

# Contextualité et théorie de l'agir humain. *Contribution philosophique a une distinction entre éthique et morale*

---

Fred Poché\*

## Resumen

---

La presente contribución gira en torno de la diferencia entre ética y moral. En la primera parte, el autor presenta las razones por las cuales los filósofos contemporáneos distinguen los dos términos. Seguidamente, el artículo muestra cómo la distinción entre ética y moral puede contribuir a la profundización en el pensamiento del acto humano. Finalmente, el autor presenta una evaluación crítica de las dos tradiciones principales de la filosofía moral: la teleológica y la deontológica, en el intento de proponer una nueva forma de pensamiento que responda a la « contextualización » de la acción humana, teniendo en cuenta los « marginados », los « subalternos » o los « sin voz ». Esta forma de pensar permite considerar la problemática de otra manera, particularmente al poder distinguir entre ética inmediata y moral inmediata, pero también entre ética prolongada y moral prolongada.

.....

\* Doctor en Teología por la Universidad Católica de París X. Profesor de la Universidad Católica de L'Ouest – Francia. Contacto: fred.poche@wanadoo.fr

## Palabras clave

---

Ética, moral, contextualidad, subalterno, otredad.

## Abstract

---

This contribution is about the question of the difference between ethics and morality. In the first part, the author presents the reasons why contemporary philosophers are lead to distinguish the two terms. Then, the article shows how a distinction between *ethics* and *morality* can deepen the thought of the human act. Finally, the author presents a critical evaluation of the two great traditions of moral philosophy: the *teleological* one and the *deontological* one. He attempts to promote a new way of thinking attentive to «contextualization» of human action being concerned with «margins», «subalterns» or «voicelesses». This way of thinking allows to consider the problematic in another way, proposing, notably, to make the difference between *immediate ethics* and immediate *morality*, but also, between *prolonged ethics* and *prolonged morality*.

## Keywords:

---

Ethics, morality, contextuality, subaltern, otherness.

Depuis quelques décennies nous assistons à un retour du discours éthique. Cette situation s'explique, pour le moins, par trois raisons essentielles. En premier lieu, l'idée selon laquelle la politique doit jouer le rôle le plus important dans les problèmes humains s'est trouvée, au cours du XX<sup>ème</sup> siècle, confrontée à une dure réalité: atrocité des régimes «communistes», accélération d'un capitalisme brutal et mondialisé<sup>1</sup>, fin de l'espérance en un horizon d'attente

1 L. Boltanski, et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999). Cf également, M. Hart, et A. Negri, *Empire*, trad. Denis-Armand canal (Paris: Exils, 2000).

ou d'une croyance en l'histoire comme porteuse d'une promesse<sup>2</sup>. Progressivement se sont alors développées une privatisation de l'existence et l'affirmation d'une certaine logique d'authenticité<sup>3</sup>. En second lieu, la techno-science a cessé de paraître incontestable. En effet, depuis, Hiroshima et Nagasaki, les manipulations génétiques, ainsi que les graves problèmes écologiques, la croyance en la fécondité des découvertes et des applications scientifiques se révèle beaucoup moins forte<sup>4</sup>. Enfin, la crise des valeurs au sein des sociétés occidentales et l'altération des «significations imaginaires sociales» (Castoriadis), significations permettant normalement de tenir la société ensemble, conduisent à un souci éthique attentif aux critères permettant de guider, sinon l'action au moins les actes et les comportements singuliers<sup>5</sup>.

Cornélius Castoriadis a raison de nous rendre vigilants vis-à-vis d'un «retour» à l'éthique susceptible de nous faire évacuer le domaine politique. Il n'a pas tort de proposer de passer de la bioéthique à la «biopolitique», en soulignant justement qu'une «biopolitique» qui ne dit pas son nom, condamne constamment à mort des centaines de personnes de manière tacite pour des raisons économiques, c'est-à-dire politiques. Car la répartition et l'attribution des ressources dans

2 F. Poché, *Politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales*. (Paris: Cerf, 2004).

3 Taylor résume bien ce retour de l'idéal moral dont nous avons hérité: «Il existe une certaine façon d'être humain qui est la mienne. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour moi le fait d'être humain». C. Taylor, *Le malaise de la modernité* (Paris: Cerf, 1994), 37. Ce rapport à soi demeure ambigu puisque cet état d'esprit se lie à une sorte de conformisme généralisé dans bon nombre de sociétés libérales contemporaines. Je parle à ce propos d'un «individualisme grégaire». Cf. F. Poché, *Organiser la résistance sociale. Transformer les fragilités* (Lyon: Chronique Sociale, 2005), 9.

4 Alors que jadis, la rationalité scientifique et technique avait contribué à dévaloriser la morale. Cf. P. Valadier, «La morale sort de l'ombre», *Archives de Philosophie*, Volume 64, 1, (2001): 7. P. Valadier précise qu'aujourd'hui la question morale s'impose d'autant plus qu'une transformation profonde a eu lieu au cœur de la démarche scientifique «Jusqu'à il y a peu, on pouvait croire que la science maîtrisait assez bien les processus naturels ou artificiels qu'elle mettait en route, et donc qu'on pouvait faire conscience à des pouvoirs maîtrisés. Or, l'on s'aperçoit aujourd'hui que le facteur temps n'est pas assumé. Aussi, en bien des domaines, se trouve déclenchés des processus dont personne ne sait à quoi ils aboutiront et s'ils ne sont pas porteurs de conséquences néfastes. Il suffit de penser à l'usage de certains médicaments, à celui des engrais transgéniques etc.» *Ibidem*. p. 13.

5 C. Castoriadis, «Le cache-misère de l'éthique», dans *La montée de l'insignifiance. IV. Les carrefours du labyrinthe* (Paris: Seuil, 1996), 208.

une société sont des questions politiques. Dans certaines situations, les effets de la réponse d'un individu ne concernent pas uniquement sa personne, sa conscience ou sa moralité, mais se répercutent sur la sphère publique et au sein de la collectivité anonyme; ce qui, d'ailleurs, renvoie à la définition de la politique<sup>6</sup>. Il ne s'agit donc pas, aujourd'hui, de se réjouir aveuglément d'un retour de la question éthique ou morale, - termes sur lesquels nous allons revenir- mais d'en mesurer l'exigence qu'il requiert. Car ce «retour» se trouve accompagné d'un subjectivisme, d'un relativisme, ou d'une «anarchie des valeurs»<sup>7</sup> ouvrant la question du fondement de la norme.

Si, au XIX<sup>ème</sup> siècle, Schopenhauer affirmait qu'il est difficile de fonder la morale, environ un siècle après Wittgenstein déclarera, de manière plus radicale encore, que la fonder s'avère impossible. Pourtant, une telle exigence ne nous semble pas facultative dans le contexte actuel. Elle demande, au contraire, une certaine rigueur théorique permettant de bien dégager la différence entre le *fondement*, le *principe*, la *cause* et l'*origine*<sup>8</sup>. Ainsi, lorsqu'il est dit «agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle», il s'agit d'un *principe*. La morale est vraiment fondée uniquement lorsque l'on peut donner la justification radicale du principe lui-même. Ainsi, toute formule morale ne sera pas fondée tant que son pourquoi ne sera pas tiré au clair. Du reste, le fondement n'est pas non plus la *cause*, car cette dernière explique le *fait* alors que la raison établit le *droit*. Ainsi, observer que la pitié, l'amour ou la bienveillance sont des mobiles de nombreuses actions morales nous fait toucher la cause et non le fondement de la morale. Enfin, pour rendre compte de l'origine de la morale, on peut souligner que l'enfant n'est pas en mesure de survivre sans aide. Par conséquent, si à l'origine, il n'y avait pas eu d'autres lois que celle du plus fort, les adultes n'auraient pas épargné

6 *Ibidem.* p. 211.

7 P. Valadier, *L'Anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* (Paris: Albin Michel, 1997).

8 M. Conche, *Le fondement de la morale* (Paris: Puf, 1993), 20.

et protégé les enfants. L'espèce se serait alors éteinte. L'attention aux plus faibles fut donc la condition de la survie de l'humanité.

À la suite du philosophe français Marcel Conche, il convient de bien distinguer le *fondement* qui rend possible ce qu'il fonde et celui qui lui donne légitimité et validité. Dans un premier sens, on le comprend à partir de l'image de l'architecture. Il exprime alors ce qui permet, ce qui soutient, ce sur quoi quelque chose repose ou prend appui. Mais dans un second sens, il doit être compris comme la raison suffisante<sup>9</sup>. Ainsi, le fondement de la morale sera-t-il d'abord compris comme sa condition nécessaire, et ensuite comme ce qui légitime, pour la raison, notre reconnaissance d'une vérité morale<sup>10</sup>. Notons, du reste, que l'expression «vérité morale» ne va pas de soi. Ainsi, selon l'«émotivisme» propre à notre culture contemporaine, toute tentative visant à fournir une justification rationnelle à une morale objective est un échec. Formulé autrement, tout jugement évaluatif et plus précisément tout «jugement moral» n'est rien d'autre que l'expression d'une «préférence», d'une «attitude» ou d'un «sentiment», de par son caractère moral ou évaluatif. Selon cette démarche, il convient alors de bien distinguer le jugement factuel du jugement moral. Un jugement factuel est vrai ou faux, car dans le domaine des faits, il existe des critères rationnels par lesquels nous pouvons nous accorder sur le vrai et le faux. En revanche, pour cette philosophie, le *jugement moral*, en tant qu'expression d'une attitude ou d'un sentiment, n'est ni vrai ni faux. Et plus précisément, l'accord en ce domaine ne peut être obtenu par une méthode rationnelle, car il n'en existe aucune<sup>11</sup>. Au regard de l'émotivisme, on ne peut parler d'une justification rationnelle valide de normes morales objectives

9 Selon Marcel Conche, si la morale ne pouvait être fondée, elle ne serait alors qu'affaire d'opinion. Or, le philosophe entend fonder la morale sur le simple fait que celui qui conteste qu'il ait fondé la morale accepte de dialoguer avec lui. Ainsi, la morale prend son point de départ dans la reconnaissance de l'égalité de tous les hommes en tant qu'être raisonnable. Or, c'est cela même qui se trouve présupposé dans le dialogue. Cf. M. Conche, *Confession d'un philosophe*. Réponse à André Comte-Sponville (Paris: Albin Michel, 2003), 101.

10 M. Conche, *Le fondement de la morale*, op. cit., p. 24.

11 A. MacIntyre, *Après la vertu*, trad. Laurent Bury (Paris: Puf, 1997), 14.

et impersonnelles. Cette approche de la morale consiste à dire qu'il est impossible de fournir une justification rationnelle à une morale objective<sup>12</sup>. Selon A. MacIntyre nous vivons actuellement dans une «culture émotiviste». Aussi, dans ce contexte, le soi spécifiquement moderne, «émotiviste», ne trouve-t-il aucune limite lorsqu'il prononce ses jugements, car de telles limites ne pourraient dériver que de critères rationnels d'évaluation dont le soi émotiviste est privé<sup>13</sup>.

On notera cependant, à la suite du philosophe d'origine écossaise, deux points importants. En premier lieu, l'émotivisme n'est pas en capacité d'expliquer comment de simples exclamations émotionnelles peuvent donner lieu à des discussions qui semblent invoquer l'objectivité, la rationalité et la distinction entre le vrai et le faux. En second lieu, «l'émotivisme pur» manifeste une certaine contradiction. En effet, il présuppose une compréhension préalable de la notion même qu'il prétend éclaircir. Comment admettre que toute expression d'émotion, fût-elle un élan de générosité ou une explosion de colère, mérite indifféremment d'être considérée comme l'expression d'une attitude morale? Puisque ce n'est sûrement pas le cas, il convient de faire un tri parmi les émotions. Mais ce tri ne saurait se faire si l'on ne dispose pas au préalable de critères moraux<sup>14</sup>.

La question du fondement de la morale se pose en régime de modernité, et, semble-t-il, plus radicalement encore aujourd'hui. Car nous vivons à une époque parfois qualifiée de «post-métaphysique»<sup>15</sup>, où pas plus la Nature que Dieu ne peuvent constituer un fondement susceptible de faire consensus. En me situant à égale distance entre une «culture émotiviste» ou relativiste et un «objectivisme moral», je ne chercherai pas à trancher la question du fondement. Je m'efforcerai plutôt de porter la réflexion sur les conditions permettant

12 *Ibidem.* p.21.

13 *Ibidem.* p. 33.

14 R. De Susa, «Emotions. Les émotions morales», dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Sous la direction de Monique Canto-Sperber (Paris: Puf, 1996), 485.

15 J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. Rainer Rochlitz (Paris: Arman Colin, 1993).

de justifier l'intérêt de maintenir une différenciation entre l'*éthique* et la *morale*.

Dans le premier mouvement de cette contribution, je soulignerai les raisons qui conduisent des philosophes contemporains à remettre en cause la séparation entre les deux termes. Ensuite, à partir de la réflexion du philosophe français Paul Ricœur, je montrerai à quelles conditions une distinction entre les deux vocables permet d'enrichir la réflexion sur l'agir humain. Enfin, dans un dernier mouvement, j'esquisserai de façon plus personnelle une mise à distance des deux grandes traditions de la philosophie morale (*téléologique* et *déontologique*) utilisée par Ricœur. Il s'agira alors de développer une position critique attentive à la contextualisation du problème de l'agir humain et soucieuse de prendre en compte les marges, les subalternes, ou les sans-voix. Une telle ouverture devrait permettre d'envisager la problématique à nouveaux frais en proposant une nouvelle configuration conceptuelle.

## 1. Les grecs et la question des fins

---

Le vocable «éthique», du grec *ethos* signifie étymologiquement: les mœurs, les conduites habituelles. Dans l'Antiquité, il existe sans équivalent avant l'ère chrétienne, donc avant l'apparition du mot latin «moral» créé par Cicéron: *mores*, *mœurs*, termes dérivés de *moralis*: «Relatif aux mœurs». De façon assez générale, dans l'Antiquité, la philosophie morale consiste à pratiquer l'examen rationnel de sa propre existence et de celle d'autrui, à critiquer les fausses croyances, à rechercher une véritable cohérence entre ses pensées et ses comportements, afin de permettre l'amélioration de soi<sup>16</sup>.

Le modèle tel qu'il apparaît dans les textes d'Homère est un idéal héroïque d'affirmation de soi. Il appelle à être toujours le premier, le meilleur et supérieur aux autres. C'est ainsi, la principale recom-

16 M. Canto-Sperber, «Antiquité». Sous la direction de Monique Canto-Sperber, dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale* (Paris: Puf, 1996), 72.

mandation que Pélée adresse à son fils Achille [Iliade XI, 784]<sup>17</sup>. La possession de la vertu est donc à la mesure des exploits accomplis. Elle dépend de ce que fait le héros, autant que ce qui lui arrive et des événements qui l'affectent. Par ailleurs, elle doit être reconnue par un nombre restreint d'égaux entre lesquels les actions vertueuses relèvent d'une certaine rivalité. Selon M. Canto-Sperber, cet idéal d'affirmation de soi qui fait entrer dans une logique de défi et de compétition est associé à une morale de la honte ou de l'honneur. Du reste, la morale homérique ne se réduit pas à une morale de l'affirmation de soi, nuancée par le souci d'approbation des pairs, ou par la menace de sanctions sociales. On y trouve également les notions de responsabilité, d'intentionnalité de l'action ou de délibération<sup>18</sup>.

Socrate se tiendra en distance critique vis-à-vis de cette morale. Pour le philosophe et ses disciples se manifeste la croyance en la rationalité en tant que moyen de progresser vers la *vertu* et de dégager un ensemble de certitudes à propos du contenu de la moralité. La question centrale «comment dois-je vivre ?», que l'on trouve dans de nombreux dialogues de Platon, signifie, en premier lieu, «comment est-il rationnel de vivre ?»<sup>19</sup>. Ainsi, l'utilisation du verbe «devoir» («dois») n'exprime-t-il pas une obligation morale. C'est plutôt la

17 Même si du reste, l'âme d'Achille déclare ailleurs : «je voudrais être un mercenaire attaché à la glèbe, chez un autre, chez un homme sans bien, qui n'aurait guère de quoi vivre, plutôt que d'être le roi de tous les morts dans leur néant... » [Iliade, XI, v. 483-492]. Selon Thierry Hentsch, l'aveu d'Achille est écrasant. Le plus illustre des héros de l'Illiade regrette amèrement le sacrifice qu'il a fait de sa vie à la vanité de la gloire. Au royaume des ombres, la gloire ne vaut pas une minute de la vie la plus humble, la plus obscure. T. Hentsch, *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits* (Paris: Bréal, 2001), 56. Cela dit, comme le souligne M. Canto-Sperber, on retrouve la même formule que celle utilisée par Pélée, mais cette fois au chapitre VI, chez le père de Glaucos. Il s'agit alors de manifester que cette valeur s'exprime au combat, dans la force mise à affirmer ses désirs, voire dans l'intelligence ou dans l'endurance que montre Ulysse.

18 M. Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 73.

19 Charles Taylor précise à ce sujet «Plato's moral doctrine, has he sets it out in the *Republic*, for instance, quite familiar to us. We are good when reason rule, and bad when we are dominated by our desires». Cf. C. Taylor, *Sources of the self. The making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 115. Cela dit, comme le souligne François Châtelet, «si, chez Platon, la vie individuellement heureuse, celle qui participe au Bien, ne s'abandonne pas au plaisir, elle ne le rejette pas non plus. Elle est un mixte dans sa composition entre l'agrément (il n'est pas nécessaire de souffrir pour être vertueux), mais un agrément qui est comme transmué, qui

question du *telos*, de la finalité, qui caractérise l'éthique grecque; même si celle-ci recevra des réponses différentes selon les courants philosophiques<sup>20</sup>. Le socratisme est une éthique du bonheur. Mais ce bonheur n'est pas un état subjectif. *Leudaimonia* («bonheur») se voit définie à partir de la poursuite de biens réels, dotés d'une valeur objective et donnant le détail des fins de l'action humaine. Selon le père de la philosophie, ces biens se réduisent à un seul: la connaissance. Toutefois, Platon mentionne également l'ordre, la mesure et la limite qui, présents en toute réalité humaine, contribuent à en faire un bien. Aux biens intellectuels, Aristote ajoutera les biens extérieurs comme la santé ou la bonne réputation. On notera que ce bonheur se réfère toujours à l'état le plus excellent de l'âme humaine. L'ordre établi en l'âme est donc ici la condition du bonheur humain<sup>21</sup>.

Si l'on considère Aristote comme un philosophe eudémoniste, il convient de noter que le Stagirite n'emploie jamais l'adjectif *éthikê* sous sa forme substantive, pas plus qu'il ne s'en sert pour qualifier un domaine de la philosophie ou un type de science. Dans ce que la tradition a appelé *l'Éthique à Nicomaque* et dans *L'Éthique à Eudème*, Aristote ne désigne pas ce qu'il présente comme composant une «éthique» ou une «morale». Il ne rattache pas ces propos, qui relèvent de ce qu'il nomme *discours éthique*, à une partie de la philosophie ou à un type de science qu'il conviendrait d'appeler morale, philosophie morale ou science morale. D'emblée, le philosophe range la recherche sur le «souverain bien» dans le domaine de la politique<sup>22</sup>. D'ailleurs, certains philosophes proposent de traduire *politikê* par éthique-politique<sup>23</sup>.

.....

n'est pas cette puissance incertaine que valorisent sans nuance les «fils de la Terre» ou les «amis de l'opinion». La transmutation, c'est au savoir rationnel qu'il est laissé de l'effectuer». F. Châtelet, *Platon* (Paris: Gallimard, 1965), 205.

20 M. Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 77.

21 *Ibidem.* p. 78.

22 L.-J. Labarrière, «Aristote», dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale* (Paris: Puf, 1996), 88.

23 Cf. A. Gomez-Muller, *Chemins d'Aristote* (Paris: Le Félin, 2005), 200.

Très fréquemment, la morale désigne l'héritage commun des valeurs universelles qui s'appliquent aux actions des hommes. Aujourd'hui, le terme porte souvent une connotation «traditionaliste», voire péjorative: «Le retour de l'ordre moral», «faire la morale», «un jugement moral». De manière différente, le vocable «éthique» est davantage utilisé pour désigner le domaine plus limité des actions liées à la vie humaine. En général, il est perçu comme moins conformiste, ou «moralisateur», que le mot «morale»<sup>24</sup>. Au-delà de la spontanéité de l'opinion commune, dans les sphères plus savantes, l'on distingue généralement l'approche Antique de la formulation Moderne. La première, souvent qualifiée par le mot «éthique» consiste à se demander, comme nous l'avons évoqué précédemment, «Comment doit-on vivre ?» (Socrate)<sup>25</sup>, ou bien encore «qu'est-ce qu'une vie bonne ?» (Aristote)<sup>26</sup> alors que la seconde répond à la question «Que dois-je faire ?» (Kant). L'accent se voit alors mis sur l'acte ponctuel, en rapport avec une loi, une obligation intérieure et catégorique (Universelle)<sup>27</sup>.

Il est intéressant de noter que lorsque Michel Foucault travaille sur l'histoire de la sexualité en repartant de l'Antiquité, il distingue le *code moral des actes*. Les actes, ou les conduites, renvoient à l'attitude réelle des gens devant les prescriptions morales qui leur sont imposées; alors que les codes déterminent quels actes sont autorisés ou interdits. Le philosophe souligne, par ailleurs, un autre aspect de ce qu'il nomme les «prescriptions morales»: la relation à soi-même. Il

24 M. Canto-Sperber, R. Ogien, *La philosophie morale* (Paris: Puf, 2004), 7.

25 Notons, d'emblée, comme l'a bien montré M. Canto-Sperber, que, dans l'intérêt que l'on porte aujourd'hui à la pensée Antique, il est courant de présenter plus de dix siècles (du Vème avant J-C au Vème après, comme un bloc homogène; alors que nous avons affaire à une histoire riche en ruptures, en reprises et en polémiques. Cf. M. Canto-Sperber, *Ethique grecques* (Paris: Puf, 2001), 7. A ce propos on lira avec bonheur P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995).

26 Aristote, dans *L'Éthique à Nicomaque*, souligne que la philosophie morale ne se réduit pas à une pure spéculation, mais vise à contribuer à la définition des fins de l'action humaine. Comme le rappelle M. Marzano, lorsqu'il s'intéresse à la philosophie morale, Aristote vise à identifier les conditions de vie bonne visant le bonheur et l'épanouissement personnel. Dès lors, le but de son enquête philosophique est de déterminer les conduites correctes dans le contexte d'activités particulières ou d'exercices professionnels, en lien étroit, comme déjà les autres philosophes de l'Antiquité, avec la recherche du bien et la quête du bonheur. M. Marzano, *L'éthique appliquée* (Paris: Puf, 2008), 7.

27 N. Baraquin, *Les grands courants de la morale* (Paris: Armand Colin, 1998), 9.

discerne dans ce rapport à soi quatre aspects importants: 1. Le premier se pose comme une réponse à la question: quel est l'aspect, la part de moi-même ou le comportement qui est en rapport avec une conduite morale ? Les sentiments, l'intention, le désir ? Ce n'est pas toujours la même part de nous-mêmes ou de notre comportement qui relève de la morale. Or, Foucault appelle cet aspect la «substance éthique». Pour les Grecs, la «substance éthique» concernait des actes liés dans leur unité au plaisir et au désir. 2. Le deuxième aspect du rapport à soi est le «mode d'assujettissement», en d'autres termes, la façon par laquelle on invite et on incite les gens à reconnaître leur obligation morale. Est-ce, par exemple, la loi divine révélée dans un texte, la loi naturelle, un ordre cosmique qui serait dans chaque cas le même pour tout être vivant? Est-ce la loi rationnelle, ou bien encore la tentative faite pour donner à son existence la plus belle forme possible?<sup>28</sup> 3. Le troisième aspect renvoie à cette autre question: quels sont les moyens grâce auxquels nous pouvons nous transformer afin de devenir des sujets moraux? Ce qui est une façon de se demander comment on travaille sur la «substance éthique». En d'autres termes, qu'allons-nous faire pour atténuer nos actes et les modérer, ou bien encore pour comprendre qui nous sommes, ou pour supprimer nos désirs, ou enfin, pour nous servir de notre désir sexuel afin de réaliser un objectif comme avoir des enfants, etc. – toute cette élaboration de nous-mêmes qui a pour but un comportement moral. 4. Le quatrième aspect se pose de la manière suivante: quelle sorte d'être voulons-nous devenir lorsque nous avons un comportement moral? Il s'agit là d'une téléologie.

Lorsqu'il est dit au philosophe qu'il ne fait pas une «généalogie de la morale» - pensons à Nietzsche - mais une «généalogie de l'éthique», celui-ci répond par l'affirmative: la généalogie du sujet comme sujet des actions éthiques ou la généalogie du désir comme problème éthique. Repartant de l'éthique dans la philosophie grecque

28 M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», dans *Dits et écrits II, 1976-1988* (Paris: Quarto Gallimard, 2001), 1214.

classique, ou même dans la médecine, Foucault insiste sur l'idée qu'il faut faire de sa vie une «belle existence».

Selon le philosophe, celui qui veut faire l'histoire d'une morale doit tenir compte des diverses réalités que recouvre ce mot: 1. On parlera alors d'une «histoire des moralités». Une telle recherche étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles ainsi qu'aux valeurs proposées par différentes instances. 2. On parlera d'une «histoire des codes» pour qualifier l'analyse des différents systèmes de règles et de valeurs qui se trouvent en jeu dans une société ou un groupe donné, «les instances ou les appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions»<sup>29</sup>. 3. Enfin, il conviendra de faire une histoire de la façon dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale. Or, c'est à ce niveau que Foucault fait intervenir la notion d'éthique. En effet, selon lui, cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, ou bien encore, le déchiffrement de soi par soi, les transformations que l'on cherche à effectuer sur soi-même. Selon le philosophe, on pourrait appeler cette démarche une histoire de l'éthique et de l'ascétique comprise comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi destinées à l'assurer. Ainsi la morale, au sens large, se trouve-t-elle saisie sous deux angles: les codes de comportement et les formes de subjectivation.

Dans certaines morales, l'accent se porte sur le code, sa systématisme, sa richesse, ainsi que sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement; dans ce cas, il s'agit de chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, en impose l'apprentissage comme l'observation et sanctionne les infractions. Le sujet moral se rapporte alors, ici, à une

29 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), 36.

loi, - ou à un ensemble de lois – à laquelle celui-ci doit se soumettre. D'autres types de morales – que l'on pourrait, d'ailleurs, qualifier d'éthiques - se centrent sur les formes de subjectivation et de pratique de soi. Cette fois, le système des codes et des règles de comportement peut-être assez rudimentaire. L'accent se voit davantage mis sur les procédés et les techniques par lesquels on élabore le rapport à soi, par les exercices par lesquels les sujets se donnent à eux-mêmes comme objet à connaître et sur les pratiques qui contribuent à transformer leur propre mode d'être. Foucault distingue alors explicitement les morales orientées vers le *code* et les morales orientées vers l'*éthique*; en précisant que, de manière générale, dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine, l'orientation était beaucoup plus située vers les pratiques de soi et la question de l'*askesis* - exercice, entraînement, pratique, genre de vie – que vers le code. En effet, à l'exception de la *République* et des *Lois* de Platon, il n'est guère fait référence au principe d'un code qui définirait la conduite à tenir<sup>30</sup>. Il semble alors se dégager une distinction utile, même si Foucault utilise parfois le vocable «moral» comme un englobant.

### 1.1 Une distinction arbitraire?

Plusieurs philosophes contemporains affirment, pour leur part, qu'il ne faut pas exagérer la différence de sens entre les deux mots «éthique» et «morale», car ceux-ci se trouvent de manière fréquente utilisés indifféremment<sup>31</sup>. Dans *L'Inquiétude morale et la vie humaine*, la philosophe Monique Canto-Sperber réagit justement au souci que porte le public averti à la différence entre la «morale» et l'«éthique». Lorsque, dans les années 1980, au sein d'un certain nombre de pays occidentaux s'est manifestée une attention assez générale à la régulation des conduites, il était principalement question d'éthique, mais guère de morale. Le souci éthique était appréhendé comme nouveau, relativement neutre et attaché à des valeurs partagées. Il suggérait de la lucidité, une prise de conscience et un sens des

30 *Ibidem*. p. 38.

31 M. Canto-Sperber, R. Ojien, *op. cit.*, p. 7.

responsabilités. Le vocable éthique passait donc pour plus moderne et profond. Ce qui n'était pas le cas pour la morale. Celle-ci, au contraire, ressemblait à une vieille pensée stricte et rétrograde soucieuse de normaliser les pensées et les actes. Elle était perçue comme capable d'intervenir dans la vie privée afin de briser la satisfaction et le plaisir. Or, en contraste avec ce regard spontané, la spécialiste en philosophie morale, M. Canto-Sperber, déclare qu'en général, elle se sert des termes «morale» et «éthique» comme de synonymes. Selon la philosophe française, ces deux mots désignent le même domaine de réflexion. Lorsque l'on souhaite se référer à la réflexion sur l'action, le beau ou le juste, on peut se servir de l'un ou de l'autre terme sans distinction. Au demeurant, la différence la plus légitime ne devrait pas être celle qui distingue la «morale» de l'«éthique», mais plutôt le discours élaboré qui différencie ces deux notions par rapport à la «philosophie morale». En effet, la philosophie morale revêt un caractère historique et conceptuel bien déterminé. Son identité émane d'une tradition de problèmes et de concepts qui la distingue à la fois de la métaphysique et des autres disciplines réflexives. Cependant, de la même manière, insister de façon démesurée sur ce qui est propre à la philosophie morale risque d'être peu productif. Car, en tant que discipline réflexive et critique, elle se tient en continuité avec beaucoup d'autres disciplines qui s'appliquent aux formes de vie morale<sup>32</sup>.

Bien que leur étymologie respective ne soit pas flagrante, une certaine différence sémantique s'est pourtant progressivement imposée. On parle alors de «morale» en lien avec la présence de règles ou de lois et d'éthique lorsque l'on aborde les notions de «bien», de vertu, ou de pratique. Cependant, le sens de ces deux termes reste souvent indécis et provisoire, car le «bien» peut inclure un élément impératif et les «vertus» un élément formel. Il semble donc un peu excessif, au regard de M. Canto-Sperber, de différencier la morale et

32 M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine* (Paris: Puf, 2002), 25.

l'éthique en ramenant la première à la loi et la seconde aux mœurs et à l'art de vivre. Car si l'on remet en cause le fait qu'il existe des «obligations universelles», comme certains courants actuels le proposent, il ne sera alors plus possible de se servir du terme de morale; l'on devra se confiner à l'éthique. Par ailleurs, l'expression «morale de vertu» devra alors être remplacée par celle d' «éthique des vertus». De même, l'on ne dira plus que la «morale des règles» et non pas l'«éthique des règles». Or, selon l'auteur de *L'inquiétude morale et la vie humaine* on emploie ces expressions, proscrites ou pas, indifféremment et tout le monde comprend<sup>33</sup>.

Pour la philosophe française, de nombreux textes contemporains marquent de façon excessive une différence entre la morale et l'éthique. Dans ce cas, la morale se confond avec la rigidité impersonnelle et emphatique de la loi; ce qui la rend, aujourd'hui, totalement dépassée. Selon les diverses sensibilités actuelles, les conséquences diffèrent. Ainsi, certains demandent de rechercher le sens au-delà de la morale, de répondre à une forme de transcendance en ravivant l'idée du sacré<sup>34</sup>. D'autres montrent que face à la difficile morale du devoir s'est substituée l'éthique indolore qui renvoie à un art de vivre et de recherche du bien-être<sup>35</sup>. D'autres, enfin, se réjouissent de l'éclipse de la morale et se proposent de valoriser l'âge de la «sculpture de soi» et de l'accès au sens du plaisir<sup>36</sup>. Mais ces diverses approches de la question finissent par induire une même logique: la morale n'est que la loi et à ce titre elle ne nous suffit plus ou ne

33 M. Canto-Sperber précise, par ailleurs, que cette différence si souvent proposée aujourd'hui est absente ou sans effet dans l'histoire de la philosophie morale; et ce jusqu'à très récemment. On parle ainsi de la morale des vertus d'Aristote et de l'éthique universelle de Kant. Enfin, selon la philosophe, il est clair que dès qu'on essaie de définir de façon dogmatique la distinction entre morale et éthique, on s'expose à incohérence et contradiction. En particulier si on se sert d'une telle distinction de manière évaluative pour dire, en gros, que l'éthique c'est bien, mais que la morale est impossible. Dans un usage plus populaire des termes, on verrait ainsi ceux qui sont prêts à employer sans réserve le mot «éthique» se montrer très réticents à se servir du terme «morale», alors que la différence entre la «loi morale» et la «vie bonne», la seule qui puisse en partie donner un sens à la distinction n'intervient aucunement dans leurs propos. *Ibidem.*, p. 26.

34 L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai* (Paris: Grasset, 1996).

35 G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992).

36 M. Onfray, *La sculpture de soi. La morale esthétique* (Paris: LGF, 1996).

vaut plus rien pour nous. Or cette position pose problème à Monique Canto-Sperber, car rien n'attache la morale à la rigueur de la loi ou à la douleur du devoir. «La déploration contemporaine sur la fin, le retrait, ou l'insuffisance de la morale, est aussi peu convaincante que l'image ainsi donnée n'est plausible. Pas davantage qu'elle n'est un credo, un engagement ou une pose, la morale ne peut être réduite au devoir ou à la loi»<sup>37</sup>.

Les philosophes à travers l'histoire ne se sont guère occupés de savoir si leurs contemporains rejetaient ou non la morale, se satisfaisaient d'un art de vivre ou recherchaient le sens du sacré. Ils ne se sont pas davantage intéressés à une distinction précise entre la morale et l'éthique. Ils se sont plutôt efforcés de définir le caractère singulier de la rationalité pratique. Ils ont dégagé ses aspects ou ses fondements, puis étudié la nature ontologique et les justifications épistémologiques des réalités morales. Enfin, ils ont, très souvent, analysé la dimension psychologique de la morale à partir des notions de vertu ou de motivation<sup>38</sup>. Au début des années 1992, un ouvrage du philosophe français Gilles Lipovetsky paraissait sous le titre: *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Son auteur s'efforçait de montrer qu'il n'y a aucun retour à la morale, car l'âge du devoir rigoriste et catégorique aurait laissé la place à l'éthique. Nous serions alors témoins d'un basculement culturel majeur qui instaure une éthique du troisième type à distance des morales religieuses traditionnelles mais aussi des morales modernes du devoir laïque, rigoriste et catégorique<sup>39</sup>.

Monique Canto-Sperber manifeste de vives réserves vis-à-vis de cette analyse qui consiste à déclarer que la morale représente le devoir infini, le sacrifice, la douleur et l'arrachement à soi, alors que l'éthique, au contraire, représente la complaisance confortable

37 M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, op. cit., p. 27.

38 *Ibidem.*, p. 28.

39 G. Lipovetsky, G. *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 13.

des bonnes intentions<sup>40</sup>. La philosophe pense que l'éthique et la morale désignent la même démarche intellectuelle: comprendre le réel, conduire la délibération et justifier la décision. Elle juge alors inutile de sacraliser l'une et de ridiculiser l'autre, puisque la morale et l'éthique ont en commun une démarche intellectuelle similaire de réflexion et de critique<sup>41</sup>.

## 2. Paul Ricœur, l'éthique et la morale

Malgré les réserves dont on vient de rendre compte, une distinction entre les deux termes peut, à mon sens, se révéler intéressante et féconde lorsqu'elle s'opère dans un souci de clarification de l'agir humain. Tout en rappelant que rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes n'impose une distinction, le philosophe français Paul Ricœur propose, avec beaucoup de rigueur, de différencier l'éthique de la morale. Pour ce faire, il articule la tradition aristotélicienne caractérisée par sa perspective *téléologique* et que le philosophe français qualifie d'éthique, avec l'héritage kantien, où la «morale» (changement de terme) se trouve définie par le caractère d'obligation de la norme, d'un point de vue qualifié de *déontologique*<sup>42</sup>. Une phrase symbolise cette articulation: viser le bonheur, avec et pour les autres, dans des institutions justes. Dans sa préface au livre de Jean Nabert, *Elément pour une éthique*, Ricœur souligne que le philosophe redécouvre un sens de l'«éthique» plus proche de Spinoza que de Kant. A la distinction entre *critique* et *réflexion* correspond en outre une différenciation semblable entre morale et éthique. En effet, la morale, depuis Emmanuel Kant, s'articule avec l'idée de devoir. Or, cette idée se révèle inséparable d'une «critique» de la bonne volonté qui dissocie de la matière du désir, la forme rationnelle de l'impératif. Comprise de cette façon, l'éthique de

40 M. Canto-Sperber, M. *L'inquiétude morale et la vie humaine*, op. cit., p. 29.

41 *Ibidem.*, p. 34.

42 P. Valadier distingue également les deux termes mais de manière différente, puisqu'il souligne, notamment, que la morale surgit des ruptures ou des contradictions de l'éthique. Cf. P. Valadier, *Inévitable morale* (Paris: Seuil, 1990).

Jean Nabert est alors aucunement une morale. Elle désigne plutôt l'histoire censée de notre effort pour exister, de notre désir d'être<sup>43</sup>. Paul Ricœur propose donc, par convention, de parler d'éthique<sup>44</sup> pour rendre compte de la visée d'une vie accomplie et de morale pour exprimer l'articulation de cette visée avec des «normes»<sup>45</sup>; ces dernières étant caractérisées par la prétention à l'«universalité» et par un effet de «contrainte».

Le philosophe français défend la primauté de l'éthique sur la morale. Il souligne la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme et affirme la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques. Par ailleurs, P. Ricœur fait correspondre l'estime de soi à la visée éthique et le respect de soi au moment déontologique. Sa thèse se déploie en trois mouvements: 1. L'«estime de soi» se révèle plus fondamentale que le «respect de soi». 2. Cette dernière expression exprime l'aspect que revêt l'estime de soi sous le régime de la norme. 3. Enfin, les apories du devoir créent des situations où l'«estime de soi» n'apparaît pas seulement comme la source, mais comme le recours du respect, lorsqu'aucune norme certaine n'offre plus de guide sûr pour l'exercice, ici et maintenant, du respect<sup>46</sup>. Le philosophe défend donc la primauté de l'éthique sur la morale et de la «visée» sur la «norme». Il défend l'importance de promouvoir, à la suite de Socra-

43 P. Ricœur, «Préface à Éléments pour une éthique, (1962)», *Lecture 2. La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992), 229. A propos de l'évolution de la philosophie morale de P. Ricoeur, cf. J. Michel, *Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), 291 et suivantes.

44 P. Ricœur, «Avant la loi morale: l'éthique», dans *Encyclopédia Universalis, Supplément II* (Paris: Les enjeux, 1990), 62-66.

45 J. Habermas, pour sa part, défend la prééminence du «juste», compris en un sens déontologique sur le «Bien» entendu au sens téléologique. Cela ne signifie pas, selon lui, que les questions éthiques au sens strict doivent être exclues du questionnement rationnel. Mais dans cette philosophie, la question morale centrale n'est plus la question existentielle qui consiste à se demander comment mener une vie bonne, mais plutôt celle qui consiste à chercher à quelles conditions précises une norme peut être considérée comme valide. La problématique se déplace ainsi de la question du Bien vers celle du Juste, de celle du Bonheur vers celle de la validité prescriptive des normes. Cf. A. Münster, *Le principe «discussion». Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique* (Paris: Kimé, 1998), 133. Pour une critique de la position déontologiste, cf. A. Gomez-Muller, *Éthique, coexistence et sens* (Paris: Desclée de Brouwer, 1999).

46 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 201.

te, un «examen de soi». Selon le philosophe grec, en effet, une vie non examinée n'est pas digne de ce nom. Ainsi, c'est dans un travail continu d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous semble le meilleur pour l'ensemble de notre existence et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques<sup>47</sup>. L'intention éthique consiste donc à mettre la téléologie du désir à la base de la déontologie de la volonté<sup>48</sup>.

## 2.1 De la sollicitude

À ce niveau de la réflexion Ricœur précise deux choses importantes. D'une part, l'«estime de soi» que l'on vient d'évoquer n'est pas l'estime de «moi»; aussi, la réflexivité d'où procède l'estime de soi reste-t-elle abstraite, en ce sens qu'elle ignore la différence entre «moi» et «toi»<sup>49</sup>. D'autre part, si l'on se demande à quel titre le soi est déclaré digne d'estime, Ricœur répond que ce n'est pas principalement au titre de ses accomplissements, mais à celui de ses «capacités». En un mot, chaque sujet<sup>50</sup> porte en son être la capacité à évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d'entre elles, de s'évaluer lui-même, de s'estimer bon. Or, il semble bien que la médiation de l'autre soit requise pour mesurer la capacité de l'effectuation. C'est à ce niveau qu'intervient alors l'expression «avec et pour les autres». Ricœur l'appelle la «sollicitude». La thèse de l'auteur de *Soi-même comme un autre* est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence. Il s'agit alors d'exprimer une rupture dans la vie et dans le discours qui crée les conditions d'une continuité de second degré, telle que l'estime de soi

47 *Ibidem.*, p. 210.

48 P. Ricoeur, «Le bonheur hors lieu», dans *Où est le bonheur?* Direction Roger-Pol Droit (Paris: Le Monde éditions, 1994), 328.

49 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 212.

50 Comme le souligne le philosophe André Groz, la question du sujet est au fondement de l'éthique et de la politique «Car elle met nécessairement en cause toutes les formes et tous les moyens de dominations, c'est-à-dire tout ce qui empêche les hommes de se conduire comme des sujets et de poursuivre le libre épanouissement de leur individualité comme leur fin commune». A. Gorz, *Écologie* (Paris: Galilée, 2008), 13.

et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre<sup>51</sup>. Nous comprenons alors que la réflexivité évoquée précédemment, qui aurait pu sembler porter en elle la menace d'un repli sur soi, d'une fermeture à l'opposé de l'ouverture de l'horizon de la vie bonne, ne peut aucunement se penser sans le détour par l'autre. La notion de sollicitude exprime ce mouvement du soi vers l'autre, qui répond par l'interpellation du soi par l'autre. Selon Ricœur, la requête la plus profonde est celle de la réciprocité qui institue l'autre comme mon semblable et moi-même comme le semblable de l'autre. Pour le philosophe, sans réciprocité, sans reconnaissance<sup>52</sup>, l'altérité ne serait pas celle d'un autre que soi-même, mais l'expression d'une distance indiscernable de l'absence: «Autre mon semblable, tel est le vœu de l'éthique à l'égard du rapport entre l'estime de soi et la sollicitude»<sup>53</sup>.

Ricœur s'appuie sur Aristote pour prolonger sa recherche. En effet, le Stagirite développe une pensée de l'amitié particulièrement importante à ce moment de la réflexion. L'amitié chez le philosophe grec fait transition entre la visée apparemment solitaire de la vie bonne et la justice, comprise comme la vertu d'une pluralité humaine de caractère politique<sup>54</sup>. De l'éthique aristotélicienne, notre auteur retient une phrase essentielle: «L'homme heureux a besoin d'amis». C'est bien dans l'expérience du manque que l'altérité surgit et qu'elle le fait, justement, dans l'apparente autarcie de la visée du bonheur propre. D'Aristote, Ricœur veut retenir uniquement l'éthique de la «mutualité», du «partage», du «vivre-ensemble». À l'estime de soi, l'amitié - dont parle Aristote -, ajoute l'idée de mutualité dans l'échange entre les humains qui s'estiment chacun eux-mêmes<sup>55</sup>. Le

51 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 212.

52 P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004).

53 P. Ricoeur, «Approche de la personne», *Lecture 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 205.

54 P. Ricoeur, «Le bonheur hors lieu», op. cit., p. 331.

55 «C'est dans l'amitié que la similitude et la reconnaissance se rapprochent le plus d'une égalité entre deux insubstituables. Mais dans les formes de sollicitude marquées par une inégalité initiale forte, c'est la reconnaissance qui rétablit la sollicitude. Ainsi, dans la relation du maître et du disciple, qui est finalement à l'arrière-plan de toutes les analyses d'Emmanuel Lévinas, la supériorité du maître sur le disciple ne se distingue de la supériorité du maître, au sens hégélien du terme, par rapport au serviteur ou à l'esclave, que par la capacité de reconnaissance de la supériorité qui égalise secrètement

philosophe français souhaite donner à la sollicitude un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir. Ce statut est celui d'une spontanéité bienveillante qui se trouve liée à l'estime de soi au cœur de la visée de la vie bonne. Contrairement à Lévinas, notre philosophe est attentif à la notion d'«égalité» qui ne relève pas seulement du domaine de l'amitié. Il s'agit plus précisément, dans la dissymétrie initiale, de rechercher l'équilibre du donner-recevoir. Au sein de la relation d'instruction, par exemple, le «Maître» donne à l'élève et ce dernier reçoit; mais l'élève à son tour donne en manifestant sa reconnaissance de l'autorité qui instruit. Ainsi s'exprime la reconnaissance, par le soi, de la supériorité de l'autorité. L'exemple le plus éloquent renvoie, de façon inverse, à la position face à la personne en souffrance<sup>56</sup>. À ce niveau, en effet, l'initiative, sur le plan du pouvoir-faire, semble revenir au soi qui donne sa sym-pathie, ou offre sa com-passion. Face à une telle attitude de proximité bienveillante autrui semble réduit à la condition de simple sujet passif et «recevant». Se manifeste alors une dissymétrie radicale<sup>57</sup>. Pourtant, d'une autre manière, une forme d'égalisation advient; une égalisation dont le sujet souffrant que l'on rencontre est l'origine. Ce rééquilibrage contribue à ce que la sympathie ne se confonde pas avec la simple pitié au sein de laquelle le soi jouit secrètement de se savoir épargné. Car il émane de l'autre souffrant un «donner» qui ne provient pas de

.....

le rapport dissymétrique d'instruction ou d'enseignement; en sens inverse, lorsque la sollicitude va du plus fort au plus faible, comme dans la compassion, c'est encore la réciprocité de l'échange et du don, qui fait que le fort reçoit du faible une reconnaissance qui devient l'âme secrète de la compassion du fort. En ce sens je ne conçois pas la relation du soi à son autre autrement que comme la recherche d'une égalité morale par les voies diverses de la reconnaissance. La réciprocité visible dans l'amitié, est le ressort caché des formes inégales de la sollicitude». P. Ricoeur, «Approche de la personne» (1990) *Lecture 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 206. Dans le débat ouvert par le *Lysis* de Platon «sur la question un peu artificieuse de savoir s'il faut s'aimer soi-même pour aimer un autre que soi - la querelle fameuse de la *philaudia* -, Aristote répond que dans l'amitié chacun aime le meilleur de lui-même et, dans cette mesure, est disposé à aimer l'autre pour ce qu'il est. Parce que c'était lui, parce que c'était moi... sera-t-il dit en écho. Ce qui sera appelé plus tard reconnaissance est déjà présent dans la réciprocité de la *philia* grecque. Le bonheur s'est ainsi déplacé du vœu privé d'accomplissement vers l'échange du donner-recevoir ». P. Ricoeur, «Le bonheur hors lieu», op. cit., p. 331.

56 Notons, qu'on ne définit pas la souffrance seulement par la douleur physique ou mentale, mais par la diminution, ou la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi.

57 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 223.

sa puissance d'agir et d'exister, mais de sa faiblesse et de ce quelle transmet de notre commune humanité. C'est sans doute là l'épreuve suprême de la sollicitude, lorsque l'inégalité de puissance entre les deux personnes se trouve compensée par une véritable réciprocité dans l'échange.

Ainsi, un soi rappelé à la vulnérabilité de la condition mortelle peut-il, selon Ricœur, recevoir de la faiblesse de l'ami plus qu'il ne lui donne en puisant dans ses propres réserves de force. Alors que dans l'amitié, l'égalité est présupposée, dans le cas de l'injonction provenant de l'autre, elle n'est rétablie que par la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité de ce dernier; et dans le cas de la sympathie du soi par rapport à l'autre, l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité et au bout du compte de la commune mortalité. Ricœur défend donc la recherche d'égalité à travers l'inégalité.

La sollicitude ajoute alors à l'estime de soi le manque qui fait que nous avons besoin d'amis. Et par retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres. Le philosophe français parle également de la *similitude* qui ne caractérise pas seulement l'amitié, mais toutes les formes initialement inégales du lien entre soi-même et l'autre. Cette similitude est le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui. Cet échange permet de dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même. Une telle philosophie renvoie à l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable: «Toi aussi tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et se faisant de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même»<sup>58</sup>.

58 *Ibidem.*, p. 226. «J'ai confiance que «je peux» et je crois que, comme moi, «tu peux», toi aussi». P. Ricœur, «Le 'soi' digne d'estime et de respect», *Autrement*, Série Morales n°10, (1993): 94.

## 2.2 Le «chacun» dans l'institution

Ricœur ne limite pas la dialectique de l'*ethos* à la confrontation entre l'estime de soi et la sollicitude. Il met sur le même plan que cette dernière le souhait de «vivre dans des institutions justes». Par «institutions», le philosophe entend la structure du vivre ensemble d'une communauté historique - peuple, nation, région, etc. Mais comprenons bien qu'en introduisant ce concept d'«institution», le philosophe français fait intervenir une relation à l'autre qui ne se laisse pas reconstruire sur le modèle de l'amitié. L'autre est le vis-à-vis sans visage, le «chacun» d'une distribution juste. Ce que notre philosophe appelle la catégorie du «chacun» s'identifie aucunement à celle de l'«anonyme», selon un rapprochement trop rapide avec le «on» de Heidegger. Le «chacun» est une personne distincte que l'on rencontre par la médiation de l'institution<sup>59</sup>.

Ce qui différencie la relation à autrui dans l'institution de la relation d'amitié dans le face-à-face, ou ce que l'on pourrait appeler la relation interpersonnelle, c'est la médiation des structures de distribution. Une médiation à la recherche d'une proportionnalité que l'on puisse appeler équitable. À la suite du philosophe américain, John Rawls, Ricœur souligne la différence entre deux manières de penser la justice. Pour la première, que l'on trouve dans l'utilitarisme anglo-saxon, celle-ci renvoie à la recherche de l'avantage maximal pour le plus grand nombre. Pour la seconde, il s'agit de penser la justice dans les partages inégaux, comme la maximisation de la part la plus faible. On retrouve ainsi, dans cette seconde position, le souci à l'égard du plus défavorisé; ce qui, pour notre philosophe, manifeste une sorte d'équivalence à la recherche de reconnaissance sur le plan de l'amitié et des relations interpersonnelles. Cependant, il ne faut pas attendre de la relation de justice, dans un système de «distribution», le même type d'intimité que visent les relations interpersonnelles qui se tissent dans l'amitié. Encore une fois, lorsque

59 P. Ricœur, «Approche de la personne» *Lecture 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 206.

Ricœur utilise la catégorie du «chacun», il veut parler de l'autre comme tiers en tant qu'il n'est pas réductible à l'autrui de la relation amoureuse ou amicale.

Comprenons bien que si le «chacun» n'est pas du même ordre que l'ami, cela ne signifie pas pour autant une marque d'infériorité éthique. Notre philosophe insiste sur le fait que la grandeur éthique du chacun est indiscernable de la grandeur éthique de la justice, selon la formule romaine bien connue: «Attribuer à chacun son dû»<sup>60</sup>. Alors que le père de la philosophie personnaliste, Emmanuel Mounier, propose une dialectique à deux termes: «personne» et «communauté»<sup>61</sup>, Ricœur donne une formule ternaire: estime de soi, sollicitude, institutions justes. Il distingue donc les relations courtes des relations longues<sup>62</sup>; les premières prenant pour paradigme l'amitié et les secondes, la justice. En marquant une nette différence entre ce que l'on peut appeler les «relations interpersonnelles» et les «relations institutionnelles», on rend véritablement justice à la dimension politique de l'*éthos*. Dans le même temps, on libère l'idée communautaire d'une équivoque qui au bout du compte l'empêche de se déployer pleinement dans ces domaines de relations humaines où l'autre reste «sans visage» sans pour autant rester sans droits. Lorsque l'on fait la différence entre le registre de l'amitié et celui de la justice, on préserve la force du face-à-face, tout en donnant une place au «chacun» sans visage. Ainsi, encore une fois, lorsqu'on parle de l'autre, il convient de bien distinguer: autrui et chacun. L'autrui de l'amitié et le chacun de la justice. Mais jamais on ne les sépare, car il s'agit bien de prendre ensemble le souci de soi, le souci d'autrui et celui de l'institution<sup>63</sup>.

60 *Ibidem.*, p. 207.

61 E. Mounier, *Le personnalisme* (Paris: Puf, 1949).

62 P. Ricœur, «Le socius et le prochain», dans *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955), 99 à 111.

63 P. Ricœur, «Approche de la personne» *Lecture 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 208.

### 3. Vers un prolongement critique

La façon dont Paul Ricoeur pense le rapport entre l'éthique et la morale montre l'intérêt, malgré certaines réserves de philosophes d'envergure, de maintenir avec rigueur cette distinction. Cependant, je voudrais souligner, dans le troisième mouvement de cette contribution, quelques aspects problématiques des deux traditions philosophiques prises en compte. La première, attachée à Aristote, pêche par son incapacité à penser le problème de l'autre, ou plus précisément du subalterne; en un mot, de celui que le Stagirite semble ne pas considérer comme un sujet capable de poser la question de la «vie bonne». La seconde, attachée à la pensée de Kant pose problème à cause de son formalisme et du soubassement anthropologique qui la guide<sup>64</sup>. Il convient donc, maintenant, de développer une démarche critique et de proposer une autre manière d'appréhender et de conceptualiser le rapport entre l'éthique et la morale.

#### 3.1 La «vie bonne», pour qui ?

Bien sûr, on ne peut accuser Paul Ricoeur de développer une conception de l'éthique limitée à une catégorie d'êtres humains. Selon le philosophe français, en effet, l'éthique naît du souci de faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. Cependant, la philosophie d'Aristote, qui lui sert de point d'appui, mérite d'être interrogée sous l'angle du sujet considéré comme digne de pouvoir questionner les fins. Certes, chez le Stagirite, l'éthique s'articule directement à la politique. Cependant, cette «éthique-politique» demeure «aristocratique», ou, si l'on veut, réservée à une catégorie particulière d'individus. Face à la définition aristotélicienne de la *polis*, il convient d'interroger non pas les modes et les articulations possibles du «bien vivre» comme *telos* du politique, mais les raisons

64 D'ailleurs, l'un des reproches les plus graves formulé par Hegel à l'endroit de Kant était que la morale de l'autonomie reste une morale formelle incapable de rejoindre le réel en déterminant ce qui doit être fait concrètement. Sur cette question, cf. A. Stanguennex, *Hegel critique de Kant* (Paris: Puf, 1985), 225.

pour lesquelles la politique occidentale se constitue d'abord par une exclusion de la «vie nue»<sup>65</sup> ? En effet, chez Aristote, la *zôè*, ou le simple fait de vivre, est commun à tous les êtres vivants et se distingue de la *bios*, ou l'existence politique. Cette «vie nue» qui, dans la Grèce antique, renvoie à la situation de certaines catégories marginalisées, correspond aujourd'hui, dans nos sociétés démocratiques, aux réfugiés, aux bannis, aux déportés, ou aux sans-papiers<sup>66</sup>.

L'éthique de la «vie bonne», chez Aristote, ne laisse pas de place à la «vie abîmée» des sans parole<sup>67</sup>. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt rappelle justement que dans l'Antiquité grecque les barbares et les esclaves étaient *aneu logou*. Cette expression signifiait que ces individus étaient exclus d'un «mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation»<sup>68</sup>. Il me semble inacceptable de se réapproprier la notion d'éthique, dans sa dimension téléologique, sans interroger la place de l'absent, de l'«exclu», du «sans voix»: l'esclave, le barbare, la femme<sup>69</sup>, etc. Il convient donc de prendre en compte cette riche dynamique du *télos* éthique, de la visée de bonheur, mais en y ajoutant l'expérience d'une épaisseur sociale concrète. L'éthique saisie dans une filiation grecque renouvelée doit alors s'élaborer en portant le souci des marges. Penser à partir des «marges», dans notre monde contemporain, consiste à sortir la métaphysique de la «mythologie blanche» qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident; cette

65 G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir et la vie nue*, trad. Marilène Raiola (Paris: Seuil, 1997), 15.

66 Cf. C. Kobelinsky et C. Makaremi, (Coord.) *Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers* (Broissieux: Du Croquant, 2009).

67 Rappelons à ce sujet la place des barbares, des esclaves et même des femmes dans la pensée d'Aristote. Cf. Aristote, *Les politiques* (Paris: Flammarion, 1993). Cf. également, Gomez-Muller, A. *Chemins d'Aristote*, op. cit.

68 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier (Paris: Calman-Lévy, 1983), 64-65.

69 Dans un article intitulé «L'éthique comme politique de l'ordinaire», la philosophe Sandra Laugier souligne qu'il faut prêter attention aux détails de la vie que nous négligeons. Par exemple qui a nettoyé et rangé cette salle où nous sommes? Qui s'occupe de mes enfants, en ce moment?, etc. En ce sens, la démarche éthique se pose ici comme attention à l'importance des «petites choses» et des moments, à la dissimulation inhérente de l'importance. Cette démarche rejoint, d'une certaine manière, l'éthique que je défends dans cette présente contribution. Sandra Laugier, «L'éthique comme politique de l'ordinaire» *Multitudes*, n.° 37-38, (2009): 80-88.

pensée développée par un sujet masculin, blanc, de situation sociale aisée, qui prend son *logos* pour la forme universelle de la Raison<sup>70</sup>. Pour ce faire nous avons besoin des recours d'une philosophie sociale, ou d'une théorie critique, qui réalise un diagnostic des pathologies sociales, et donc une critique des situations d'aliénation des conditions de la «vie bonne»<sup>71</sup>.

Plus stimulante me semble, en effet, une démarche qui consiste à penser les fondements d'une éthique à partir du point de vue des victimes de l'ordre établi et à réfléchir en repartant de la réalité concrète de notre époque; en l'occurrence, celle d'un système-monde<sup>72</sup> qui se veut universel mais pourtant exclut une majorité de l'humanité<sup>73</sup>. Il convient alors de repartir des pathologies du social, de ce qui s'éprouve comme négation de la vie. Une telle démarche manifeste une attention particulière à ce qui atteint la dignité des dominés ou des subalternes et vise à promouvoir une prise de conscience de cette situation. L'éthique critique s'efforce, ainsi, de mesurer que le projet de la «vie bonne» des puissants renvoie bien souvent à la négation des «subalternes» (Gramsci) ou à une «vie mauvaise» pour les pauvres. Elle juge alors ce projet négativement, parce que source de pauvreté ou de malheur des victimes, des dominés ou des exclus. La «vérité» du système se trouve ainsi niée à partir de «l'impossibilité de vivre» des victimes. Une telle position contribue à mettre en question la vérité d'une norme, d'un acte, d'une institution ou d'un certain système d'*éthicité*<sup>74</sup>. L'«éthico-critique» (Dussel) indique le moment propre d'une éthique de la libération. Cette éthique se déploie à partir des victimes, de l'altérité. Elle renvoie au face à face comme rencontre des sujets pratiques, mais s'ouvre également à la question du tiers.

70 J. Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 254.

71 K. Genel, «Responsabilité morale et théorie sociale dans l'École de Francfort. D'Adorno à Honneth», *Raisons politiques*, 4, n.° 28, (2007): 105.

72 Cf. I. Wallerstein, «La actualidad enfrentada al pasado», (Diálogos con Alfredo Gomez-Muller y Gabriel Rochkhill), *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad* (Medellín: La Carreta Editores, 2008), 105-120.

73 E. Dussel, *L'Éthique de libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. A. K. Lumembu (Paris: L'Harmattan, 2002).

74 *Ibidem*. p. 128.

Sa visée première se résume de la façon suivante: la vie humaine concrète de chaque être humain comme humain. L'éthique, telle que nous l'entendons, ne s'arrête pas à la vie de l'individu.

Dès lors que la question sociale se trouve posée, elle communique avec la politique. Se demander «comment dois-je vivre?» ne peut se limiter à ma simple existence individuelle, mais à ma vie en tant qu'individu qui appartient à une société et participe à la vie sociale, en se souciant des minoritaires. L'éthique se trouve ainsi orientée vers une *fin*, habitée par un souci du *bien* qui ne se limite pas à une catégorie, attachée à une quête de «*vie bonne*» à laquelle tout être humain, quelque soit son statut, se trouve appelé. Notons, enfin, que l'éthique dans son essence même, présuppose la *décision* d'un sujet soucieux d'un horizon porteur de sens. Mais cette décision expérimente nécessairement l'épreuve de l'*indécidable*. Sans cette confrontation, elle ne serait pas une décision éthique libre, mais l'application programmable ou le déroulement continu d'un processus calculable<sup>75</sup>. À aucun moment une décision ne semble pouvoir être dite présentement et pleinement bonne, ou juste. Ou bien elle n'est pas encore prise selon une règle, et rien, alors, ne permet de la dire juste; ou bien, au contraire, elle a suivi une règle - donnée, reçue, confirmée, conservée ou ré-inventée - que rien ne garantit à son tour. Comme le souligne Jacques Derrida, il n'y a de décision et de responsabilité que là où l'on ne sait pas d'avance; lorsqu'aucun savoir préalable ne garantit ou ne programme de manière continue, sans un certain saut, le choix entre deux injonctions aussi impératives et aussi légitimes l'une que l'autre. On comprend alors qu'une telle loi ne laisse aucune chance à la bonne conscience. Personne ne pourra jamais savoir, jamais être certain, dans un jugement théorique et déterminant, qu'il y a eu décision responsable et qu'elle aura été

75 J. Derrida, *Force de loi, le «Fondement mystique de l'autorité»* (Paris: Galilée, 1994), 53.

la meilleure<sup>76</sup>. Cette place donnée à l'indécidable comme condition de l'éthique invite chaque individu à une vigilance continue<sup>77</sup>.

### 3.2 La morale aux prises avec la concrétude

La morale, cette fois, entendue comme obligation de la *norme* et souci d'*universalisation* apporte un complément important à l'éthique. En ce sens l'intuition de Ricoeur me semble juste. Cependant, le formalisme kantien, sur lequel il s'appuie -ainsi que son prolongement chez Rawls- mérite également une distance critique. Pour ne prendre qu'un exemple du contraste entre les grands principes formels et certains propos «immoraux» du philosophe, trop rarement évoqués, rappelons ce qu'il déclarait à propos des Noirs dans son texte intitulé «Observations sur le sentiment du beau et du sublime» (1764, 1766). Pour le philosophe de Königsberg les «nègres d'Afrique» n'ont par nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus du puéril. Kant rappelle, sans la moindre distance critique, que Hume défiait

qui que ce soit de citer un seul exemple d'un nègre ayant montré du talent et affirme que parmi des centaines de milliers de Noirs que l'on transporte de leurs pays dans d'autres, bien qu'un très grand nombre d'entre eux soit mis en liberté, il ne s'en est jamais trouvé un seul qui, soit en art, soit dans les sciences, ou en quelque autre louable qualité, ait joué un grand rôle, alors que parmi les Blancs il en est constamment qui, partis des derniers rangs du peuple, s'élèvent soudain et, grâce à des dons supérieurs, acquièrent de la considération dans le monde tant la différence entre ces deux races est essentielle; elle semble aussi grande en ce qui regarde les capacités que selon la couleur<sup>78</sup>.

Une telle assertion ne constitue pas une dérive exceptionnelle dans l'œuvre du philosophe. Des formules aussi choquantes apparaissent dans ses écrits au sujet des femmes<sup>79</sup>, des homosexuels, de ce qu'il nomme la «populace», ou dans son analyse particulièrement

76 J. Derrida (avec E. Roudinesco), *De quoi demain... Dialogue* (Paris: Fayard, 2001), 213.

77 F. Poché, *El pensamiento de lo social en Jacques Derrida. Para comprender la deconstrucción*, trad. Víctor Florián Bocanegra (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008).

78 E. Kant, «Observations sur le sentiment du beau et du sublime», (1764-1766), trad. F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques I Des premiers écrits à la «critique de la raison pure»*, (Paris: Gallimard, 1980), 505.

79 Cf. Sarah Kofman, *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)* (Paris: Galilée, 1982).

essentialiste des différentes peuples<sup>80</sup>. Comment ne pas s'étonner du contraste entre une morale particulièrement élaborée, -mais à vrai dire, formelle, abstraite- et les propos discriminatoires envers un nombre important de catégories de personnes<sup>81</sup>.

On ne peut appréhender la question morale sans prendre en compte les individus et les communautés humaines dans leur situation concrète, historique, réelle. Une telle démarche, attentive à la dimension anthropologique de la question, requiert, notamment, une autre façon de penser les catégories de *volonté*, de *liberté*, et d'*universelle*. En effet, Kant conçoit la liberté de façon abstraite, alors qu'il convient de l'appréhender concrètement et historiquement à partir d'un sujet de contextualité, un sujet humain pris dans des contextes<sup>82</sup>. Adorno a raison lorsqu'il considère que la morale kantienne est une morale de conviction fondée sur la pure volonté d'un sujet autonome; il vise juste lorsqu'il souligne à ce niveau l'oubli des conditions sociales réelles. En effet, Kant ne pose pas la question de l'organisation du monde, ni celle des contextes<sup>83</sup> et des circonstances dans lesquels est donnée la capacité d'agir selon le bien<sup>84</sup>. Dans le même sens, la très stimulante philosophie de la volonté développée par Ricoeur, davantage incarnée que celle de Kant, mériterait d'être enrichie par une approche concrète<sup>85</sup>.

80 Parmi de nombreux propos à l'emporte-pièce, notons ceci qu'exprime Kant à l'endroit des Turcs : «Les éléments nationaux de la Turquie d'Europe n'ont jamais réalisés et ne réaliseront jamais ce qu'on peut exiger pour qu'un seul entre en possession d'un caractère déterminé.(...) il est ici question, de caractère inné, naturel, qui a pour ainsi dire son siège dans la composition du sang humain...» E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, (1798), trad. M. Foucault (Paris: Vrin, 1991), 160.

81 Pour ces questions cf. F. Poché, *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et luttes sociales*, op. cit., p. 99 et suivantes.

82 F. Poché, *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité* (Paris: Cerf, 2008).

83 F. Poché, «Pour une ontopraxis de contextualité. Contribution à une méthode en philosophie sociale» *Concordia, International Zeitschrift für Philosophie*, n.° 55, (2009): 37-54.

84 K. Genel, op. cit., p. 98.

85 Michel Henry, dans son impressionnante étude de Marx, rappelle l'analyse de la volonté par le philosophe allemand. Il souligne, en l'occurrence, que la volonté de supprimer la concurrence ne provient pas de la volonté, mais qu'elle prend plutôt naissance dans les conditions déterminées de l'existence concrète. Cf. M. Henry, *Mars II. Une philosophie de l'économie* (Paris: Gallimard, 1976), 30.

Le concept de «capabilité» proposé par A. Sen semble, à cet égard, offrir une perspective féconde, car le philosophe et économiste indien repart non pas d'une liberté abstraite, mais substantielle. Selon lui, le développement de l'humain exige la suppression des principaux facteurs qui s'oppose à la liberté: l'absence d'opportunité économique, les conditions sociales précaires, l'inexistence de services publics, ou bien l'intolérance et la répression exercées par un Etat totalitaire. Au fond, la majorité des êtres humains à travers le monde souffre d'un déni permanent des libertés élémentaires: comme la liberté d'échapper à la faim et à la malnutrition, de se procurer des remèdes existants afin de se soigner, de se vêtir ou de se loger décentement, d'accéder à l'eau potable ou aux installations sanitaires. On peut parler, par ailleurs, d'un déni de liberté lorsqu'il n'existe aucune surveillance épidémiologique, ni système de santé ni structures scolaires, et aucune institution juridique veillant au respect de la loi. Enfin l'absence de liberté se retrouve également dans les régimes autoritaires qui restreignent les possibilités de participer à la vie sociale politique et économique de la collectivité<sup>86</sup>. Amartya Sen parle donc de «capabilité» («capability») afin de désigner l'ensemble des capacités qui peuvent librement s'actualiser: la liberté réelle.

### 3.3 Éthique et morale, immédiates et prolongées

Si, comme nous l'avons vu, la distinction entre éthique et morale demeure arbitraire au regard de l'étymologie, elle nous semble cependant, au terme de ce parcours, encore pertinente et utile. On me permettra, toutefois, de l'affiner en m'appuyant sur les réserves émises à l'endroit des deux traditions philosophiques évoquées. Le prolongement théorique qu'il s'agit maintenant de développer prend appui sur ce que j'appelle une anthropologie de contextualité<sup>87</sup>. Il propose, plus précisément, une distinction entre d'une part, l'*éthique immédiate* et la *morale immédiate* et d'autre l'*éthique prolongée* et la *morale prolongée*.

86 A. Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, trad. Michel Bessières (Paris: Odile Jacob, 2003), 16.

87 L'anthropologie de contextualité s'oppose à l'anthropologie analytique, libérale qu'elle juge, notamment trop abstraite. Elle prend en compte, au contraire, les contextes sociaux, historiques, concrets Cf. F. Poché, *Une politique de la fragilité*, op. cit.

La *morale immédiate* renvoie à la rencontre directe d'autrui dans le rapport interpersonnel. Cette rencontre présuppose des règles, des lois, permettant de prendre au sérieux la différence de l'autre en l'appréhendant sur fond de semblable. Une telle formule permet d'honorer l'égalité d'autrui tout en cherchant à mieux le *connaître*; et ce afin de respecter davantage sa différence (sexuelle, culturelle, sociale, etc). Nous pouvons dire, alors, que la morale, attentive à la dimension *ontologique* de la rencontre, porte son attention sur l'*identité* d'autrui. Mieux identifier et mieux connaître l'autre permet ainsi, selon cette démarche, de mesurer les attentes et les désirs de l'autre, afin de promouvoir sa dignité.

L'*éthique immédiate* renvoie, elle aussi, à la rencontre directe avec autrui, mais en dépassant la *différence* pour honorer l'*altérité* de la personne rencontrée. Dans cette démarche, on insiste alors sur l'irréductible singularité d'autrui. Il ne s'agit plus, alors, de chercher à connaître celui-ci, car ce serait risquer de l'enfermer dans une communauté, une catégorie; et par conséquent de le définir ou de l'essentialiser. Même la *reconnaissance*, ici, ne doit advenir que dans un second temps. Car reconnaître, c'est identifier et identifier c'est catégoriser. L'éthique immédiate attentive à l'*ontique*<sup>88</sup> s'appuie sur une notion encore plus radicale que l'accueil: l'hospitalité. En effet, *accueillir* autrui consiste seulement à donner une place à celui que l'on attend; alors qu'offrir l'hospitalité, en revanche, consiste à ouvrir un espace pour l'inattendu, l'étranger, le quiconque, celui/ celle que l'on n'attendait pas. L'éthique immédiate, ou spontanée, ne se préoccupe donc pas de l'identité d'autrui; que ce dernier soit «sans logement», «sans papiers», étranger, ou au contraire citoyen pleinement intégré à sa société, le souci du sujet éthique demeure le même vis-à-vis de celui-ci.

.....

88 La différence entre l'ontologie et l'ontique ne doit pas être entendue ici au sens heideggerien du terme, mais dans la ligne d'Emmanuel Lévinas.

Se manifeste ici, deux positions altruistes de principe, mais fort différentes dans le positionnement. La *morale immédiate* invite la personne fragile, ou en détresse sociale, à produire une parole, à développer un récit personnel, à rendre compte de ce qui la fait souffrir, à développer les raisons de sa situation: «Comment en êtes-vous arrivé là?». La parole sous sa forme narrative tient alors une place centrale. On la pense comme libératrice.

*L'éthique immédiate*, au contraire, manifeste son souci de l'autre par la médiation de l'hospitalité, par le silence, le regard bienveillant ou les gestes d'accueil. La personne blessée, marginalisée, en situation de détresse sociale, n'est donc pas invitée à dévoiler son identité, à rendre compte de son histoire, -«l'injonction narrative»- mais à habiter le lieu de la rencontre sans honte, ni inquiétude.

Sur un autre plan, la *morale prolongée* ne relève pas de la rencontre interpersonnelle, mais de l'espace social<sup>89</sup>. Elle prend en compte le tiers sous sa forme singulière ou plurielle. Elle se pose comme une morale du détour, de la médiation institutionnelle, de l'attention à la justice. Dans la ligne d'Emmanuel Renault<sup>90</sup> ou, d'une autre manière, d'Amartya Sen, la véritable pertinence des idées de justice, ici, se trouve avant tout dans l'identification des *injustices patentes* sur lesquelles un accord raisonnable est possible<sup>91</sup>. La morale prolongée est attentive à la connaissance des structures et des contextes dans lesquels vivent et agissent les individus ou les communautés. Elle s'efforce de penser un horizon universel, non pas à partir d'une abstraction ou d'un a priori abstrait<sup>92</sup>, mais en tenant compte du dialogue entre sujets divers ou communautés différentes.

89 En ce qui concerne la différence entre l'espace intime, l'espace inter-personnel et l'espace social, cf. F. Poché, *Reconstruire la dignité* (Lyon: Chronique sociale, 2000).

90 E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004).

91 A. Sen, *Un nouveau modèle économique*, op. cit., p. 375.

92 Rappelons la formule d'Edouard Glissant: «L'universel abstrait nous défigure». Cf. Edouard Glissant, *Le discours antillais* (Paris: Gallimard, 1997), 19.

La morale prolongée valorise alors un universalisme interactionnel que l'on ne présuppose pas, mais que l'on cherche.

*L'éthique prolongée* s'inscrit également dans l'espace social. Elle a partie liée avec la politique. Elle répond alors à l'exigence soulignée par Castoriadis selon laquelle l'éthique ne s'arrête pas à l'individu. En effet, dès lors que la question sociale et politique se trouve posée, l'éthique communique avec la politique. La question de l'agir, ou de ce que je dois faire, ne concerne pas uniquement ma vie individuelle, mais mon existence en tant qu'individu qui participe à une société au sein de laquelle il n'a pas de tranquillité historique, mais où le problème de son organisation, de son institution est ouvertement posé<sup>93</sup>. À la différence de la morale prolongée, l'éthique prolongée ne cherche pas la connaissance ou le savoir des structures, des contextes ou des communautés, mais au contraire rappelle sans cesse les limites d'une objectivation ou d'une essentialisation des communautés. L'éthique prolongée se rend donc attentive à la «différance» (Derrida), aux processus, à ce qui dans le social et le culturel est en mouvement, insaisissable, inenglobable, non réductible à une identité substantielle.

Dans un monde globalisé où de nouvelles questions émergent de toute part, la philosophie morale se révèle non seulement utile, mais nécessaire. Elle nous invite sans cesse à nous confronter aux nouveaux contextes afin de chercher avec insistance ce que signifie vivre humainement. C'est dans cette attention à la contextualité avec toutes ses composantes, en particulier les «marges», les sans-voix, les subalternes, que doit se penser, aujourd'hui, une théorie de l'agir humain.

.....

93 C. Castoriadis, «Une interrogation sans fin», dans *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2* (Paris: Seuil, 1986), 301.

## Bibliographie

---

- Agamben, G. *Homo sacer. Le pouvoir et la vie nue*. Traduit de l'italien par Marilène Raiola. Paris: Seuil, 1997.
- Arendt, H. *Condition de l'homme moderne*. Traduit de l'anglais par Georges Fradier. Paris: Calman-Lévy, 1983.
- Aristote. *Les politiques*. Paris: Flammarion, 1993.
- Baraquin, N. *Les grands courants de la morale*. Paris: Armand Colin, 1998.
- Boltanski, L. et Chiapello, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- Canto-Sperber, M. «Antiquité». Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*. Paris: Puf, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Éthique grecques*. Paris: Puf, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'inquiétude morale et la vie humaine*. Paris: Puf, 2002.
- Canto-Sperber, M. et Ogien, R. *La philosophie morale*. Paris: Puf, 2004.
- Castoriadis, C. «Le cache-misère de l'éthique». Dans *La montée de l'insignifiance*. IV. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. «Une interrogation sans fin». Dans *Domaine de l'homme*. *Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris: Seuil, 1986.
- Châtelet, F. *Platon*. Paris: Gallimard, 1965.
- Conche, M. *Le fondement de la morale*. Paris: Puf, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Confession d'un philosophe*. Réponse à André Comte-Sponville, Paris: Albin Michel, 2003.

- De Susa, R. «Emotions. Les émotions morales». Dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Sous la direction de Monique Canto-Sperber. Paris: Puf, 1996.
- Derrida, J. (avec E. Roudinesco). *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Force de loi, le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- Dussel, E. *L'Éthique de libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Traduit par A. K. Lumembu. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Ferry, L. *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai*. Paris: Grasset, 1996.
- Foucault, M. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. «A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours». Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- Genel, K. «Responsabilité morale et théorie sociale dans l'Ecole de Francfort. D'Adorno à Honneth». *Raisons politiques*, 4, n°28, (2007): 91 – 109.
- Glissant, Edouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.
- Gomez-Muller, A. *Chemins d'Aristote*. Paris: Le Félin, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Éthique, coexistence et sens*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Gorz, A. *Écologica*. Paris: Galilée, 2008.
- Hart, M. et Negri, A. *Empire*. Traduit de l'américain par Denis-Armand canal. Paris: Exils, 2000.

- Habermas, J. *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Arman Colin, 1993.
- Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Henry, M. *Mars II. Une philosophie de l'économie*. Paris: Gallimard, 1976.
- Hentsch, T. *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits*. Paris: Bréal, 2001.
- Kant, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit M. Foucault. Paris: Vrin, 1991.
- \_\_\_\_\_. «Observations sur le sentiment du beau et du sublime», (1764-1766). Traduit F. Alquié. Dans *Œuvres philosophiques I Des premiers écrits à la «critique de la raison pure»*. Paris: Gallimard, 1980.
- Kobelinsky C. et Makaremi, C. (Coord). *Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers*. Broissieux: Du Croquant, 2009.
- Kofman, Sarah. *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)*. Paris: Galilée, 1982.
- Labarrière, L-J. «Aristote». Dans *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*. Paris: Puf, 1996.
- Laugier, Sandra. «L'éthique comme politique de l'ordinaire». *Multi-tudes*, n.° 37-38, (2009): 80-88.
- Lipovetsky, G. *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992.
- MacIntyre, A. *Après la vertu*. Traduit de l'anglais par Laurent Bury. Paris: Puf, 1997.
- Marzano, M. *L'éthique appliquée*. Paris: Puf, 2008.
- Michel, J. *Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.

- Mounier, E. *Le personalisme*. Paris: Puf, 1949.
- Münster, A. *Le principe «discussion». Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*. Paris: Kimé, 1998.
- Onfray, M. *La sculpture de soi. La morale esthétique*. Paris: LGF, 1996.
- Poché, F. *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*. Paris: Cerf, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El pensamiento de lo social en Jacques Derrida. Para comprender la deconstrucción*. Traduit en espagnol par Victor Florian Bocanegra. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Organiser la résistance sociale. Transformer les fragilités*. Lyon: Chronique Sociale, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales*. Paris: Cerf, 2004.
- \_\_\_\_\_. «Pour une ontopraxis de contextualité. Contribution à une méthode en philosophie sociale». *Concordia, International Zeitschrift für philosophie*, n.º 55, (2009): 37-54.
- \_\_\_\_\_. *Reconstruire la dignité*. Lyon: Chronique sociale, 2000.
- Renault, E. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.
- Ricœur, P. «Avant la loi morale: l'éthique». Dans *Encyclopédia Universalis Supplément II*. Paris: Les enjeux, 1990.
- \_\_\_\_\_. «Le bonheur hors lieu». Dans *Où est le bonheur?* Direction Roger-Pol Droit. Paris: Le Monde éditions, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Lecture 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. «Le socius et le prochain». Dans *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_. «Le 'soi' digne d'estime et de respect», *Autrement*, Série Morales n.º 10, (1993): 88-99.

Ricœur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.

\_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Sen, A. *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Traduit Michel Bessières. Paris: Odile Jacob, 2003.

Stanguennex, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: Puf, 1985.

Taylor, C. *Le malaise de la modernité*. Paris: Cerf, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sources of the self. The making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

Valadier, P. «La morale sort de l'ombre», *Archives de Philosophie*, Volume 64, 1 (2001): 5-20.

\_\_\_\_\_. *Inévitable morale*. Paris: Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. *L'Anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* Paris: Albin Michel, 1997.

Wallerstain, I. «La actualidad enfrentada al pasado», (Diálogos con Alfredo Gomez-Muller y Gabriel Rochkhill). En *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad*. Medellín: La Carreta Editores, 2008.

*Recibido: febrero de 2010  
Arbitrado: marzo de 2010*