

L'Éthique, la morale et la règle

IIA459, in *Autres temps* n°24, 1989-1990, p. 52-59



© Comité éditorial du Fonds Ricoeur

Note éditoriale.

« L'éthique, la morale, la règle » constituait l'une des deux réponses à la question « Pourquoi l'éthique est-elle une question actuelle ? », posée dans le cadre des « Entretiens de Robinson » (paroisse de l'Église réformée de France). Elle figure, au côté de l'autre réponse (celle d'Olivier Abel, évoquée d'ailleurs par Paul Ricoeur, p. 57) dans *Autres Temps (Les cahiers du christianisme social)*, n° 24, Hiver 1989-90, p. 52-59.

Le propos de Ricoeur est délibérément simplifié et « pédagogique » (p. 53), au point de ne comporter aucune technicité. Il peut pour cette raison servir de toute première approche de sa « petite éthique », développée plus longuement dans *Soi-même comme un autre* (Paris, Éditions du seuil, 1990 : voir les études 7, 8, 9, ainsi que l'interlude). La référence au triple souci (« souci de soi », « souci de l'autre », « souci de l'institution ») constitue une originalité de ce texte. Le lecteur trouvera également dans *Soi-même comme un autre* les références complètes aux différents auteurs (Aristote, Kant, etc.) cités ou évoqués dans ce texte ; seules les références biblique et talmudique ont été ajoutées entre crochets. Les erreurs et coquilles présentes dans l'édition originale sont ici corrigées.

(D. Frey, pour le Fonds Ricoeur).

Mots clés : éthique ; morale ; règle ; souci de soi ; souci de l'autre ; souci de l'institution.

[Page 52]

Venant à la suite des réflexions d'Olivier Abel sur la demande actuelle d'éthique, mon propos ne sera pas de répondre à cette demande, mais de suggérer quelques axes pour construire des réponses. Ma contribution s'organisera selon trois niveaux et autour de trois questions :

- Jusqu'où peut-on aller dans la demande d'éthique sans recourir à des règles ?
- [Page 53] Quel est le moment inéluctable de la règle ?
- Où est la limite de la règle qui nous laisse devant un choix en situation ?

Cette grille pédagogique, je l'ai adoptée à partir des mots mêmes, car il se trouve que nous avons deux mots en concurrence, que nous ne savons pas très bien situer l'un par rapport à l'autre : quand faut-il parler d'*éthique* ? Quand faut-il parler de *morale* ?

fondsricoeur.fr

Dans l'absolu, si l'on prend l'étymologie, ce sont deux parfaits synonymes; l'un est grec et l'autre latin. Et dans les deux langues, ils évoquent la même chose : les mœurs. Mais il y a aujourd'hui un certain discrédit du mot « morale », et il se trouve que, dans la société, le mot « éthique » a meilleure presse. On ne voit pas très bien comment on pourrait parler d'un Comité national de morale ! Adoptons cela comme un préjugé de langage et tirons-en le meilleur parti, en reliant le mot « éthique » plutôt à la visée et le mot « morale » plutôt aux *contenus*.

Mon propos va tenir justement dans ce jeu entre éthique et morale, entre la visée éthique et la recherche, non moins légitime, de règles que l'on voudrait indiscutables, sans ambiguïté, sans exception, sans conflit. L'homme est certainement attaché à cette notion de morale qui a quelque chose de sécurisant dans l'ordre de la cohérence de vie, qui permet d'échapper au relativisme.

C'est pourquoi je commencerai par une sorte d'éloge de l'éthique avant son « entrée en morale » : le moment de l'éthique comme moment d'avant la règle. Pour adopter une définition de travail, je dirai que parler éthique, c'est partir de la conviction qu'il existe une manière « meilleure » d'agir et de vivre. Une « vie bonne », pour reprendre les termes d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais aussi une manière de vivre bien et pour l'autre; et j'ajouterai aussitôt : dans le cadre d'institutions justes. La réponse aux demandes d'éthique implique ces trois références : *souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution*.

Souci de soi

On trouvera peut-être bizarre de commencer par le souci de soi. Levinas, lui, commencerait sûrement par le deuxième point. Mais partir du premier, c'est faire appel immédiatement à ce qu'il y a de plus positif dans le désir d'exister pleinement, accompli et reconnu par l'autre. Il y a dans ce désir quelque chose de fondamentalement bon; dans un langage biblique, c'est le fait d'être une « créature », de dire qu'il est bon pour moi d'exister plutôt que de ne pas être. C'est cette affirmation éthique qui est la plus profonde, et par conséquent l'égoïsme — le « mal » qui s'attache à ce désir — n'est pas premier. Précisément, pour donner au souci de l'autre sa juste place, il faut que je puisse le situer par rapport à mon propre souci d'exister, [Page 54] d'être reconnu et, par conséquent, par rapport à l'estime de moi-même. À mon sens, c'est la raison profonde pour laquelle le commandement que nous lisons dans le *Lévitique* ose s'énoncer ainsi : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » [*Lévitique*, 19, 18]. Il n'y a strictement rien de choquant dans ce « comme toi-même » : je dirai que nous sommes à la recherche d'un droit à l'amour de nous-même; c'est la première pulsion éthique.

Qu'est-ce qui est aimable en moi, c'est-à-dire en chacun disant « je » ? C'est d'être l'auteur d'actes qui ne sont pas simplement le fruit des déterminismes de la nature : je suis capable d'initiative, je peux commencer quelque chose en ce monde. Je suis capable d'agir selon des raisons, et non pas seulement selon des pulsions. Donc je peux tenter de légitimer ma conduite en argumentant, en rendant raison aux autres de ce que je fais. Je suis capable d'évaluer, de préférer ceci plutôt que cela sans être poussé par le dehors ou par le dedans. Je suis capable de mettre en perspective mes actions courtes dans des projets plus vastes, des pratiques, des métiers, voire des plans de vie. J'ai finalement toute une perspective narrative sur ma propre vie. Je peux me percevoir moi-même comme une histoire de vie qui a de la valeur, qui mérite d'exister.

On voit bien, là, comment la place de la norme, du devoir, est annoncée en creux dès le début, car le devoir est essentiel à la visée d'une « vraie vie » (selon le mot, cette fois, de Proust). Avant le sentiment d'avoir mal fait, il y a un sentiment de n'être pas égal à sa propre visée. Le sentiment de la faute va s'articuler là-dessus à partir de la loi, des règles; mais avant la transgression de quelque commandement que ce soit, il y a le sentiment d'une disproportion entre l'effectuation d'une vie — surtout lorsqu'on arrive à la fin — et ce qu'on a pu désirer de meilleur pour elle. Dans cette sorte d'inadéquation va apparaître la place d'une réflexion sur les règles.

Souci de l'autre

Le souci d'autrui, deuxième composante de l'exigence morale, est un point sans doute plus



évident. Mais je ne peux vraiment le formuler que si j'ai droit au premier. Parce que, respecter autrui — « traiter autrui comme une fin en soi, disait Kant, et non pas seulement comme un moyen » — c'est vouloir que *ta* liberté ait autant de place sous le soleil que la mienne. Je pense que toi aussi, comme moi, tu agis, tu penses, tu es capable d'initiative, de donner des raisons pour tes actes, de faire des projets à longue distance, de composer le récit de ta propre vie.

Par conséquent, le *je* et le *tu* s'engendrent mutuellement. Je ne pourrais pas tenir autrui pour une personne si je ne l'avais fait d'abord pour moi-même. L'estime de soi et le respect de l'autre se produisent réciproquement, et c'est là le premier socle de l'éthique.

Levinas a raison, dans son œuvre, lorsqu'il met constamment « l'autre » en avant. Il est évident que si je n'avais pas cette idée [Page 55] d'altérité, je n'aurais pas la notion capitale de la personne, à savoir « l'insubstituabilité » : chaque vie est infiniment précieuse parce que rien ne peut la remplacer ; c'est même là l'expérience fondamentale du deuil. Cette « non-substituabilité » impose évidemment la notion d'altérité. Dans la formule : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », le « comme » ne signifie pas « le même en double », mais un autre vraiment autre.

La relation est bien sûr réciproque : quand l'autre s'adresse à moi, il me dit « tu », c'est-à-dire que je suis une seconde personne pour l'autre parlant à la première personne. Et lorsque l'autre me dit : « Ne me tue pas », c'est justement un discours tenu à la première personne. Je crois cette capacité d'échange tout à fait importante sur le plan du langage : « Se mettre à la place de l'autre ». La règle de justice consisterait donc à dire : « Toi, agent, traite le récepteur de ton action aussi comme un agent ».

Souci de l'institution

Pour cela, il faut la médiation d'une institution. Par « institution », nous entendrons simplement « un vivre-ensemble organisé » de quelque façon que ce soit. La politique ne représente donc là qu'une relation particulière. Je pense à une notion plus vaste que la relation de domination, que le rapport commander-obéir : une distribution organisée de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages. J'insiste sur ce terme de « distribution », qui est à la base de l'œuvre de John Rawls : ce n'est pas seulement en économie que l'on distribue des choses ; toute la société est un grand système de distribution. Ce contexte distributif est très intéressant, parce qu'il donne raison aussi bien à ceux qui disent « le social est plus qu'une somme d'individus », qu'à ceux qui font passer en premier les droits de l'individu.

L'introduction de l'institution dans le projet éthique va nous conduire très rapidement à l'idée de règle, parce que c'est l'institution qui confère la durée à un vouloir-vivre ensemble. Sa fonction première est de faire durer les relations humaines. Ensuite, elle introduit ce que Thomas d'Aquin appelait « la tranquillité de l'ordre », la paix sociale sans laquelle la réciprocité de personne à personne ne pourrait pas s'exercer. Il suffit de voir combien, dans un État totalitaire, même les relations interpersonnelles sont perverties par le mensonge, la peur... C'est qu'il n'y a pas d'espace de liberté pour l'individu sans un minimum institutionnel, un État de droit.

Par ailleurs, l'institution introduit dans le projet éthique ce qu'on peut appeler « le tiers », c'est-à-dire celui qui, pour moi, ne sera jamais un visage ; par exemple, le postier qui m'apporte le courrier : je lui dois quelque chose, il me doit quelque chose... Dans le fonctionnement de l'institution, il y a donc une place pour l'anonyme, pour le « chacun » — c'est [Page 56] même une catégorie du droit : « à chacun son dû ». Chacun, dans le lointain et non le proche, est aussi une personne.

Voir mon lointain comme mon prochain, et inversement, c'est la règle de justice. On a tort de se méfier, comme d'une chose immorale, du neutre, de l'anonyme : ce sont des personnes aussi. Des Chinois, je ne sais où, là-bas..., sont mes prochains, mais d'une façon que je ne pourrais pas préciser. Dans l'éthique de l'Ancien Testament, quand on dit « la veuve et l'orphelin », on évoque justement des rôles. En ce sens, le véritable prochain serait le plus inconnu de mes lointains !

Ayant ainsi mis en place le triangle originel de l'éthique : souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution, on peut se poser la question : pourquoi ne pourrait-il pas y avoir une éthique sans morale ?

« Si tout le monde mentait... »

Je vois trois raisons à cette nécessité de la règle.

D'abord, le besoin de critères, si possibles universels (Kant) : si je n'ai pas un étalon pour juger, mon désir d'être, le respect d'autrui, le sens global de l'institution, ça peut être « n'importe quoi ». Or, dans notre raison pratique, nous avons une pierre de touche, nous pouvons mettre à l'épreuve une maxime d'action en nous demandant : « Est-ce que cela peut s'universaliser ? »

Par exemple : « Si tout le monde mentait comme moi, l'institution du langage tiendrait-elle encore ? Et si je me donne le droit personnel de voler, si le vol était généralisé, est-ce que la société pourrait subsister ? »

Au moins à titre minimal, comme « garde-fou » au sens littéral, la règle d'universalisation est donc la première pierre de touche. Celle de mes maximes qui résiste au test a valeur de principe moral. C'est ainsi qu'on peut mettre à l'épreuve de la formalisation toutes les situations interhumaines, sociales, et même le rapport avec soi-même, devoir de s'instruire, de développer ses propres talents.

Ce principe d'universalisation est une pierre de touche contre les illusions d'une éthique sans morale qui ramènerait tout aux sentiments, à l'intuition privée, et finalement à des convictions qui ne seraient que des préjugés, ou qui se contenteraient de ratifier le sens commun, « ce que tout le monde dit ». Le principe d'universalisation a ici valeur critique de mise à l'épreuve de ce qui ne passe pas le test : est-ce que la règle de ton action peut être universalisée ?

En deuxième lieu, je placerai la nécessité inéluctable de l'interdiction. Ce serait une chimère, un fantasme qu'une éthique sans interdiction. D'abord, il faut voir que l'interdiction laisse beaucoup plus de place à l'invention que les règles positives. Quand on dit : « Tu ne tueras pas », l'espace reste vaste pour inventer les comportements où s'exerce vraiment la reconnaissance d'autrui !

[Page 57] Pour vérifier la légitimité de l'interdiction, reprenons nos trois références. S'il est vrai que l'estime de moi-même jaillit de mon désir fondamental d'être une créature accomplie, il y a cependant en moi des résistances, une recherche du plaisir à court terme, de la satisfaction immédiate, qui peuvent ruiner un projet de longue durée et de plus haute qualité. C'est ce que, dans toute la tradition judéo-chrétienne, on a appelé « le péché ». Du fait de cette inadéquation, du fait que je ne suis pas à la hauteur de mes désirs les plus profonds, le passage est obligé par le « non » : non, tu ne feras pas ceci ou cela.

À plus forte raison cela s'applique-t-il au rapport avec autrui. Mon premier mouvement n'est peut-être pas de tuer l'autre, mais il est tout au moins de m'en servir. Que ce soit sexuellement ou professionnellement, dans le loisir ou dans la vie institutionnelle, la formule de Kant : « Tu traiteras l'humanité, en ta personne comme en celle d'autrui, comme une fin et jamais seulement comme un moyen », est une façon indirecte de dire que notre mouvement naturel est de traiter autrui comme un moyen. Il y a un « non » qui est illustré par le « tu ne tueras pas » : interdiction du meurtre comme interdiction du mouvement de victimisation qui est sans cesse relancé par l'affirmation de nous-mêmes.

Au plan institutionnel aussi, il est certain que nous ne connaissons pas de système de vouloir-vivre ensemble qui n'ait pas à trancher sans cesse contre des coalitions d'intérêts privés, des formes multiples de parasitisme social, de résistance belliqueuse. Sans aller jusqu'à Hobbes, voyant dans l'état de nature la guerre de tous contre tous, il est avéré que nous ne savons pas faire fonctionner une société sans un moment répressif inexpugnable. C'est dans ce contexte, en particulier, qu'il faut réfléchir sur l'État. On ne peut pas concevoir une structure politique qui ne disposerait pas de l'usage légitime de la violence à certains moments; ce monopole de la puissance publique signifie bien qu'à un certain point, il y a un « non, tu ne feras pas ». Citons pour exemple la législation routière.

Que tout cela doive être soumis à une réflexion anthropologique, théologique sur le mal, c'est indiscutable. Mais quand on parle de confession des péchés, cela suppose d'abord une vision positive de la « vie bonne » : le mal ne peut être identifié que là où a été trahi, négligé, assassiné un projet d'accomplissement. C'est sur le fond d'un tel projet que l'on peut parler de jugement éthique, mais la norme vient nécessairement, ici, comme négation.

Troisième justification de l'idée de norme : la nécessité pour l'action d'avoir des repères fixes afin de constituer une tradition sur laquelle s'appuyer. Olivier Abel parlait tout à l'heure de la « communauté des scientifiques » comme modèle; nous avons un autre modèle, qui est le modèle

juridique : un système de codes doit former un ensemble non-contradictoire. Il faut tenir compte des précédents; quand on instaure une loi, il faut veiller à ce qu'elle ne contredise pas d'autres lois. Nous sommes des êtres rationnels dans l'action comme dans la pensée et la science.

[Page 58] N'ayons garde, d'ailleurs, de confondre le rationnel et le raisonnable : il y a un raisonnable pratique qui n'est pas le rationnel scientifique. De ce point de vue, la cohérence est donc une valeur positive.

En quoi Antigone nous intéresse-t-elle toujours ?

Tout cela posé, il faut maintenant marquer les limites de la règle. Constatons d'emblée que la règle d'universalisation n'évite pas les conflits de devoirs, ne les résout pas, et même en crée de nouveaux. Tout simplement parce que, dès que l'on veut commencer à légiférer, à articuler de façon cohérente, on crée des situations conflictuelles; c'est que nous ne sommes pas capables de viser un objectif sans le limiter dans sa perspective.

Un exemple permanent, dans notre culture, est la tragédie d'*Antigone* sur laquelle ont réfléchi tous les moralistes. Pourquoi s'est-on toujours intéressé à ce drame ? Parce que nous avons affaire, là, à deux personnages qui ont raison et qui ont tort; et qui ont tort en ce qu'ils ont raison.

Quand Antigone veut à tout prix assurer des funérailles honorables à son frère, qui est un traître, elle obéit à une loi religieuse, à une loi familiale. « Même si c'est un traître, c'est mon frère, et il a droit aux rites religieux ».

Pour Créon, pour l'État, la relation ami-ennemi passe avant les liens familiaux.

Dans ce conflit, on peut dire que chacun a une vision courte, l'un du religieux, l'autre du politique. Leurs valeurs sont indiscutablement positives; l'un comme l'autre sert une puissance qui le dépasse, mais par laquelle chacun n'a qu'une vision partielle. C'est dans des horizons bornés que nous serrons des valeurs universelles.

Nous pourrions toujours afficher une sorte de prétention à l'universalité dans nos projets de vie, mais cette prétention est comme immergée dans une histoire de mœurs (histoire personnelle, histoire tribale). Dans le registre historique où nous sommes, l'universel n'apparaît jamais à nu. En politique, nous revivons l'histoire d'Antigone — une chose que Raymond Aron avait fortement soulignée lorsqu'il parlait du « tragique de l'action » —, nous ne savons pas résoudre le problème des fins du « bon gouvernement ». On ne peut pas avoir tout à la fois la liberté, l'égalité, la justice, la sécurité...

Par conséquent se pose le problème des priorités : nos divisions politiques ne reposent pas tant sur la nature des valeurs que sur l'ordre dans lequel il faut les mettre. Pour certains, la sécurité passe avant tout, pour d'autres, c'est la liberté. Nous avons chaque fois une vision partielle sous le couvert de l'universalité.

Autre sorte de limite : dans certains débats contemporains, notamment dans les milieux anglo-saxons, on oppose universalisme et « [Page 59] contextualisme », signifiant par-là que c'est toujours dans des communautés historiques que se posent les problèmes. Nous ne connaissons pas, au fond, de morale universelle, nous ne connaissons que des morales historiques qui reposent sur une expérience séculaire portant la marque de grands hommes, ou de communautés religieuses, culturelles, etc. Par conséquent, l'universel est fragmenté; nous n'avons qu'une vision fracturée de l'humanité. Si bien que, lors même que nous invoquons une règle universelle — « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » [Hillel, *Talmud de Babylone*, 31a] —, il va nous falloir, pour l'appliquer, la confronter avec l'état actuel des mœurs, de la législation, donc arriver à des compromis boiteux.

Le sens éthique n'intervient pas dans des cas limites ou extrêmes. Prenons l'exemple de la morale biologique : ce n'est pas dans le contexte d'un assassinat que l'on discute, mais sur la question de savoir si un fœtus de deux mois est une personne que l'on est déjà obligé de respecter. Les débats naissent donc dans des situations intermédiaires. Tout ne peut pas être légiféré, tout ne peut pas être rationalisé.

Dernière limite au pouvoir de la règle : on ne peut pas éviter le jugement moral « en situation ». Cela vaut surtout dans les cas où une règle, juste en elle-même, devient inhumaine lorsqu'elle est appliquée de façon aveugle, lorsqu'elle entre en conflit avec ce que Peter Kemp, scientifique et

théologien danois, appelle « la sollicitude ».

Vérité aux mourants, euthanasie, avortement, expérimentation sur des organes prélevés..., on s'aperçoit que, dans ces cas-là, le rôle du jugement moral est inéluctable. Le seul guide que l'on ait ici — la sollicitude, la compassion — présente de grands dangers, car il nous ramène toujours au subjectivisme, aux bons sentiments.

La difficulté est de faire tenir ensemble les mœurs acceptées et la sollicitude en situation concrète. Comment éviter, à la fois, la raideur de la règle et l'arbitraire du n'importe quoi ? C'est là que s'exerce le jugement moral. Il y aurait lieu, d'ailleurs, notamment dans l'éthique médicale, de laisser sa place à un libre débat entre les parties en cause, dans un colloque moral qui seul peut donner une dimension communautaire à un « jugement de sagesse ». Ce qui permettrait, justement, de soustraire celui-ci à l'arbitraire du bon cœur... ou du mauvais cœur ! En soulignant le rôle du jugement moral en situation, il ne faudrait pas en arriver à traiter l'éthique en détresse comme un mode de décision normal.

En définitive, le sens moral — le « tact » moral — consisterait ainsi à savoir circuler entre la visée éthique lointaine, les règles de formalisation de la morale, les mœurs acceptées et cette sollicitude qui donne son sens immédiat au regard, à la main tendue.

Paul RICŒUR