

L'éthique minimale est-elle le meilleur garant de la liberté?

Autor(en): **Dermange, François**

Objekttyp: **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: **19.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381759>

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.

L'ÉTHIQUE MINIMALE EST-ELLE LE MEILLEUR GARANT DE LA LIBERTÉ ?

FRANÇOIS DERMANGE

Résumé

Alors qu'il défend une extension du libéralisme politique au champ de la morale, Ruwen Ogien plaide pour la liberté. Mais l'assimilation de la liberté au consentement appauvrit le sens de la liberté, tout comme la supposée transparence du sujet à lui-même. En ce sens, le libéralisme politique comme structure formelle tourne à vide, s'il ne peut compter sur une mise en débat de perspectives plus substantielles de la liberté, des visions du monde, des éthiques et des convictions.

Lire une œuvre et rencontrer son auteur sont deux expériences différentes. La lecture de *L'éthique aujourd'hui*, le dernier ouvrage de Ruwen Ogien, aura suscité bien des agacements et – oserais-je le dire – le désir de la polémique contre des thèses souvent péremptives. La rencontre est tout autre : l'homme est charmant, ouvert au dialogue, bien plus modeste que ses écrits ne le laissent deviner. Discuter des thèses d'Ogien est alors difficile, par peur de durcir les arguments par des mots. J'espère ne pas y succomber, souhaitant que cette contribution ne soit pas lue comme un réquisitoire, mais comme une invite à un dialogue poursuivi autour des vraies questions que soulève ce livre.

On pourrait d'emblée contester Ogien sur l'éclectisme de sa méthode, juxtaposant des arguments empruntés aux grandes théories morales (Mill, Aristote ou Kant), des éléments de philosophie analytique, des exemples tirés des éthiques appliquées et même de son expérience subjective. Ce mélange dérouté le lecteur qui s'étonne de certains courts-circuits. Je n'en donnerai qu'un exemple : suffit-il de ridiculiser la condamnation kantienne de la masturbation pour que toutes les objections de Kant contre le suicide s'évanouissent sans autre forme d'argument¹ ? Plus sérieusement : Ogien ne partage-t-il pas avec l'utilitarisme le paradoxe de prétendre être simplement descriptif tout en voulant être fortement normatif ? À quoi bon vouloir transformer nos sociétés si l'on se contente de dire ce qu'elles sont ? Tout en s'interdisant de faire référence à une supposée moralité de sens commun², Ogien ne tombe-t-il pas dans le travers

¹ R. OGIE, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 31.

du paralogisme naturaliste lorsqu'il reproche aux autres éthiques de ne pas être «en harmonie avec les tendances à la tolérance des sociétés démocratiques, laïques et pluralistes»³ ?

Ces critiques méthodologiques posées, je voudrais en venir à la discussion de ce qui me paraît être le cœur de l'argument. Le brouillage des pistes n'est pas le symptôme d'un esprit brouillon : Ogien suit une ligne claire, rassemblant tout ce qui peut donner une justification satisfaisante au minimalisme moral et à sa thèse de l'indifférence morale du rapport à soi-même. S'il recourt à des situations concrètes comme la toxicomanie, le suicide ou les relations sexuelles entre personnes consentantes, c'est que tous ces exemples illustrent l'acceptation par le consensus social de ce que le risque d'un dommage ne suffit pas à faire entrer ces situations dans le champ «moral», du moment que nul n'a subi de tort contre son gré⁴. Si on regarde cela en bonne part, on dira qu'Ogien suit ainsi le chemin inauguré par John Rawls, mettant à jour les intuitions partagées de nos sociétés libérales⁵. L'appréciation commune devrait en tous les cas suffire à ébranler l'apparente unanimité des doctrines philosophiques qui postulent que le devoir envers soi-même est en rapport étroit avec le devoir envers autrui. Ogien veut débarrasser les systèmes moraux des «crimes sans victimes», qui ne font de torts directs qu'à des personnes consentantes. Sans doute n'est-il pas souhaitable, pour des raisons prudentielles ou esthétiques, de pratiquer la prostitution ou l'euthanasie, ou d'être héroïnomane, mais il demande que ces conduites soient évaluées de manière strictement neutre sur le plan moral.

Je discuterai cette thèse sur trois plans distincts. J'interrogerai tout d'abord la nature du consentement, puis l'asymétrie du rapport à autrui et à soi, et enfin les rapports de l'éthique et du libéralisme politique. Mon point de vue sera celui du théologien, dans un dialogue que j'espère constructif avec la philosophie.

1. *La liberté et le consentement*

La liberté est au fondement des sociétés libérales. Comme le souligne Michael Walzer, «le libéralisme est un monde de murs, et chacun d'entre eux engendre une liberté nouvelle»⁶. Des frontières séparent et entourent l'Église, l'école, le marché et la famille et protègent chaque fois ce qu'on pourrait appeler une intégrité institutionnelle, qui prévient les conquêtes et les mainmises d'un dispositif social sur les autres. L'État renonce à se prononcer

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ De l'aveu même de John Rawls, la *théorie de la justice* cherche moins à fonder une nouvelle théorie morale qu'à mettre à jour les principes de justice partagés dans les sociétés libérales occidentales : J. RAWLS, «The Law of Peoples», *Critical Inquiry*, 20 (Fall 1993), p. 36-68, en particulier p. 39.

⁶ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997, p. 30.

sur la foi des fidèles, sur le contenu de l'enseignement à l'université, sur la manière dont nous gagnons et dépensons notre argent ou sur les expressions de notre sexualité. La seule réserve posée à la liberté est qu'elle ne doit pas porter atteinte à celle d'autrui et à sa personne, selon le fameux «harm principle» de John Stuart Mill qu'Ogien reprend à son compte. Dans un sens, l'*art de la séparation* demande, selon Walzer, à chaque dispositif social de reconnaître d'abord le mur qui marque sa limite. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la frontière qui sépare la vie publique de la vie privée :

[La séparation de la vie publique et de la vie privée] crée la sphère de la liberté individuelle et familiale, délimite l'intimité et le foyer. Plus récemment, elle a été décrite comme sphère de la liberté sexuelle. C'est vrai mais ce n'est pas originellement ni essentiellement cela. La vie privée englobe un très vaste champ d'intérêts et d'activités, tout ce que nous décidons de faire, à l'exception de l'inceste, du viol et du meurtre, dans notre foyer ou avec nos proches et nos amis : lire des livres, parler politique, tenir un journal, enseigner notre savoir à nos enfants, cultiver (et même négliger) notre jardin.⁷

Dans une société libérale, on attend simplement de l'État qu'il protège la possibilité pour chacun de développer ses propres visées du bien. Chacun est né libre et la liberté est posée sans condition et sans jugement dans la manière dont elle s'exerce. Une telle conception ne va pourtant pas de soi ; elle résulte d'une longue évolution philosophique et politique, dont la célèbre conférence de Benjamin Constant en 1819 sur la liberté des modernes comparée à celle des anciens est certainement une étape importante :

Nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté à nous doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. [...] Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie; c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances.⁸

L'analyse de Constant est d'abord politique. Les modernes ne conçoivent plus la liberté comme un pouvoir de décision concernant le bien commun ; ils attendent du pouvoir la protection de leurs intérêts privés. Ogien transpose la même analyse au niveau moral. Alors que les principales théories morales classiques partagent une conception perfectionniste de la liberté, exigeant le cas échéant le sacrifice des intérêts individuels au nom de quelque valeur supposée supérieure, l'auteur de *L'éthique aujourd'hui* plaide pour une vision plus modeste de la liberté, qui préserve d'abord ce à quoi l'individu consent, et renonce à tout jugement moral sur les actes qui ne le concernent que lui-même. Ogien reprend ainsi l'idée communément acceptée d'une liberté reconnue

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ B. CONSTANT, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819), in: *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 275-276.

jusqu'au point où elle entre en conflit avec celle des autres, tout en interprétant cette liberté comme consentement : consentir, c'est non seulement autoriser mais approuver, consentir volontiers et finalement vouloir.

Ce faisant, Ogien sait qu'il est en désaccord avec le perfectionnisme qui sous-tend les conceptions de la liberté des trois principaux modèles philosophiques qui marquent le débat éthique. La forme en est minimale dans l'utilitarisme, dont la description « scientifique » s'en tient à ce que les individus sont apparemment : égoïstes, indépendants, avides et solitaires. Toutefois l'utilitariste sait bien que cette anthropologie simplifie la réalité au nom du souci opérationnel de pouvoir comparer les préférences individuelles, mais surtout il demande, en adhérant à sa théorie, qu'on accepte de prendre le point de vue impartial et altruiste d'un juge utilitariste, qui cherche le bonheur du plus grand nombre possible d'individus, chacun ne comptant que pour un. Au moins le juge utilitariste et ceux qui le reconnaissent dans sa fonction ont-ils ainsi une vision haute de la liberté, fort différente de celle des individus communs.

Sous une forme bien différente, le perfectionnisme n'est pas absent chez Kant. Ne devient véritablement libre, c'est-à-dire pleinement humain, que celui qui est autonome, la volonté auto-législatrice lui dictant un devoir qui le place à l'égal de tout autre. En un sens, la morale vient ainsi corriger une asymétrie naturelle et spontanée – j'attends des autres qu'ils soient parfaits mais je recherche mon propre bonheur – par une asymétrie inverse – mon devoir me dicte d'avoir pour fins ma perfection propre et le bonheur d'autrui⁹.

Quant à Aristote, il est clair que pour lui c'est à travers une maîtrise de ses passions que le sujet moral se réalise lui-même. S'efforçant d'agir comme l'homme vertueux qu'il admire, le sage se forge peu à peu une seconde nature. Homme heureux, il a besoin d'amis en qui il ne recherche ni l'agréable, ni l'utile, mais la vertu dont ses amis partagent le sens, et même la vertu d'amitié doit, parmi les vertus, céder la place à la justice, parce que celle-ci est plus universelle et moins attachée aux intérêts immédiats du sage.

Pour ces trois courants, laisser, comme le veut Ogien, l'individu hors du champ moral pour le motif qu'il fait ce qu'il veut du moment qu'il ne lèse pas autrui reposerait sur une équivoque puisque *la volonté ne peut être droite que lorsqu'elle suit son devoir*. La constitution du sujet est le préalable de toute question morale. Pour qu'il y ait un « je » et que celui-ci échappe au solipsisme, il faut qu'il se regarde comme un autre pour gagner en hauteur et en universalité. La liberté n'est pas une donnée de nature. Elle se construit lorsque le sujet s'affranchit de tout élément partisan ou arbitraire, soit que la morale estime que l'individu se méprend sur le sens de son devenir (et c'est à la philosophie de l'éclairer), soit qu'il se donne un privilège excessif (et c'est à la philosophie de lui rappeler que toute conception de la justice a pour matrice l'égalité et la réciprocité). Le sujet n'est pas posé d'emblée par ce qu'il perçoit de lui-même, il se construit, il se découvre, il se gagne au prix d'un détour.

⁹ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Introduction à la doctrine de la vertu*, § IV, in : *Id., Œuvres philosophiques*, F. Alquié éd., Paris, Gallimard, Paris, 1986, vol. 3, p. 664.

Ogien n'est pas seul à contester cette analyse. Avec des arguments divers, de nombreuses voix ont mis en question le perfectionnisme dans son opérationnalité ou sa téléologie incertaine, jugeant cette auto-constitution du sujet trop abstraite, trop peu soucieuse du pluralisme et de l'altérité réelle des autres et en un mot trop solipsiste encore. La raison peut-elle vraiment atteindre l'universel ? Dans des sens très différents, de nouvelles formes d'utilitarisme, des éthiques postmodernes et celle de Lévinas plaident pour une prise en compte plus franche de l'altérité pratique, laissant dans l'ombre le statut du sujet. Sans doute Ogien partage-t-il une part de ces objections, mais il reproche surtout aux éthiques «maximalistes» leur caractère envahissant. Les devoirs moraux qu'elles imposent ne sont-ils pas autant d'entraves à la liberté ? Les prétendues offenses à «Dieu», à la Nature ou à la Dignité humaine s'adresseraient à des entités abstraites ou symboliques et devraient être rangées parmi les «crimes sans victimes». Un carton rouge reviendrait aux éthiques des vertus, qualifiées de «totalitaires», parce qu'elles jugeraient «non pas seulement nos actions, mais nos pensées, nos motifs, notre caractère, nos visions du monde, notre façon de marcher ou de nous habiller et ainsi de suite»¹⁰. En d'autres termes, le devoir moral vis-à-vis de soi-même ne serait qu'une sorte de *sur-moi* qui jugerait en interdisant au sujet d'exister. Au bout du compte, toute éthique non minimaliste prétendrait faire le bonheur des gens contre leur gré au nom d'un féodalisme contraire à la tradition libérale. Seule l'éthique minimale serait à même de défendre la liberté.

Il me semble pourtant qu'une telle thèse est excessivement simplificatrice. Un rapide rapprochement avec la bioéthique est à cet égard instructif. Les *Principles of biomedical ethics*¹¹ de Tom Beauchamp et James Childress qui en ont balisé le champ depuis trente ans mettent en avant l'autonomie du patient contre le paternalisme du corps médical, mais l'autonomie n'a plus le sens technique kantien de se donner à soi-même une loi morale valable universellement. L'autonomie signifie plus simplement l'obligation pour les soignants de respecter le consentement individuel, censé traduire les valeurs fondamentales du patient en même temps que l'évaluation subjective des conséquences de ses choix. Beauchamp et Childress semblent ainsi donner raison à Ogien.

À y regarder de plus près, on s'aperçoit que loin d'être érigé en absolu, le consentement y est doublement tempéré. Il l'est tout d'abord par la prise en compte des personnes vulnérables. L'éthique du consentement donne un droit de veto à la personne, mais elle n'exprime pas nécessairement ses attentes positives légitimes. L'autonomie est alors équilibrée par ces autres principes que sont la bienfaisance, la non-malfaisance et la justice. Ogien est sans doute sensible à l'argument car il est un instant tenté de joindre au principe négatif de ne pas nuire à autrui un principe positif d'assistance¹². Mais il se ravise

¹⁰ R. OGIE, *L'éthique aujourd'hui*, p. 74.

¹¹ T. BEAUCHAMP, J. CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1979 (révisé en 1983, 1989, 1994, 2001).

¹² R. OGIE, *op. cit.*, p. 100 sq.

aussitôt, préférant le *principe d'égle considération des revendications de chacun* à la bienfaisance ou à la compassion, suspectes d'aller de pair avec la police morale privée. On doit toutefois se demander si la prise en compte des individus uniquement à travers leur parole – consentement et revendications – n'offre pas une vue tronquée des personnes et de leurs attentes et si, à tout prendre, il ne faut pas accepter le risque d'un certain paternalisme plutôt que de consacrer un modèle purement contractualiste dans lequel l'autre n'existe pas s'il ne demande rien.

D'autre part, Beauchamp et Childress prennent soin de préciser que le consentement doit être «libre et éclairé», ce qui n'implique pas seulement un devoir d'information de la part des soignants, mais une aptitude à consentir, qui dépend du type de choix à faire, du moment et des circonstances entourant la décision. Dans bien des cas, le seul fait d'acquiescer ne vaut pas consentement. Par exemple, le Comité national consultatif d'éthique français avait été saisi d'une demande sur l'opportunité de tester des médicaments destinés à diminuer la libido de détenus pour délits sexuels et il avait estimé que le cadre même de la détention mettait en question le caractère éclairé du consentement¹³. Dans le principe, le consentement n'est «libre et éclairé» qu'une fois affranchi des contraintes psychologiques, sociologiques ou économiques qui peuvent peser sur la décision. Même s'il est difficile de vérifier que de telles conditions sont bien remplies, la redondance apparente des termes «consentement libre» doit inciter à une certaine prudence : le consentement n'est pas toujours synonyme de liberté. Ogien rétorquerait sans doute qu'il est impossible de faire la part des choses entre un bon et un mauvais consentement et que le questionnement sur le consentement est la plupart du temps stratégique seulement. Après s'être demandé, par exemple, si les prostituées consentent vraiment, l'interlocuteur avouera bientôt que, même si elles consentent, il désapprouve leur conduite. Mais ici encore, le risque repéré par Ogien suffit-il à justifier sa position ? Ogien ne risque-t-il pas de réduire les individus à des entités abstraites, dénuées d'histoire, de chair et de sensibilité ? Ne doit-on pas entendre avec sérieux la remarque d'Antoine Garapon au cours d'un entretien radiophonique, relevant que l'ascète, le gréviste de la faim et l'anorexique ne doivent pas être traités de la même façon, bien que tous trois consentent à ne rien manger et ne lèsent qu'eux-mêmes.

Cette remarque en appelle une autre. N'est-ce pas finalement une illusion philosophique de croire que la rationalité qui s'exprime dans le consentement doit être seule prise en compte ? On connaît l'analyse d'Aristote sur l'alcoolisme. Le caractère étant acquis par la répétition des mêmes actes volontaires, nous en sommes responsables : c'est par sa faute que l'ivrogne est ivrogne, car même s'il paraît agir involontairement, l'origine de son état est bien volontaire¹⁴.

¹³ *Avis sur la prescription de substances antiandrogéniques à des détenus condamnés pour des infractions à caractère sexuel*, N°39, 7 décembre 1993.

¹⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* III, 7.

À mille lieues d'Aristote par ailleurs, Ogien partage au moins ce point : l'action est imputable à la volonté et toute philosophie de l'action peut à bon droit s'en tenir à elle. Le théologien sera sur ce point plus hésitant, non seulement parce qu'il sait la récalcitrance humaine à suivre la voix de la volonté – ce que la théologie désigne comme «péché» – mais plus fondamentalement parce qu'il s'intéresse non à un homme abstrait mais à «l'homme réel». L'argumentaire d'Ogien est émaillé d'exemples, souvent en rapport avec la pratique sexuelle. Or le consentement amoureux et même sexuel n'est-il pas précisément l'illustration d'un champ de l'action où le désir, le don, la séduction, l'émoi de la chair, le fantasme, la passion, le sentiment ou la tendresse emportent les partenaires dans des territoires inconnus à leur seule rationalité ?

2. *L'asymétrie du rapport à soi et du rapport à autrui*

Faut-il penser le rapport à soi comme une extension du rapport à autrui ? Des éthiques aussi différentes que celles d'Aristote, de Kant ou de l'utilitarisme répondent par l'affirmative, attendant du sujet moral qu'il se regarde lui-même comme n'importe lequel des autres avec lesquels il est en relation. Ogien le conteste par un simple argument :

Tuer n'est pas sur le même plan que se tuer et ce que je me fais à moi-même n'est pas sur le même plan que ce qu'on me fait ou ce que je fais à autrui.¹⁵

Il n'est pas sûr que l'argument suffise à renverser Aristote et Kant. Lorsque l'un et l'autre estiment que le suicide est immoral, soit par manque d'énergie et de courage devant des tâches pénibles (Aristote¹⁶), soit par la qualité de personne de son auteur et par le devoir envers soi-même de conserver sa vie (Kant¹⁷), ils n'entendent pas mettre le crime et le suicide sur le même plan. Aristote et Kant veulent simplement dire que même lorsqu'elle n'a pas d'incidence sur des tiers, l'action réflexive est bien du ressort de la morale et d'un devoir qui oblige la volonté. La question est donc de savoir si l'individu a ou non des devoirs moraux envers lui-même et si ceux-ci ont quelque chose à voir avec ceux qu'il découvre dans la relation à autrui. Le libéralisme consacre certes une certaine asymétrie du rapport à soi et du rapport à autrui, mais non une asymétrie complète. Ricœur a fort bien montré que les sociétés libérales ont repris la définition kantienne de la liberté comme autonomie, mais qu'elles ont interprété l'idée de l'avènement du sujet auto-législateur dans celui du citoyen reconnaissant l'autorité des normes juridiques démocratiques pour régler sa conduite¹⁸. Être libre ne suppose plus que le sujet se regarde lui-même comme

¹⁵ R. OGIE, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* II, 11, 10.

¹⁷ E. KANT, *Doctrine de la vertu, Métaphysique des mœurs* § 6, p. 706 sq.

¹⁸ P. RICOEUR, «Éthique et politique» (1986), in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998, p. 439.

un autre, mais simplement qu'il respecte les droits des autres à l'égal des siens. Cela implique encore une forme de réciprocité, même si celle-ci est d'une nature différente de celle imaginée par Kant.

Les communautariens vont plus loin encore lorsqu'ils dénoncent la fiction de l'individu abstrait des sociétés libérales. Sans contester la place de l'individu, ils demandent qu'on reconnaisse au moins que l'individualité présuppose un «enchâssement» dans un horizon de valeurs historico-culturelles à partir duquel l'individu se comprend lui-même¹⁹. Nous ne sommes pas des «je» qui décidons de nous associer à d'autres «je» pour dire ensuite «nous»; c'est à travers le «nous» que nous découvrons notre «je», en voyant que les autres sont à la fois similaires et différents de nous²⁰. Le soi est avant tout un *soi socialisé* et non, comme dans l'éthique minimale, un point fixe indépendant.

Mais surtout l'analyse d'Ogien postule une transparence de la relation à soi qui méconnaît que l'individu reste toujours *un étranger à l'égard de lui-même*. Nos contemporains le savent bien, eux qui n'exaltent pas seulement l'individu et la vie privée, mais qui se perçoivent fragiles et incertains, jusque dans leurs promesses et leurs engagements contractuels. Un sociologue notait ainsi récemment le poids relatif de la parole donnée :

La parole donnée n'a plus, pour une grande majorité des interrogés, force de loi. On estime normal au contraire de pouvoir revenir sur ses engagements, changer d'avis, changer d'humeur, et se délier en conséquence de décisions communes : on rapportera au magasin l'ordinateur acheté la veille, on s'attribuera la possibilité de renoncer selon son gré au bail déjà signé, à la voiture commandée.²¹

Cette fragilité n'est qu'un symptôme d'une expérience humaine fondamentale que la philosophie et la théologie ont depuis longtemps perçue. Certes le théologien peut partager avec Ogien la dénonciation des méfaits culpabilisants des discours moralisateurs si souvent relayés par les Églises. Laissons les gens vivre sans les encombrer de devoirs qui n'ont d'effets que sur eux-mêmes ! Occupons-nous plutôt des vrais enjeux de justice sociale, là où nos actions ont si souvent – que nous en ayons conscience ou non – des effets dommageables pour les autres. De ce point de vue, l'asymétrie entre le rapport à soi et le rapport à autrui remet l'église au milieu du village : la justice est plus importante que nos projets de perfection morale personnelle.

Pourtant le théologien protestant ne peut faire l'impasse sur les textes bibliques et leur appel à transformer l'existence dans la relation à Dieu et aux autres. Le christianisme a la conviction que nous ne savons pas plus sponta-

¹⁹ C. TAYLOR, *The Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 35.

²⁰ S. HAUERWAS, «The Servant Community: Christian Social Ethics», in: ID., *The Peaceable Kingdom: a Primer in Christian Ethics*, Notre Dame / London University of Notre Dame Press, 1984, p. 97.

²¹ J. KELLERHALS, N. LANGUIN, M. SARDI, «Le sentiment de responsabilité dans les mentalités contemporaines», *Droit et société*, 47, 2001/1, p. 265.

nément qui nous sommes vraiment que nous ne connaissons le vrai Dieu. En un sens, peu importe qu'il s'agisse de notre consentement spontané ou de notre consentement réfléchi, comme le veulent les éthiques philosophiques classiques. Le christianisme doute qu'un travail réflexif superficiel ou sérieux suffise à dire l'identité du sujet. Nos actes traduisent si mal ce que nous voulons, notre volonté est si incertaine, nos efforts échouent si souvent et, si d'aventure ils réussissent, c'est en un sens pire encore, car ils nous donnent l'illusion que nous pouvons par nous-mêmes devenir des gens de bien. Ce que le sujet croit être est probablement aussi loin de ce qu'il est vraiment que l'idole du vrai Dieu. Pour le christianisme, le mot d'Augustin dans les *Confessions* – «Vous étiez au dedans, moi au dehors de moi-même»²² – signifie quelque chose de vrai. C'est pourquoi le christianisme exprime la découverte de l'identité comme nouvelle naissance : «Tu peux naître de nouveau», dit Jésus à Nicodème (Jean 3).

Certes, cette position est risquée car, mal comprise, elle pourrait autoriser un tiers à dire, mieux que l'intéressé lui-même, quelle est sa véritable identité. Il faut répondre à cela que ce n'est que dans l'eschatologie que l'individu découvrira qui il est ; «aujourd'hui, dit l'apôtre Paul, nous voyons comme dans un miroir, de manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu» (1 Co 13,12). En attendant, nul ne se tient au lieu de la vérité du sujet, ni l'intéressé lui-même, ni bien sûr un tiers extérieur. Chacun reste un mystère pour lui-même et les autres, ne se découvrant que par surprise et de manière toujours incomplète. Une telle idée a fort bien été sentie par Karl Barth (1886-1968) dans un bref passage :

Notre monologue est sans aucun doute un malentendu permanent avec nous-mêmes. Car nous entendons la voix de notre moi à venir avec les oreilles de notre moi présent. Aussi n'est-ce qu'avec une prudence et une réticence extrêmes que nous nous servons de ce que nous prenons pour la voix de notre conscience comme d'un critère pour reconnaître, relativement à la voix du prochain la véritable autorité. Nous ne voudrions pas conquérir la liberté de conscience sous la forme de cet autonomisme insensé qui est devenu si caractéristique d'une pensée moderne déseschatologisée [...] Nous, nous chercherons en Dieu, sachant que ce que nous serons n'est pas encore manifesté. Telle est la réserve. Mais sous cette réserve, il est vrai que notre propre voix est, dans la conscience, la voix de Dieu.²³

Dans cette citation, Barth est bien plus kantien qu'on a l'habitude de le considérer. La conscience peut même être entendue comme la voix de Dieu, mais pour autant qu'elle soit dialogue, tension entre ce que le sujet sait être et ce qu'il est en relation à Dieu et donc entre ce qu'il sait de lui-même et ce qu'il ne sait pas encore et qui ne sera découvert que dans l'*eschaton*. C'est à travers Dieu seulement et la relation à autrui que l'humain peut accéder à ce qu'il est vraiment : un être pécheur mais aimé, jugé et relevé, pour être finalement libre. On notera que, dans cet extrait, Barth pense, lui aussi, à une sorte d'asymétrie

²² AUGUSTIN, *Confessions* 10, 27.

²³ K. BARTH, *Éthique; Cours donné à Münster et à Bonn, 1928-1930*, éd. par D. Braun, trad. de l'all., Paris, P.U.F., 1998, vol. 2, p. 320.

entre la relation à soi et la relation à autrui, mais plutôt sous la forme d'une complémentarité dialectique; celui qui a autorité sur moi, c'est le prochain, mais ce qui me fait reconnaître la légitimité de la revendication d'autrui reste ma conscience.

Une telle idée n'a sans doute guère de portée pratique, juridique ou sociale, car c'est à chacun d'en faire l'expérience et de vivre cet étonnement de l'étrangeté de la découverte de soi à soi, mais cela ébranlera la confiance trop naïve dans un sujet transparent à lui-même, auto-constitué et indépendant. Quant au devoir vis-à-vis de soi qui en découle, peut-on l'explicitier davantage que la conclusion du *Journal d'un curé de campagne*:

Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ.

Georges Bernanos explicite ainsi une symétrie dans la relation à soi et à autrui qu'on ne saurait qualifier de minimaliste ou de maximaliste et dont on pourrait dire en référence à Paul Tillich qu'elle consiste à s'accepter comme on accepte quiconque, en dépit du fait que lui et moi sommes inacceptables.

3. *Le libéralisme, l'éthique et le droit*

Explicitement, le projet d'Ogien s'inscrit dans la logique des sociétés libérales, en se proposant d'étendre au champ moral ce qui a déjà été reconnu au niveau du politique et du droit. On peut toutefois se demander si cette assimilation n'est précisément pas dangereuse pour la liberté et s'il n'est pas préférable de préserver la distinction de deux niveaux d'analyse.

Si la philosophie a si soigneusement différencié le niveau politique du niveau moral, c'était en effet d'abord pour préserver la liberté du sujet. Qu'on pense ici à Aristote: dans le champ politique, les actes moraux le sont essentiellement par l'éducation et plus généralement par la contrainte. Cela n'est pas sans valeur morale puisque le sujet s'habitue ainsi à pratiquer le bien, mais il n'en reste pas moins qu'il manque alors certains traits essentiels pour qu'on puisse y reconnaître la vertu:

En premier lieu, l'homme doit savoir ce qu'il fait, ensuite choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même; et en troisième lieu l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable²⁴.

La même chose vaut pour Kant. Dans ses *Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, Kant pose au droit deux questions: *Quid sit juris?*, c'est-à-dire quelle est dans tel ou tel procès la solution de droit, quelle règle s'applique dans ce cas précis, qu'est-ce qui est de droit? et d'autre part *Quid*

²⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* II, 3, 1105a, 30 sq.

jus ?, c'est-à-dire qu'est-ce que le droit ?²⁵ Ces deux questions établissent une distinction classique entre le droit et la philosophie. Le droit a pour fin la sécurité, l'éthique a pour fin le bonheur ; le droit se borne essentiellement aux prescriptions négatives, l'éthique pose aussi des exigences positives ; le droit ne prend en compte que les actes extérieurs, c'est dans l'intériorité que l'éthique juge l'intentionnalité de la volonté ; l'éthique laisse ouverte une responsabilité infinie que le droit vient circonscrire, absoudre par la peine, borner par la prescription.

Fidèle à son souci de ne pas s'immiscer dans le secret des consciences, l'État libéral a pris soin de s'en tenir au droit ainsi défini ; mais occulter l'autre versant au point d'identifier avec Ogien l'éthique au droit risque paradoxalement de mettre en péril la liberté. On peut donner à cela au moins trois arguments.

S'il laisse une large part à la procédure, à la liberté et au consentement, le modèle formel du libéralisme présuppose certains droits, « naturels » ou au moins constitutionnels, protégés par l'État, antérieurs aux conceptions individuelles. Ces droits sont supposés être inaliénables, opposables même aux individus consentants. Pensons ici à l'*Habeas corpus*. Nul ne peut vouloir aliéner son corps ou sa liberté. Or on peut se demander si une telle conception n'est pas remise en cause dans certains exemples donnés par Ogien, lorsqu'il est question de commerce d'organes ou de services sexuels.

La mise entre parenthèses libérale des conceptions du bien des individus suppose en amont que ces individus ont des conceptions du bien. Un système formel ne peut fonctionner que si des conceptions substantielles s'y affrontent. Pour les pères fondateurs du libéralisme, il était entendu que le libéralisme était une doctrine politique négative qui devait empêcher la guerre de tous contre tous, mais qui présupposait la possibilité positive pour les individus de construire leur identité et d'intérioriser certaines valeurs et comportements. Pas d'éthique minimale sans éthiques maximales plurielles à travers lesquelles les individus se comprennent eux-mêmes et construisent leur identité. Mill, qu'Ogien cite constamment, ne dit pas autre chose, lui qui valorise le dévouement et la bienveillance et ne méprise pas – n'en déplaît à Ogien – la valeur morale des vertus privées.

Si l'on ne peut mettre en doute qu'un homme de noble caractère soit toujours plus heureux que les autres en raison de sa noblesse, on ne peut douter qu'il rende les autres plus heureux et que la société en général en retire un immense bénéfice.²⁶

Que se passerait-il si l'éthique minimale était seule à s'appliquer ? L'État de droit moderne, que nous valorisons pour son idéal démocratique de respect et de tolérance, pourrait n'être alors qu'un vecteur d'une vaste entreprise de subordination des personnes. Certains le craignent, comme Jean-Marc Gitti, avec des arguments communautariens. L'État tout-puissant aurait compris qu'il

²⁵ E. KANT, *Introduction à la doctrine du droit, Métaphysique des mœurs*, § B, p. 477 sq.

²⁶ J. S. MILL, *L'utilitarisme*, trad. de l'angl., Paris, P.U.F., 1999, p. 55-58.

ne peut s'étendre qu'en détruisant ce qui lui échappe. Au nom de l'affranchissement qu'il promet, l'État exigerait des personnes qu'elles renoncent à leurs appartenances ; la nation, l'Église ou la famille devenant suspectes dès lors qu'elles s'interposent entre l'individu et l'État²⁷. Mais on trouve une crainte parallèle dans l'École de Francfort, dans certains textes de Karl-Otto Apel ou de Jürgen Habermas. La liberté risque fort de n'être que de façade lorsque les décisions des individus n'offrent que des visions privatisées du monde. La possibilité pour les individus de prendre des décisions libres aura beau être postulée, nul ne pourra plus mettre en œuvre cette possibilité :

L'idée de liberté humaine ne devient-elle pas alors une illusion, comme l'affirme effectivement le marxisme ? [...] Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la foule solitaire de la société occidentale fasse finalement de moins en moins usage de la possibilité, postulée par le système idéologique, de ses décisions de conscience existentielles, et qu'elle n'agisse plus de façon «autonome», mais de façon «hétéronome», ou encore – pour employer un autre vocabulaire sociologique –, qu'elle se laisse «manipuler», au sens de la manipulation du consommateur, jusque dans la sphère, dite existentielle, de la vie privée.²⁸

Mieux vaudrait alors pour la liberté défendre le libéralisme comme doctrine politique, tout en préservant en sa sphère propre des éthiques moins minimalistes pour les individus.

Une chose est sûre, à travers l'ouvrage *L'éthique aujourd'hui* et la discussion des thèses d'Ogien, la question centrale de nos sociétés reste plus que jamais celle du sens de la liberté. Le débat traverse la philosophie : la liberté est-elle une donnée qui s'exprime dans les choix et les aspirations d'un sujet souverain, ou bien se découvre-t-elle en référence à quelque entité universelle que la philosophie a charge de clarifier, ou bien encore dans la relation humaine ? Le théologien risquera une autre réponse : si l'existence personnelle de l'humain est la liberté, n'est-ce pas parce que Dieu qui lui fait vis-à-vis est l'être libre par excellence, qui fait de l'humain un être libre en retour ?²⁹ Faut-il en tous les cas trancher entre une liberté posée et une liberté à conquérir ? Ne faut-il pas suivre plutôt l'invitation de Freud à sortir du dilemme de devoir choisir entre la tyrannie du *ça* (la satisfaction pulsionnelle) et celle du *sur-moi*³⁰ (moins un idéal qu'un observateur impitoyable). Freud plaide alors en faveur d'un *moi* si possible indépendant que la psychanalyse aurait pour mission de faire émerger³¹. Puisse le débat éthique y contribuer lui aussi.

²⁷ J.-M. GITTI, *L'État et les liens familiaux mécanisme de la domination*, Paris, Cerf, 2004, p. 22.

²⁸ K. O. APEL, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 64.

²⁹ K. BARTH, *Dogmatique*, fasc. 11, p. 209.

³⁰ S. FREUD, «Le Moi et le Ça» (1923), in : *Œuvres complètes*, éd. André Bourguignon, Pierre Cotet, trad. de l'all., vol. 16.

³¹ S. FREUD, «Abrégé de psychanalyse» (1938 et publié en 1940), in : *Œuvres complètes*, *ibid.*