n'y pas de personne en danger, le principe d'assistance peut justifier le paternalisme, cette attitude qui consiste à vouloir faire le bien des autres sans tenir compte de leur avis .Or traiter quelqu'un de façon paternaliste, c'est lui causer un tort. J'ai donc préféré m'en tenir finalement au seul principe de non nuisance aux autres.

Crimes sans victimes

On sait bien qu'en philosophie, se débarrasser d'un problème signifie en réalité s'en créer mille autres (au moins).

C'est évidemment ce qui se produit quand essaie de réduire toute l'éthique au simple principe de ne pas nuire aux autres.

Dans la phrase « ne pas nuire aux autres », que veut dire nuire ? Est-ce que gagner un match de foot c'est nuire à ceux qui ont perdu ? Est-il interdit de jouer au foot pour gagner selon mon principe? Les poules, les fœtus sont-ils inclus dans les autres auxquels il ne faut pas nuire? Et les carottes ? Et nos ordinateurs personnels?

Au lieu de me confronter directement à ces questions trop compliquées, j'ai préféré procéder par étapes.

¹⁴ John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), trad. Fabrice Pataut, Presses Pocket, 1990.

J'ai commencé par donner une certaine interprétation générale du principe de non nuisance dont j'espérais pouvoir tirer tout ce qui m'est utile dans le débat moral.

Selon cette interprétation, le principe de non nuisance à autrui est celui qui exclut ce qu'on appelle, en histoire du droit, les « crimes sans victime ».

Qu'est-ce qu'un crime sans victime ? À partir du XVIII^e siècle, sous l'influence des penseurs des Lumières (Montesquieu, Beccaria, Voltaire, etc.) et des utilitaristes comme Bentham ou John Stuart Mill, un vaste mouvement d'idées s'est développé, qui avait pour objectif de séparer complètement le droit de la religion, de débarrasser, entre autres, le droit pénal de la notion « irrationnelle » de péché et des qualifications associées : superstition, blasphème, hérésie, sacrilège, perversion, etc.

Les promoteurs de ce mouvement estimaient que des lois rationnelles et raisonnables devaient renoncer à sanctionner les « crimes sans victimes », ¹⁵ c'est-à-dire,

1) les offenses à des entités abstraites ou symboliques (comme « Dieu », la « Patrie », les « signes de la religion », le « drapeau de la nation »),

2) les activités auxquelles nul n'a été contraint de participer et qui ne causent aucun dommage direct à des « tiers » ¹⁶ (comme les jeux d'argent ou les relations sexuelles entre personnes consentantes de quelque nature qu'elles soient),

3) Les conduites qui ne causent des dommages directs qu'à soi-même (comme la toxicomanie ou le suicide).

Dans tous ces cas, on peut, en effet, se demander « Où sont les victimes ? », c'est-à-dire « Où sont les personnes physiques, concrètes, qui ont subi des dommages *contre leur gré* » ?

La question a même un petit côté absurde pour les atteintes aux drapeaux, aux hymnes nationaux, à la Patrie, aux Dieux, ou aux pages glorieuses de l'histoire. On ne voit pas très bien comment il serait possible de faire du mal (ou du bien) à ce genre de choses !

Mais encore une fois, en me débarrassant d'un problème philosophique, je m'en suis créé d'autres.

Dans la définition de la deuxième catégorie de crimes sans victimes, travail sexuel ou relations sado-masochistes, c'est la notion de consentement qui porte tout le poids de la qualification de ces relations comme crimes sans victimes.

Or, il est évident que cela pose un problème normatif puisque, comme je l'ai dit au début, pour de nombreux juristes, il y a des fautes que le consentement n'annule pas.

Mais en gros, je suis prêt à donner une large place au consentement dans ma construction en raison de mon rejet du paternalisme.

¹⁵ Flora Leroy-Forgeot, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997, p. 50-82 ; Lawrence M. Friedman, *Brève histoire du droit aux Etats-Unis* (2002), trad. Monique Berry, Éditions Saint-Martin, Québec, 2004, p. 72-73 ; Jean-François Chassaing, « Le consentement. Réflexions historiques sur une incertitude du droit pénal », dans Daniel Borillo et Danièle Lochak, éd., *La liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 65-88.

¹⁶ C'est-à-dire à des personnes physiques qui ne sont pas impliquées directement dans l'activité . Cf. Leroy-Forgeot, op. cit. p. 53.

Encore faut-il que ce consentement soit libre et éclairé comme on dit. Et je sais, bien sûr, qu'on va m'attaquer sur cette question en dénonçant la fiction du consentement, qui n'est jamais libre et éclairé, les gens étant souvent stupides, paresseux, aliénés, attirés par des bêtises, ou carrément manipulés par ceux qui cherchent à faire des profits énormes sur leur dos.

Je n'ai pas de définition du consentement à proposer, et aucune nouvelle liste de conditions du consentement libre et éclairé à faire valoir.

Tout ce que je peux dire, c'est qu'il faut éviter de confondre le problème de la réalité du consentement et celui de sa valeur.

Pensez à la prostitution. Tantôt on nie la réalité du consentement des travailleurs sexuels : il est inconcevable que quelque se prostitue librement. Tantôt on nie la valeur du consentement : il est scandaleux de choisir ce métier répugnant, contraire à la dignité humaine. Il vaut mieux nettoyer des centrales nucléaires sans protection que de faire des fellations à la chaîne à des inconnus répugnants.

En fait, il me semble que ce qui dérange les gens, ce n'est jamais vraiment la réalité du consentement (à part les plus remontés contre l'aliénation dans les sociétés contemporaines), c'est sa valeur.

Il y a probablement pas mal de choses auxquelles on ne doit pas consentir, comme accepter un pot de vin pour conclure un marché. Mais le fait est que c'est souvent dans le domaine sexuel aujourd'hui que la valeur du consentement est contestée. C'est ce qui rend ce discours normatif suspect à mes yeux.

En ce qui concerne la question de la réalité du consentement qui est tout à fait différente, il me semble qu'il faut éviter l'acharnement herméneutique et l'injustice épistémique.

Qu'est-ce que ça veut dire ? ¹⁷

Lorsqu'un patient incurable ne formule aucune demande d'aide active à mourir ou de suicide assisté, lorsqu'il préfère rester en vie, même dans certaines conditions difficilement supportables, alors que le coût est extrêmement élevé pour lui-même, ses proches et la société, on estime que sa décision doit être respectée.

Les affirmations du patient qui veut continuer à vivre dans ces conditions sont *prises à la lettre*. On ne cherche pas leur sens psychologique caché. Personne n'est censé pouvoir dire, publiquement du moins: « Le fait qu'il veut continuer à vivre dans ces conditions est pathologique. Son attitude s'explique par une certaine psychorigidité, un dédain arrogant pour son entourage et une peur irrationnelle de la mort. Il ne faut pas en tenir compte ».

Mais lorsqu'un patient incurable, qui a conservé ses capacités cognitives, formule une demande d'aide active à mourir ou de suicide assisté réitérée, lorsqu'il affirme qu'il ne veut pas rester en vie dans certaines conditions qu'ils jugent répugnantes, on change de façon de raisonner. On considère que ses affirmations n'ont pas de sens littéral. C'est un « appel » qu'il faut décoder. Il exprime la honte, la

¹⁷ Voir mon *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, 2009, p. 122-126.

solitude, la souffrance ou d'autres choses du même genre, mais ce n'est pas la manifestation d'une authentique volonté de mettre fin à sa vie.¹⁸

Je vois ce traitement inégal des deux demandes comme une forme d'injustice épistémique. On n'accorde pas le même crédit à des propositions qui expriment pourtant autant la volonté de la personne.

Un autre exemple d'injustice épistémique est celle qui pousse certaines féministes à estimer que, dans le cas des relations sexuelles, non c'est non, mais oui, ce n'est pas oui.

C'est ce qui les conduit à penser qu'il ne faut jamais prendre à la lettre les affirmations des femmes qui disent se prostituer librement et toujours prendre à la lettre les affirmations des femmes qui disent se prostituer sous les menaces les plus horribles.

En matière de consentement, ce qu'il faut éviter, entre autres, c'est ce genre d'injustice épistémique.

Finalement, quand on cherche à mesurer la réalité du consentement, il me semble qu'il faut éviter d'être trop exigeant, car seul Dieu peut faire des choses sans y être contraint en aucune manière, et se dire que **même si le consentement n'a souvent pas beaucoup de sens en matière de soins par exemple, il reste un rempart important contre le paternalisme médical.**

Quoi qu'il en soit, ce qui m'intéresse, dans mes recherches, c'est de déterminer dans quelle mesure l'idée politique et légale de « crime sans victime » peut s'étendre à l'éthique aussi.

Psychologie du minimaliste moral

Je vais essayer de donner une image un peu plus concrète du problème en faisant avec vous un peu de philosophie morale expérimentale,¹⁹ ce qui veut dire, dans le cas qui m'intéresse, vous parler d'enquêtes psychologiques et sociologiques sur l'origine et la forme des jugements moraux.

La, il s'agit d'une expérience de pensée soumise à des échantillons de personnes sélectionnées selon des critères standard d'âge, de religion, de statut économique et social, de sexe etc.

On raconte à ces personnes l'histoire suivante :

« Julie et Mark sont frère et sœur. Ils passent leurs vacances ensemble dans le sud de la France. Un soir, alors qu'ils se retrouvent dans un cabanon au bord de la mer, ils se disent qu'il serait intéressant et amusant d'essayer de faire l'amour. Julie prend la pilule depuis quelque temps et les risques qu'elle tombe enceinte sont très faibles. Mais pour plus de sûreté, Mark se sert d'un préservatif. Ils prennent plaisir à faire

¹⁸ Marie de Hennezel, « Permettre la mort », dans *Doit-on légaliser l'euthanasie ?* André Comte-Sponville, Marie de Hennezel, Axel Kahn, sous la direction d'Alain Houziaux, Paris, Les Éditions de l'atelier, 2004, p. 75-101.

¹⁹ Voir mon *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Grasset, 2011.

l'amour mais décident de ne pas recommencer. Ils gardent pour eux le secret de cette douce nuit qui leur donne le sentiment d'être plus proches ».

Puis on leur demande :

Qu'en pensez-vous ? Leur était-il permis de faire l'amour ?²⁰

Les réponses spontanées étaient globalement convergentes. La plupart des répondants exprimaient une désapprobation immédiate et sans nuances.

Ce qu'ils ont fait est mal.

Mais les justifications réfléchies étaient mal formées.

Pour expliquer pourquoi ce que Julie et Mark avaient fait n'était pas « correct », ils évoquent la possibilité que Julie pourrait tomber enceinte et donner naissance à un enfant handicapé. L'expérimentateur leur rappelle alors que le couple avait pris toutes les précautions pour l'éviter.

Ils passent à une autre justification : la relation pourrait laisser un traumatisme psychologique comme séquelle. L'expérimentateur leur rappelle que rien de tel n'a eu lieu.

Ils changent encore de cheval : cette relation pourrait offenser la société. L'expérimentateur précise à nouveau qu'elle restera secrète.

À la fin, les répondants sont obligés d'admettre qu'ils sont à court de raisons, ce qui ne les empêche pas de continuer à exprimer leur désapprobation : « Je sais que c'est mal, mais je ne peux pas dire pourquoi ».

Ce qui m'intéresse dans cette expérience de pensée ce sont ses implications particulières en philosophie morale. De ce point de vue, les questions que pose *L'inceste en toute innocence*, sont les suivantes :

Est-il vrai que, pour la plupart des gens, certaines actions sont incorrectes ou immorales, même si elles n'ont causé aucun tort concret à personne ?

Peut-on considérer légitimement que les fautes sans victimes peuvent être immorales ?

Un certain nombre d'études de psychologie morale se sont penchées sur cette question des « fautes sans victimes ». En fait, deux grandes conceptions s'opposent à cet égard.

1) Nous avons tendance à ne juger immorales que les fautes *avec* victimes.

2) Nous avons tendance à juger immorales toutes sortes de fautes *sans* victimes.

On peut dire que la première conception est « minimaliste », parce qu'elle suppose que notre morale de base est pauvre du fait qu'elle exclut les fautes sans victimes.

²⁰ Jonathan Haidt, « The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment », *Psychological Review*, 108, 2001, p. 814-834

Dans le même esprit, on peut dire que la seconde conception est « maximaliste », parce qu'elle suppose que notre morale de base est riche du fait qu'elle admet de nombreuses fautes sans victimes.²¹

1) Minimalisme

Différentes études expérimentales semblent accréditer la thèse de la pauvreté de la morale de base. Les plus importantes sont celles d'Elliot Turiel et de Larry Nucci.²²

L'une d'entre elles consiste à mener des entretiens avec des sujets jeunes ou très jeunes (à partir de cinq jusqu'à l'adolescence) qui reçoivent une éducation religieuse stricte dans des milieux qui restent relativement à l'abri du libéralisme ambiant (Amish-Mennonites, Réformés Calvinistes, Juifs conservateurs et orthodoxes).²³ Elle porte sur les jugements spontanés et les justifications donnés par les répondants sur les sujets suivants :

Règles morales : Est-il permis de voler, de frapper, de dire du mal d'autrui, de détruire ses biens ?

Règles non morales liées aux autorités et aux rituels religieux : Est-il permis de ne pas respecter le Jour du Seigneur, l'obligation de se couvrir ou de se découvrir, les interdits alimentaires et de ne pas pratiquer la circoncision ?

Pour ce qui concerne les règles religieuses, comme l'obligation de la circoncision ou de l'alimentation kasher, les réponses vont globalement dans le même sens.

1) Les règles religieuses sont inapplicables aux membres des autres religions. Elles ne valent que pour ceux qui partagent la même foi. Ceux qui ne sont pas Juifs ne sont pas obligés de se faire circoncire ou de manger kasher !

2) S'il n'y avait aucune référence à ces obligations dans la Bible ou si aucune autorité religieuse ne les prescrivait, il ne serait pas nécessaire de suivre.

Pour les règles morales aussi, les réponses vont toutes dans le même sens

1) Les règles morales sont applicables aux membres des autres religions. Elles valent pour tout le monde.

2) Même s'il n'y avait aucune référence à ces obligations dans la Bible, il faudrait quand même les suivre.

Ces tendances générales sont supposées établir que les jeunes distinguent ce qui appartient à la morale et ce qui fait partie du domaine religieux.

²¹ Ibid.

²² Elliot Turiel, « Nature et fondements du raisonnement social dans l'enfance », dans J.P. Changeux, éd., *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 301-317 ; Vanessa Nurock, *Sommes-nous naturellement moraux ?* Paris, PUF, 2010 ; Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal* Paris, Odile Jacob, 2011.

²³ Larry Nucci, *Education in the Moral Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Dans le domaine moral, les règles sont supposées universelles et n'ont nullement besoin d'être garanties par une autorité humaine, un texte sacré ou un être surnaturel.

Selon les répondants, il serait mal de voler ou frapper quelqu'un, même s'il n'était fait mention d'une interdiction de ces actes à aucun endroit dans la Bible.

Au total, ces études montrent que, pour ces enfants, les règles qui sont censées s'appliquer à tout le monde et pas seulement à sa propre communauté sont minimalistes. Elles ne concernent que les actions qui, comme voler, sont supposées nuire aux autres.

Bref, selon cette théorie, quand on est jeune, on ne voit pas de la morale partout, mais seulement dans un certain domaine : celui du rapport aux autres et, plus précisément, le tort aux autres.

L'hypothèse qu'un long apprentissage social est nécessaire pour devenir un « moralisateur » dans tous les domaines, y compris le rapport à soi.

Psychologie du maximaliste moral

Évidemment, une théorie aussi complète et audacieuse ne pouvait pas laisser la communauté scientifique indifférente. Pour tester sa validité, des dispositifs expérimentaux similaires ont été mis au point.²⁴ C'est Jonathan Haidt, un psychologue américain, qui a pris la tête de la contestation.

Son hypothèse centrale, diamétralement opposée à celle d'Elliot Turiel, est qu'il n'existe pas de tendance naturelle ou universelle à limiter le domaine de la morale aux actions qui nuisent aux autres.

Il a soutenu que les études de psychologie morale étaient souvent biaisées par certains préjugés « progressistes » et « occidentalistes ».²⁵ Elles partent du présupposé que toute la morale pourrait être ramenée au souci de ne pas causer de torts aux autres, et elles admettent, sans raison valable, que tout le monde trace des limites très claires entre la morale, la religion et les conventions sociales.

Mais dans toutes les sociétés humaines, il y a des obligations et des interdictions qui vont au-delà de ce souci minimal de ne pas causer de torts concrets à d'autres individus et qui relèvent cependant, pour les membres de ces sociétés, *du même type jugement*.

La plupart des interdits sexuels (prohibition de l'inceste entre adultes consentants y compris) et alimentaires (ne pas manger de porc, de mollusques etc.) seraient considérés par ceux qui les respectent comme des interdictions et des obligations « universelles », c'est-à-dire valant pour tous et pas seulement pour les membres de la communauté.

²⁴ Jonathan Haidt, S.H. Koller et M.G. Dias, « Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog ? », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n° 4, 1993, p. 613-628.

²⁵ Jonathan Haidt et F. Bjorklund, « Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology » dans W. Sinnott-Armstrong, éd., *Moral Psychology, vol. 2, The Cognitive Science of Morality : Intuition and diversity*, Cambridge, Mass. The MIT Press, 2008, p. 181-217.

Il en irait de même pour les obligations à l'égard de soi (se raser la tête, se laisser pousser la barbe, ne pas boire d'alcool ou consommer de la drogue etc.) ou des morts (ne pas les enterrer ou les enterrer à même le sol, etc.). *Il s'agirait donc d'obligations ou de prohibitions « morales ».*

Pourtant, ces obligations et prohibitions portent sur des actions ou des relations qui ne causent aucun tort concret à qui que ce soit en particulier (même pour l'inceste entre adultes consentants) et ne semblent pas soulever des questions de justice ou de réciprocité.

Il se peut que, dans le monde occidental, le domaine moral soit, de fait, devenu très étroit. Mais il se peut aussi que ce soient les préjugés culturels des chercheurs qui leur fassent voir les choses ainsi.

Quoi qu'il en soit, si on prend la peine d'aller voir ailleurs, on s'aperçoit qu'un système moral fondé sur les torts, les droits, la justice, n'est pas le seul concevable. Ainsi Schweder distingue trois grands systèmes moraux : *éthique de l'autonomie, éthique de la communauté, éthique de la divinité.*²⁶

1) *éthique de l'autonomie*

Dans l'éthique de l'autonomie, on voit la personne comme une structure de préférence individuelle. Son autonomie, ses capacités de choisir et de contrôler sa vie sont considérés comme des valeurs morales à protéger.

Le code moral insiste sur les notions de torts, de droits, de justice. Ces notions sont élaborées de façon raffinée dans les systèmes légaux et moraux des sociétés occidentales sécularisées. Ce code correspond exactement au domaine moral comme Turiel le conçoit.

2) *éthique de la communauté*

Dans l'éthique de la communauté, on voit la personne comme porteuse d'un rôle dans une entreprise collective interdépendante qui la dépasse.

Le code moral insiste sur les devoirs, le respect, l'obéissance aux autorités. Les actions doivent être conformes aux exigences des rôles de genre, de caste, d'âge etc.

3) *éthique de la divinité,*

Dans l'éthique de la divinité, on voit la personne comme une entité spirituelle qui doit, avant tout, rester pure, éviter d'être souillée et viser la sainteté. Toutes sortes d'actes qui sont censés souiller ou dégrader la nature spirituelle de la personne sont sanctionnés même lorsqu'ils ne causent aucun tort aux autres. Ce code moral, centré sur les pratiques corporelles, paraît bizarre aux membres des sociétés occidentales. Mais il a donné naissance, en Inde, à un système de règles de pureté et de souillure

²⁶ R.A. Schweder, « The Psychology of Practice and the Practice of the Three Psychologies », *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 2000, p. 207-22.

incroyablement élaboré, et dans l'Ancien Testament, à un ensemble complexe d'interdits sexuels et alimentaires.

Sommes nous naturellement minimalistes ou maximalistes ?

Pour Haidt, notre morale de base est très riche.

Nous développons très tôt une tendance à juger immorales toutes sortes d'actions sans victimes clairement identifiables : relations homosexuelles entre adultes consentants, blasphème, suicide, profanation de sépultures, consommation de nourriture impure, façons jugées scandaleuses de se s'habiller ou traiter son corps, et ainsi de suite. Haidt est allé jusqu'à soutenir que l'incompréhension dont les libéraux font preuve à l'égard de ce moralisme naturel est à l'origine d'erreurs scientifiques et politiques profondes.²⁷ Mais la question principale reste de celle de savoir si Haidt a bien réussi à prouver que des populations entières ont tendance à juger certaines fautes sans victimes comme étant « immorales » et non comme simplement contraires à des règles religieuses ou sociales.

Je ne le pense pas. En réalité, les chercheurs sont partagés entre deux hypothèses opposées.

Pour les uns, notre morale de base est pauvre, minimale, et il faut un travail social considérable pour faire de nous des moralisateurs intolérants à l'égard des styles de vie différents du nôtre, toujours tentés de mettre notre nez dans les affaires des autres.

Pour les autres, notre morale de base est riche et il faut un travail social considérable pour faire de nous des « libéraux » tolérants à l'égard des styles de vie différents du nôtre, et respectueux de l'intimité des autres.

Quelle est la meilleure ?

Nous ne le savons pas encore.

Quoi qu'il en soit, indépendamment de ce que nous disent et nous diront les scientifiques, on peut avoir des préférences normatives pour le minimalisme ou le maximalisme.

Alors, évidemment, si on est minimaliste par la pensée, et si les humains sont maximalistes par nature, philosophes y compris, il ne sera pas très facile de les convaincre.

Mais on peut toujours espérer que ce n'est pas le cas.

²⁷ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon Books, 2012.