Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 46 (1996)

Heft: 4: Éthique théologique et philosophique

Artikel: Étude critique : Éthique et anthropologie : à propos du livre de John Hare : The Moral Gap

Autor: Baertschi, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-650491

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 367-376

ÉTUDE CRITIQUE

ÉTHIQUE ET ANTHROPOLOGIE

A propos du livre de John Hare, *The Moral Gap* *

BERNARD BAERTSCHI

Résumé

Le dernier ouvrage de John Hare est consacré au fossé qu'on observe entre les exigences morales et nos capacités à les satisfaire. L'auteur est surtout intéressé à le combler, car il est une source de démotivation dangereuse pour la vie éthique, et sa thèse est que la conception chrétienne de l'homme et de la morale le permet. Alors que l'auteur accepterait tout à fait que d'autres solutions sont possibles, nous tentons de montrer que l'énoncé même de sa constatation sur l'existence du fossé est déjà imprégné par une conception chrétienne, et donc qu'une anthropologie et une éthique d'inspiration différente verraient la situation morale de l'homme bien autrement.

1. *Le propos de l'auteur*

Le théologien-philosophe protestant John Hare vient de consacrer un livre au fossé que, avec bien d'autres, il observe entre les exigences de la morale et nos capacités naturelles à les satisfaire. En effet, notre expérience morale est celle de manquements répétés, de prises de conscience que nous sommes rarement à la hauteur : «Une difficulté majeure pour persévérer dans une vie morale est que notre propre expérience est celle d'un manque moral continuel» (p. 271). Cette difficulté ne représente donc rien moins qu'une mise en question de toute l'entreprise éthique ; en effet, le risque de découragement est important, et lui-même moralement néfaste, puisque si je me méprise, si je ne me respecte pas, il est peu probable que j'adopte une attitude adéquate vis-à-vis d'autrui (p. 31). Et ce n'est là qu'une réponse possible, car il en existe une autre, pire encore d'un point de vue moral : s'il est (presque) impossible de se comporter éthiquement, l'échec est au bout et bloque toute possibilité

* *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 292 p.

d'accéder au bonheur ; dès lors, pourquoi ne pas abandonner la tentative même de bien se conduire et rechercher uniquement la satisfaction de ses propres intérêts?

C'est donc une forme de défi – pour employer un terme à la mode – que Hare tente de relever : accorder les exigences morales au respect de soi et à l'accession au bonheur. Comment s'y prendre? La façon même d'énoncer la question montre avec évidence qu'on ne peut y répondre abstraction faite de toute conception préalable : se respecter, c'est avoir une certaine notion de soi-même, parler de bonheur, c'est considérer que certaines choses, mais non toutes, sont bonnes et peuvent nous combler. D'où partir alors pour tenter une réponse? Selon l'auteur, il faut en revenir à nos racines chrétiennes, car «notre conception de la vie morale a été profondément influencée par le christianisme» (p. 3) ; il estime même que, si l'on se prive des sources théologiques de la morale, on aura bien des difficultés à en comprendre la nature.

La réponse de Hare se développe en trois étapes : d'abord, dans une première partie, il présente l'éthique kantienne qui, selon lui, fournit une description correcte du phénomène moral et du fossé qui habite la vie éthique. Examinant ensuite la solution du philosophe de Königsberg, de fonder l'éthique sur la religion, il soutient que la conception rationaliste que Kant s'en fait ne lui permet pas de s'en sortir. D'où la nécessité du recours à une assistance divine proprement dite, dont la foi chrétienne est le modèle que l'auteur privilégie. C'est là l'objet de la troisième et dernière partie de l'ouvrage, qui fait suite à une seconde partie, où Hare passe en revue trois stratégies non kantiennes dont les philosophes ont usé pour combler le fossé : exagérer nos pouvoirs, réduire l'exigence morale et trouver un substitut à Dieu.

La thèse de l'auteur, qu'on ne peut comprendre la nature et la portée des exigences morales indépendamment d'un cadre de référence plus large – qui, pour lui, on l'a dit, est le christianisme – , a le mérite de souligner que la morale a des racines qu'il importe de mettre au jour si l'on veut comprendre en profondeur le phénomène éthique. Comme Hare indique ce point, plutôt qu'il ne le développe, nous allons nous y étendre quelque peu. Nous verrons alors que l'éthique s'articule nécessairement à une anthropologie et poserons la question : en quoi consiste une anthropologie proprement chrétienne? Nous verrons quelle réponse l'auteur y apporte, puis, par contraste et pour servir de complément critique, nous esquisserons les linéaments d'une anthropologie et d'une éthique différentes, ce qui permettra une mise en perspective réciproque et soulignera toute la valeur d'études comme celle de Hare, pour qui se soucie de placer la morale *dans* la communauté humaine.

2. *Aux racines de l'éthique*

«Notre conception de la vie morale a été profondément influencée par le christianisme», relève Hare, et ainsi en va-t-il de notre conception du respect de soi et du bonheur. Cela a d'importantes conséquences qu'il importe de bien mettre en lumière :

a) Si le respect de soi et le bonheur ne sont pas neutres du point de vue des théories morales, dans la mesure où ils ne prennent sens qu'à l'intérieur de certaines d'entre elles, il en va tout autant de la nature des exigences morales elles-mêmes. Il suffit de consulter la liste des préceptes moraux de deux doctrines différentes pour s'en convaincre : toute morale a des exigences, mais toute morale n'a pas les mêmes. Il y a, comme on dit volontiers aujourd'hui, des différences au niveau substantiel : les conceptions du bien sont diverses.

b) Les différences substantielles affectent la nature même de l'exigence morale et, plus particulièrement, sa force : les morales peuvent avoir des exigences plus ou moins fortes. Dès lors, la notion même de *fossé moral* est imprégnée de théorie, et on peut très bien penser qu'il existe des doctrines éthiques pour lesquelles parler d'un fossé n'a pas de sens. Comme le dit l'auteur : «Si nous n'avions pas eu l'histoire du christianisme traditionnel derrière nous, il aurait été plus naturel de proposer une théorie dans laquelle la moralité fût calquée sur ce que les *humains* sont capables de faire par leurs propres moyens.» (p. 24) Si, comme le voulait Protagoras, «l'homme est la mesure de toutes choses», la morale ne peut plus être la même que s'il existe une mesure qui dépasse l'homme.

c) Le fossé moral a deux bords. L'un est, nous venons de le voir, l'exigence morale, l'autre est l'homme. Or, ce qui est valable pour l'un des bords du fossé l'est aussi pour l'autre : l'exigence éthique s'adresse à l'homme. Mais ce dernier n'est pas conçu de la même manière dans toutes les traditions : si le respect de soi et le bonheur ne sont pas neutres, c'est aussi que notre conception de l'homme ne l'est pas. Dès lors, il faut affirmer que l'éthique est indissociable de l'anthropologie. Ainsi, une éthique chrétienne va s'appuyer sur une anthropologie chrétienne ; pour Hare, ce sera plus particulièrement celle que l'on trouve dans le courant réformé. D'où les nombreuses références à Paul et à Augustin, à Kant et à Kierkegaard.

d) L'intime articulation de l'éthique et de l'anthropologie rend le projet du libéralisme moral – hérité aussi de Kant – impraticable. Il n'est pas possible, comme le voudraient Rawls, Habermas et leurs partisans, de fonder la morale sur des procédures qui ne font qu'un recours minimal à la notion de bien (par exemple sous la rubrique «biens premiers»). S'il n'existe pas d'éthique sans anthropologie, cela vaut aussi pour eux, et alors on doit admettre que le contractant qui se trouve derrière le voile d'ignorance ou le participant à la communauté communicationnelle représentent des modèles de l'humain, au même titre que le membre aristotélicien de la Cité, l'individu maximisant la satisfaction de ses préférences ou l'homme déchu [1]. Ne pas le reconnaître, c'est renoncer *a priori* à parler de l'homme réel pour l'homme réel.

[1] Il faudrait nuancer en précisant qu'il s'agit de modèles de l'humain dans la mesure où les doctrines qui les présentent veulent avoir un contenu moral, et non seulement politique, ce que nie Rawls dans son dernier ouvrage, lorsqu'il dit que «la position originelle est un procédé de représentation» (*Libéralisme politique*, Paris, P.U.F, 1995, p. 18).

Si ces quatre points nous paraissent importants, c'est qu'ils sont, à notre sens, fondamentaux pour comprendre le phénomène éthique.

D'abord, ils impliquent que nous sommes obligés de reconnaître l'existence d'une pluralité de conceptions anthropologico-morales au moins en partie irréductibles. Cela sonne-t-il le glas de l'espoir du cosmopolitisme et d'une paix vraiment universelle, deux thèmes chers à Kant? Peut-être, mais peut-être aussi – c'est du moins notre avis –, le projet du cosmopolitisme est-il mal conçu et la paix doit-elle être atteinte par d'autres moyens. On peut espérer en effet que les traditions et conceptions en présence ont assez de ressources internes pour pouvoir s'accorder sur les points importants autorisant une vie commune. Il n'y a là certes aucune nécessité et certains conflits moraux pourraient bien rester irréductibles ; mais ce n'est sans doute pas l'irénisme du cosmopolitisme qui est à même d'y remédier.

Ensuite, si l'éthique ne peut que s'appuyer sur une anthropologie, c'est qu'elle a pour fonction de régler la conduite des *hommes* – ou, si l'on préfère, la conduite des *personnes*, c'est-à-dire des êtres doués de raison, dont les hommes sont manifestement des exemples. Dès lors, un autre fossé souvent mentionné en éthique, celui entre l'être et le devoir-être, apparaît comme un leurre, dans le sens où il est impossible de dissocier ces deux domaines à la façon dont bien des éthiciens modernes l'ont fait : le normatif a un ancrage dans le factuel, en tout cas dans celui de la nature humaine [2]. Somme toute, pour reprendre un thème cher à Hare, si nous n'étions pas des êtres faibles, nous ne valoriserions ni la modestie ni le courage ou, du moins, nous le ferions pour d'autres raisons.

Il résulte de ces propos qu'on ne peut répondre à la question «Que dois-je faire?» avant d'avoir déterminé «Qui suis-je?», et que la réponse à la première est toujours conditionnée par celle qu'a reçue la seconde. C'est pourquoi, pour bien comprendre ce qu'est une morale chrétienne, il faut savoir ce qu'est un chrétien. C'est ce que nous allons examiner maintenant, avant de le mettre en perspective par le recours à une anthropologie différente, plus protagoréenne.

3. *L'anthropologie chrétienne*

Selon notre auteur, l'exigence morale a été correctement énoncée par Kant (c'est pourquoi d'ailleurs il consacre à ce philosophe la première partie de son ouvrage) : il s'agit de nous placer sous la loi morale, de traiter les personnes

[2] Cf. sur cette question deux de nos articles: «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», in D. MÜLLER, R. SIMON (éds.), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 17-29, et «L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur le paralogisme naturaliste» in D. SCHULTHESS (éd.), *La nature*, Actes du XXVe Congrès de l'ASPLF, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1996), p. 303-307.

comme des fins, c'est-à-dire de viser à réaliser notre perfection personnelle et le bonheur des autres. C'est là quelque chose de difficile, puisque l'agent doit tenir compte des intérêts et du bien des autres, alors qu'il a de la peine à le faire. En effet, si nous avons une prédisposition originelle au bien, nous avons aussi une propension innée au mal, ce qui signifie, en termes kantiens, que «nous sommes nés avec une tendance naturelle à ne pas suivre» la loi morale (p. 7). D'où le fossé qui, pour un kantien, est particulièrement inquiétant, puisqu'il soutient que «doit» implique «peut».

Comment le combler? Par ses seules forces, l'homme ne le peut, vu sa tendance au mal. Il a donc besoin d'une assistance extérieure ; comme Augustin déjà l'avait vu, «ce qui est impossible, ce n'est pas que nous *fassions* ce que Dieu ordonne, mais que nous le fassions *sans son aide*» (p. 26-27). Kant aussi recourt à une assistance divine, mais, en quelque sorte, en la sécularisant, puisque, pour conserver l'universalisme de la morale, il estime indispensable de reformuler certaines doctrines centrales du christianisme. D'où la religion dans les limites de la simple raison, où le Père est l'idée de la sainteté et le Fils celle de l'humanité dans sa perfection. Hare estime qu'un tel artifice est voué à l'échec : une telle conception de la divinité perd par exemple toute force lorsqu'il s'agit de proposer une doctrine du salut, qui est justement nécessaire pour combler le fossé. Il s'ensuit, d'un point de vue formel, que l'éthique ne peut exclure de l'énoncé de ses principes l'emploi de noms propres – en ce sens, son universalité est limitée –, et plus particulièrement d'*un* nom propre : Dieu.

Cela, bien sûr, apparaîtra comme un inconvénient pour ceux qui estiment à la fois que la morale de Kant est la bonne et que la référence du mot «Dieu» est vide. Mais cela a aussi le mérite, pour le chrétien, de lui montrer que le contenu de sa foi n'est pas neutre par rapport à l'éthique et à la façon dont il conduit sa vie. Non qu'il doive croire que les athées sont nécessairement immoraux, mais que le contenu d'une éthique religieuse et d'une éthique non religieuse ne peut être identique, que la manière dont une conduite bonne ou optimale y est conçue n'est pas la même. Cela a encore un autre mérite – mais pour l'anti-kantien cette fois –, celui de souligner que la doctrine chrétienne n'est pas indissociable du déontologisme kantien, ce que, en milieu réformé, certains ont tendance à ne pas voir.

Si Kant a échoué, comment combler le fossé? En recourant aux doctrines proprement chrétiennes du repentir et du pardon. Ici, Hare ne suit plus Kant, mais surtout Kierkegaard. En effet, la doctrine des trois stades qu'a développée ce dernier lui paraît fort éclairante, particulièrement dans la transition entre le stade éthique, personnalisé par le juge Wilhelm, qui, pour l'auteur, représente assez bien le point de vue kantien, et le stade religieux. Ce que ces doctrines chrétiennes apportent, c'est d'abord la reconnaissance que le manquement moral est aussi un péché ; par là, en un certain sens, le fossé s'approfondit encore ; mais en même temps s'indique la possibilité qu'il se comble, puisque Dieu est aussi le Rédempteur et que, par la passion de son Fils, il donne à

chacun la possibilité de la réconciliation, lui permettant même de vivre de la vie du Christ, avec tous ses frères (ce qui fonde théologiquement l'altruisme).

On comprend maintenant en quoi le christianisme joue, selon Hare, un rôle crucial dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes et de notre projet moral, nous soustrayant au désespoir d'une tâche impossible ou au cynisme de l'amoralisme. L'auteur ne prétend toutefois pas que la réponse chrétienne soit la seule possible, même s'il conclut son ouvrage ainsi : «Ma propre croyance est qu'il y a un Dieu qui nous aime assez à la fois pour exiger de nous un haut standard et pour nous aider à y satisfaire» (p. 275). Une assistance extra-humaine reste certes requise, mais le christianisme n'est qu'une façon de la comprendre, du moins Hare refuse-t-il de donner une portée plus grande à son argumentation, car il en faudrait plus pour démontrer la vérité du christianisme. Si l'on préfère, ce serait une autre tâche.

Ainsi, si éthique et anthropologie sont liées, il y a bien des façons de considérer leur contenu et leur articulation. L'auteur en examine quelques-unes, liées aux trois tentatives de combler le fossé : gonfler nos capacités, réduire l'exigence morale et proposer des substituts à Dieu.

Gonfler nos pouvoirs, dit Hare ; mais il emploie aussi l'expression «exagérer nos pouvoirs» (p. 100), s'inspirant ici de Kant. *Stricto sensu*, il faudrait bien sûr ajouter «si l'on en croit l'anthropologie chrétienne». Qui sont les philosophes qui se rendent coupables de cette manœuvre? Bien des utilitaristes en tout cas, lorsqu'ils estiment que le point de vue impartial nous est accessible. Certes, il est rarement atteint, mais cela n'est pas dû à une faille essentielle: cela vient de ce que nous ne nous représentons pas assez vivement les intérêts des tiers, ou du moins que nous ne nous les représentons pas aussi vivement que les nôtres (p. 106). L'auteur n'a pas de peine à montrer l'inadéquation de cette approche, qui réduit l'incapacité morale à une faiblesse cognitive et qui ne voit pas que les désirs ne peuvent être ainsi tous mis sur le même plan. Plus profondément, l'utilitarisme méconnaît la complexité de nos désirs en considérant qu'ils nous sont transparents et que nous ne pouvons nous méprendre sur leur nature (c'est là encore un aspect de l'exagération de nos pouvoirs).

Ceux qui veulent réduire l'exigence morale opposent souvent à la demande d'impartialité le souci des attachements particuliers : à ses amis, à sa famille ou à ses compatriotes. D'après Hare, c'est un malentendu de voir là une opposition ; et il faut plutôt considérer qu'il s'agit de deux types d'obligations qui s'additionnent, et donc d'une *augmentation* des exigences morales, ce qui complique d'autant l'existence de l'agent, car il est souvent difficile de les hiérarchiser (p. 169).

Reste la dernière stratégie, qui consiste à remplacer Dieu par un mécanisme impersonnel (p. 170). Elle connaît de nos jours une grande vogue sous la forme de diverses positions naturalistes : si nous sommes des êtres moraux, c'est que l'éthique au sens du renoncement à l'égoïsme «naturel» a une valeur de survie ; le fossé devrait donc se combler. Un des philosophes qui va le plus loin dans

ce sens, bien que Hare ne le mentionne pas, est Peter Singer, qui pense que l'évolution a déjà élargi et va encore élargir le cercle de l'altruisme, qui s'est étendu de la famille et du clan à toute l'humanité et qui, bientôt, comprendra encore les animaux doués de sensibilité.

4. *L'anthropologie protagoréenne*

En présentant et en critiquant ces différentes stratégies, Hare sait très bien qu'il n'est pas exhaustif. Et on pourrait effectivement se demander s'il ne s'est pas parfois un peu facilité la tâche. Par exemple, il existe manifestement des morales antiques qui, du point de vue de l'auteur, exagèrent nos pouvoirs, mais qui n'ont rien à faire avec l'utilitarisme et sa déification des désirs ; pensons au modèle du sage vertueux qui, par ses propres forces et à la suite d'efforts, parvient à la sagesse sans assistance extérieure. Ce n'est toutefois pas par ce biais que nous allons introduire nos remarques, mais en portant la cognée plus près des racines.

Et s'il n'y avait pas de fossé? En effet, toutes les stratégies que Hare examine reconnaissent, en définitive, son existence, ou du moins l'auteur les présente dans un tel cadre, dans le sens où il les juge avant tout à leur capacité de combler le fossé. Mais si c'était là l'effet d'un préjugé, d'une reconstruction biaisée par l'appartenance à une tradition? C'est qu'il ne suffit pas que nous soyons sujets à quelques manquements, et même à beaucoup, pour qu'il soit approprié de parler de fossé ; il faut encore que les *capacités* humaines soient inadaptées, pour des raisons adventices ou internes, peu importe. Soulignons-le : les capacités *humaines*, et non simplement celles de certains humains – l'existence de monstres ne prouve rien contre celle d'êtres normaux, au contraire, la première présuppose la seconde. On a bien l'impression alors que partir du «constat» d'un tel fossé, c'est se fonder, qu'on le veuille ou non, sur quelque chose comme une doctrine de la chute, de la nature blessée, thème chrétien – ou du moins religieux – s'il en est, chute qui entraîne un préjugé pour soi-même et pour ses intérêts, bref, une forme d'égoïsme. Autrement dit, le fossé pourrait tout aussi bien être nommé le fossé de l'égoïsme, et on n'est alors pas étonné de l'importance que l'auteur accorde à la vertu d'impartialité ; mais pour qu'on puisse le dire, il faut accepter l'héritage chrétien non seulement dans sa dimension éthique, ce que l'auteur revendique, on l'a vu, mais encore dans sa dimension anthropologique, ce dont il semble moins conscient.

Hare insiste sur le thème de l'égoïsme, opposant l'éthique à la prudence, vertu non morale où l'agent cherche les meilleurs moyens de réaliser ses propres fins : «Mes jugements de prudence contiennent une référence essentielle à moi-même et à mes intérêts» (p. 150). La plupart des moralistes tombent d'accord avec lui : la perspective morale est essentiellement non égoïste et impartiale, voire altruiste. S'ils ont raison de le faire, il faut tout de suite ajouter la clause suivante : *du point de vue de l'anthropologie chrétienne* (si l'on veut

être plus précis, on dira : du point de vue de l'interprétation qu'ils proposent de cette anthropologie). Qu'on le conteste, et bien des choses sont changées à l'anthropologie et à l'éthique. Quoi? On peut imaginer de multiples possibilités, mais si ce qui nous importe, ce n'est pas la morale possible d'un homme possible dans un monde possible, mais celle de l'*homo sapiens sapiens*, sous la supposition que le fossé n'est qu'une construction théorique, alors on peut risquer la description suivante.

L'homme n'a pas de tendance innée au mal, c'est-à-dire à l'égoïsme ; il cherche simplement à *se* réaliser dans des projets qui sont les siens. Il voit donc nécessairement le monde de ce point de vue, qui peut être aussi caractérisé comme celui de la recherche de l'excellence personnelle, c'est-à-dire d'une vie qui soit la meilleure ou l'une des meilleures pour un être comme une personne humaine. Pour lui, contrairement à ce que disait Hare, «sa propre expérience n'est pas celle d'un manque moral continuel». Notons bien que l'excellence personnelle n'est pas synonyme de «bonheur» au sens moderne du terme, si bien que, pour notre homme, l'affirmation de Kant que «les hommes agissent toujours en ayant présent à l'esprit leur propre bonheur» (p. 87) est doublement fausse : d'abord parce qu'il ne pense pas à son *bonheur*, et ensuite parce qu'il ne *vise* pas explicitement son excellence, mais la réalise à travers les buts qui caractérisent ses projets.

L'homme ne vit pas seul et rencontre nécessairement d'autres individus qui ont la même fin que lui, bien qu'elle s'exprime souvent dans des projets qui n'ont pas le même contenu, car il existe de multiples manières pour une personne de se réaliser. D'où d'inévitables conflits d'intérêts. Ceux-ci n'ont donc rien à voir avec une propension radicale au mal ou à l'égoïsme, mais découlent d'une forme d'amour de soi d'autant plus légitime qu'elle est la condition de toute perfection. De ce point de vue, même le projet altruiste est une forme d'amour de soi, ce que Hare n'a pas compris ; en effet, constatant que «le principe [d'impartialité] interdit tout biais même en faveur des intérêts non égoïstes de l'agent», il conclut : «Je prétends que l'impartialité en ce sens est au-delà des capacités humaines» (p. 113). Du point de vue alternatif que nous présentons ici et qui, avouons-le, est aussi le nôtre, la conclusion correcte est que cette forme d'impartialité n'a rien à voir avec l'exigence éthique, car elle requiert une désappropriation de ce qui nous constitue comme être naturel et moral ; *stricto sensu*, elle est même néfaste, vu que, prise à la lettre, elle s'oppose à toute excellence personnelle. Et comme c'est à la lumière de cette exigence d'impartialité que le fossé se creuse, rejeter la première est *ipso facto* combler le second.

Reste bien sûr à gérer les conflits afin que chacun puisse réaliser les projets qui lui tiennent à cœur, ceux qui contribuent à construire son identité personnelle. L'éthique a aussi cette fonction. Mais pour mener à bien cette tâche, nul besoin de s'élever immédiatement au niveau de lois et de préceptes à visée universelle. Le milieu où chacun se meut et entretient des relations, parfois chaleureuses, parfois seulement pacifiques, parfois aussi conflictuelles, ce sont

les diverses communautés qui, de la famille à l'humanité, forment comme des cercles concentriques. Ceux-ci sont structurés par la relation de proximité qui, par les liens qu'elle crée et les possibilités qu'elle ouvre, détermine à la fois le domaine de la réalisation de l'agent et celui de ses responsabilités. Par exemple, la famille est à la fois source d'excellence pour ses membres et lieu de leur responsabilité selon le rôle qu'ils y jouent. Et ainsi des communautés plus ou moins larges, comme la patrie, voire l'humanité. Bref, on entre dans la morale comme on entre dans la vie : par l'entremise de personnes qui constituent des cercles où nous sommes conviés et à l'épanouissement desquels nous sommes invités à contribuer.

Pour Hare, accepter une telle anthropologie et son prolongement éthique reviendrait, à n'en pas douter, à prôner une réduction de l'exigence morale. En effet, ne dit-il pas : «Il y a une prémisse qui mènerait à la conclusion que la demande morale est réduite ; mais je ne vois pas de bonne raison de l'accepter. La prémisse est que les obligations particulières l'emportent généralement sur les obligations universelles» (p. 164)? De son point de vue, on le comprend bien, mais du nôtre les choses se présentent différemment : la prémisse doit être acceptée, bien que sous une forme un peu modifiée : «Il n'existe pas d'obligations universelles, toutes sont particulières.» En effet, les obligations universelles sont celles que nous avons envers tous les hommes ; or l'humanité forme aussi un cercle, certes très large, mais dont la structure ne diffère pas de celle des autres. C'est pourquoi on ne peut opposer l'universel et le particulier à la manière de Hare : la seule chose qui soit, c'est un cercle éthique dont le rayon est de dimension variable, et s'il est vrai que, parfois, notre responsabilité envers les hommes en tant que tels l'emporte sur celle envers nos compatriotes, il n'y a là aucune nécessité ; c'est même plutôt rare si l'on considère tous les actes que nous posons en une journée, voire en une année [3].

Dès lors, il ne s'agit pas de réduire la demande morale, mais simplement de la reformuler et de la recentrer. Ainsi, par exemple, lorsque Hare présente la situation du Bon Samaritain comme suit : «Supposez que le Bon Samaritain se hâte sur la route de Jéricho pour retrouver sa famille, parce qu'il a effectué un long voyage et que ses enfants ont besoin de lui. L'obligation universelle positive d'aider l'étranger dans le besoin peut encore avoir une priorité morale» (p. 165), nous rappellerons que par cette parabole, le Christ répond à la question suivante, posée par un légiste : «Qui est mon prochain?» et dirons que la situation où le Samaritain se trouve crée une communauté momentanée entre les voyageurs qui commande l'entraide, symbolisant l'humanité dans le besoin. Bref, il s'agit encore d'une obligation d'aide envers un proche, et non d'une obligation de bienfaisance universelle.

[3] Nous avons développé plus amplement cette conception dans deux articles : «L'éthique et le stress», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 128 (1996), p. 229-252 et «Le charme secret du patriotisme», in K. MULLIGAN et al. (éd.), *Le nationalisme* (à paraître).

5. *Conclusion*

Nous avons esquissé à grands traits deux manières de comprendre l'homme, à la fois dans ce qu'il est et dans ce qu'il doit faire et doit être. D'un côté, une conception qui se réclame du christianisme (paulinien) tel que des auteurs comme Kant et Kierkegaard l'ont interprété, et de l'autre une conception plus protagoréenne, dont Aristote serait aussi un champion. Ces modèles anthropologiques – et il en existe beaucoup d'autres – sont métaphysiques en ce sens qu'il n'y a pas de raison de penser qu'on puisse un jour trancher en faveur de l'un ou de l'autre par une preuve proprement dite. On ne peut donc compter sur eux pour décider les controverses éthiques ; il est plutôt à craindre que ces modèles viennent les compliquer. Mais cela aussi fait partie de la réalité humaine et, pour nous, la première chose qui compte, c'est d'en prendre conscience, ce qui est un ingrédient essentiel pour promouvoir la nécessaire tolérance entre les personnes et leur vision du monde. Paradoxalement peut-être, c'est en défendant une certaine conception particulière de l'homme que Hare nous aide à progresser vers ce but.