

UNE MORALE SANS FONDEMENT

PATRICK BERTHIER*

Résumé *Partant du constat paradoxal qui mêle l'abandon déjà ancien de tout enseignement moral à un vif regain éditorial pour la philosophie morale, je chercherai à montrer pourquoi cette apparente contradiction ne peut être dépassée dans un retour de l'éducation morale. Ce retour supposerait en effet que le fondement conceptuel de la morale moderne, « l'autonomie de la volonté », sorte indemne des critiques que la philosophie contemporaine lui adresse. Je donnerai quelques indices convergents qui montrent que tel n'est pas le cas.*

Au cours de la décennie écoulée, plus de deux cents titres concernant thématiquement la morale ont été publiés en France, la plupart dans les cinq dernières années. Cela paraît considérable surtout si l'on tient compte d'un événement éditorial comme le *Dictionnaire d'éthique et de morale* sous la direction de Monique Canto-Sperber, lancé en 1996, refondu dans sa troisième édition en 2001, puis augmenté à nouveau dans sa livraison en format de poche en 2004. Nous assisterions donc, à notre grande surprise, à un retour de la morale. Ce retour est-il possible? Sous la forme d'un engouement nostalgique ou d'un regain d'attention intellectuelle pour un champ passablement négligé par la génération précédente, sans doute. Mais comme restauration d'un enseignement, cela me paraît difficile et je voudrais, dans une recension non exhaustive, en donner les raisons.

13

Morale républicaine et solidarité éthique-esthétique

« S'il était un enseignement qui incarnait la désuétude autoritaire de l'enseignement traditionnel, c'est assurément l'éducation morale et civique des fondateurs de la République » (1). Marcel Gauchet conjugue ainsi au passé le déclin d'un enseignement qui reprendrait de nos jours du service. L'actualité sécuritaire renforce cette

* - Patrick Berthier, université Paris VIII.

1 - M.-C. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris: éditions Bayard, 2002, p. 210.

perspicace intuition en s'apprêtant à refermer la parenthèse trentenaire des turbulences anti-autoritaires. L'enseignement de la morale amorcerait alors un discret mais assuré retour. Voire, tant il y a loin de la demande à son éventuelle satisfaction. Sans doute ce besoin d'une éducation à la « chose collective », sous les modalités contrastées de la moralité et du civisme, se fait-il sentir « d'une façon toujours plus pressante et plus chargée d'attentes », mais il s'en faut que nous ayons pour l'heure sous la main les moyens d'y répondre. Un rapide coup d'œil à l'article « Morale » du célèbre (mais jamais intégralement réédité) dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson en dégagera la raison (2).

« Existe-t-il une science morale ayant un caractère de certitude et, à ce titre, pouvant et devant être enseignée par l'État dans ses établissements d'instruction publique ? » À cette question rhétorique, le rédacteur-directeur répondait, on s'en doute, par l'affirmative. Cette question, il suffit de la reprendre à l'identique, un bon siècle plus tard, pour mesurer l'embarras dans lequel elle ne peut manquer de nous précipiter. Le syntagme même d'une *science morale* évoque une alliance de mots aussi improbable que celle de sciences occultes. Quant au *caractère de certitude*, toute trace en semble irrémédiablement perdue. Perte qu'il ne faut pas s'empresse de référer à la fragmentation et dissémination dues à la cohabitation des valeurs en cours dans nos sociétés multiculturelles, car Buisson cherchait déjà en deçà de la pluralité, encore très restreinte il est vrai à l'époque, un *code moral unique*.

Citant longuement Paul Janet, l'article lui emprunte un exemple des plus intéressants. Quoi de plus touffu et profus que la littérature nous dit en quelque sorte Janet, et pourtant, puisant dans la surabondance de cette diversité, l'*éducation littéraire* procède d'un principe simple et tranchant comme une lame : « Il y a des œuvres élevées et sublimes et des œuvres basses, plates et grossières... or, cette distinction est le fond de la morale aussi bien que de la littérature ». De cette distinction de l'élevé et du bas (ce sont ses termes), il déduit « la loi qui nous prescrit de sacrifier ce qui est plat et vulgaire à ce qui est généreux, noble, délicat, c'est ce qu'on appelle le devoir. Il ne peut donc y avoir pour un État d'autre morale que la morale du devoir ».

Cette analogie, allons plus loin, ce parallèle, cette véritable parenté de la morale et de la littérature dès lors qu'elles font l'objet d'un enseignement, ne va pas sans nous renvoyer à nos problèmes. Quoi de plus risqué aujourd'hui que la critique artistique en général, littéraire en particulier ? Où trouver désormais le critérium du sublime et du vulgaire ? Qui osera, un gros demi-siècle après Julien Gracq, réactualiser sa

2 - J'utilise ici la version numérique de l'édition de 1887 disponible sur le site Gallica de la BNF.

Littérature à l'estomac? Disons plus, ces catégories esthétiques du grossier et du sublime, du bas et de l'élevé, du beau et du laid, conservent-elles encore quelque pertinence? N'ont-elles pas été depuis longtemps emportées par la critique sociologique de la *distinction*?

Loin de discriminer l'élevé et le vulgaire, « le processus qui entraîne les œuvres est le produit de la lutte entre les agents qui... ont intérêt à la conservation, c'est-à-dire à la routine et à la routinisation, ou à la subversion... » (3). Rien d'autre donc que la simple *lutte des dominants et des prétendants*. Rixe des établis et des arrivistes.

On aura évidemment, au passage, reconnu dans la figure des agents conservateurs l'ensemble du corps enseignant chargé de la transmission et de l'inculcation du « corpus d'œuvre canonique dont le système scolaire tend à reproduire continuellement la valeur » (4).

Est-il besoin de rappeler que ce corpus n'aurait pour raison dernière que la pérennisation d'une *langue d'État* inoculée par ces « agents d'imposition et de contrôle, les maîtres de l'enseignement, investis du pouvoir de soumettre universellement à l'examen et à la sanction juridique du titre scolaire la performance linguistique du sujet parlant » (5).

Le ravalement sociologique de l'œuvre en produit, des professeurs en *gardiens de la culture légitime*, et de la circulation des livres en *marché linguistique* ne fut pas sans effet sur les agents du système scolaire eux-mêmes et on peut se plaire à lire dans ce propos de l'Inspecteur Foucambert comme une réplique-camouflet au Professeur Janet: « Lire en 1980 pour tous les individus, ce n'est pas la même chose que lire en 1880 pour dix pour cent du corps social; et il n'est ni possible ni souhaitable d'essayer de faire atteindre par tous un mode de lecture défini pour quelques-uns, cent ans auparavant. » (6)

« Ni possible ni souhaitable », le code unique, le paradigme de la Langue dénoncée comme langue dominante, s'éloigne ainsi de notre emprise.

3 - Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris: Seuil, 1994, p. 70.

4 - Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil, 1998, p. 495.

5 - Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil, 2001, p. 71.

6 - Jean Foucambert, *La manière d'être lecteur*, Paris: Hatier, 1994, p. 158 (1^{re} édition, 1976, Albin Michel).

C'est le moment de rappeler le raisonnement analogique de Janet : Il y a « un principe sous-entendu, et sans lequel il n'y aurait plus d'éducation littéraire, c'est qu'il y a des œuvres belles et d'autres qui ne le sont pas ». Ce principe n'est plus soutenable, et contrairement à ce dont s'est défendu Bourdieu, « l'analyse des usages sociaux des biens culturels a bien contribué à une destruction de la culture par la relativisation » (7). Qu'est-ce qu'une œuvre et en quoi mérite-t-elle de se voir conservée ou préférée à une autre ? L'inédit de la question n'ouvre sur aucune résolution esthétique. L'éventuelle réponse sera sociologique ou ne sera pas.

On voit maintenant la catastrophe latente véhiculée par la comparaison des éducations morale et littéraire à l'heure où une association de professeurs de français nous exhorte à *Sauver les Lettres* ! Encore faut-il s'entendre sur les mots et laisser ouverte l'interprétation de cette catastrophe, et sans doute celle-ci délivre-t-elle le sens de la période que nous vivons selon qu'on l'appréhende comme « catastrophique » où seulement, suivant l'étymologie, comme un bouleversement par lequel une puissance en supprime une autre. Quoi qu'il en soit, mais filant l'instructif parallélisme de la morale et de la littérature, on peut tirer de celui-ci cette leçon qu'en ces domaines, toute visée universelle semble durablement compromise et que personne ne se risquerait plus à proclamer que « les règles élémentaires de la vie morale ne sont pas moins universellement acceptées que celles du langage... » (8). Et pour cause ! Le Bien et le Mal sont devenues notions aussi sujettes à caution que le Bon et le Mauvais. Et si la *critique du jugement de goût* ravale l'honnête homme cultivé au rang de capitaliste culturel, la critique sociale dont elle émane fait litière de toute prétention universalisante quant aux *habitus* : « L'idéologue est celui qui donne pour universel, pour désintéressé, ce qui est conforme à son intérêt particulier » (9). Bref, le discours universaliste n'est que le masque du « profit d'universalisation, et toutes les valeurs universelles sont en fait des valeurs particulières universalisées, donc sujettes à suspicion (la culture universelle, c'est la culture des dominants) » (10).

Il sera, gageons-le, très difficile de revenir sur les dommages infligés par ces critiques à la catégorie de l'universel dont le maintien est d'une absolue nécessité pour l'enseignement d'un *code moral unique* frappé du sceau inaltérable de la *certitude*. Ils inclinent à admettre une désuétude, sinon de la morale en elle-même, du moins de son enseignement. Le fait que l'on se cantonne depuis longtemps à la seule prudente et parcimonieuse instruction civique, elle-même limitée à l'étude des procédures

7 - *Les règles de l'art*, op. cit., p. 495, note 26.

8 - F. Buisson, op. cit.

9 - *Raisons pratiques*, op. cit., p. 165.

10 - *Ibid.*, p. 166.

démocratiques, là où Buisson la distinguait de la morale théorique et de la morale pratique, chacune des trois faisant l'objet d'un cours annuel en école normale, en dit assez long sur le congé donné à la dite éducation morale.

L'ancienne formation de la volonté par l'obéissance

Nous n'avons pas, loin s'en faut, épuisé l'intérêt de l'article de Buisson. Dans la longue citation de Janet, on trouve cette recommandation qui suit l'analogie précédemment évoquée : « En même temps que l'État élève les esprits, il doit élever les âmes, et cela dans les deux sens du mot, à savoir : donner l'éducation et diriger vers le haut les âmes que la nature entraîne vers le bas ». Ce redressement suppose, à côté de celle de l'intelligence, *l'éducation du caractère*, et l'on mesure alors en quoi le parallélisme de la morale et de la littérature n'a rien d'un exemple pédagogique ou simplement illustratif, mais qu'il s'agit bel et bien de mener de front ces deux éducations qui n'en font qu'une et qu'« à ce prix seulement l'instituteur aura mérité le titre d'éducateur ».

Mais, si au sens littéral, le caractère rassemble l'ensemble des dispositions et aptitudes qu'il s'agit d'épanouir (« *Épanouissez-vous* » conseillera le maître à ses élèves), au *sens moral*, il signifiera *volonté, force d'âme*. Aussi la formation du caractère et celle de la volonté ne font-elles qu'un : « Comment former la volonté, c'est-à-dire le caractère, le libre gouvernement de soi-même à un âge où la règle est d'obéir ? » s'interroge Gabriel Compayré dès le préambule de l'article *Volonté*. Et de conclure : « C'est seulement quand il aura pris l'habitude d'obéir à autrui qu'il deviendra capable d'obéir plus tard à sa propre raison ». D'abord apprendre à obéir, presque intransitivement, afin de pouvoir en son temps, s'obéir à soi-même. Sans ce premier degré, cette obéissance comme *exercice de la volonté, acquiescement raisonné d'une intelligence qui sait pourquoi elle obéit*, pas de résistance possible aux inclinations, aux penchants, et donc pas d'autonomie future. Ces indications sommaires suffisent à ébaucher une constellation de la morale scolaire républicaine en la faisant graviter autour de ce noyau de la volonté dont on voit facilement les ramifications et implications du côté de la psychologie (caractère) comme du côté de la citoyenneté (volonté générale). La volonté représente ainsi ce centre d'équilibre régissant conjointement les sphères individuelles, sociales et politiques. En cela, elle incarne l'objet d'éducation par excellence.

L'universel était l'extension obligée de la morale. La volonté en représente le pivot. Pas d'éducation morale qui ne soit *éducation de la volonté*. Or le concept, immarcescible à la fin du XIX^e, souffre aujourd'hui d'un certain délitement. On comprend l'enjeu. Dans un contexte démocratique où l'autorité ne peut s'imposer de l'extérieur

sans consentement, la volonté représente le seul ressort possible d'une morale respectueuse de l'autonomie. Disons en un raccourci un peu brutal : sans volonté, pas de morale possible.

L'extinction tendancielle de la volonté

On pouvait encore récemment faire référence, sans susciter d'objection, à la *philosophie de la volonté d'Aristote*. Paul Ricoeur, spécialiste en la matière, considérant que celle-ci avait été préparée par l'œuvre des Tragiques, enracinait ainsi la généalogie de la *théorie de la volonté* au plus profond de la pensée grecque classique. De Protagoras à Habermas, cette *théorie de la volonté* couvrait donc l'intégralité de l'histoire de la philosophie. De là à pressentir que la volonté échappait à l'histoire pour figurer un invariant anthropologique, il n'y avait qu'un pas, conforté par l'évidence de « ce qui se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons », comme disait Descartes. La volonté comptait parmi les données immédiates de la conscience.

La parution du *Vocabulaire européen des philosophies* est venue jeter un rude discrédit sur cette conception d'une faculté constitutive de l'humanité. Non seulement la volonté a une date de naissance, mais on ne peut faire remonter celle-ci ni à Aristote en particulier ni au monde grec en général : « L'historien ne peut oublier qu'il a fallu, après Aristote, quelque onze siècles de réflexion pour inventer la volonté » (11). Cette faculté, qui « faisait entièrement défaut aux Grecs » (12), n'apparaît en effet que dans une perspective chrétienne et plus précisément dans l'élucidation d'un des aspects du mystère de l'incarnation touchant à la double nature du Christ, à la fois humain et divin. Il s'agissait alors de débouter les hérésies relativisant la passion d'un Jésus seulement divin en établissant l'unicité duelle de celui qui prie pour qu'on lui évite le tourment, et de celui qui s'y prépare afin que la « volonté » du Père s'accomplisse. La volonté apparaît alors comme un concept théologique chrétien qui exprime expressément cette voix de Dieu intériorisée qu'on retrouvera jusque dans la philosophie morale de Kant *via* Luther.

L'homme moral est pourvu d'une volonté comme l'homme d'Aristote est pourvu du langage. La volonté est un attribut humain qui le définit.

11 - Claude Romano, « Eleutheria », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Paris : Seuil/Le Robert, 2004, p. 345.

12 - *Idem*.

Repérer précisément la date et le contexte de l'invention de la volonté permet de faire le départage de deux notions devenues, à tort, synonymes : morale et éthique. L'éthique s'entend à partir d'une visée de la *belle vie* et des moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. La morale ne se comprend que sur fond d'une problématique religieuse et des commandements auxquels le sujet doit obéissance. L'éthique se propose un objet, la morale une loi, ce pourquoi cette dernière culminera théoriquement dans le formalisme kantien d'un impératif catégorique, un « tu dois » sourd à toutes circonstances. On se récitera, prétextant de l'existence avérée d'une morale laïque, d'une morale républicaine. On rétorquera que ce sont là émanations de religions séculières (« amour sacré de la patrie », « sainte loi de l'égalité »... quoi de plus aisé que de multiplier les exemples ?) et que le problème auquel nous sommes confrontés tient justement à la dissociation du couple théologico-politique, où si l'on préfère, à ce que Marcel Gauchet explore sous la dynamique historique complexe de *sortie de la religion*. Éthique du « bon », morale de la loi. Éthique de la délibération, morale de l'obéissance. On voudrait montrer ici pourquoi la morale devient impossible. Non pas la morale en soi, la morale admise et pratiquée par des groupes religieux ou non, mais l'enseignement d'une morale commune, et par commune il faut comprendre propre à une communauté circonscrite politiquement. Une morale française, une morale européenne, une morale pour tous les Français, pour tous les Européens, une morale nationale, communautaire, au sens de la *Communauté européenne*, est-elle possible ? Nous avons des raisons de penser que les conditions de possibilité n'en sont plus réunies (13). À commencer par celle qui définit toute morale démocratiquement admissible comme théorie de la volonté.

De la faute inexpiable au risque assuré

19

On ne le dira jamais assez, la volonté est fille du péché et la *voluntas*, héritée de Maxime le Confesseur qui la tire plus ou moins d'Augustin comme voix de la conscience faisant pièce aux tentations du Malin, s'arrache au latin classique qui ne désignait par ce mot que le désir. *Volo, Nolo*, avoir envie ou pas. Ce qu'on appelait jadis le *gré*. Rien de plus. L'étonnant est de voir que le *péché* ne passe pas à la

13 - Un célèbre écrivain cosmopolite donne de ce problème une formulation aussi pertinente qu'embarrassante : « C'est d'ailleurs la grande question de notre temps : Comment une communauté éclatée en cultures multiples décide-t-elle de ces fameuses valeurs fédératrices, et comment peut-elle tenter de les imposer dès lors que celles-ci entrent en conflit avec les traditions et les croyances de certains de ses citoyens?... Comment une société, même parmi les plus tolérantes, peut-elle espérer s'épanouir si ses citoyens ne sont pas à même d'exprimer ce qui fait le prix de leur nationalité, si, interrogés sur ce que représente pour eux le fait d'être Français, Indiens ou Britanniques, ils ne parviennent pas à fournir des réponses claires ? » (Salman Rusdie, « Au-delà du multiculturel », *Libération*, mardi 20 décembre 2005).

trappe au moment où la République laïque prétend se débarrasser du « funeste esprit de la doctrine théologique » évincée par la *doctrine libérale*, entendons l'éducation à la liberté. On lit ainsi à l'article « Obéissance » cette filiation clairement revendiquée d'une *doctrine* à l'autre, quand on les croyait radicalement antagonistes : « Sous ce dogme étrange et terrible du péché originel se cache une profonde réalité ». Il s'agit, en des accents très pascaliens, de sonder « la misère de notre nature » tant il s'avère que « la pente de la créature humaine est vers le bas ». À l'adresse de ceux qu'une vocation inconsidérée fourvoierait, l'auteur précise : « Celui qui ne discerne pas cette misère, cette médiocrité, celui qui ne sait pas quel animal rude, grossier, égoïste, sommeille en tout homme, celui-là ne devrait pas se mêler d'éducation : il y est impropre ». À bon entendeur... ! Il faut imaginer des générations d'instituteurs stagiaires formés en école normale à cette veine pour mesurer la rupture contemporaine, somme toute très récente.

Non pas que cette *misère* soit révoquée en doute, après tout, Freud un peu plus tard et dans une perspective ouvertement athée reprendra le thème hobbesien d'un état de nature calamiteux, mais il n'est pas indifférent de placer cette *misère* congénitale sous le signe du péché. Et c'est sur ce point que l'héritage semble aujourd'hui purement et simplement refusé. Si médiocrité et grossièreté il y a, ce qui est déjà loin de faire l'unanimité, elles ne s'inscrivent plus au registre de la faute. Non seulement l'image angoissante et bimillénaire d'une faute originelle, constitutive, s'éloigne à grands pas de notre horizon culturel, mais le vécu même, le ressenti de quelque chose comme une faute comme souffrance morale, s'estompe, ce qui se marque notamment par l'absence de plus en plus remarquée de culpabilité chez nombre de criminels. Ce mouvement des mentalités, dans une dialectique sans doute très complexe, se double d'un « effacement progressif de la faute du droit de la responsabilité ». François Ewald pointait ainsi avec beaucoup de perspicacité cet incroyable *divorce entre la faute et le droit* résultant de la substitution subreptice de la notion de faute à celle de risque, « l'accent étant déplacé de la sanction du coupable sur la réparation de la victime » (14).

S'inaugurait alors une « société contentieuse où en même temps que montait l'exigence de réparation, diminuait la pénalisation ». Ce sentiment que tout tort causé à autrui s'efface dans l'assurance (c'est bien le cas de le dire) qu'il sera indemnisé, que tout dommage n'est qu'un risque couvert *a priori*, devient si fort et si bien partagé que bien avant que les banlieues parisiennes ne s'embrasent, de jeunes incendiaires strasbourgeois se dédouanaient du préjudice subi par les propriétaires des véhicules

14 - François Ewald, « Responsable mais pas coupable », *Le Magazine littéraire*, n° 367, juillet-août 1998, p. 45 sq.

carbonisés lors des feux festifs de l'hiver 1997, reconduits après chaque réveillon et devenus jusqu'aujourd'hui quasiment rituels, en déclarant sans vergogne : « *Leur assurance les remboursera !* »

Le problème que soulève cette substitution du risque à la faute tient au fait que, outre que celle-ci comporte des limites (on a vu les assurances renâcler et l'État refuser de régler la note des émeutes de l'automne 2005), la *réparation* abolit de fait l'idée de *dignité* qui se plaçait au principe même de l'action morale. Par dignité il fallait entendre justement ce que peut avoir d'inappréciable ce qui touche à la personne humaine. Seule l'éventualité d'un pardon pouvait absoudre l'atteinte à la dignité. Je solde ma dette. Je demande rémission de ma faute. Deux obligations distinctes car on ne peut s'excuser soi-même. La levée de mon opprobre appartient à l'autre. Que l'on puisse « payer sa dette » à la société, à la victime, et c'est l'idée même de faute, comme dette insolvable du seul fait du débiteur à laquelle la morale était chevillée, qui, je crois, disparaît du champ de conscience.

Des raisons d'agir aux causes de l'action : retour cognitiviste au déterminisme

La dissolution de la faute s'accompagne de l'effacement de la volonté, et ceci d'une manière radicale : l'échec de la volonté, sa faiblesse même, devient irréprésentable parce que le déterminisme sape les bases de la *détermination*. Posons cette définition classique devenue problématique : « Vouloir, c'est se déterminer avec réflexion pour des motifs que l'on connaît et que l'on juge bons. » (15)

Composante essentielle de la volonté comme force agissante, la *détermination* a toujours été menacée d'anémie, à cause de la fameuse *faiblesse de la volonté*, qui seule explique que l'on puisse *céder à la tentation*.

Comme le rappelle avec humour Pierre Henri Castel : « Nous ne pouvons pas nous représenter des rats akratiques, c'est-à-dire des rats qui sauraient que le fromage est bien dans cette direction, et qui néanmoins partiraient dans la mauvaise direction » (16). Autrement dit, les rongeurs, ne peuvent jamais se déterminer en fonction d'un motif irrationnel. Le mauvais « choix » ne pourrait avoir chez eux que des causes (aberrations des sens ou stratagèmes expérimentaux de laboratoire), et non

15 - Article « Volonté » du dictionnaire de F. Buisson, *op. cit.*, p. 2980.

16 - Pierre Henri Castel, séminaire sur *La névrose obsessionnelle*, deuxième année (2005), troisième séance, consultable en ligne sur son excellent site : *Philosophie de l'esprit, Psychopathologie, Psychoanalyse*.

des raisons (des représentations de but pour l'action). Seul un humain peut être confronté à un antagonisme entre des causes qui le poussent à l'action et des raisons d'agir, d'ailleurs potentiellement incompatibles. L'analyse de l'akrasie, tout en se détournant de la métaphysique morale classique, entre en désaccord avec les prétentions du cognitivisme montant qui tend à naturaliser tout processus mental en mécanisme causal.

Pour le dire de façon exagérément simpliste, l'explication de type moral se heurte aujourd'hui à une explication de type causal. Ce n'est certes pas nouveau mais cela atteint désormais le seuil où l'on se trouve sommé de choisir entre ces paradigmes. Le schéma de l'incidence d'une *volonté* sur un comportement se voit concurrencé par le modèle d'une physique psychologique, comme il y a parallèlement une physique sociale, qui réduit le mental au neuronal. On assiste certainement là à une âpre empoignade pour le sens des actes humains, opposant les tenants de la seule relation cause-effet à ceux qui y résistent en invoquant l'intention, irréductible à une cause. Une publication récente et les réactions qu'elle suscite dévoile à un large public la virulence du débat. Je pense au *Livre noir de la psychanalyse* qui, loin de restreindre la critique à cette seule discipline, apparaît comme le révélateur d'une crise ouverte de l'explication en sciences humaines entre le cognitivisme et ses adversaires. L'enjeu est d'une importance extrême car ces explications semblent difficilement conciliables et les progrès fulgurant des neurosciences viennent à l'appui d'un néopositivisme qui n'aura jamais été si assuré. P.H. Castel résumait ainsi sans ambages le conflit des positions : « Là où il y a des raisons et des intentions, il ne saurait y avoir de mécanismes causaux ». Voilà donc le déterminisme psychique à la croisée des chemins, mais quelle qu'en soit la future orientation, elle ne facilitera en rien la détermination morale dans la mesure où aucun des deux modèles d'explication en présence ne retient l'idée qui lui est essentielle d'une volonté qui « se détermine uniquement par la raison », d'une volonté qui fasse « abstraction de tout objet », et qui pratique le « détachement de tout intérêt dans l'acte de vouloir par devoir », comme le stipulait Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Toute morale ne peut être que désintéressée, pure obéissance à la loi morale quelle qu'en soit la définition, ce qui la distingue, rappelons-le, d'une éthique, elle, tout entière dédiée à son objet. Mais que ce soit l'inconscient où les réactions des neurotransmetteurs qui agissent les comportements importe peu à l'autonomie morale qu'aucun des deux ne réhabilite.

En fait, au plan des représentations, on voit bien qu'en cette affaire les *sciences de l'esprit* sont sur le reculoir devant l'offensive des *sciences de la nature*. En conséquence, il devient difficile de maintenir cet ancestral équilibre d'une double nature humaine, morale et empirique, et plus encore de se représenter la conduite comme l'action de l'une sur l'autre.

Ce qui se joue dans ce conflit concerne tout simplement le maintien d'un monde de l'esprit autonome qui seul ménagerait la possibilité de quelque chose comme une liberté, qui n'est d'ailleurs que le corrélat de la volonté, un autre monde susceptible de maîtriser la nature en nous et qui ne serait donc pas lui-même naturel, régi par la causalité physique. Un monde des raisons, indemne de celui des concaténations naturelles mais y intervenant. Par-delà les termes, indispensables à nos démocraties libérales, de volonté et de liberté, c'est toute une conception de la métaphysique qui se trouve atteinte, sinon la métaphysique elle-même, au sens littéral d'un hors nature, d'un au-delà des phénomènes, c'est-à-dire rien moins que ce qui donnait corps et sens à la morale. Nous baignons dans une doxa naturaliste des plus partagées dont la consommation pharmacologique croissante offre l'indicateur le plus sûr. Qui s'en remet encore à l'efficace de sa volonté pour cesser de fumer ou juguler son angoisse de préférence au patch et au prozac ?

Une conséquence du délitement de la volonté : la mutation de l'autonomie

Dans ces conditions, la finalité si bien établie de l'école républicaine ne peut qu'être méconnaissable, en dépit de son apparent maintien : l'autonomie ne pose plus guère au pédagogue que des questions techniques, l'autonomie de l'*apprenant* visant moins l'épanouissement et l'indépendance mesurable de son jugement qu'elle ne s'escompte en *situations d'autonomie* dûment évaluées. L'autonomie n'est plus, semble-t-il, pour les institutions éducatives ni une véritable finalité (encore que toujours attestée dans les textes comme une antienne commémorative, on n'ose écrire : aussi creuse que pieuse), ni un problème (voir l'aplomb tranquille des définitions de l'autonomie dans les dictionnaires de pédagogie en usage), mais un procédé, un *modus operandi* : on « met les élèves en autonomie ». Une modalité du faire-classe, de l'emploi du temps qui congédie toute référence à une quelconque volonté. La notion acquiert de la sorte une vitesse de libération qui l'arrache aux préoccupations morales.

23

Cette attitude est largement en adéquation avec ce qui se pense actuellement de novateur dans le champ de la philosophie dite morale. À titre d'exemple, Ruwen Ogien, directeur de recherche au CNRS, auteur d'une thèse remarquée sur la *Faiblesse de la volonté* et d'un récent brûlot au titre suggestif *La panique morale* (17), se fait le pourfendeur du *moralisme* et le défenseur d'une éthique minimale (dans sa version « minimaliste » précise-t-il, ce qui la rend vraiment éti-que !) caractérisée par « la neutralité à l'égard des manières de vivre personnelles », par une conception de l'aspect « non moral, ou moralement indifférent », des valeurs

17 - Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris : Grasset, 2004.

individuelles (18). Pour une telle optique se réclamant de la neutralité élevé au rang de principe, tout ce qui relève de la traditionnelle définition d'une vie heureuse ou réussie se voit donc *ipso facto* évacué du champ éthique. On mesure le hiatus contemporain entre les éthiques du bien et du juste si on garde en tête le titre du dernier livre du ministre de l'éducation-philosophe: *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* (19) L'extrême tolérance à la pluralité des valeurs repousse irrésistiblement les limites du rationnel hors de ses prétentions universalistes.

Aussi, qualifier un comportement de « rationnel » signifiera-t-il seulement, en bonne logique utilitariste de l'intérêt bien compris, « qu'il vise la maximisation de l'avantage personnel, qu'il est, comme on dit couramment, "égoïste" » (20). C'est dorénavant du point de vue particulier de l'acteur qu'un comportement sera rationnel ou irrationnel, non en fonction des lois transcendantes d'une rationalité universelle.

Encore les principes de cette éthique minimaliste constituent-ils un socle assez meuble: « Ces principes ne sont pas des fondements. On ne peut même pas dire qu'ils sont "fondés sur des valeurs" (d'autonomie ou d'impartialité, par exemple). C'est seulement un ensemble de normes qui semblent cohérentes et raisonnables et qui résistent relativement bien à toutes sortes d'objections » (21). À quoi tient la solidité, la « résistance » de ces principes? À leur absence de fondement. Ils ne sont ni fondés ni fondements. Voilà du nouveau en Philosophie. Une éthique, minimale il est vrai, suspendue dans sa seule cohérence pragmatique (elle n'est pas contradictoire, elle résiste aux objections). Une révocation globale des *Fondements de la métaphysique des mœurs* puisque les mœurs ne se soutiennent plus d'une métaphysique et encore moins de ses fondements. Difficile après cela de parler encore d'une morale, et de fait, sur les questions d'actualité sociale sensible comme l'homoparentalité ou la pornographie, R. Ogien peut alors dénoncer un « retour hypocrite... de la religion, de la morale et de la métaphysique de la personne » (22). Même s'il ne faut pas les confondre, ces trois instances ne sont pas sans lien. Une interdépendance historique et conceptuelle les noue inextricablement qui reste à analyser en profondeur.

18 - *Ibid.*, p. 11.

19 - Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris: Grasset, 2002.

20 - Voir l'entretien de R. Ogien dans *magphilo*, n°11, automne 2004, consultable sur le site *magphilo* du Cndp.

21 - Ruwen Ogien, *La panique morale*, Paris: Grasset, 2004, p. 45.

22 - Ruwen Ogien, *op. cit.*, p. 194.

Une morale sans moralisme ou comment se débarrasser des fondements

Le non-lieu d'immoralité accordé à la pornographie joue ici un rôle exemplaire dans la mesure où elle pourrait bien tenir lieu d'éducation sexuelle, sinon sentimentale, à beaucoup d'adolescents. Que dit l'éthique minimale en cette matière où l'éducation se trouve malgré elle saisie, à titre subreptice, sauvage sans doute, sous le manteau comme on disait jadis, ce qui n'empêche pas d'exister, bien au contraire ?

Récusant toutes les polémiques en faveur d'une interdiction de la pornographie aux fins de protéger la jeunesse ou de défendre la dignité des femmes, Ogien déclare que « toutes les tentatives de faire prévaloir ce principe "moraliste" contreviennent à ce à quoi nous tenons vraiment, et qui est une "éthique minimale" » (23), c'est-à-dire une idée de l'acte juste dont les principes ne sont pas des fondements. Mais comment pourrions-nous accepter une éthique, une justice non fondée ? Il faut l'admettre, nous passons sans crier gare d'une souveraineté philosophique à une autre. Pour nous, la question des fondements, tout particulièrement dans le registre de la philosophie morale, constituait un préalable inévitable. Ce qui n'est pas solidement fondé en raison est voué à l'inanité ou à l'effondrement. Tout édifice conceptuel tire son assise d'une philosophie première, de premiers principes inébranlables. Cette quête inlassable d'une autorité originaire mène à l'impasse métaphysique, semble nous dire les philosophes anglo-saxons contemporains.

Ceux du moins qui s'inscrivent dans la postérité de l'empirisme et de l'intuitionisme. La marche se prouve en marchant, le juste s'établit en se justifiant, chaque fois, en situation. Quel besoin de recourir à quelque fondement transcendant quand c'est toujours de moi seul, confronté à l'expérience que je fais, que toute légitimité s'extrait ? Ainsi Stanley Cavell, fort d'une philosophie de l'ordinaire, établit-il le principe de ce mouvement par lequel l'autonomie s'affranchit de toute référence : « *Finding as founding*. Il n'y a pas de fondation sinon dans la découverte de ce qui est déjà là, dans l'expérience même. Il y a là d'emblée, on peut le constater, une récusation du modèle hérité des catégories et du transcendantal : les catégories nous sont fournies, présentées par l'expérience elle-même. » (24)

Finding as founding. Ce qui se cherche se fonde en se cherchant. L'expérience n'a pas d'extériorité. Le moi pas de double fond. L'intersubjectivité balise un espace de

23 - Ruwen Ogien, *Penser la pornographie*, Paris : PUF, 2003.

24 - Sandra Laugier, *Emerson et les « catégories » de l'ordinaire*, www.ens.fr/umr8547/Doc-Benoist/Laugier.

négociation où s'expérimente « la disposition à reconsidérer et à refaçonner les institutions juridiques », où se donne libre cours « la conversation de la justice qui a lieu au sein de la société » (25). Avec cette idée imagée d'une conversation de la justice, Stanley Cavell donne toute la mesure des prétentions d'affranchissement de la nouvelle éthique du juste. Après la morale, c'est le Droit lui-même qui subit l'éradication des premiers principes fondateurs. La loi n'émanera plus que de ces discussions probatoires dans lesquelles la société civile s'expérimente indéfiniment. Dès lors, les mœurs s'émancipent de toute transcendance morale et juridique pour s'éprouver dans une inlassable « conversation » organisant « l'éducation du public par lui-même » (26).

Pour conclure

Sur le sujet qu'il s'est imposé, cet article reste gravement lacunaire. Ricoeur y est à peine mentionné, Levinas, Habermas et John Rawls en sont complètement absents. Ils mériteraient chacun, on en conviendra volontiers, d'amples développements difficiles à restreindre à la taille d'un article. Mon intention se limitait, en pointant certaines tendances de la réflexion contemporaine en cette matière, à montrer qu'elles sapent l'assise bimillénaire de la notion de « volonté », avec cette conséquence que l'autonomie, qu'il faut bien entendre transitivement comme « autonomie de la volonté », ne peut que devenir inintelligible, et partant, comme maître concept sur laquelle toute morale non hétéronome est fondée, entraîner dans sa chute toute morale individuelle universelle.

26

Un retour de la morale semble donc sous cette forme, improbable. Sous une autre alors ? Mais les possibilités n'excèdent pas les termes d'une alternative qui fait des deux sources de la morale un dilemme :

- soit, on l'envisage sous la catégorie de l'hétéronomie, mais l'essentiel de nos valeurs démocratiques y répugne chaque jour davantage et on ne voit pas comment on parviendrait à la leur faire admettre ;
- soit, on opte pour l'autonomie, mais alors la question de l'autorité devient insoluble (quelle autorité peut-on avoir sur soi-même ?) (27)

25 - Stanley Cavell, « Les comédies du remariage, une histoire du lien conjugal », revue *Esprit* (trad. Sandra Laugier, Élise Domenach), n° 252, mai 1999, p. 158.

26 - *Ibid.*

27 - Réponse : aucune ! Voir la remarquable étude de Vincent Descombes, *Le complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris : Gallimard, 2004.

Or, la morale sans autorité est inconcevable. Le commandement moral fait obligation, qu'il soit autonome ou hétéronome.

Une des solutions, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'est pas franchement satisfaisante, consisterait à céder au paradoxe de Paul Veynes en postulant « qu'une hétéronomie que le sujet estime légitime de subir est une autonomie » (28). On pourrait alors ré-enseigner tout ou partie des anciennes morales comme s'il ne s'était absolument rien passé. Qui l'oserait? Quel succès pourrions-nous en attendre?

28 - *Ibid.*, p. 384 et p. 501, note 1.