

Avant-propos

Que nous soyons des êtres moraux ou puissions nous conduire comme tels, c'est ce que suppose la philosophie morale. C'est aussi ce qui en fait une philosophie particulière. La philosophie morale est particulière en ce qu'elle n'est pas, par exemple, la philosophie des sciences, la philosophie de l'art ou la philosophie de la nature. Mais elle est particulière surtout parce qu'elle est la seule qui concerne l'homme en son entier, avec ses questions et ses problèmes, y compris ceux qui surgissent dans les domaines apparemment les plus éloignés du sien. En ce deuxième sens, sa particularité n'exclut pas une forme d'universalité : celle justement de ces questions et de ces problèmes, dans la mesure où ils sont communs à tous les hommes. L'histoire de la philosophie en témoigne mais avant elle l'histoire du monde, bien qu'elle nous apparaisse si souvent étrangère à la morale ! Ce dernier constat, au vrai, n'infirme pas l'assertion précédente : l'homme n'est moral que parce qu'il peut se montrer immoral, voire amoral¹ ; et c'est parce qu'il peut se montrer immoral ou amoral qu'existent les questions et les problèmes dont traite la philosophie morale. Aussi ces deux visages de l'homme ne sont-ils jamais séparés dans le présent ouvrage.

Celui-ci aurait atteint son but le plus immédiat s'il était utile aux étudiants et aux enseignants en philosophie. Les dix chapitres qui le composent ont en effet la forme de la « leçon » et en donnent

1. Éric WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, p. 12.

autant d'exemples développés – tous concernant spécifiquement la philosophie morale. Cette forme, cependant, est aussi la plus propre à offrir à un public curieux des concepts comme des questions et des problèmes abordés par cette philosophie quelques vues à la fois synthétiques et ouvertes. Ce public n'a pas de contours bien définis ; en font partie tous ceux qu'anime une inquiétude qui présente, elle aussi, des traits spécifiques et que l'on peut supposer commune, encore une fois, à tous les hommes. On peut l'appeler simplement l'inquiétude morale. C'est elle qui anime souterrainement ces leçons. Leur aspect scolaire ne doit donc pas tromper. L'engagement personnel le dispute en elles à l'exigence de rigueur, et la mobilisation des doctrines y est subordonnée à des choix ancrés dans l'expérience vive. Elles sont d'ailleurs écrites dans un style qui s'affranchit progressivement de cette contrainte formelle et les rendra accessibles, nous l'espérons, aux lecteurs moins avertis, en les renvoyant eux-mêmes au fond d'expérience qui est le leur.

Leur brièveté, cependant, suffit à en montrer les limites, pour ne rien dire de leurs orientations théoriques puisqu'elles en ignorent un certain nombre d'autres ; et quoique leur succession ne soit nullement aléatoire, elles sont loin de tenir lieu d'un cours, d'un manuel ou d'un traité. Aussi croyons-nous nécessaire, avant d'entrer en matière, de mieux circonscrire le champ auquel elles appartiennent. Ce sera également l'occasion de justifier le titre de cet ouvrage. Nous poserons à cette fin deux questions étroitement dépendantes puisqu'elles concernent l'une et l'autre ce que nous appelons communément la morale : l'une est une *question de mots*, l'autre une question ou plutôt un *problème de frontières*.

UNE QUESTION DE MOTS

Le philosophe écossais Alasdair MacIntyre remarque que l'adjectif « moral », dont dérive le substantif « morale », est d'emploi récent : « En latin comme en grec ancien, il n'existe

aucun mot qui corresponde à notre “moral” ; ou plutôt, il n'existe aucun mot jusqu'à ce que “moral” soit retraduit en latin ; assurément, “moral” vient étymologiquement de *moralis* ; mais *moralis* est inventé par Cicéron pour traduire le grec *êthikos* : propre au caractère, qui dérive lui-même de *êthos*, le caractère. » En anglais, « moral » a d'abord ce sens étroit. Quant à son emploi substantivé – *the moral* –, il est plus littéraire que philosophique : c'est « la morale de la fable ». Il en est de même en français. Ce n'est qu'aux XVI^e et XVII^e siècles que « moral » prend son sens moderne. Et les distinctions que nous faisons entre « moral » et « légal », « moral » et « esthétique », ou « moral » et « religieux » ne sont vraiment établies qu'au XVIII^e siècle. MacIntyre en veut à preuve le problème du fondement de la morale, qui n'est posé qu'à ce moment-là. C'est typiquement, à ses yeux, un problème né avec les Lumières – un problème d'« après la vertu² » telle que l'entendaient les Anciens. La « morale » des Modernes, faudrait-il dire alors, est autre chose que l'« éthique » des Anciens.

MacIntyre omet cependant, dans cette brève généalogie, la différence, attestée par exemple chez Aristote, entre *êthos*³ : le caractère, au sens d'une disposition stable de l'individu, et *êthos*⁴ : l'habitude ou la coutume. Bien qu'il y ait une relation circulaire entre ces deux notions – particulièrement chez Aristote, qui comprend le caractère comme une disposition acquise –, la deuxième s'est progressivement détachée de la première et a fini par recevoir un sens indépendant. *Êthos* renvoie ainsi à ce que nous appelons communément « les mœurs », c'est-à-dire un ensemble de croyances et de pratiques héritées, propres par conséquent à une époque et à un peuple particuliers. C'est le sens qu'a chez Hegel le mot *Sittlichkeit*, que l'on

2. Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, trad. Laurent Bury, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

3. Avec un êta.

4. Avec un epsilon.

peut traduire justement par « vie éthique⁵ ». Max Scheler, après lui, parlera dans le même sens de l'*éthos* d'une époque ou de l'*éthos* d'un peuple⁶. Or Hegel introduit une différence, qu'il tient pour capitale, entre la *Sittlichkeit* telle qu'elle vient d'être définie et ce qu'il appelle *Moralität*, ce mot désignant la morale au sens des Modernes et plus spécialement au sens kantien. L'une est la « substance » spirituelle d'une communauté historique, l'autre un ensemble de principes qui, pour prétendre à l'universalité, n'en restent pas moins « subjectifs » et purement « formels ». La philosophie morale de Kant, certes, prend pour une part le nom de « métaphysique des mœurs⁷ ». Mais ce titre ne doit pas tromper. Comme le montre la méthode mise en œuvre dans le texte qui sert d'introduction à cet ouvrage⁸, il s'agit pour Kant d'extraire de nos croyances et de nos pratiques relatives au bien et au mal un noyau rationnel universalisable. Aussi la *morale* se distingue-t-elle finalement pour lui des *mœurs*. Jean Hyppolite, le premier traducteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, concède que cette différence, entre la morale et les mœurs, n'est pas étymologiquement fondée⁹, mais n'en est pas moins philosophiquement élaborée par Hegel contre ce que celui-ci appelle le formalisme kantien, qu'il croit être au service d'une conception abstraite de l'universel.

On peut s'étonner au vrai du succès, aujourd'hui, du mot « éthique », préféré sans raison apparente à « morale ». L'« éthique » a le vent en poupe mais la « morale » affronte des vents contraires, quand elle n'est pas confondue purement et simplement avec ce que l'on appelait sous le gouvernement de

5. *System der Sittlichkeit* : « Système de la vie éthique ».

6. Max SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955 (1913).

7. Pour une part seulement puisque sous ce titre : *Métaphysique des mœurs*, Kant place à la fois une « doctrine de la vertu » et une « doctrine du droit ».

8. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1967 (1785).

9. Les deux mots, on l'a dit, dérivent du latin *mores*.

Vichy l'« ordre moral ». On n'en retient dans le meilleur des cas que la forme négative de l'interdit. Or, nous le savons, « il est interdit d'interdire » ! L'individu moderne ne connaît que son désir, réduit en l'occurrence à une disposition interne d'ordre privé. Le mot devoir, quand il n'a pas disparu de son vocabulaire, signifie seulement à ses yeux la répression et la contrainte. Aussi a-t-on cru pouvoir annoncer récemment « le crépuscule du devoir¹⁰ ». Il en va autrement de l'« éthique » : apparemment moins exigeante, elle est aussi moins uniforme ; il y en a, c'est le cas de le dire, pour toutes les situations et pour tous les caractères ! L'« éthique médicale » coexiste sans difficulté, dans ces conditions, avec l'« éthique des affaires », l'« éthique des armées », l'« éthique de la pêche » ou celle de la chasse aux papillons.

Il existe pourtant, outre celles que donne Hegel, de bonnes raisons de distinguer entre l'éthique et la morale. Parmi les contributions récentes à ce que l'on peut appeler, au sens large, la philosophie morale, celle de Paul Ricœur est à cet égard des plus intéressantes. La distinction, en l'occurrence, n'exclut pas les relations. Elle favorise donc, à rebours de l'approche historique privilégiée par MacIntyre, un dialogue entre les époques comme entre les doctrines. Ricœur situe en effet l'éthique « avant la morale » entendue comme « tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes et des impératifs¹¹ » et donne lieu subjectivement à des devoirs. Enracinée dans l'existence même de l'homme compris comme un être souffrant et agissant, elle se confond avec le « désir de la vie bonne », en un sens du mot désir qui corrige celui que met en avant, dans sa fièvre, l'individualisme évoqué à l'instant¹². Mais, insiste-t-il, « ce n'est pas que la loi morale n'ait pas sa place en éthique » et que nous ne devions y

10. Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 2000.

11. Paul RICŒUR, « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopaedia universalis*, Supplément II, p. 42-45.

12. Sur les différentes conceptions du désir, voir ci-dessous, chapitre I.

conformer notre conduite. Il faut voir plutôt en elle une médiation intérieure au désir de la vie bonne. Comment en effet ignorer, ce désir étant donné, le fait, massif, de la violence ? L'homme moral, comme nous le remarquons en commençant, suppose l'homme immoral ou amoral. Aussi s'agit-il moins pour Ricœur d'opposer que de composer deux perspectives qui recueillent, l'une l'héritage aristotélicien, l'autre l'héritage kantien : la perspective « téléologique » – appelée ainsi par référence à la fin¹³ que constitue pour notre désir la « vie bonne » – et la perspective « déontologique » – cette qualification impliquant, comme le terme grec dont elle dérive¹⁴, les notions de devoir et d'obligation.

Cette distinction cependant, quelque utile qu'elle soit, n'a rien de nécessaire. On peut d'ailleurs la faire sans lui appliquer des termes distincts. Aussi Scheler parle-t-il de l'« éthique impérative » de Kant – opposée à l'« éthique des fins » comme à l'« éthique des valeurs¹⁵ », le maître-mot de sa propre philosophie et celui qui, à son sens, manque à la plupart de ceux qui se sont exprimés sur ces matières¹⁶. Mais nous reviendrons dans ce qui suit sur ces différentes perspectives comme sur les mots qui les introduisent et dont l'emploi, s'il doit être réglé, ne doit pas être figé. Ils sont tous inclus d'ailleurs dans le vaste domaine de ce que nous appelons ici, en sacrifiant à l'usage, la « philosophie morale ». Aussi celle-ci peut-elle être définie, pour reprendre le début de la formule de Ricœur citée plus haut, comme une réflexion générale sur toutes les questions relatives au bien et au mal – la première de ces questions concernant le sens même de ces termes : « bien » et « mal ». Un autre problème cependant surgit alors : celui des frontières délimitant ce vaste domaine.

13. *Télos*.

14. *Déon*, participe passé adjectivé du verbe impersonnel *deî* : « il faut ».

15. Max SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit.

16. Une troisième perspective est ainsi ouverte, différente de celles qui viennent d'être évoquées : la perspective axiologique (du grec *axion* : ce qui est digne d'estime). Sur cette dernière, voir ci-dessous chapitres II et III.

UN PROBLÈME DE FRONTIÈRES

Selon MacIntyre, encore une fois, c'est seulement à l'époque moderne que la morale – le mot d'abord, le concept ensuite – reçoit un sens déterminé. C'est donc aussi seulement à l'époque moderne qu'elle constitue un domaine distinct d'autres domaines, en particulier du domaine esthétique, du domaine juridique et du domaine religieux – pour ne rien dire du domaine des faits connus par la science. Avant cette époque, il y aurait un empire de croyances et de pratiques relevant indistinctement de ces différents domaines. Si, cependant, on s'arrête moins aux mots qu'aux choses qu'ils désignent, ne peut-on en douter ? Chez Platon déjà, la question de savoir si la vertu peut s'enseigner est posée contre les traditions religieuses et les institutions juridiques existantes : il s'agit de fonder rationnellement des conduites dont la seule justification dépendait jusque-là de la coutume et du droit positif. Et l'on peut voir la patience avec laquelle Aristote, après lui, distingue entre la vie contemplative et la vie active, puis entre les activités qui relèvent de la *poïesis*¹⁷ et celles qui relèvent de la *praxis*¹⁸, enfin, à l'intérieur même de la *praxis*, entre l'éthique et la politique. Tout ce que l'on peut dire est que ces frontières sont devenues plus nettes à l'époque moderne. Encore n'ont-elles pas cessé d'être déplacées. Mais, surtout, une frontière n'exclut pas des rapports. Aussi une frontière commune entre deux pays est-elle à la fois une ligne de démarcation et une zone de communication. La morale paraît avoir, en ce double sens, des frontières avec le droit, avec la politique et avec la religion.

On pourra s'en faire une idée à partir de la question qui ouvre la porte de son propre domaine. Assumera-t-on ici la différence introduite un peu plus haut entre une perspective téléologique que l'on

17. Comprendons les activités qui s'achèvent dans la production d'une œuvre extérieure et auxquelles on peut rattacher donc l'ensemble des arts.

18. Entendons les activités qui trouvent leur fin en elles-mêmes.

peut faire remonter, comme on l'a dit, à Aristote, et une perspective déontologique qui voit le jour avec le stoïcisme et s'épanouit dans le kantisme ? Deux questions entreront alors en concurrence.

a) La première est posée au début de l'*Éthique à Nicomaque* : *qu'est-ce que le bien ?* Ou, si « le bien est ce à quoi toutes choses tendent » : qu'est-ce que le bien spécifiquement humain ? Ou encore, étant donné la pluralité des biens, étant donné aussi que, parmi ces biens, certains le sont par eux-mêmes et d'autres relativement à autre chose : quel est le bien qui l'est par lui-même et mérite ainsi le nom de « souverain bien » ? La réponse d'Aristote – nous ne la rappelons que pour mémoire car nous y reviendrons dans les pages suivantes¹⁹ – est : le bonheur, compris comme l'accomplissement de toutes les potentialités humaines. Le désir de la vie bonne se confond donc dans sa perspective avec celui de la vie heureuse, qui ne fait qu'elle-même, comme il le montre, avec la vie conforme à la vertu. Or un problème se pose dans cette perspective : celui du rapport entre la morale et la politique. En effet, l'homme étant « par nature un animal politique²⁰ » et ne devenant donc pleinement homme que dans la cité, « il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité²¹ ». Mais cette identité n'a de sens que dans la cité idéale. Il s'agit donc de savoir si, d'une manière générale, la vertu de l'homme de bien – la vertu morale – se réduit à la vertu du citoyen, l'une valant universellement, l'autre par rapport à une législation particulière. Les différentes réponses apportées à cette question ont nourri bien des commentaires, mais la position générale d'Aristote semble être que : a) la vertu morale, comme « vertu parfaite », se distingue de la vertu politique, nécessairement imparfaite ; b) la vertu politique, quoique imparfaite, conditionne la réalisation de la vertu morale. Aussi la morale et la politique doivent-elles être regardées comme

19. Voir ci-dessous, chapitre IV.

20. ARISTOTE, *La politique*, I, 2.

21. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

deux sphères spécifiques mais interdépendantes. La vie heureuse étant une vie accomplie, et la vertu étant ce qui peut faire de la vie humaine une vie accomplie, elles contribuent ensemble à la vie heureuse. À la fin de l'*Éthique à Nicomaque*, annonçant son futur ouvrage sur la vie dans la cité, Aristote est plus précis : il donne à la politique pour tâche de « parachever [...] la philosophie des choses humaines », dont la morale jette les premiers fondements. Il ne dit rien cependant du droit, dont la place est seulement marquée en creux dans sa théorie de la justice²². Il en va autrement dans la perspective kantienne.

b) Dans cette perspective, la question qui donne accès au domaine de la morale est : *que dois-je faire*²³ ? Cette question cependant doit être précisée. Elle ouvre en effet plus largement le champ *pratique*, dont la morale n'est qu'une partie. Il faut considérer pour ce faire la distinction introduite par Kant entre l'action accomplie « par devoir » et l'action simplement « conforme au devoir²⁴ ». Cette distinction trace une ligne de partage entre le domaine de la morale et celui du droit²⁵. Dans l'ordre de la fondation, cependant, le droit est subordonné à la morale. Appliqué aux relations extérieures des hommes entre eux, il se situe après celle-ci sur le chemin de la réalisation de l'idéal défini dans le « Canon » final de la *Critique de la raison pure*. L'élément nouveau alors est la contrainte²⁶ – distinguée de l'obligation comprise, à l'inverse, comme une opération intérieure de la volonté. La politique

22. *Ibid.*, V, 7. Cette place est celle de la justice dite « correctrice ».

23. Le devoir constitue alors sinon l'unique, du moins la première catégorie fondamentale de la morale. Voir dans le même sens Éric WEIL, *Philosophie morale, op. cit.*

24. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, section 1. Sur cette distinction, voir ci-dessous, chapitre II.

25. Elle trouve sa traduction dans la *Métaphysique des mœurs*, divisée elle-même entre une « doctrine du droit » et une « doctrine de la vertu ».

26. Voir KANT, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1979 (1797), Introduction, D : « Le droit est lié à la faculté de contraindre. »

occuperait, sur ce chemin, la troisième place : exercice légal de la contrainte, elle réalise l'idée du droit dans un État particulier. Mais, dans ce domaine aussi, c'est la morale qui ouvre la voie et trace la direction. C'est donc elle qui détermine le sens de l'idéal dont le droit et la politique incarnent imparfaitement l'exigence. C'est elle aussi, par conséquent, qui juge leurs différentes manifestations dans l'histoire du monde.

Mais il y a ce que nous devons faire, et ce que nous ne pouvons qu'espérer, bref ce dont la réalisation, pour une part au moins, ne dépend pas de nous. D'où la distinction introduite justement par Kant entre ces deux questions : *que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?* Elle fonde celle de la morale et de la religion. Or la distinction, ici encore, n'exclut pas les relations. En témoigne le concept de « religion morale²⁷ », opposé lui-même à la multiplicité des religions historiques. On pourrait se demander, certes, s'il est possible de réduire la religion à la morale, comme paraît l'impliquer, en droit, un tel concept : l'espérance ne marque-t-elle pas les limites de notre puissance d'agir et ne lie-t-elle pas ainsi notre liberté à la liberté d'un autre ? Mais l'espérance n'est pas seulement religieuse et l'on aurait tort de la réduire elle-même à ce qui n'en est que l'une des expressions. Peut-être est-elle plus fondamentalement, comme nous le suggérerons en terminant²⁸, une forme universelle du temps humain.

UNE INTERROGATION SUR L'HOMME

Or une telle suggestion invite à relier les deux questions qui donnent accès au domaine de la morale et à les englober dans une interrogation sur l'homme. Une simple analyse sémantique déjà le montre ; dire « cela est bien » est signifier : cela doit être ; dire

27. Voir KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1979 (1793).

28. Voir ci-dessous, chapitre x.

« cela doit être » est signifier : cela est bien. Loin d'appartenir à des perspectives inconciliables, ces expressions sont traductibles l'une dans l'autre. Aussi ces deux questions : *qu'est-ce que le bien ? que dois-je faire ?* reconduisent-elles à une troisième : *quelle sorte d'homme faut-il être ?* C'est cette question que formule Platon dans le *Gorgias* et d'autres dialogues. Elle mobilise le concept de « choix d'un genre de vie », intermédiaire entre la notion existentielle de projet et des notions qui appartiennent, au sens strict, à la morale. Entendons, par choix d'un genre de vie, un choix présupposé par nos décisions et nos actions particulières. Il donne à chacune un sens plus profond que celui qui apparaît immédiatement à la conscience de l'agent ou de ceux qui partagent sa situation. C'est lui qui fait qu'en jugeant les actions d'un homme, on juge aussi cet homme. Mais c'est lui surtout qui permet de supposer qu'un homme, eût-il fait le pire, reste capable du meilleur. La morale ne peut l'ignorer, mais non plus le droit ni la politique – pour autant du moins qu'ils acceptent de se régler sur la première. Ils forment ensemble, pour parler comme Aristote, la « philosophie des choses humaines ».

Ainsi cette question : *quelle sorte d'homme faut-il être ?* en implique à son tour une autre : *qu'est-ce que l'homme ?* Certes, l'une appartient à la morale, quand l'autre ouvre le champ de l'anthropologie. Mais elles renvoient l'une à l'autre et font apparaître entre ces domaines une nouvelle frontière commune. En posant la première, d'ailleurs, on répond à la seconde. Car l'homme est le seul être capable de s'inquiéter de la manière dont il doit conduire sa vie pour honorer l'espèce à laquelle il appartient.

ORDRE DES MATIÈRES

Les dix leçons qui suivent expriment diversement cette inquiétude. Les quatre premières sont relatives aux *concepts fondamentaux* de la philosophie morale : le désir (I) ; le devoir (II) ; la personne (III) ; le bien (IV). Les trois suivantes posent des *questions vives* :

peut-on vouloir le mal ? (V) ; peut-on réparer toutes les injustices ? (VI) ; peut-on donner sans retour ? (VII). Les trois dernières impliquent un degré de réflexion supplémentaire ; elles s'attachent à ce que l'on peut appeler, en considérant la distance qui les sépare de telles questions, des *problèmes métamoraux* : ceux du fondement de la morale (VIII) ; de l'injonction socratique de « vivre en philosophe » (IX) ; enfin, quand la morale prescrit d'agir comme il convient, des limites de l'action humaine en général (X).

Si leur succession, comme on l'a dit, n'est pas aléatoire²⁹, elles ne forment pas non plus un ensemble systématique. Aussi peuvent-elles être lues soit dans leur continuité, soit de manière indépendante. La lecture continue rendra cependant plus sensible leur unité profonde. Elle manifestera mieux la double allégeance de ce livre au métier d'instruire et à l'art de l'essai.

29. Leurs relations, lorsqu'elles ne sont pas mentionnées dans le corps du texte, le sont en note de bas de page.