

# Justqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle? : Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer

Autor(en): **Müller, Denis**

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: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381764>

## **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.

## JUSQU'À QUEL POINT L'ÉTHIQUE MINIMALE EST-ELLE SUBSTANTIELLE ?

Questions et suggestions  
au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer

DENIS MÜLLER

### Résumé

*L'auteur se demande si la question de l'éthique minimale n'est qu'une question procédurale ou si elle ne présuppose pas une décision en faveur d'un minimum de vérité substantielle. Il en appelle en ce sens à une éthique optimale, empruntant davantage à l'optique de Michael Walzer qu'à celle de Ruwen Ogien. Une telle éthique optimale, outre son orientation proprement philosophique, entretient des liens spécifiques avec une certaine conception de la théologie publique et de sa contribution au débat philosophique et politique.*

### 1. Hypothèses de départ

Nous supposerons à titre heuristique que la question d'une éthique minimale constitue soit une question procédurale soit une question substantielle. De toute évidence, ce présupposé initial est conditionné par un préjugé favorable, de notre côté, envers les thèses de Michael Walzer (discutées dans notre troisième partie) et nous éloigne de ce fait des positions défendues par Ruwen Ogien. Mais c'est un risque que nous assumons de manière consciente et volontaire, tant il est vrai que l'apport d'Ogien s'inscrit lui-même sur le fond d'un débat plus large et ne représente en rien une position vierge de présupposés critiques<sup>1</sup>.

Si en effet la question de l'éthique minimale est une question procédurale, la question ne portera que sur les accords pragmatiques des participants à un débat public visant à trouver un plus petit dénominateur commun du point de vue moral.

La question d'un plus petit dénominateur commun peut être une question politique, où la vérité (du bien, du juste) est suspendue, ou bien, de manière

<sup>1</sup> Le type d'interrogation rétroactive conduit ici, faisant remonter les présupposés de l'auteur discuté aux conditions plus larges de son contexte culturel et idéologique, s'inscrit dans la continuité de notre méthode généalogique, critique et reconstructive, cf. notre ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.

plus fondamentale, une question proprement normative, où il y va d'un accord sur un minimum de justice et de bien commun.

Or pour se mettre d'accord pragmatiquement, les interlocuteurs réels ou fictifs du débat doivent nécessairement présupposer une connaissance des prétentions de vérité normative de tous les partenaires au débat.

Une éthique minimale n'est donc pas possible, en amont, sans une discussion optimale sur les biens substantiels en jeu dans la discussion.

Il découle de ce qui précède que l'éthique minimale repose déjà, dans sa procédure pragmatique, sur des présupposés substantiels tacites ou explicites.

On peut donner au moins quatre raisons pour justifier la proposition précédente :

1) L'idéal d'un accord rationnel n'est pas seulement une exigence de la raison, mais aussi une exigence morale.

2) L'idéal formel d'une discussion sans violence et sans domination est un idéal normatif qui demande à être approfondi et justifié.

3) L'idéal formel du respect démocratique est un idéal normatif qui demande à être approfondi et justifié.

4) L'idéal d'une Université du savoir autonome, de la science et de la discussion libre présuppose une conception minimale de la vérité.

En vertu de ces quatre raisons, il n'y a donc pas d'éthique minimale sans pari sur une vérité optimale susceptible non seulement de satisfaire les critères de la rationalité, mais également ceux du bien et du juste.

Notre hypothèse de travail est dès lors que seule une éthique optimale, réunissant une base minimale d'approche substantielle, a une chance de satisfaire à la double exigence de démocratie et de vérité.

## 2. *Le modèle d'Ogien*

Le mérite de Ruwen Ogien est de ne pas se contenter d'une vision minimaliste de l'éthique minimale, mais de postuler trois principes et non pas un seul au fondement d'une éthique minimale complexe ou différenciée<sup>2</sup>.

Ces principes ne sont pas pour lui des valeurs, et ils ne demandent pas non plus à être justifiés par des valeurs. Ils doivent au contraire être formulés de la manière la plus mince ou la plus minimale possible. Dans la nouvelle formulation proposée en 2007<sup>3</sup>, ces trois principes sont en effet réduits à la minceur suivante :

a) Le principe de «considération égale de la voix et des revendications de chacun *dans la mesure où elles possèdent une valeur impersonnelle*» (c'est moi

<sup>2</sup> R. OGIEEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 153 sq. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

<sup>3</sup> Par rapport à celle défendue dans son ouvrage antérieur *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, p. 30.

qui souligne) – la précision finale ayant pour but d'éviter les dérives paternalistes (p. 155).

b) Le principe d'«indifférence morale du rapport à soi-même» (anciennement principe de neutralité), les conceptions du bien ne concernant que soi-même étant entièrement dépourvues de valeur morale (p. 155).

c) Le principe de «non-nuisance» (p. 156).

Comme on le voit, ces reformulations visent à exclure de la morale (au sens où l'entend également Habermas) tout recours à des biens éthiques de nature privée ou personnelle.

Au-delà de ces reformulations qui cherchent à rendre le «rasoir d'Ogien» (ou son cimenterre, comme dit Nicolas Tavaglione<sup>4</sup>) encore plus tranchant, Ogien se demande surtout ce qui sauvegarde ces principes du danger de redondance.

a) D'une part, les principes d'indifférence et de non-nuisance ne semblent que reformuler en termes négatifs ce que requiert en termes positifs le principe d'égale considération. Ou, à l'inverse, les deux premiers ne font que reformuler le sens de la non-nuisance. Ou encore la non-nuisance et l'égale considération renvoient à l'indifférence. On tournerait donc en rond.

b) D'autre part, chacun de ces principes semble susceptible de renvoyer à des valeurs, soit déontologique (égalité), soit téléologique (bien), soit utilitariste (le plus grand bonheur). On ne serait donc pas dans une éthique minimale mais dans une éthique complexe et optimale.

Ogien essaie au contraire de montrer la relative consistance et autonomie de chacun de ces principes. On peut défendre l'égale considération et la non-nuisance sans nécessairement renoncer à faire valoir l'importance morale du respect envers soi (Mill); on peut défendre la non-nuisance et l'indifférence sans nécessairement mettre en avant l'égale considération (par exemple pour la prostitution ou les minorités sexuelles). L'éthique minimale a donc besoin des trois principes, mais sans les faire nécessairement jouer chaque fois ensemble (p. 158-159).

Mais ces trois principes sont-ils compatibles ? La réponse d'Ogien est ici assez courte. Il se contente de postuler le «fait moral de base» d'une asymétrie morale entre le rapport à soi et à autrui et d'appauvrir par ailleurs le principe d'égale considération en le limitant aux autres (p. 160).

La position d'Ogien nous semble résulter d'un certain raccourci anthropologique : elle postule en effet la mise entre parenthèses du rapport à soi au nom d'une insistance préférentielle pour la protection des autres. Le devoir envers autrui est vidé de tout ce qui, dans l'autre, renvoie au soi. Ce n'est pas une éthique fondée sur une anthropologie du soi-même comme un autre, mais une morale fondée sur une anthropologie de l'autre en dépit de soi. Un tel altruisme radical repose en fait sur un solipsisme transcendantal, reflétant le choix idéologique d'un individualisme privé. Le rapport à soi est exclu de toute considération morale afin de mieux immuniser le rapport à soi de toute

<sup>4</sup> N. TAVAGLIONE, «Le cimenterre d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique», *Philosophiques* 33/2, automne 2006, p. 513-528.

mainmise de l'autre ou de la société. L'éthique minimale proposée ici revient à un hyper-libéralisme, seulement limité par la contrainte objective et légale de la présence embarrassante d'autrui. La justification permettant de comprendre pourquoi le devoir moral envers autrui est convaincant aux yeux du soi est rendue inutile et impossible, puisque le fondement du devoir est uniquement extrinsèque à la volonté et à la raison du sujet désirant.

Ogien établit une différence très nette entre ce qu'il appelle le minimalisme moral des communautariens (p. 162), attachés selon lui à protéger la conception du juste et du bien des communautés morales contre tout interventionnisme de l'État<sup>5</sup>, et le minimalisme moral des libéraux, qui se fonde sur la pluralité et la conflictualité des conceptions du bien et du juste (p. 167). La position de Ogien est plus radicale que celle du libéralisme. L'éthique minimale défend une position morale, et non pas politique. Elle s'applique aux relations privées comme telles, et non pas à la régulation étatique libérale de ces relations (p. 167). Elle considère d'autre part que les idéaux de la vie bonne, loin de devoir être régulés par l'État, «n'ont aucune importance morale dans la mesure où ils ne concernent que le rapport à soi-même» (p. 168).

De notre point de vue, c'est ce dernier présupposé qui constitue le noyau dur de la théorie d'Ogien, en même temps que son maillon faible. C'est donc de lui qu'il nous faut débattre en premier.

### 3. *La position de Walzer*<sup>6</sup>

Nous soutiendrons ici par comparaison que le modèle de Walzer, ni minimaliste, ni maximaliste au sens d'un communautarisme idéologique, est philosophiquement plus satisfaisant que celui de Ogien. Il est trop simple en effet de prétendre que Walzer serait le tenant d'une variante de l'éthique minimale, comme semble le penser Ogien (*L'éthique aujourd'hui*, p. 160). Walzer essaie au contraire de tenir en tension deux types d'argumentation, deux chemins complémentaires, celui de l'éthique particulière et celui de l'éthique universelle, avec les restrictions qu'elle suppose (p. 13-14). Tout se joue dans le rapport complexe et dialectique entre les deux.

Non sans humour, Walzer paraphrase Georges Orwell, qui avait affirmé un jour que dans un gros homme se cache un petit homme. Dans l'épaisseur du substantiel, dans toute morale particulière élargie, propre à une tradition

<sup>5</sup> C'est un des mérites d'Ogien, à mes yeux, d'oser reconnaître que la position communautarienne relève elle aussi d'une forme de minimalisme moral, qu'elle résiste à toute identification du Bien à une exigence étatique et qu'elle comporte donc aussi une finalité libérale.

<sup>6</sup> M. WALZER, *Morale maximale, morale minimale*, trad. fr., Paris, Bayard, 2004. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient désormais à cet ouvrage. Nous avons déjà présenté et discuté certains aspects de la position fondamentale de Walzer dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 2000, p. 103-114 et 115-126.

ou à une communauté de pensée, se cache donc pour Walzer la minceur d'une moralité universaliste et restreinte (p. 14). Mais s'ensuit-il que son projet est de réduire et de restreindre l'épais au mince, le maximal au minimal ?

Le projet de Walzer consiste bien plutôt à articuler l'universalisme et le particularisme, de manière à enrichir le minimal et à universaliser le maximal, dans le sens d'une éthique optimale qui soit à la hauteur de l'égalité complexe.

Pour Walzer, la morale minimale est importante, et du point de vue critique, et du point de vue de la solidarité. Elle nous fournit en effet un cadre formel d'universalité, afin d'éviter toute dérive particulariste et donc tout communautarisme (!) – Walzer poursuit ici le projet d'égalité complexe qui culminait dans sa critique des tyrannies de toutes sortes, dans le chapitre 13 de *Sphères de justice*. Elle contribue aussi à renforcer la conscience de nos solidarités avec d'autres cultures et communautés. Par contre, il faut bien voir qu'elle «ne saurait remplacer les valeurs propres à une moralité élargie» (p. 37). «Moindre pensée», limitée à un «minimum délabré» (p. 38), «le minimalisme ne fonde rien» (p. 39). Notre vraie question, pratique, est celle du pluralisme culturel, qui, loin de sombrer dans le relativisme ou le communautarisme, exige une fondation complexe, un élargissement. Il ne suffit pas que nous partagions un minimum aminci à sa plus faible expression, il nous faut savoir d'où nous tenons nos valeurs communes, aux États-Unis ou à Prague, en Europe ou en Afrique, etc.

La justice distributive, comprise comme égalité complexe, «relève d'une moralité élargie ou maximaliste» (p. 43). En d'autres termes, si nous devons traiter la question du clonage reproductif dans l'optique de Walzer, nous ne pourrions nous satisfaire du rasoir minimaliste des droits et de l'identité individuelle ; nous devrions nécessairement nous interroger sur les représentations du soi et de la nature humaine qui sont en jeu aussi bien du côté des cloneurs que des clonés potentiels – je parle ici aussi, à la suite de Habermas, de la nature humaine, un pas que Walzer se refuse de faire.

Cela étant, la justice distributive, corrélative aux significations sociales et à la pluralité des biens et des valeurs, a besoin de la restriction minimaliste (et donc de la justice ou de l'égalité simple) pour passer le test de l'universalité. On voit une fois de plus ici à quel point Walzer, loin d'être un communautarien normatif, adhère *sub conditione* (il faudra bien sûr y revenir) aux modèles formels de l'éthique kantienne et de la morale habermassienne (cf. p. 50 *sq.*). Ce minimalisme radical de la restriction a une fonction essentiellement critique, il ne parvient pas à gérer la distribution réelle des biens (p. 58). Ainsi se met en place une subtile balance de la restriction et de la distribution, rappelant le jeu dialectique de l'universalisme de surplomb et de l'universalisme réitératif<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cf. M. WALZER, «Les deux universalismes», *Esprit*, 1992, 187, p. 114-133. On oppose souvent une perspective universaliste aux diverses formes de relativisme ou de particularisme. Mais n'y a-t-il qu'une forme d'universalisme ? En réinterprétant la tradition biblique, Walzer met en évidence deux manières d'être universaliste. À la première, qui s'installe d'emblée dans un universalisme de surplomb, il oppose un universalisme de contiguïté, qu'il appelle réitératif, dans la mesure où il réside dans la possibilité de reconduire une expérience similaire d'une culture à l'autre.

La thèse de Walzer n'en devient que plus limpide: «Le minimalisme ne nous éclaire pas sur l'éventail des significations sociales ni sur les formes spécifiques de la complexité distributive. Nous ne saurons dès lors adopter un juste comportement en qualité d'agents distributifs et de critiques-dans-le-détail qu'en adhérant à une moralité maximaliste» (p. 67).

L'analyse que poursuit ici Walzer de sa conception de la critique sociale prend une forme particulièrement éclairante quand il discute le problème des droits de l'homme et de la démocratie en Chine. Il défend les droits minimaux des Chinois, de la même manière qu'il avait défendu naguère ceux des Tchèques à Prague. Mais il se refuse à donner des leçons de morale aux Chinois, quant à la forme concrète, maximale, que la société chinoise devra bien trouver un jour (p. 95). «La mission du critique, lorsqu'il est maximaliste, est aussi de nature locale et particulariste» (p. 96).

Walzer traite explicitement de la question des communautés, sans céder à l'idéologie communautariste: les communautés sont pour lui des processus imparfaits, échappant à tout absolu. C'est en ce sens que je soutiens qu'il n'est pas communautarien au sens normatif du terme.

#### 4. *Conséquences pour l'éthique théologique*

Notre intérêt pour la confrontation des thèses d'Ogien et de Walzer, loin de se limiter à comparer des positions qu'on pourrait penser objectives ou neutres, comporte aussi un ancrage et des débouchés théologiques<sup>8</sup>. En occulter l'origine et les enjeux reviendrait à une dissociation regrettable des élaborations philosophiques et théologiques. L'éthique théologique universitaire comme l'ensemble de la théologie académique me paraît en effet écartelée aujourd'hui entre des velléités fortes de déthéologisation et une rethéologisation autoritaire et massive qui n'est très souvent que la réponse du berger à la bergère, selon un mode symétrique et mimétique de violence sacrificielle tendant à imposer une maîtrise de type magistériel déguisé<sup>9</sup>.

C'est ainsi que l'éthique théologique suppose une discussion constante et rigoureuse des présupposés anthropologiques en jeu dans les questions

<sup>8</sup> Pour ce qui est de l'avenir de la théologie, cf. notre article «La question de dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique», *Recherches de science religieuse* 96, 2008/IV, p. 547-566,

<sup>9</sup> Cf. notamment D. MÜLLER «The Original Risk: Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin», *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7-23 et la réponse de T. ENGELHARDT, «Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously», *Christian Bioethics*, 13, 2007, p. 25-5, ainsi que la discussion des thèses de Stanley Hauerwas par B. STEPHEN, *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation: A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*, Leuven, Université de Leuven, 2007; D. MÜLLER, «Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance», in: D. MÜLLER, M. SHERWIN, N. MAILLARD, C. S. TITUS (éds), *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 59-78.

éthiques ; par exemple, quand on discute du début et de la fin de la vie, ou du clonage reproductif, on ne peut pas mettre entre parenthèses les visions de l'être humain présupposées par les différents protagonistes du débat. L'éthique théologique reprend ici des éléments de Kant, mais en reformulant la question de la fonction de l'anthropologie en éthique d'une manière plus substantielle.

Or nous avons vu la faiblesse de l'argument de l'éthique minimale consistant à soutenir que les idéaux de la vie bonne non seulement ne concernent que le rapport à soi, mais qu'ils n'ont de ce fait plus aucune importance morale. Cet argument est doublement déficient. D'une part, il postule, en vertu d'une affirmation hyper-libérale de provenance dogmatique et idéologique, que les idéaux de la vie bonne se limitent au rapport à soi (par exemple l'orientation homosexuelle ou le désir de clonage reproductif) ; d'autre part, il postule que le recours au rapport à soi ne relève d'aucune pertinence morale. En fait, il s'agit d'un seul et même postulat, que nous pourrions ramener à la formule suivante : «il existe une forme de rapport à soi chimiquement pur, c'est-à-dire sans interface avec autrui et avec la société et par conséquent sans aucune importance morale, dès lors que la morale est définie comme la réflexion éthique portant sur les devoirs du soi envers l'autre». Ce postulat s'avère fallacieux, tant du point de vue descriptif que du point de vue normatif. Il est fallacieux du point de vue descriptif. Certes, il existe des cas où le rapport à soi est purement individuel. Ainsi dans le cas de la masturbation solitaire, du moins si elle est pratiquée par un homme ou une femme vivant absolument hors de toute relation sexuelle actuelle. Mais déjà la masturbation solitaire pratiquée par un homme ou une femme vivant en couple engage une réflexion sur le rapport à autrui, hors de tout jugement moral a priori ou global sur une telle pratique individuelle. On pourrait faire le même type de remarque sur le recours individuel à la pornographie, hors de tout lien bien sûr avec des problèmes comme ceux de la pédophilie. À plus forte raison, dans les discussions actuelles au sujet des couples homosexuels ou du clonage reproductif, on ne peut pas isoler le désir homosexuel ou le désir de clonage du rapport à autrui.

L'analyse qu'a proposée Ruwen Ogien du clonage reproductif est plus subtile qu'il n'y paraît au premier abord<sup>10</sup>. Autant il est d'avis que les arguments contre le clonage reproductif sont faibles, surtout ceux de provenance kantienne, mais aussi ceux produits par le conséquentialisme, autant il hésite à promouvoir une telle pratique (p. 94-95). De même que chacun de nous a le droit de s'offrir une statue de soi dans son jardin, chacun a bien le droit de désirer se cloner, mais de là à franchir le pas d'en faire un droit pour tous et d'y voir une obligation universelle, il y a un pas qu'Ogien ne franchit pas non plus pour le clonage reproductif. Nous voici rassurés. Mais à vrai dire, l'exemple choisi révèle le manque de cohérence d'une telle position,

<sup>10</sup> R. OGIEEN, *La panique morale*, op. cit., p. 72-95 ; cf. D. MÜLLER, H. POLTIER (éds), *Un Homme nouveau par le clonage ? Fantasmies, raisons, défis*, Genève, Labor et Fides, 2005, notamment D. MÜLLER, «Jouer à Dieu en se jouant de l'homme. Les illusions symboliques et religieuses du désir de cloner», p. 302-322.

ainsi que l'auteur se l'avoue à lui-même sans grande difficulté. D'une part, son analyse des objections conséquentialistes est bien plus convaincante que celle des analyses déontologiques, qui mériteraient une discussion anthropologique et substantielle beaucoup plus profonde. D'autre part, et à un niveau plus «minimal», la distinction entre interdire et promouvoir, comme le montre la comparaison avec le jardin privé du statuaire narcissique, présuppose que le désir de cloner ne concernerait *stricto sensu*, sur le plan éthique comme sur le plan psychologique, que le cloneur désirant ou le cloné imaginé. Ogien peut penser que les arguments déontologiques contre le clonage reproductif sont faibles pour cette raison (substantielle) qu'il ne pense l'éthique qu'en termes de droits de l'autre (le cloné). Il ne voit pas ce qui se joue dans le désir de cloner, hors des conséquences pour le cloné potentiel.

Ogien passe comme chat sur braise sur le fait que, dans le désir de cloner, il y va toujours, au plan interpersonnel, d'un jeu d'altérité et de désir de soi et, au plan social et symbolique, d'un jeu avec la filiation. Seuls peuvent donc prétendre que le clonage n'est pas un problème moral les doux rêveurs ou, hélas, les dangereux manipulateurs pour qui ne se jouerait, dans le clonage reproductif, qu'un solipsisme narcissique et masturbatoire sans portée publique et donc aussi morale.

L'éthique minimale des droits individuels et de l'autonomie est une conception minimaliste de l'homme, donc une réduction induite de l'anthropologie à un choix substantiel minimaliste. Sa neutralité est un leurre puisqu'elle tend à imposer un idéal normatif sous couvert de refus de toute normativité.

Il ne découle évidemment pas de ce qui précède, sauf à faire preuve d'une mauvaise foi manifeste, que l'éthique théologique veuille imposer sa vision théologique de l'être humain à l'ensemble de la société. Plus modestement, elle se contente de soumettre ses propres propositions normatives en matière d'anthropologie théologique et d'éthique substantielle à une discussion libre et ouverte<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Cf. la discussion que mène avec Jean-Marc Ferry le théologien catholique québécois G. JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.