

## Aspects de la pensée morale au début du XXI<sup>e</sup> siècle

Dominique TERRÉ \*

CNRS

RÉSUMÉ. — La philosophie **morale** déjà et toujours représentée par l'œuvre de Paul **Ricœur** est dorénavant également vivante en France. C'est Monique **Canto-Sperber** qui a contribué à introduire ce thème dans la pensée française, elle a rassemblé ses réflexions dans *L'inquiétude morale et la vie humaine*. Sans oublier la perspective déontologique et purement formelle de l'**éthique**, les deux philosophes soulignent la nécessité de redécouvrir la téléologie et de rendre son sens véritable à la notion de bien ou de vertu. D'autre part, s'il n'est pas toujours possible de trouver des fondements irrécusables à l'éthique, il est néanmoins possible d'arriver à des conclusions certaines. Dans *Le sens de la justice* et *La logique du respect*, Patrick **Pharo** veille lui aussi à améliorer la pure déontologie par ses réflexions sur ce qu'il nomme « la politique de la **justice** d'autrui ».

En ce début de millénaire, nous pouvons appréhender l'état de la réflexion morale en France à travers la pensée de trois auteurs : Paul Ricœur <sup>1</sup>, dont l'œuvre infléchit la philosophie depuis près d'un demi-siècle, Monique Canto-Sperber <sup>2</sup> et Patrick Pharo <sup>3</sup>. La philosophie morale qui a, comme l'a montré et prouvé Monique Canto-Sperber, vécu un extraordinaire renouveau au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, présente aujourd'hui plusieurs traits significatifs. Tout d'abord, sans renoncer à la position déontologique héritée de Kant, mais en restreignant malgré tout la dimension procédurale de l'éthique, la réflexion contemporaine, telle qu'elle apparaît sous la plume de ces trois philosophes, restitue une place importante à la téléologie et n'exclut pas que l'action puisse raisonnablement viser quelque chose comme le bien ou la vertu, en incluant des questions : « que voulons-nous ? Que désirons-nous ? » Ainsi les idées de bien et de vertu y retrouvent une plénitude dont nous avons peut-être oublié la possibilité. En ce sens la pensée éthique se situe au confluent des deux traditions philosophiques. Il ne s'agit pas de vœux pieux ou d'un syncrétisme vague. Bien au contraire il s'agit – c'est le

\* 26 rue de Caumartin - 75009 Paris.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001.

<sup>2</sup> Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2000.

<sup>3</sup> Patrick Pharo, *la Logique du respect*, Paris, Les Editions du Cerf, 2001. Patrick Pharo. *Le Sens de la justice, essais de sémantique sociologique*, Paris, PUF, 2001.

deuxième trait – d'un travail de précision qui consiste, selon l'expression de Monique Canto, à « décrire » et à « dissocier » les différents moments de cette enquête, et à comprendre que le fait que la pensée éthique ne puisse dégager des fondements irrécusables ne l'empêche en rien d'aboutir à tel ou tel jugement fondé non seulement en conviction, mais aussi en raison. Ainsi – c'est le troisième trait – le domaine de l'éthique – des éthiques - appliquée(s) trouve-t-il une dignité et un sérieux dont il ne pouvait être crédité tant qu'il était conçu sous le strict aspect de sa subordination.

## 1

Paul Ricœur insiste sur le fait que *Le Juste 2* diffère du *Juste 1* sur l'emploi de l'adjectif juste. Dans *Le Juste 1*, l'auteur traçait le rapport entre l'idée de justice en tant que règle morale et la justice en tant qu'institution. Dans le présent volume l'adjectif juste est reconduit à sa source terminologique et conceptuelle. Le livre se compose de trois ensembles d'essais, respectivement intitulés « Études », « Lectures », « Exercices ».

Dans la première étude, « De la morale à l'éthique et aux éthiques » Ricœur trace « le cercle le plus vaste de son exploration en structurant l'ensemble de la problématique morale ». Il s'agit d'un complément et d'un correctif à ce qu'il avait appelé la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*. Le correctif est double : premièrement l'auteur souligne la spécificité de cette capacité appelée imputabilité, à savoir l'aptitude à nous reconnaître comme comptables de nos propres actes au titre de leur auteur véritable. Second correctif : le premier essai du *Juste 2* ambitionne de reconstruire thématiquement le domaine entier de la philosophie morale en prenant pour axe de référence l'expérience morale la plus fondamentale et la plus ordinaire, à savoir la conjonction entre la position d'un soi auteur de ses choix et la reconnaissance d'une règle qui oblige, c'est-à-dire l'autonomie thématisée par la philosophie pratique de Kant. C'est par rapport à ce niveau médian que le règne de l'éthique se dédouble entre une éthique fondamentale « antérieure » et des éthiques régionales « postérieures ». Ce dédoublement tient d'abord à ce que l'enracinement de l'expérience morale dans le désir – désir qu'Aristote appelle – raisonné ou raisonnable ne s'épuise pas dans la mise à l'épreuve de la prétention à la validité universelle des maximes de notre action. Que désirons-nous fondamentalement ? C'est la question mise entre parenthèses par Kant dans son entreprise de purification rationnelle de la morale.

Le juste est à l'œuvre à chacune des stations de l'enquête éthique et morale. Il désigne leur circularité. L'expérience morale, définie par la conjonction du soi et de la règle sous le signe de l'obligation, fait référence à ce qui est juste dès lors que se trouve impliqué dans la formulation de la règle un autrui auquel il peut être fait tort et donc que l'on peut traiter de façon injuste.

La deuxième étude « justice et vérité » contribue à préciser les grandes articulations de la philosophie morale selon *Soi-même comme un autre*. Cette révision, pour importante qu'elle soit, ne remet pas en cause les deux considérations majeures qui structurent cette philosophie morale, à savoir d'une part la prééminence de la catégorie du juste dans chacun des compartiments de la petite éthique, d'autre part la convertibilité qu'admettent

les grandes idées du juste et du vrai dans une spéculation de haut rang portant sur les transcendants. Cette relecture aboutit à réinscrire la dialectique entière de la « petite éthique » dans le champ du juste, pris au sens de l'adjectif neutre. La grille de lecture proposée fait apparaître le juste dans deux relations différentes : une relation horizontale sur le modèle ternaire du soi, des proches et des autres, et une relation verticale sur le modèle de la hiérarchie du bon, de l'obligatoire et du convenable. Le premier ternaire se trouve répété à chacun des trois niveaux téléologique, déontologique, prudentiel. À chaque niveau la justice se trouve en position culminante.

À ce premier niveau le juste peut être tenu non comme une alternative au bon, mais comme sa figure développée sous les traits de la juste distance. Le lien est si fort entre l'obligation morale et la justice que la révision proposée dans l'étude précédente en fait le terme de référence de toute la philosophie morale. Avec la norme viennent en effet la formalisation et l'épreuve du test d'universalisation des maximes d'action. La triade des impératifs kantien (tenir la loi morale pour l'analogue pratique de la loi de nature, respecter l'humanité à la fois dans ma personne et dans celle d'autrui, me tenir pour à la fois législateur et sujet dans la cité des fins) constitue l'homologue de celle des souhaits de l'éthique fondamentale, vie bonne, sollicitude, justice.

Cette prééminence du juste au plan de la philosophie pratique ne peut que se trouver renforcée lorsque des situations de conflits ou de violence qui nourrissent le tragique de l'action suscitent la formation de maximes de sagesse dans des circonstances d'incertitude et d'urgence. Comme dans la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*, Ricœur plaide directement pour le passage d'une conception strictement déontologique de la justice à sa réinterprétation en termes de sagesse pratique, de prudence dans le sillage de la *phronesis* des tragiques grecs et de l'éthique aristotélicienne.

Dans les « Études » de ce volume, Ricœur adopte une voie plus courte en direction des éthiques appliquées. Il y évoque les conflits de normes, les conflits entre le respect de la norme et la sollicitude envers les personnes. Une étude entière est consacrée à la prise de décision dans le jugement médical et le jugement judiciaire. Il y montre que dire le droit, dans le cadre du procès c'est porter la règle de justice au plan de l'équité. Mais la cible privilégiée de l'essai consiste à réinscrire l'idée du juste dans la table des grands genres qu'on a appelé les transcendants : le vrai, le beau, le bon. Que devient la vérité du juste une fois admis que dans le juste culmine la vision du bon ? Cette question, si patiemment travaillée par les médiévaux, revient en force dans la philosophie analytique de langue anglaise ainsi que dans la pragmatique transcendantale d'un Apel ou d'un Habermas. Les uns comme les autres veulent préserver les propositions morales soit de l'arbitraire subjectif ou collectif, soit de la réduction des énoncés déontiques aux énoncés de forme constative. Ricœur adhère à la notion d'« évaluation forte » telle que l'entend Charles Taylor. Il s'agit d'apporter à ce débat autre chose qu'une théorie de la vérité morale, plutôt une réflexion épistémologique portant sur la corrélation existant entre les propositions morales et les présuppositions anthropologiques présidant à l'entrée en morale. On retrouve la notion d'imputabilité considérée du point de vue de sa teneur épistémique. Ici l'esprit de découverte ne joue pas sur un seul plan, mais se déploie à l'interface de l'observation naturelle et de la compréhension réflexive. La complexité de la situation au point de rencontre de la compréhension et du jugement moral

est extrême, comme en témoignent les débats actuels sur l'expérimentation portant sur les embryons humains. De proche en proche ce n'est pas la vie comme fait de nature et support de la vie psychique, mais la nature entière comme environnement de l'homme qui demande à être protégée. Et on ne peut s'en tenir à l'épistémologie : en effet elle n'épuise pas la réflexion sur la science. Dans cet ensemble figure l'essai « Autonomie et vulnérabilité » dont le sens est paradoxal, notamment en ce qu'activité et passivité concourent ensemble à la constitution de ce qui est désigné par le terme « sujet de droit ». Ce couple rejoint celui du fondamental et de l'historique, auquel Ricœur consacre une analyse à la fin du livre. On retrouve ce paradoxe dans le chapitre intitulé « Le paradoxe de l'autorité » où il cible l'examen sur la composante énonciative de l'autorité pour la distinguer de la composante institutionnelle. Ricœur examine deux des idéal-types de l'autorité à dominante énonciative qui se sont succédé dans notre culture, celui de la chrétienté médiévale, sur la base des Écritures bibliques et de leurs commentaires autorisés, et celui des Lumières dans le texte de *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Dans le modèle de la chrétienté médiévale, autorité institutionnelle et autorité énonciative sont étroitement enchevêtrées.

Dans l'essai consacré à Max Weber, le lecteur trouvera une exploration systématique de la dialectique ouverte au plan de la légitimation de l'autorité entre la requête de reconnaissance issue de l'autorité de fait et la capacité de reconnaissance de la partie subordonnée. Le caractère foncièrement fiduciaire du rapport entre le haut et le bas passe alors au premier plan. C'est en termes de croyance en la légitimité que se pose désormais le paradoxe de l'autorité.

Ricœur entend persuader ses lecteurs que l'essai sur la traduction appartient bien au *Juste 2*. Ce texte souligne deux aspects sous lesquels la traduction révèle son caractère paradigmatique. D'un côté la difficulté à traduire, la présomption d'intraductibilité, de l'autre le travail même de la traduction, au sens où on parle du travail de mémoire et du travail de deuil. La diversité des langues touche à une structure majeure de la condition humaine : la pluralité. Or, à son tour, la pluralité affecte l'identité. Pas d'identité pour soi sans diversité par rapport aux autres. La traduction est de bout en bout le remède à la pluralité en régime de dispersion et de confusion. L'humanité n'existe que fragmentée. À cet égard, les communautés historiques, avec leurs traits ethniques, culturels, juridiques, politiques, leurs religions dominantes peuvent être comparées à des ensembles linguistiques hétérogènes soucieux de préserver leur identité confrontée à la diversité.

Sous le titre « Exercices » sont rassemblés des essais illustrant la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* dans la phase terminale de la sagesse pratique. Le jugement s'y exerce dans des régions déterminées de la pratique morale, principalement l'activité médicale et l'activité judiciaire pénale. Les exposés y portent sur la différence entre le normal et le pathologique, dont Ricœur fait le point de départ de sa réflexion sur la maladie et le handicap, puis sur les différents niveaux du jugement médical et la prise de décision dans l'acte médical et l'acte judiciaire ; le recueil se clôt sur une réflexion concernant les rapports entretenus par la justice et la vengeance ainsi que ceux de l'universel et de l'historique.

Il serait naïf de notre part de souligner à quel point ce recueil est remarquable par sa densité, la diversité des thèmes et des points de vue qui y figurent, et l'exceptionnelle et irremplaçable acuité de son auteur.

## 1

En 1992 Monique Canto-Sperber publiait dans la revue *Le Débat* un article consacré à la situation de la philosophie morale en France. Elle poursuit ce travail dans une réflexion nourrie aux sources philosophiques les plus anciennes et les plus contemporaines. Dans la première partie de son ouvrage, Monique Canto-Sperber fait le point sur l'état de la pensée éthique en France. C'est avec courage et précision qu'elle se situe par rapport à ceux de nos contemporains qui ont porté leur attention sur la façon dont on pouvait ou devait vivre, et surtout dont il était possible de penser nos vies. L'objet direct de ce livre concerne la morale mais il s'enracine dans une véritable métaphysique comme s'il était besoin de rappeler que l'une ne va pas sans l'autre. Il est la vivante preuve de ce que soutient son auteur : la morale est d'abord une ressource de pensée.

Selon elle, l'omniprésence actuelle de l'éthique est loin d'être fondée sur une réalité intellectuelle sérieuse. L'éthique est partout, mais la philosophie morale, entendue comme discipline philosophique dotée d'une histoire, d'une conceptualisation et d'une technicité, n'est pas florissante. La réflexion dans le domaine de la pensée pratique n'est pas tolérante et pluraliste : la réflexion morale n'a rien à voir avec la moralisation. *Le livre* d'Alain Badiou, *L'Éthique*, illustrerait ce mouvement de dénonciation et de récupération. En soutenant que le souci larmoyant de la souffrance d'autrui n'est rien d'autre que l'expression d'une fascination pour la mort, l'auteur ne parvient pas à éviter les défauts de toute démythification radicale. Dans *L'Homme-dieu*, Luc Ferry, évoquant la dérision facile des tendances humanitaires, a justement montré que l'utilisation médiatique ne remettait pas en cause la valeur morale de l'engagement. Sur un point pourtant, Monique Canto se déclare d'accord avec Badiou : l'éthique doit rester au contact de ce que demande le réel. Mais de quel réel au juste s'agit-il ? demande-t-elle.

Monique Canto-Sperber précise qu'elle se sert des termes « morale » et « éthique » comme synonymes : il est totalement vain de sacraliser la morale et de ridiculiser l'éthique, ou, à l'inverse, de glorifier l'éthique en déclarant que la morale est dépassée. Elle épingle au passage les grands mythes de l'époque : grandiloquence morale et complaisance éthique. Elle refuse d'identifier le devoir à la loi, comme le font Gilles Lipovetsky (dans *Le Crépuscule du devoir*) et Pascal Bruckner (dans *La Tentation de l'innocence*). En effet, rappelle-t-elle, « de nombreux philosophes ont vu dans les sentiments ou les émotions la source même de la moralité, et pourtant ceux-ci ne dérivent en rien du devoir ou des règles. Quant à la possibilité défendue par Luc Ferry de retrouver la sagesse « après la religion, et au-delà de la morale », elle pécherait plutôt par le flou qu'elle entretient. Que serait une telle sagesse en dehors de la réflexion pratique ? Il en va de même pour l'amour. Luc Ferry, selon elle, « veut nous terroriser en affirmant que sans le postulat d'une liberté insondable, l'homme ne sera qu'un robot ». Mais contrairement à une croyance répandue, il n'est nullement besoin d'être athée pour parler de morale. Après avoir été les principaux suspects, la morale et l'éthique deviennent les

réconforts universels. Toutefois faire jouer à la morale le rôle d'une quasi-religion témoigne d'un grave malentendu sur la nature de la morale, sur la réflexion éthique, et sur la religion.

Monique Canto-Sperber effectue une critique très fine du mythe de la modernité, dont elle souligne l'usage quasi normatif. Ce mythe constituerait un fond de commerce inépuisable dans les analyses consacrées à notre époque. Il s'appuie souvent sur une définition métaphysique de la Modernité, sur une rhétorique du fatalisme, sur une mise en scène du progressivisme. Les auteurs de ce mythe, comme le dit Vincent Descombes, déguisent en événements historiques des péripéties purement conceptuelles. Déclarer que la sécularisation ou l'émancipation de l'autorité sont en tant que tels les critères permettant de mesurer la distance de la pensée à la vérité est un vœu que seule une vision très partielle de la réalité rend crédible. Autre fausse évidence : pourquoi la définition positive de l'individualité moderne conduit-elle à évoquer sans relâche l'arrachement à la nature, à la tradition ou au groupe comme condition de l'autonomie ?

La philosophie morale a un rôle à jouer dans la tâche consistant à essayer de vraiment comprendre ce qu'est la modernité. La critique ne s'amorce que lorsque cessent glorifications et flagellations. Toute situation morale est contingente. Monique Canto critique la thèse qui fait de l'allégeance sans réserves à Kant la condition de pertinence de tous les débats moraux. Quant à la pensée grecque, qui s'étend sur dix siècles, il faut se méfier des représentations caricaturales qui nous en sont proposées. Les différences majeures qui séparent théories modernes et éthiques anciennes ont en fait trait à la portée de la philosophie morale. Pour Aristote, la profondeur ou l'adéquation de la réflexion morale ne consiste pas en la présence d'éléments procéduraux et formels, ni dans la capacité de traiter tous les cas singuliers et difficiles. Or ces deux traits sont des caractéristiques des théories morales contemporaines. L'antiquité se caractérise par sa défense d'une conception non instrumentale de la rationalité. La critique fréquente selon laquelle les Grecs ne nous proposent qu'une philosophie du bien vivre et du bonheur au lieu d'une philosophie de la loi, de la règle et de l'obligation repose sur une pétition de principe et une erreur historique. La pétition de principe est que la morale serait par définition une morale de la règle. L'ignorance historique tient à l'affirmation que la pensée grecque se réduit à la recherche du bonheur, et qu'elle n'est pas une pensée de l'homme. L'idée que la morale grecque dépendrait du cosmos procède d'une erreur sur la référence à la finalité de la nature. En tout état de cause, il convient d'éviter les distinctions trop tranchées entre raisons et convictions.

Cette mise au point désormais effectuée, l'auteur précise les ambitions de la philosophie morale : on dit souvent que la transformation radicale de notre monde oblige à concevoir de nouvelles morales. En fait, l'important est de procéder à des études précises sur le rôle des convictions préalables, sur les obligations universelles, sur les normes pratiques, quels que soient les engagements ontologiques ou épistémologiques sous-jacents. Monique Canto-Sperber s'attache avec vigueur à plusieurs exemples difficiles et concrets (avortement, clonage, environnement) dont la condition préalable dépend de la notion de responsabilité. La conception classique de la rationalité oblige à distinguer entre action et omission. Deux solutions s'offrent alors : soit l'on maintient strictement

la notion de responsabilité à la sphère de l'action intentionnelle, pour préserver la notion d'imputation. Soit l'on considère la responsabilité à partir de l'étude de la relation entre l'action d'un individu et un état du monde : l'« implication ». Comment procéder avec la difficile question du réchauffement de la planète ou de la modification de l'environnement ? Il y a un état du monde dont nul ne peut souhaiter qu'il advienne ; seule une régulation des actions collectives pourrait permettre d'éviter qu'il ne se produise jamais. Mais il convient de séparer droit et pensée morale, comme on l'observe dans le cas de l'avortement. Le sujet de droit est le point d'imputation fictif des droits et obligations juridiques. La présence d'une loi, bien loin de neutraliser la réflexion morale, peut créer les conditions favorables à la réflexion.

La réflexion éthique se définit comme un travail de description et de dissociation. En effet, l'éthique ne consiste pas seulement à évaluer, il s'agit – ce point est essentiel et l'auteur y revient souvent – d'acquiescer une vision claire de la réalité. La morale ne consiste que pour une faible part à dire si c'est bien ou si c'est mal. Mais elle impose de comprendre ce qui est en cause et relève d'une recherche de l'objectivité. La compréhension du réel a une portée normative dans la mesure où les valeurs ne sont pas arbitrairement répandues sur la réalité, mais en sont étroitement dépendantes. Toute description un peu complexe requiert déjà un engagement normatif. Cette complexité s'observe dans les difficultés que rencontre la définition de la notion de personne, dont deux conceptions sont possibles. Soit la personne consiste dans la possession de caractéristiques psychologiques, soit la définition possède une charge normative réelle, mais alors elle devient contestable. Dans un cas avéré de conflit, comme le clonage humain, comment concilier le pluralisme et l'objectivité ? Le pluralisme des valeurs ne signifie pas relativisme. La dignité de la personne ne serait pas atteinte par le clonage, mais il faut protéger l'individu de l'ingérence d'autrui. La personne clonée pourrait légitimement considérer qu'une partie de son individualité a été l'objet de la délibération d'autrui.

En dépit de l'entière dignité qu'elle accorde aux éthiques appliquées, Monique Canto-Sperber ne néglige pas le problème de la justification des théories morales. Elle évoque le conflit contemporain entre le fondationnalisme et le cohérentisme (qui peut être faillibiliste). Elle estime qu'il faut se situer dans la ligne de Platon et d'Aristote pour faire le choix lucide consistant à associer vision et raisonnement. Comment concilier la réflexion critique et la liberté de l'esprit, demande-t-elle. N'y a-t-il pas contradiction entre le fait que la réflexion éthique soit aujourd'hui prise en charge par les comités d'éthique et l'exigence que la délibération soit démocratiquement conduite ? Sa réponse est claire : il est nécessaire que des éléments d'appréciation scientifiques soient pris en compte pour donner sa substance au débat démocratique. Les questions normatives difficiles ne peuvent être abandonnées au choc des opinions et des intérêts.

Elle rappelle à cet égard les passés malheureux de la philosophie morale qui, en France, sommeilla jusqu'au début des années quatre-vingt alors que, dans les années soixante, cette discipline vivait un formidable renouveau en Grande-Bretagne, en Allemagne et aux États Unis. Elle évoque le rôle pionnier qu'eut Rawls dès cette époque. L'œuvre d'Habermas s'annonçait également avec ses premiers travaux sur l'espace public. En Grande-Bretagne, la discipline s'illustrait en particulier avec Élisabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot. Ce ne fut pas le cas en France. Pourtant, ni la

psychanalyse ni le marxisme qui tenaient alors le haut du pavé ne conduisent à la négation de la philosophie morale.

Dans la seconde partie de son livre, Monique Canto-Sperber adopte un point de vue plus nettement métaphysique et nous livre une profonde méditation sur la vie – plus exactement sur la vie en tant qu'elle est « humaine ». Elle prend ici ses distances avec la philosophie analytique, pour laquelle la question du sens de la vie est dénuée de signification. Elle compare en cela cette branche de la philosophie au gardien d'un jardin public occupé à éviter la boue de la métaphysique. Elle-même n'hésite pas à reconsidérer les questions les plus métaphysiques (au pire sens du terme selon la philosophie analytique), comme celle, par exemple, du sens de l'absurde, thème cher aux existentialistes et à Albert Camus. Mais c'est pour y répondre avec fermeté et donner toute sa portée à une philosophie morale féconde. En effet, c'est un argument très répandu qui fait considérer que l'absence d'une justification ultime rend nos vies dépourvues de sens, ou encore que seule une justification d'ensemble de la vie humaine lui donnerait un sens, comme si, s'il n'y avait pas de justification *de* la vie, il ne pouvait y avoir de justifications *dans* la vie. Cet argument trop entendu est erroné. En effet, les raisons qui expliquent une action doivent pouvoir s'arrêter à cette action. On affirme parfois que seule l'immortalité donnerait un sens, une justification à l'existence humaine. Mais il n'y a aucune incompatibilité entre la certitude de la mort et la recherche des justifications au sein de la vie. Bien au contraire. L'immortalité, disait Wittgenstein, serait aussi énigmatique que la condition mortelle. En quoi, au juste, le fait que notre vie représente une durée infinitésimale permet-il de dire qu'elle est absurde ? Et en admettant que le sens de la vie dépende d'une transcendance, le statut supérieur de l'idéal ne dispense en rien du fait de poser la question du sens de cet idéal.

Monique Canto-Sperber prend au sérieux la question de l'absurde, telle qu'elle apparaît dans *Le Mythe de Sisyphe* : le fait que ce sentiment ait été décrit au sein d'une tradition philosophique n'établit pas le moins du monde qu'il est le produit de cette seule philosophie. Ce sentiment, nul n'a besoin d'être philosophe pour l'éprouver. C'est l'effet naturel, et le point de départ, de toute réflexion sur l'existence humaine. Le problème de l'absurdité de la vie est philosophique et intellectuel plutôt que psychologique et moral. La question existentielle ressemble à ce que Toulmin appelle une « question limitante », c'est-à-dire une question non littérale, qui ne peut recevoir de réponse correspondant à ce que suggère le sens ordinaire des mots employés.

En guise de solution, Camus recommande de *sentir* sa vie, sa révolte pour « vivre le plus ». Monique Canto-Sperber s'oppose fortement à cette solution comme à toute solution analogue consistant à se plonger dans l'irrationalité de la vie humaine. La configuration de l'injonction est problématique. Si la conscience de l'absurdité résulte en quelque sorte des demandes de sens que nous avons, l'idée que la surenchère sur de telles demandes ouvrira une nouvelle possibilité de vie est quasi contradictoire. L'absurde n'est pas seulement à réaffirmer, mais aussi à comprendre à partir de l'analyse des justifications dont nous nous servons dans l'existence. Les réponses existentialistes revendiquant défi, mépris, engagement, retrait reviennent à considérer que la réponse au sens de la vie n'a rien à voir avec le travail de la pensée ou avec la recherche des raisons. Comme si l'intelligence ne pouvait intervenir que pour décrire le monde tel qu'il est et que c'était à

la volonté de prendre en charge le sens de l'existence. Dans cette perspective, la prétention à l'objectivité appartiendrait exclusivement au point de vue extérieur, tandis que la volonté serait seule habilitée à donner un sens à la vie, au sens de première personne. Or les deux points de vue, extérieur et intérieur, s'articulent l'un à l'autre. Leur appartenance mutuelle est au cœur de la conscience de l'absurdité.

Monique Canto-Sperber défend une définition du sens de la vie ayant trait à la texture même de la justification dans l'existence, c'est-à-dire aux invariants fondamentaux de la condition humaine, les biens et les valeurs. Rien n'est plus opposé au modèle de la délibération rationnelle que la philosophie kierkegaardienne. La réflexion sur l'existence suit deux méthodes : premièrement, élaborer des pensées qui nous renseignent sur les désirs et croyances que nous avons ; deuxièmement, considérer quelles sont nos croyances et nos désirs qui s'intègrent le plus aisément dans l'ensemble des états mentaux que nous nous attribuons. La notion d'attestation que Paul Ricoeur a proposée pour penser le rapport à soi retient bien la perspective normative. L'attestation se présente en effet comme une croyance du type « je crois en », et non du type « je crois que » ; par là elle se rapproche du « témoignage intérieur communiqué ». Quand je me prends pour objet de ma réflexion, j'atteste mon engagement à respecter les implications de ce que je crois découvrir. Le moi se modifie en faisant l'objet d'une connaissance réflexive. Cette malléabilité indique que la réflexion sur le moi n'est pas seulement cognitive, mais comporte une dimension pratique où le moi se rapporte à lui-même en tant qu'il s'engage. La réalité de l'auto-interprétation n'est pas contingente. La vie humaine est comparable à une toile que nous tissons de façon toujours incomplète.

Par-delà les invariants, toute vie humaine est affectée par les événements singuliers qui adviennent. Comment, alors, évaluer l'échec ou la réussite d'une vie par rapport à une autre ? Monique Canto-Sperber distingue entre ce qui peut être qualifié d'échec extrinsèque ou bien d'échec intrinsèque. Les justifications attachées aux décisions graves de l'existence requièrent des jugements en partie façonnés par ce qui, au-delà de leur volonté, arrive vraiment. Par exemple, dans le roman de Tolstoï, Anna Karénine quitte son mari et son fils pour vivre avec Vronski mais la réprobation sociale et sa culpabilité sont telles que son projet échoue de façon intrinsèque.

Monique Canto-Sperber nous offre, dans cet ouvrage, une véritable philosophie de la morale, où s'équilibrent heureusement éthique de la vertu et déontologie, et où la connaissance réfléchie vient éclairer et nourrir ce qu'on peut comprendre comme sentiments authentiquement moraux.

## 1

Le troisième auteur, Patrick Pharo, sociologue, s'exprime à travers deux ouvrages, *Le Sens de la justice* et *La Logique du respect*. Son point de vue, comme l'indique le sous-titre du premier livre, est celui de la « sémantique sociologique ». Dans *Le Sens de la justice*, Patrick Pharo prend la mesure d'un écart que nous pourrions caractériser (cette interprétation n'engageant que nous) comme celui qui existe entre la justice selon la lettre et la justice selon l'esprit, en nous gardant bien de qualifier la première de juri-

dique et la seconde de morale puisque le droit n'est pas, par rapport à la morale, comme la lettre par rapport à l'esprit. Depuis la parution de *A Theory of justice*, en 1971, la notion de justice, qui avait connu une certaine éclipse au XIX<sup>e</sup> siècle en philosophie morale et politique, a donné lieu à de multiples travaux. Les sociologues y ont apporté leur contribution en choisissant d'analyser les conditions sociales du jugement de justice, de préférence à une critériologie universelle du type de celle de Rawls. Aristote, déjà, définissant le juste comme « ce qui est conforme à la loi et respecte l'égalité » liait sa définition conceptuelle à une définition critériologique ou normative indiquant ce qui est requis pour que le prédicat du juste soit applicable à un cas. Aujourd'hui, Raymond Boudon montre que les variations du légitime n'entraînent pas la relativité de la notion de justice.

La meilleure façon de rendre compatible l'intuition d'un concept universel de la justice, impliquant une critériologie normative, avec l'observation sociologique de la diversité des conceptions de la justice, est d'insister sur le fait qu'une définition du concept de justice n'est pas identique à une conception ou une théorie générale de la justice. Par exemple, on peut accepter une définition formelle du concept de justice comme mesure de l'écart entre une virtualité morale et l'action réelle d'un agent, sans pour autant prétendre énoncer *a priori* ce qui sera effectivement jugé juste dans telle ou telle situation. On dispose aussi d'un terme : *légitimité*, qui, à la différence de celui de justice, inclut un caractère hypothétique ou fragmenté. Ce qui paraît légitime n'est souvent que ce qui est provisoirement ou partiellement juste, à charge pour un jugement ultérieur de décider si cette légitimité est universelle. Le but du livre consiste à réduire par l'analyse logico-sémantique les ambiguïtés du sens subjectif de la justice. Une première ambiguïté provient de la difficulté du passage du sens de la justice en première personne au sens de la justice en deuxième ou troisième personne. Les paradoxes du sens de la justice montrent qu'il peut être injuste de se contenter du minimum requis par des principes de justice distributive qui recommandent de ne prendre que son dû, conformément à la loi ou à l'égalité. La justice prise dans son sens procédural le plus étroit peut avoir un effet dévastateur sur le lien civil car elle pousse chacun à un repli égoïste sur la défense de ses intérêts personnels. D'où l'utilité d'envisager, chaque fois que cela est possible, une « politique de la justice d'autrui » consistant à mettre l'autre ou l'étranger en situation de dire la justice pour tout le monde. Une deuxième ambiguïté vient de ce qu'il est difficile de déterminer la virtualité morale qui devrait prévaloir dans l'application du concept formel de la justice. C'est pourquoi le contrat est vu comme source de justice. Mais le fait qu'il soit parfois juste de rompre les contrats défectueux conduit à penser que c'est la distribution des biens, des droits et des capacités à choisir qui fait la justice des contrats plus que le fait qu'ils aient été licitement établis. L'essai se borne à proposer une norme générale de vérité et de justice, dite aussi « condition civile essentielle » que doit pré-supposer tout contractant. Mais cette « condition civile essentielle » demeure sous-déterminée par rapport à ses applications concrètes car précisément les virtualités morales susceptibles de guider un jugement ou une action juste ne sont pas réductibles à un principe général de calcul, fût-il contractuel, qui assurerait les conditions du juste choix. Le troisième essai évoque le problème difficile de la justice ou légitimité d'un ordre, qui soit à distance de la menace. L'aliénation n'est pas essentielle à la relation d'autorité, elle en serait plutôt une perversion. Le quatrième essai interroge la possibilité

de dire du bien d'autrui sans être suspect d'intention de profit. Le cinquième et dernier essai est consacré à l'antinomie de l'accueil ou du rejet des étrangers. Patrick Pharo y examine le détournement des normes de vérité et de justice en vue de justifier une certaine forme de racisme se présentant comme « objectif ».

On ne peut, déclare Patrick Pharo au début de son livre, reprocher aux règles de justice d'être trop impersonnelles, car si on leur reprochait cela, ce serait comme reprocher à un cercle d'être trop circulaire. C'est bien toutefois cette extrême et nécessaire impartialité qui est à l'origine des apories qu'il analyse dans les textes qui suivent. Selon lui, le problème est que les accès personnels aux règles de justice peuvent être biaisés cognitivement par les modes d'activation ou de désactivation du sens de la justice, qui, eux, sont toujours liés à des situations contingentes. Le biais cognitif le plus courant est celui qui résulte du sens de l'intérêt personnel ; c'est ce biais qui justifie la procédure rawlsienne du voile d'ignorance dans la position originelle comme moyen de mettre en suspens les intérêts particuliers qui pourraient déformer le jugement impartial. Mais le biais cognitif concerne aussi les conditions d'accès à la connaissance du sort d'autrui dont l'absence dans le déroulement de la justice est souvent un inconvénient grave. On est facilement sensible à son propre intérêt mais on est aussi facilement insensible à l'intérêt des absents ou de ceux qui ne défendent pas bien le leur. C'est ainsi qu'on peut être injuste – en cela réside le paradoxe – même en ne voulant prendre que son dû ou en ne violant manifestement aucune règle de justice.

Ce premier essai donne la clef de la méthodologie qui sert de trame aux suivants ainsi qu'à l'œuvre de Pharo en général qui y retrace la généalogie de ses travaux sur la justice. Il s'est d'abord appuyé sur les recherches conceptuelles issues de la philosophie analytique et des sciences cognitives qui ont permis d'étendre les méthodes de la philosophie de la logique de Frege et Russell à d'autres modèles normatifs : ainsi, à partir des années cinquante, est apparue une théorie normativiste du langage et de la signification complétant les théories plus classiques des conditions de vérité. L'idée de nombreux philosophes britanniques d'après-guerre était que l'usage du langage reposait sur certaines prétentions normatives qui demandent à être justifiées, pas seulement attestées par l'expérience. Beaucoup d'auteurs se sont alors inscrits dans ce mouvement, comme par exemple, Austin, Dummett, Hart et aussi Toulmin, auteur d'une théorie de l'argumentation qui propose une distinction importante entre les données et la garantie. Ces théoriciens ont pour la plupart adopté un modèle « régulateur » et social de l'apprentissage du langage qui a eu tendance à se généraliser. L'exemple le plus fameux est celui de Apel ou Habermas dont la théorie communicationnelle s'inspire beaucoup des théories de l'argumentation. Ses propres travaux sur « le civisme ordinaire » et sur la référence à une instance de légitimation dans les actes publics ont contribué à introduire ces théories normatives dans la sociologie compréhensive. Pharo voit dans l'œuvre de Rawls la deuxième source du renouvellement du débat contemporain sur la justice, notamment en ce qu'elle renoue avec la théorie politique contractualiste de façon très innovante. Si Rawls semble nous éloigner des problèmes de l'argumentation et de la justification, l'idée de principes normatifs généraux et universalisables offre une base pour soumettre la communication ordinaire à une critique normative. Enfin, une troisième source, plus diffuse, qui concerne moins la justice, mais influence beaucoup la philosophie morale, vient de l'analyse logique des concepts et des propositions, en

particulier des travaux de Quine. L'un des effets de ces discussions revient à problématiser le lien existant entre les contenus conceptuels du langage et de l'action et l'ensemble des mécanismes causaux influençant ces contenus. L'analyse conceptuelle permet en particulier de renouveler assez profondément le paradigme wébérien de la sociologie compréhensive, c'est-à-dire la compréhension du sens visé par le sujet d'une action. Comment accéder au sens subjectivement visé, qui, en tant que tel, n'a aucune réalité sensible et doit donc être soumis à l'interprétation ? Si on s'en tient à une méthode strictement inductive, on se trouve dans une impasse, mais on peut surmonter la difficulté en mettant en évidence des règles de signification à partir desquelles les sujets sociaux comprennent les pensées échangées entre eux. L'intérêt de l'analyse conceptuelle pour la sociologie vient de ce qu'elle s'appuie sur une théorie sociale de la signification : sans significations supposées communes, l'analyse conceptuelle serait impossible ou inutile. Concrètement, il faut commencer par élaborer un cadre conceptuel qui explicite au mieux le sens logique de la justice. Il s'agit d'une méthode déductive, non inductive.

Ce travail sur les limites de la justice au sens strict passe par la prise en compte de « la justice comme bien étranger ». En faisant, à la différence de Platon, du rapport à autrui un critère discriminant du concept de justice par rapport à l'ensemble des vertus, Aristote ouvre la voie aux difficultés et aux tensions. Chez les sophistes, la justice est un bien pour celui qui n'est pas juste, et, à l'inverse, un mal pour celui qui est juste. Chez Aristote, le fait que la justice profite aux autres, loin d'être un mal, est une vertu. Il ne pense pas que ce soit un malheur d'être juste. Pour lui, le juste est ce qui est conforme à la loi pour tout ce qui concerne nos rapports avec autrui, mais aussi tout ce qui est conforme à l'égalité. La tension entre la loi et l'égalité est résolue par le fait que l'égalité est elle-même vertueuse, de sorte que l'égalité n'est qu'une variante du respect de la loi. Comment concilier la variation des lois particulières et l'idée de la justice ? Comment concilier la loi naturelle et les lois locales ? Pharo se réfère ici à la définition de Stuart Mill : la justice est ce qui est conforme à ce qui devrait être, et non à ce qui est. Aristote admet un correctif à la justice : c'est l'équité qui consiste à prendre moins que son dû, et à ne pas s'en tenir « à ses droits dans le sens du pire »<sup>4</sup>. Le Stagirite met en évidence la violence qu'il y aurait à prendre ses droits dans le sens du pire : à table, prendre exactement sa part du gâteau, ou, sur la route, prendre brusquement une priorité.

La notion aristotélicienne d'équité est distincte de *fairness*, présentée chez Rawls, qui est exprimée notamment par le principe du maximin (la meilleure distribution permet aux plus pauvres de recevoir plus). Alors que Rawls met l'équité dans une règle de partage, même si celle-ci n'est qu'une règle idéale, Aristote met au contraire l'équité du côté de la correction de la règle : en effet, les lois sont sans reproche, mais l'irrégularité des choses pratiques rend nécessaire une correction. On peut être plus précis en remarquant que l'irrégularité des choses pratiques a des causes sémantiques au sens des conditions à la fois logiques et écologiques de manifestation des droits qui permettent ou non la sensibilisation cognitive. Il peut arriver en effet que les mérites ou les droits de certaines personnes ne soient pas exprimés ou soient complètement masqués par les condi-

<sup>4</sup> *Éthique à Nicomaque*, tr ad. fr., J. Tricot, 1983, Paris, Vrin, V, 4, 1130 a 10.

tions sous lesquelles ces mérites et ces droits sont mis en avant, comme le montre le cas de la sollicitation. En effet, celui qui réclame son droit est toujours en situation délicate au regard de la justice. La manifestation de l'injustice est soumise à des mécanismes cognitifs de sensibilisation qui peuvent très bien ne pas se déclencher alors même que les réalités injustes existent objectivement.

Une façon de surmonter ces paradoxes réside dans ce que Patrick Pharo appelle « la politique de la justice d'autrui » : il désigne par là les régulations qu'un sujet particulier peut introduire dans l'usage des règles existantes, quel que soit leur degré de justice. Il s'appuie pour cela sur l'idée de la justice comme bien étranger, suivant laquelle il est impossible d'être juste en ne prenant en compte que son propre bonheur sans égard pour le bonheur d'autrui. La régulation qui vient immédiatement à l'esprit consiste simplement, comme le suggère la théorie aristotélicienne de l'équité, à prendre moins que son dû dans certaines conditions. Le travail de mesure rejoint ici le travail de précision que nous évoquions en introduction comme ligne forte de cette « nouvelle » morale. L'idée de la politique de la justice d'autrui ne consiste pas à vouloir faire le bonheur d'autrui indépendamment des règles mais à compter sur autrui pour établir ou rétablir la justice, autrement dit à s'en remettre au sens de la justice d'autrui. La politique de la justice d'autrui cherche à mettre l'autre en position d'exprimer ses droits, à le mettre suffisamment en confiance pour qu'il ne se sente ni menacé ni agressé et qu'il soit au contraire enclin à manifester ce qu'il y a en lui de meilleur, qui est précisément le sens de la justice. Concrètement la prise en compte d'autrui prend ici la forme d'un appel au sens de la justice de l'autre qui consiste à dire : je vous fais confiance pour dire la justice, y compris si c'est une justice qui me concerne. En dépit des apparences, la politique de la justice d'autrui n'est pas une utopie mais une réalité courante, quelles que soient les difficultés que rencontre sa mise en œuvre - comme, par exemple, sa dérive cynique, ou l'échec pur et simple de la stratégie de l'effacement discret.

Dans *La Logique du respect*, Patrick Pharo poursuit cette réflexion en s'attachant à la civilité, dimension essentielle de la vie des hommes qui n'est pas toujours écrite ou explicitée par les règles morales ou juridiques. La notion de respect sur laquelle repose la civilité a longtemps été en disgrâce dans les dernières décennies : vue comme un rempart poussiéreux et conservateur opposé par des hypocrites professionnels de la respectabilité à ce qu'on pourrait appeler les forces du mouvement. Inversement l'irrespect a longtemps été paré de toutes les vertus de la fraîcheur et de la créativité. L'étude de Patrick Pharo s'impose ici de façon nécessaire comme un travail de restauration picturale qui consisterait à enlever minutieusement les couches de peinture ajoutées au fil des années pour retrouver l'authenticité et la beauté originales d'un tableau qui aurait connu des siècles d'avatars. Avec Descartes, Hume et Kant, il nous reconduit aux sources modernes de la philosophie du respect, de l'admiration et de l'estime. Pour Rawls le respect est central : c'est la vertu cardinale de la civilité de sorte que Patrick Pharo pense pouvoir affirmer que toute la théorie du consensus par recoupement peut se définir comme une « théorie du respect ». Cette « réhabilitation » du respect est d'autant plus forte qu'elle se fonde sur la ferme délimitation du respect qu'il convient d'adresser au respect. Ainsi le « respect par procuration » ou « respect indirect » peut devenir impraticable s'il doit s'appliquer à des choses ou des êtres qui, non seulement ne sont pas respectables, mais

devraient être rejetés comme criminels ou monstrueux. Le concept de sacré trouve dans cette analyse une signification renouvelée : l'obligation sacralisée de respect pour les êtres les plus éminemment respectables semble détacher le concept du sacré de ses acceptions religieuses usuelles pour n'en conserver que l'idée d'un impératif absolu de limite dans l'approche de quelque chose qui possède une valeur éminente ; c'est d'une certaine façon un nouveau sens du sacré qui est mis à jour par l'usage contemporain. Patrick Pharo voit dans cet impératif de limite le sens propre du concept de respect. Lorsqu'on cherche à appréhender la partie abstraite ou spirituelle des positions pratiques de première personne telles que le respect, la considération décisive est que dans leur cas, ce n'est pas l'intention du concept qui s'ajuste à leur extension, mais plutôt le contraire. Autrement dit, la position que l'on prête au sujet respectueux, et donc sa réalité, paraît dépendre de la connaissance que n'importe quel sujet humain peut avoir du sens du respect, ce qui fait que la définition conceptuelle du respect est d'une extrême importance. À la fin de sa démarche, Patrick Pharo formule une définition concise et rigoureuse : le respect est une position pratique de la première personne qui consiste pour celle-ci à limiter sa liberté d'action de façon à ne pas porter atteinte à la valeur éminente qu'elle reconnaît à une personne ou un objet, ou qu'une autre personne accorde à un objet.

Il apparaît ainsi que ces trois philosophes, tout en partant, entre autres, de l'acquis que représente un point de vue procédural, s'emploient à en dénoncer l'insuffisance et à en compléter ce qu'ils perçoivent comme tel. Pour Monique Canto-Sperber, il convient de réintroduire la notion du bien et de la vertu dans le cadre du formalisme, tandis que Patrick Pharo distingue la justice au sens du « pire » de celle qui surenchérit, qui va au-delà de la première, et qu'il appelle politique de la justice d'autrui. Il s'attache en quelque sorte à mesurer la largeur du spectre de la justice, à parcourir l'espace existant entre la justice brute et la justice civilisée, comme le laisse suggérer l'expression de « condition civile essentielle », non pas les deux sources de la morale et de la religion, bien qu'il nous rapproche d'une certaine manière de la morale chrétienne, comme s'il s'agissait d'une logique – sincère – de la charité.