

Qu'est-ce que l'éthique minimale?

Autor(en): **Ogien, Ruwen**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 2-3: **l'éthique minimale : dialogues philosophiques avec Ruwen Ogien**

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381758>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QU'EST-CE QUE L'ÉTHIQUE MINIMALE ?

RUWEN OGIEN

Résumé

L'éthique minimale affirme l'asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui. D'après elle, nous avons des devoirs moraux à l'égard des autres, mais pas de nous-mêmes et les vertus personnelles n'ont pas de valeur morale en elles-mêmes. En excluant du domaine de l'éthique le rapport à soi-même, qu'il soit impératif ou non impératif, l'éthique minimaliste va à l'encontre d'une longue tradition en philosophie morale, inspirée de Kant et d'Aristote. Elle soulève de très nombreuses objections, auxquelles quelques réponses sont proposées.

L'idée générale

J'appelle «minimaliste» la conception que j'essaie de construire parce qu'elle exclut du domaine de l'éthique le rapport à soi-même, qu'il soit impératif (devoir envers soi-même) ou non impératif (vertus personnelles, souci de soi).

Elle repose sur trois principes seulement :

- 1) indifférence morale du rapport à soi-même ;
- 2) non-nuisance à autrui ;
- 3) considération égale de chacun.

Par contraste, j'appelle «maximalistes» les systèmes moraux qui rejettent le premier principe et enrichissent les deux autres avec des devoirs de bienfaisance à caractère paternaliste et des devoirs envers des entités abstraites comme la «nature humaine».

Asymétrie morale : l'indifférence morale du rapport à soi-même

Mon point de départ, c'est l'idée qu'il existe une asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui : seul le rapport à autrui a une valeur ou une importance morale.

Mais qu'est-ce que l'asymétrie morale plus exactement ?

Pensez à Van Gogh. Tout le monde aura tendance, je crois, à juger que si Van Gogh avait arraché gratuitement l'oreille d'un passant au lieu de se couper la sienne, il y aurait eu une certaine différence morale. À première vue, le

fait de se couper l'oreille n'a pas la même importance morale que l'agression gratuite du passant. On peut même aller jusqu'à dire, c'est mon idée du moins, qu'il n'a *aucune* importance morale.

Ou pensez plutôt au cas du suicide, moins manifestement pathologique. Les philosophes qui défendent la symétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres diront qu'il n'y a absolument aucune différence morale entre le suicide et le meurtre. Ils iront contre une intuition largement partagée aujourd'hui qui nous empêche de mettre les deux actes sur le même plan.

Cette intuition, c'est précisément qu'il existe une asymétrie morale entre ce que nous faisons aux autres et ce que nous nous faisons à nous-mêmes.

Mais qu'est-ce qui la *justifie* ?

La première réponse qui pourrait venir à l'esprit c'est, tout simplement, que la morale ne concerne que les autres *par définition*. Mais on pourrait contester cette explication en faisant valoir que, dans les trois théories morales les plus débattues, kantisme, utilitarisme, éthique des vertus, cette asymétrie n'existe pas¹.

1) Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même est inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres.

2) Pour le kantien, il faut respecter son humanité dans sa propre personne exactement de la même manière que dans celle d'autrui (ce qui justifie la condamnation parallèle du suicide et du meurtre).

3) Quant à l'ami des vertus, ce qui semble compter pour lui (dans certaines versions au moins), c'est la «juste mesure» en toute chose, dans le rapport à soi-même comme dans le rapport aux autres.

Une autre justification de l'asymétrie morale dit que, dans le cas de dommages qu'on se cause volontairement à soi-même, il n'y a pas de préjudice puisque la victime a, en principe, consenti au dommage et que le consentement annule le tort².

Cependant, la différence morale ne peut pas reposer entièrement sur l'idée qu'on ne peut pas se causer volontairement un tort, car on peut très bien admettre qu'il existe une différence entre le tort qu'on se cause à soi-même et le tort qu'on cause à autrui, même lorsque ce tort a été causé involontairement ou par négligence, sans qu'il y ait eu consentement.

J'essaie de défendre la thèse de l'asymétrie morale contre ces trois grandes théories morales et sans m'appuyer exclusivement sur la notion de consentement : un programme peu réaliste *a priori*, j'en suis bien conscient.

¹ M. SLOTE, «Some Advantages of Virtue Ethics», in: *From Morality to Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 3- 21, qui donne la prime de la symétrie morale à l'éthique des vertus, et: R. OGIEN, «Self-other Asymmetry», *Ateliers de l'éthique*, 2008, 3, 1, p. 79-89, où j'essaie de montrer que le kantisme et l'utilitarisme prônent également la symétrie morale, bien que de façon moins cohérente.

² S. KAGAN, *Normative Ethics*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998, p. 147.

Mon idée est de montrer que la notion de devoir moral envers soi-même est incohérente, que la valeur morale des vertus (dans un sens raisonnable de ce terme) est toujours conditionnelle, c'est-à-dire dépendante des buts qu'elle sert, et que les torts qu'on se cause à soi-même ne peuvent pas avoir la même importance morale que ceux qu'on cause aux autres, car ils semblent violer des préceptes de prudence et non des principes de moralité.

Il en résulte que nous pouvons avoir des devoirs moraux à l'égard des autres mais pas de nous-mêmes, que les vertus personnelles n'ont pas de valeur morale en elles-mêmes, que les torts qu'on se cause à soi-même n'ont pas d'importance morale, ce qui suffit, me semble-t-il, à donner une plausibilité à la thèse de l'asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui.

Je dois avouer que j'essaie de suivre ce programme dans un certain état schizophrénique. En même temps que je rassemble des arguments en sa faveur, je me dis en permanence que c'est une conception qui va trop à l'encontre des conceptions traditionnelles de l'éthique pour être vraiment plausible. Et quand il m'arrive de l'oublier, il y a toujours un philosophe pour me le rappeler, amicalement ou pas !

C'est que, pour de nombreux philosophes inspirés par Kant ou Aristote (ou par les deux, il y en a aujourd'hui), les devoirs moraux envers soi-même et les vertus dirigées vers soi sont les piliers de toute éthique qui se respecte. Ils diront qu'en renonçant à ces deux notions, l'éthique minimale change de sujet. Elle ne parle plus d'éthique mais plutôt de droit ou de politique.

J'aimerais les faire douter de l'idée qu'une éthique débarrassée des devoirs envers soi-même ou des vertus personnelles ne serait plus une éthique (je ne peux évidemment pas espérer plus, étant donné l'enracinement de ces notions dans la tradition philosophique).

Rapport aux autres : limites du principe de non-nuisance à autrui

Puisque j'admets la division entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi à autrui, et puisque j'estime que rien de ce qui concerne le rapport de soi à soi n'a de valeur morale, la conclusion que je dois logiquement tirer, c'est que si quelque chose a de la valeur morale, c'est notre *rapport à autrui*.

Tout ce que j'ajoute à cette idée, qui ne prétend évidemment pas à l'originalité, c'est mon insistance sur le fait que le rapport à soi-même n'a *aucune* valeur morale comme le démontre, à mon avis, l'inexistence de devoirs *moraux* envers soi-même, de vertus *morales* dirigées vers soi et de torts causés à soi-même.

L'affirmation plutôt radicale que *seul* le rapport à autrui peut avoir une valeur morale ne clôt cependant pas le débat, puisqu'elle appelle aussitôt une autre question : quel genre de rapport à autrui a une valeur morale ?

Là encore, nous avons deux possibilités, l'une négative, l'autre positive.

L'option négative pourrait être inspirée par le principe de non-nuisance dont John Stuart Mill a proposé une version politique fameuse³, mais dont les origines sont plus lointaines et la portée beaucoup plus large⁴: ce que nous demande l'éthique, c'est de *ne pas causer de tort aux autres*, un point c'est tout.

L'option positive pourrait provenir de tout un ensemble de principes d'assistance, de charité ou de bienfaisance, des principes dits du «bon samaritain» en particulier, qui nous demandent de porter secours aux personnes en danger.

Il me semble qu'on ne peut pas se contenter de l'option négative, entre autres parce que même une éthique minimaliste ne peut pas complètement ignorer notre intuition qu'il doit bien exister des devoirs d'assister des personnes en danger.

Pensez à un automobiliste qui passe devant un amas de ferraille où gémissent des personnes gravement blessées et ne s'arrête pas pour leur venir en aide ou, au moins, pour prévenir un service d'urgence médical, alors qu'il en a les moyens, et n'est pas particulièrement pressé d'accomplir un autre devoir plus important.

Il pourrait estimer que, si la seule chose que la morale nous demande, c'est de ne pas nuire directement et intentionnellement à autrui, il ne fait rien d'immoral, puisque personnellement, il n'a causé aucun tort direct aux accidentés.

Pour éviter ce genre de conclusion contre-intuitive, il me paraît nécessaire d'ajouter au principe négatif de non-nuisance à autrui un principe positif d'assistance, tout en précisant qu'il doit partir d'une demande de reconnaissance de droits ou d'intérêts, et non d'une offre de bienfaisance ou de charité qui pourrait être jugée «paternaliste» à juste titre. J'appelle un tel principe d'intervention non paternaliste: principe d'*égale considération des revendications de chacun*.

Il faut ajouter, enfin, que le principe de non-nuisance dans sa forme la plus générale n'implique pas nécessairement l'asymétrie morale. On pourrait dire qu'il consiste seulement à affirmer que ne pas faire le mal a la priorité sur faire le bien, que ce mal ou ce bien soit relatif à soi ou aux autres⁵.

D'où la nécessité, pour respecter l'idée d'asymétrie morale, d'ajouter à ce principe de non-nuisance dans sa forme générale, un autre principe qui précise que le tort qu'on se cause à soi-même n'a pas d'importance morale.

En fait, les deux principes de non-nuisance et d'indifférence morale à soi-même pourraient être réduits à un seul principe à condition que ses implications soient spécifiées. Ce serait un principe de non-nuisance aux autres *qualifié*, qui préciserait que si les seuls torts ayant une valeur morale sont ceux qu'on fait aux autres, il s'ensuit que ceux qu'on se fait à soi-même, ceux que se font entre

³ J. S. MILL, *De la liberté* (1859), trad. de l'angl. par F. Pataut, Paris, Presses Pocket, 1990.

⁴ Comme le montre son usage assez général dans le domaine de l'éthique biomédicale, en référence au serment d'Hippocrate plutôt qu'à John Stuart Mill: T. L. BEAUCHAMP, J. F. CHILDRESS, «La non-malfaisance», in: *Les principes de l'éthique biomédicale*, trad. de l'angl., Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 167-238.

⁵ N. A. DAVIS, «The Priority of Avoiding Harm», in: B. STEINBOCK, A. NORCOSS (éds), *Killing and Letting Die*, 2^e éd., New York, Fordham University Press, 1994, p. 298-354.

elles des personnes consentantes et ceux qui sont faits à des entités abstraites n'ont pas d'importance morale.

Ce serait aussi une façon de donner un contenu au principe de non-nuisance à autrui, souvent critiqué en raison de l'indétermination de ses termes centraux «nuire» et «autrui»⁶.

Au fond, dans l'interprétation que je propose, le principe de non-nuisance à autrui ne fait rien d'autre qu'exclure de l'éthique ce qu'on appelle en droit les «crimes sans victimes». Mais qu'est-ce qu'un «crime sans victime» en droit ?

Crimes sans victimes

À partir du XVIII^e siècle, sous l'influence des penseurs des Lumières (Montesquieu, Beccaria, Voltaire, etc.) et des utilitaristes (Bentham, Mill), un vaste mouvement d'idées s'est développé qui avait pour objectif de séparer complètement le droit de la religion, de débarrasser, entre autres, le droit pénal de la notion «irrationnelle» de péché et des qualifications associées : superstition, blasphème, hérésie, sacrilège, perversion, etc.

Les promoteurs de ce mouvement estimaient que des lois rationnelles et raisonnables devaient renoncer à sanctionner les «crimes sans victimes»⁷, c'est-à-dire :

- 1) les offenses à des entités abstraites ou symboliques (comme «Dieu», la «Patrie», les «signes de la religion», le «drapeau de la nation»);
- 2) les activités auxquelles nul n'a été contraint de participer et qui ne causent aucun dommage direct à des «tiers» (comme les jeux d'argent ou les relations sexuelles entre personnes consentantes de quelque nature qu'elles soient);
- 3) les conduites qui ne causent des dommages directs qu'à soi-même (comme la toxicomanie ou le suicide).

Dans tous ces cas, on peut, en effet, se demander : «Où sont les victimes ?», c'est-à-dire : «Où sont les personnes physiques, concrètes, qui ont subi des dommages *contre leur gré* ? On peut se demander aussi : «Où est le crime ?», puisqu'il n'y a pas de victimes. En fait, on pourrait dire aussi bien que ce ne sont pas vraiment des crimes, mais des pseudo-crimes ou des crimes imaginaires⁸.

⁶ J. FEINBERG, *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Volume One, Oxford, Oxford University Press, 1984.

⁷ J. FEINBERG, *Harmless Wrongdoing. The Moral Limits of Criminal Law*, Volume Four, Oxford, Oxford University Press, 1988; F. LEROY-FORGEOT, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, P.U.F., 1997, p. 50-82; L. M. FRIEDMAN, *Brève histoire du droit aux États-Unis* (2002), trad. de l'angl., Québec, Éditions Saint-Martin, 2004, p. 72-73.

⁸ C'est ce vocabulaire qui fut utilisé par un député de l'Assemblée constituante de 1791 pour justifier la dépénalisation de l'homosexualité. D'après lui, le code pénal ne mettait hors-la-loi que les «vrais crimes» et non pas les «offenses» basées sur la «superstition» (c'est-à-dire, dans son esprit, la «religion chrétienne») : blasphème, hérésie, sacrilège, sorcellerie, bestialité, pédérastie, sodomie et inceste (entre personnes consentantes) qui n'étaient que des «crimes sans victimes», des «crimes imaginaires» :

J'estime qu'on peut étendre à l'éthique ces considérations politiques et juridiques et parler de «crimes moraux sans victimes» pour qualifier les mêmes catégories d'actes.

On peut aller jusqu'à dire, comme en droit, que ces crimes n'en sont pas : ce sont des pseudo-crimes moraux ou des crimes moraux imaginaires.

Pour caractériser un peu plus précisément ces crimes moraux sans victimes, la distinction entre ce qu'on ressent comme étant choquant (c'est-à-dire ce qui provoque des réactions émotionnelles négatives de répulsion), ce qu'on juge immoral et ce qu'on voudrait voir censuré ou puni par la loi, peut être utile.

C'est une distinction que nous faisons assez spontanément⁹.

On peut juger qu'il est choquant de nettoyer les toilettes avec le drapeau national tout en se disant qu'il n'y a rien d'immoral dans ce genre d'action et sans penser qu'il faut jeter le coupable en prison.

On peut être choqué, dégoûté, d'apprendre que notre voisin a l'habitude de se masturber dans des poulets plumés et préparés avant de les passer au four, sans juger que ce qu'il fait est immoral ou mérite d'être puni par la loi¹⁰.

Pour prendre des exemples plus discutés publiquement, on peut être choqué par certains types d'activités sexuelles comme la prostitution ou par certaines formes de procréation comme le clonage ou la gestation pour autrui sans les juger immorales et sans penser qu'elles méritent d'être punies par la loi.

C'est de notre capacité à faire ces distinctions que dépendent nos libertés d'expression littéraire et artistique, car c'est grâce à elle que nous pouvons refuser de criminaliser ou de juger immorales des œuvres de l'esprit qui nous choquent et parfois même nous offensent¹¹.

Bref, pour certains philosophes, un acte peut être immoral même s'il ne cause intentionnellement aucun tort concret à une personne concrète : il suffit qu'il soit choquant à différents égards. Ils croient à l'existence de crimes moraux sans victimes.

C'est une perspective que les minimalistes moraux rejettent. Pour eux, il ne suffit pas qu'un acte soit choquant pour qu'il soit légitime de le juger «immoral». Il faut qu'il cause intentionnellement un tort concret à une personne concrète. Ils ne croient pas à l'existence de crimes moraux sans victimes.

R. REVENIN, *Homosexualité et prostitution masculines à Paris, 1870-1918*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 147.

⁹ Selon certains psychologues, nous la faisons dès le plus jeune âge : E. TURIEL, «Nature et fondements du raisonnement social dans l'enfance», in : J.-P. CHANGEUX (éd.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 301-317 ; L. P. NUCCI, *Education in the Moral Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

¹⁰ Exemples tirés de J. HAIDT, S. H. KOLLER, M. G. DIAS, «Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog ?», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n° 4, p. 613-628.

¹¹ C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale*, Paris, La Musardine, 2007.

Implications pratiques

À quoi ressemblerait, pratiquement, une éthique qui se contenterait d'étendre au domaine des relations non réglées par l'État le principe politique et légal de non-nuisance à autrui ainsi précisé ?

Elle affirmerait qu'il n'y a pas de devoirs moraux envers soi-même, que les atteintes aux entités abstraites n'ont pas d'importance morale, que les relations entre personnes consentantes n'ont jamais rien d'immoral, et que nous sommes moralement responsables de nos actions intentionnelles mais pas de nos pensées, de nos fantasmes, de notre caractère ou de nos émotions.

Elle serait évidemment très tolérante sur des sujets qui font scandale comme les services sexuels rémunérés, le clonage reproductif et non reproductif, la gestation pour autrui ou le suicide assisté. Rien de tout cela ne devrait être jugé immoral, car rien de tout cela ne vise à causer délibérément des torts à qui que ce soit.

Quelques objections à l'éthique minimale – et quelques réponses !

Parmi les objections qu'on pourrait faire à l'éthique minimale, les plus embarrassantes me paraissent être les suivantes, et je me propose de donner à chaque fois une réponse succincte.

1) Dans la mesure où elle s'intéresse exclusivement à la régulation des relations entre les individus ou à la coexistence des libertés individuelles, l'éthique minimale réduit l'éthique au droit et à la politique.

Réponse :

En fait, c'est cette première charge qui est la plus lourde du point de vue de la philosophie morale. Elle revient à m'objecter : votre conception est hors sujet car vous ne parlez pas d'éthique mais de droit ou de politique. Mais mon idée générale n'est pas du tout de *substituer* le droit ou la politique à l'éthique. C'est tout simplement d'étendre à l'éthique certains principes qui sont considérés comme des principes « politiques » de base par certains penseurs dits « libéraux » (Mill, Rawls, etc.) : intervention de l'État limitée aux actions qui sont susceptibles de nuire aux autres ; neutralité de l'État à l'égard des conceptions du bien personnel ; priorité du juste sur le bien.

Ce que j'essaie de montrer, c'est qu'il est possible d'endosser ce genre de principes minimalistes en éthique à partir d'une réflexion interne à la philosophie morale, c'est-à-dire en tirant certaines conclusions de la confrontation rationnelle des trois théories morales les plus débattues : kantisme, utilitarisme, éthique des vertus.

2) S'il n'existe pas de devoir moral envers soi-même, ne faut-il pas en déduire qu'il existe un droit de se causer du tort à soi-même et une interdiction corrélative de venir au secours de celui qui a l'intention de se causer de tels torts en tentant de se suicider ou de se mutiler par exemple ? Même s'il n'existe pas de devoir moral envers soi-même, n'y a-t-il pas au moins des raisons, que tout le monde semble reconnaître, de prendre soin de soi ? Ne sommes-nous pas tentés en permanence de reprocher à certaines personnes de ne pas le faire suffisamment ?

Réponse :

On peut concevoir la liberté de faire ce qu'on veut de sa propre vie, y compris de la gâcher ou de la détruire, comme une liberté et non comme un droit qui entraînerait une interdiction corrélative de venir au secours de celui qui a l'intention de se causer de tels torts en tentant de se suicider ou de se mutiler, par exemple. De toute façon, l'intervention en vue d'empêcher des personnes de se causer des torts à elles-mêmes n'est pas exclue par l'éthique minimale. Ce que l'éthique minimale exclut seulement, c'est que le tort causé à soi-même soit jugé «immoral» et que l'intervention ait un caractère paternaliste. Par ailleurs, il est difficile de nier qu'il existe des raisons que tout le monde semble reconnaître de prendre soin de soi. Mais ces raisons ne sont pas morales (ce qui ne veut pas dire qu'elles sont mauvaises !). Elles sont plutôt prudentielles ou esthétiques. De plus, ces raisons ne peuvent pas être des devoirs ou des obligations dans la mesure où le souci de son propre bien-être relève, en principe, d'une tendance supposée «naturelle», qu'il serait incohérent de présenter en même temps comme une obligation (morale ou non morale).

3) L'éthique minimale repose sur l'idée qu'il existe une asymétrie morale entre ce que nous faisons aux autres et ce que nous nous faisons à nous-mêmes. Mais tout ce que nous faisons à nous-mêmes n'a-t-il pas des conséquences sur les autres ? Tout ce que nous faisons aux autres n'a-t-il pas des conséquences sur nous-mêmes ? Comment se pourrait-il, par exemple, que le suicide ne soit qu'un tort qu'on se fait à soi-même, lorsque, par exemple, il est le fait d'un père ou d'une mère d'enfants encore jeunes ? La dichotomie entre ce qu'on fait à soi-même et ce qu'on fait aux autres n'est-elle pas illusoire ?

Réponse :

Le fait que toutes les actions humaines, même les plus orientées vers soi, ont des conséquences sur les autres et que toutes les actions humaines, même les plus orientées vers les autres, ont des conséquences sur soi ne nous empêche nullement de faire une distinction conceptuelle entre les dommages qu'on cause aux autres (comme le meurtre ou le viol) et ceux qu'on se cause à soi (comme le suicide ou l'automutilation). Même les sociologues les plus engagés envers l'idée que toutes nos actions, y compris les plus intimes, ont des causes sociales et des effets sociaux font cette distinction, à commencer par

le plus fameux d'entre eux, Durkheim, lorsqu'il définit le suicide¹². En réalité, la meilleure façon de concevoir l'asymétrie postulée par l'éthique minimale entre ce qu'on fait aux autres et ce qu'on fait à soi-même, c'est de la prendre pour une asymétrie normative et non pour une asymétrie de fait. Et, de ce point de vue normatif, il est important de faire observer qu'on pourrait exclure toute condamnation morale d'actes comme le suicide ou la masturbation en raison de leurs conséquences sur soi-même ou d'autres, en se plaçant dans une perspective déontologique absolutiste *indifférente aux conséquences*.

En invoquant, par exemple, le principe de pleine propriété de soi-même des libertariens, on affirmerait que même si le suicide ou la masturbation causaient des torts immenses aux proches, cela ne suffirait pas à les disqualifier moralement, car on est libre de faire ce qu'on veut de soi-même, quelles que soient les conséquences.

En adoptant ce point de vue déontologique, absolutiste et indifférent aux conséquences, j'aurais pu m'épargner toutes les critiques sur les conséquences négatives sur les autres de ces actes qui en principe ne concernent que nous-mêmes.

Mais ce n'est pas la voie que j'ai choisie. Je pars du principe de non-nuisance aux autres, que j'interprète de façon telle qu'il exclut de la liste des torts les dommages consentis, non intentionnels ou indirects, c'est-à-dire ceux qui pourraient être provoqués par des actions comme le suicide ou la masturbation.

4) En tenant le consentement comme seul critère du permis et de l'interdit en matière de relations interpersonnelles, l'éthique minimale ne risque-t-elle pas de légitimer les situations d'inégalité ou d'oppression auxquelles les personnes placées en situation de faiblesse ou d'infériorité ne peuvent que se résigner ?

Réponse :

Il est indéniable que le consentement formel peut servir à rendre légitimes toutes sortes de formes d'exploitation, d'inégalités injustes, de domination. On cite souvent, pour le prouver, l'exemple, assez convaincant en effet, du «consentement» de la future épouse au mariage, lorsqu'il est arrangé par les parents et qu'il est matériellement impossible de le refuser. Qui pourrait nier qu'il y a des situations où «consentir» ne veut rien dire d'autre que se résigner, accepter ce qu'on ne peut pas refuser ?

Mais, sous prétexte qu'il peut, en effet, servir à légitimer des situations de domination, faut-il renoncer à faire du consentement un critère du juste dans les relations entre personnes ? Le coût moral et politique serait, à mon avis, trop élevé. Ne pas tenir compte de l'opinion des personnes sous prétexte qu'elle n'est pas suffisamment libre, informée, rationnelle est une attitude qui demande à être sérieusement justifiée dans une société démocratique.

¹² E. DURKHEIM, *Le suicide. Étude de sociologie* (1897), Paris, P.U.F., 1976.

Il faudrait, en tout cas, qu'il y ait un *accord sur la procédure* qui permettrait d'établir ce déficit du jugement. Qui doit être habilité à décider que telle ou telle personne n'est pas suffisamment libre, informée ou rationnelle ? Peut-on exclure la personne visée elle-même du processus de décision sans lui porter tort ? Si on l'exclut, est-ce que cela ne revient pas à la traiter de façon paternaliste, condescendante, humiliante ? N'est-ce pas une injustice aussi grave que celle qui consiste à se servir du consentement formel pour justifier des rapports de domination ?

Le consentement pose des problèmes, c'est évident. Est-ce une raison suffisante pour s'en débarrasser ? Qu'est-ce qui pourrait ou devrait prendre sa place ?

Enfin, rien n'exclut, dans une éthique du consentement, l'association politique, la lutte syndicale pour contester les structures d'inégalité ou d'oppression, bien au contraire. Ce qu'elle exclut seulement, c'est que l'association politique soit imposée par la menace ou la force sans le consentement des membres.

5) Les implications pratiques de l'éthique minimale ne sont-elles pas finalement des arguments en sa défaveur ? Ne pourraient-elles pas permettre de la rejeter au moyen d'un raisonnement par l'absurde qui consiste à demander : si l'éthique minimale a toutes ces implications déraisonnables, n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même déraisonnable ?

Réponse :

Il faudrait démontrer que ces implications sont en effet déraisonnables. Jusqu'à présent, les arguments contre ces implications relèvent plus de la panique morale que de l'argumentation raisonnée.

6) En donnant une sorte de priorité au principe de non-nuisance à autrui, l'éthique minimale ne propose-t-elle pas une caractérisation peu plausible de la vie morale parce qu'elle exclut *a priori* du domaine moral un grand nombre de choses qui, pour la plupart des gens, en relève : souci du bien d'autrui ou du bien commun, engagements personnels, amour des proches et amitié ?

Réponse :

C'est pour éviter que l'éthique minimale soit coupable de ne pas tenir compte de ces intuitions morales que j'ai cru nécessaire d'ajouter un principe de considération égale de chacun au principe de non-nuisance à autrui. Il est vrai que ce principe de considération égale est non paternaliste et n'autorise l'intervention en vue du bien des autres ou du bien commun que dans la mesure où les personnes concernées y consentent d'une façon ou d'une autre. Il est vrai aussi qu'il ne donne une valeur morale aux revendications des uns et des autres que dans la mesure où elles ont un caractère impersonnel. Tout cela l'éloigne de nos intuitions ordinaires.

Mais personne n'a dit que ces intuitions ne devaient pas être évaluées et qu'elles ne pouvaient pas être amendées. Il faut seulement savoir s'il y a de bonnes raisons de le faire. Il me semble qu'il y en a pour ce qui concerne la valeur morale de l'amour et de l'amitié. On peut douter de leur valeur morale sans nier leur importance immense dans nos vies. Après tout, il n'y a pas que l'éthique qui compte dans la vie, surtout dans celle des minimalistes !

Conclusion

Je n'ai certainement pas fait le tour complet des objections qui m'ont été faites et de celles qu'on pourrait me faire : il y en a beaucoup d'autres dans les essais qui suivent, auxquelles je vais essayer de proposer des réponses.

J'ai seulement voulu montrer que l'éthique minimale disposait de certaines ressources pour répondre à ces objections, même si, bien sûr, aucune de ces réponses n'est vraiment décisive, du fait que chacune soulève probablement elle-même de nouvelles objections.

Mais c'est une situation que je ne trouve pas particulièrement décourageante, étant donné que je n'ai jamais pensé qu'une recherche philosophique devait ou pouvait aboutir à des résultats définitifs et incontestés.

