

Différentes théories éthiques

Le mot éthique vient du grec éthos et du latin ethica.

Le mot morale vient du latin mores.

En pratique et sous réserve de nuances philosophiques, les mots éthique et morale sont interchangeables.

L'éthique est la partie de la philosophie qui s'intéresse aux règles et aux valeurs propres à une société et qui permet de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal.

L'éthique se définit comme l'ensemble des règles fondamentales qui régissent le comportement des êtres humains.

Elle englobe des principes qui permettent de distinguer la bonne et la mauvaise conduite.

Elle permet de distinguer ce qui est acceptable de ce qui est condamnable.

L'éthique est un concept qui s'applique à une personne capable de discerner le bien du mal.

L'éthique personnelle représente l'ensemble des règles de conduite que se fixe une personne.

L'éthique professionnelle représente l'ensemble des règles de conduite adoptées par un ordre professionnel au sens du Code des professions pour encadrer la conduite d'un professionnel.

Chaque professionnel au sens du Code des professions est donc régi par un code de déontologie qui est propre à sa profession.

À l'origine, le code de déontologie fait référence à des devoirs moraux que le professionnel devait remplir.

De nos jours, le code de déontologie a une portée légale.

L'origine classique de l'éthique

Dieu - Il a été la référence au début de l'humanité.

La Cité ou l'État - Nous, l'État, pouvons établir des règles de gros bon sens et justes pour remplacer la règle de Dieu.

Moi - Je pense donc je peux moi-même analyser une situation et distinguer le Bien du Mal.

La loi des hommes à travers le temps

- En 1730 av J. C., le Code d'Hammourabi à Babylone
- En 620 av J. C., les lois de Dracon à Athènes
- En 449 av J. C., la Loi des Douze Tables à Rome
- En 529, le Code Justinien à Rome
- En 1215, la Magna Carta en Angleterre
- En 1598, l'Édit de Nantes en France
- En 1679, l'Habeas Corpus Act en Angleterre
- En 1689, le Bill of Rights en Angleterre
- En 1776, le Virginia Bill of Rights en Virginie aux États-Unis d'Amérique
- En 1776, la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique
- En 1789, la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen en France
- En 1948, la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies
- En 1975, la Charte des droits et libertés de la personne du Québec
- En 1982, la Charte canadienne des droits et libertés au Canada

Jusqu'en 1789, le droit était une notion relativement large. Avec l'adoption de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen en France en 1789 apparaît le vrai concept des droits de la personne et des droits fondamentaux.

Les droits fondamentaux ont une portée plus large que les simples droits parce qu'ils concernent tout être humain, quelque soit son pays d'appartenance.

Il existe différentes formes d'éthique

- **La bioéthique**
- **L'éthique de l'environnement**
- **L'éthique des affaires**
- **L'éthique de l'informatique**

L'éthique peut aussi se différencier par son fondement culturel qui peut être l'habitat, la religion ou la tradition propre à un pays ou à un groupe social ou à un système idéologique.

Dans tous les cas, l'éthique vise à répondre à la question Comment agir au mieux ? ou, tout simplement, Qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal ?

La conduite d'une personne ou d'une infirmière est déterminée par sa conception du bien et du mal.

Chaque personne diffère d'une autre par :

- **Son éducation**
- **Sa culture d'origine**
- **Sa religion**
- **Son association à des groupes sociaux**

Certaines convictions personnelles sont à la source des préceptes éthiques. Elles sont déterminées par :

- **Les croyances religieuses**
- **L'environnement social**
- **Le milieu familial**
- **L'instruction reçue**
- **Le cercle d'amis**

Le législateur adopte des lois qui reflètent les valeurs morales de la société.

Ces valeurs morales évoluent dans le temps.

Le législateur peut tarder de modifier ces lois ou peut même décider de ne pas les modifier.

L'infirmière peut bien croire les lois en vigueur ne sont pas justes ou adaptées à la situation présente, mais c'est quand même la loi.

Donc, l'éthique n'est plus seulement le fait de :

- **Dieu**
- **La Cité ou l'État**
- **Moi**

L'éthique est aussi le fait de la Société :

- **L'opinion publique**
- **Les médias, télévision, radio, journaux et les journalistes**
- **Les réseaux sociaux - Facebook, Tweeter et autres**
- **Les leaders d'opinion**

L'infirmière est déchirée entre quatre différents concepts :

- **Ce que ses croyances religieuses lui dictent**
- **Ce que le législateur lui dicte**
- **Ce que sa conscience lui dicte**
- **Ce que la société lui dicte**

Théoriquement, l'infirmière est liée par les contraintes ou restrictions imposées par la Loi.

En pratique, l'infirmière ne peut pas totalement ignorer ce que ses croyances religieuses lui dictent, ce que sa conscience lui dicte et ce que la société lui dicte.

L'infirmière peut-elle ou doit-elle faire preuve de compassion, en tout temps ou selon les circonstances?

De plus, l'infirmière est confrontée de plus en plus à des problèmes qui sont

plus sociaux que légaux :

- **Le changement de sexe**
- **L'avortement**
- **La prostitution**
- **Le mariage de conjoints de même sexe**
- **Le droit de mourir dans la dignité**
- **Le meurtre par compassion**
- **L'euthanasie**
- **L'arrêt de traitement**
- **L'aide au suicide**

Ces sujets qui touchent le corps ou le sexe peuvent la troubler et l'obliger à se poser des questions sur ce qui est bien et sur ce qui est mal car la société change.

Agir moralement signifie agir dans un contexte où de multiples systèmes de valeurs s'affrontent.

La pratique infirmière est compromise par la structure hiérarchique institutionnalisée entre médecins et infirmières, mettant en péril, dans certains cas, le traitement adéquat du patient

Le rationnement des ressources et le corporatisme sont des facteurs qui font que certaines clientèles sont mal desservies. Par exemple :

- **L'embauche de gestionnaires qui ne sont pas des infirmières.**
- **La priorité aux soins curatifs et à la technologie sur la relation humaine.**
- **La divergence entre médecin et famille concernant les traitements.**
- **L'assignation des tâches sans compromettre la qualité des soins dispensés.**
- **Le nombre de patients est trop élevé.**
- **Des patients souvent âgés et gravement atteints.**
- **Certains traitements requièrent des infirmières spécialisées.**
- **Les infirmières doivent faire des heures supplémentaires.**
- **L'encombrement des hôpitaux.**

Les valeurs professionnelles ne constituent qu'un type de repères possibles

pour une pratique éthique.

La loi et la déontologie professionnelle sont incontournables mais insuffisantes au regard de la complexité des situations éthiquement problématiques engendrées par les développements scientifiques et techniques que nous avons connus et qui entraînent une véritable révolution dans les pratiques de la santé.

Le défi de l'éthique appliquée consiste :

- soit à trouver des balises générales qui pourraient faire consensus dans notre société, malgré le pluralisme des valeurs et le multiculturalisme
- soit à renoncer à toute ligne directrice, respectant la liberté de chacun et reléguant le choix des valeurs à la conscience individuelle

Voici huit grandes théories éthiques mutuellement exclusives. Les deux théories qui permettent la plus grande flexibilité sont les deux premières. Quant à la troisième, c'est d'atteindre un consensus.

- **Le situationnisme – S'adapter au contexte**
- **L'utilitarisme – Le plus grand bien possible pour le plus grand nombre de personnes**
- **L'éthique consensuelle - Solutions partagées**
- **Les théories des droits fondamentaux - Respect de l'autonomie de la personne**
- **Les théories de la justice - Critères d'équité**
- **Les théories de la vertu - Bonne volonté**
- **Les théories déontologiques - Devoirs et obligations morales**
- **L'éthique du caring - Relations humaines**

L'éthique de la situation

L'éthique de la situation, connue aussi sous le nom de situationnisme, se réfère à un point de vue particulier de l'éthique qui affirme que la moralité d'un acte est fonction de l'état du système au moment où il est accompli. On la confond souvent avec le relativisme moral, qui affirme qu'il n'y a pas de vérité morale universelle, qu'il y a seulement des croyances et des perspectives, aucune n'étant plus valide qu'une autre. L'éthique de situation en elle-même ne dit pas s'il y a des vérités universelles ou non. Elle dit seulement que l'état du système au moment d'un acte doit être inclus dans la considération de l'acte.

Le terme d'éthique de situation a été étendu pour inclure de nombreuses situations dans lesquelles un code d'éthique est conçu pour s'accorder aux besoins de la situation.

La théorie originelle de l'éthique de situation a été développée par Joseph Fletcher, un prêtre épiscopal, dans les années 1960. Basée sur le concept que la seule chose qui ait une valeur intrinsèque est l'Amour, Fletcher préconise un certain nombre de cas d'actions à discuter.

Les opposants sont habituellement des universalistes moraux qui considèrent l'éthique de situation, dans son sens le plus pur, comme intrinsèquement contradictoire, et affirment que le véritable terme d'"éthique de situation" est un oxymore. Ils affirment que l'éthique et la moralité sont fondamentaux et ne peuvent pas être basés sur des valeurs pratiques, fonctionnelles, ou ethno-centrées ; c'est pourquoi l'éthique doit être basée sur quelque chose de plus fondamental que l'évaluation de la situation courante d'un groupe.

Les partisans qui sont aussi des universalistes moraux répondent que les opposants ont mal interprété l'éthique de situation : la complexité ne signifie pas la contradiction, bien que cela puisse y ressembler lorsque l'on regarde une situation d'un point de vue simpliste. Ceux qui ne sont pas partisans de ce point de vue pourraient répondre que le désir de principes, ce que l'on en vient à croire, ce sont des principes d'éthique universels et qu'ils font partie de l'évaluation de la situation en cours d'un groupe.

L'éthique située est une théorie entièrement différente dans laquelle c'est l'état réel physique, géographique, écologique et d'infrastructure qui détermine les actions ou ensemble d'actions - les économies vertes sont basées au moins en partie sur ce point de vue. Cette théorie, aussi, est critiquée pour le manque de neutralité géographique de ce point de vue, à partir duquel une autorité pourrait

appliquer des standards.

L'utilitarisme

L'utilitarisme est une doctrine éthique qui prescrit d'agir (ou ne pas agir) de manière à maximiser le bien-être global de l'ensemble des êtres sensibles.

L'utilitarisme est donc une forme de conséquentialisme : il évalue une action (ou une règle, voire une disposition ou un désir) uniquement en fonction de ses conséquences, ce qui l'oppose à une morale idéaliste plaçant la raison à la source des actions.

L'utilitarisme définit classiquement le bien-être par le bonheur. On peut résumer le cœur de la doctrine utilitariste par la phrase : Agis toujours de manière à ce qu'il en résulte la plus grande quantité de bonheur (principe du bonheur maximum). Il s'agit donc d'une morale qui insiste sur le fait qu'il faut considérer le bien-être de tous et non le bien-être du seul agent acteur.

Ce sont avant tout Jeremy Bentham (1748-1832) et John Stuart Mill (1806-1873) qui ont donné une forme systématique au principe d'utilité et ont entrepris de l'appliquer à des questions concrètes — système politique, législation, justice, politique économique, liberté sexuelle, émancipation des femmes, etc.. Bentham expose le concept central d'utilité dans le premier chapitre de son *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* dont la première édition date de 1789, de la manière suivante :

Par principe d'utilité, on entend le principe selon lequel toute action, quelle qu'elle soit, doit être approuvée ou désavouée en fonction de sa tendance à augmenter ou à réduire le bonheur des parties affectées par l'action. [...] On désigne par utilité la tendance de quelque chose à engendrer bien-être, avantages, joie, biens ou bonheur.

Il convient donc de ne pas réduire le concept d'utilité à son sens courant de moyen en vue d'une fin immédiate donnée.

L'Utilité utilitariste

La notion d'utilité n'a pas chez les utilitaristes le sens qu'on lui attribue couramment. Ce qui est « utile » désigne ce qui contribue à maximiser le bien-être d'une population. C'est en ce sens particulier qu'on peut parler du calcul de l'utilité d'un acte, ou qu'on peut comparer les utilités de différentes actions ou règles.

La pensée utilitariste consiste donc à peser le pour et le contre d'une décision et comparer cette dernière aux avantages et désavantages de la décision inverse.

Histoire

Bien qu'on puisse en voir des prémices dans l'antiquité, l'utilitarisme n'est réellement mis en place qu'à la fin du XVIIIe siècle. Le père de cette philosophie est alors Jeremy Bentham, qui s'inspire notamment de Hume et Helvétius. Bentham propose une première forme d'utilitarisme, plus tard caractérisée d'utilitarisme hédoniste. Sa théorie est le point de départ des nombreuses versions de l'utilitarisme qui se développeront au XIXe et au XXe siècle. C'est toutefois avec l'apport de John Stuart Mill que l'utilitarisme devient une philosophie véritablement élaborée.

Bentham

C'est Jeremy Bentham qui introduisit le vocable en 1781 et qui tira de ce principe les implications théoriques et pratiques les plus abouties. Le principe éthique à partir duquel il jugeait les comportements individuels ou publics était **l'utilité sociale**. Pour reprendre la formule bien connue, « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

Le postulat de départ de sa théorie utilitariste est que le bien éthique constitue une réalité constatable et démontrable. On peut le définir à partir des seules motivations élémentaires de la nature humaine : son penchant « naturel » à rechercher le bonheur, c'est-à-dire un maximum de plaisir et un minimum de souffrance.

Ce principe est formulé ainsi par Bentham « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des causes et des effets sont attachés à leur trône. » (Principes de la morale et de la législation, 1789).

L'utilitarisme benthamien, comme nombre de ses suivants, prétendait régler des problèmes sociaux très anciens :

Quels principes guident les comportements des individus ?

Quelles sont les tâches du gouvernement ?

Comment les intérêts individuels peuvent-ils être conciliés entre eux ?

Comment les intérêts individuels s'accordent-ils avec ceux de la communauté ?

Le principe de l'antagonisme du plaisir et de la peine répond ainsi à l'ensemble de cette problématique. Bentham affirme qu'il ne peut y avoir de conflit entre l'intérêt de l'individu et celui de la communauté, car si l'un et l'autre fondent leur action sur l'« utilité », leurs intérêts seront identiques. Cette démarche joue sur tous les plans de la vie sociale : religieux, économique, éducatif, dans l'administration, dans la justice ainsi que dans les relations internationales.

John Stuart Mill

Fils de James Mill, filleul et disciple de Bentham, John Stuart Mill est le successeur immédiat de l'utilitarisme benthamien. Il s'en écarte toutefois en développant un utilitarisme indirect.

Là où Bentham identifie welfare (= bien être) et plaisir, Mill définit le welfare comme bonheur. Ce faisant il s'écarte de l'utilitarisme hédoniste et propose un utilitarisme indirect. Le plaisir n'y est plus la fin de la moralité, il ne joue un rôle qu'indirectement, dans la mesure où il contribue au bonheur du plus grand nombre.

On doit aussi à Mill la reconnaissance de la dimension qualitative des plaisirs. Contrairement à Bentham, qui ne hiérarchise pas les plaisirs et s'intéresse uniquement à la quantité de ceux-ci, John Stuart Mill défend une différence de qualité entre les plaisirs. On peut ainsi préférer une quantité moindre d'un plaisir de plus grande qualité à une quantité supérieure d'un plaisir de qualité plus médiocre.

La pensée moderne

À la suite des fondateurs (Bentham, John Stuart Mill), de nombreux philosophes, généralement anglo-saxons, ont développé et enrichi la pensée utilitariste : Henry Sidgwick, Richard Hare, Peter Singer parmi beaucoup d'autres.

Principes fondamentaux

Cinq principes fondamentaux sont communs à toutes les versions de l'utilitarisme :

Principe de bien-être (the Greatest Happiness Principle en anglais). Le bien est défini comme étant le bien-être. C'est-à-dire que le but recherché dans toute action morale est constitué par le welfare, le bien-être (physique, moral, intellectuel).

Conséquentialisme. Les conséquences d'une action sont la seule base permettant de juger de la moralité de l'action. L'utilitarisme ne s'intéresse pas à des agents moraux mais à des actions : les qualités morales de l'agent n'interviennent pas dans le calcul de la moralité d'une action. Il est donc indifférent que l'agent soit généreux, intéressé, ou sadique, ce sont les conséquences de l'acte qui sont morales. Il y a une dissociation de la cause (l'agent) et des conséquences de l'acte. L'utilitarisme ne s'intéresse pas non plus au type d'acte : dans des circonstances différentes, un même acte peut être moral ou immoral selon que ses conséquences sont bonnes ou mauvaises.

Principe d'agrégation. Ce qui est pris en compte dans le calcul est le solde net (de bien-être, en l'occurrence) de tous les individus affectés par l'action, indépendamment de la distribution de ce solde. Ce qui compte c'est la quantité globale de bien-être produit, quelle que soit la répartition de cette quantité. **Il est dès lors envisageable de sacrifier une minorité, dont le bien-être sera diminué, afin d'augmenter le bien-être général.** Cette possibilité de sacrifice est fondée sur l'idée de compensation : le malheur des uns est compensé par le bien-être des autres. S'il est surcompensé, l'action est jugée moralement bonne. L'aspect dit sacrificiel est l'un des plus critiqués par les adversaires de l'utilitarisme.

Principe de maximisation. L'utilitarisme demande de maximiser le bien-être général. Maximiser le bien-être n'est pas facultatif, il s'agit d'un devoir.

Impartialité et universalisme. Les plaisirs et souffrances ont la même importance, quel que soit l'individu qu'ils affectent. Le bien-être de chacun a le même poids dans le calcul du bien-être général. Ce principe est compatible avec la possibilité de sacrifice : ce principe affirme seulement que tous les individus valent autant dans le calcul. Il n'y a ni privilégié ni lésé a priori : le bonheur d'un roi ou d'un simple citoyen sont pris en compte de la même manière. L'aspect universaliste consiste en ce que l'évaluation du bien-être vaut indépendamment des cultures et des particularismes régionaux. Comme l'universalisme de Kant, l'utilitarisme prétend définir une morale valant universellement.

Le calcul utilitariste

L'un des traits important de l'utilitarisme est son pragmatisme. La moralité d'un acte est calculée en fonction de ses effets, non des motifs qui le soutendent. Ce calcul prend en compte les conséquences de l'acte sur le bien-être du plus grand nombre.

S'il suppose la possibilité pour l'acteur de calculer les conséquences de ses actes et d'évaluer son impact sur le bien-être des autres d'un point de vue rationnel, il ne s'agit pas d'un calcul de la raison au sens kantien car chez Kant, c'est "l'autonomie de la volonté" qui fonde la morale et qui permet d'agir de façon désintéressée, c'est-à-dire hors de toute contingence pratique ou mesurable.

Ainsi, l'impératif catégorique kantien qui fonde toute morale s'oppose à

l'utilitarisme dans le sens où il ne peut être déterminé par les effets de l'action mais uniquement par la raison c'est-à-dire l' « idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle. » Néanmoins, cela n'empêche pas Kant de penser l'action dans son caractère pragmatique et utile dans la Critique de la raison pratique, mais non selon ses effets dans le réel mais leur conformité avec l'impératif de la raison.

Causes et conséquences d'une action

L'utilitarisme a été au cours de l'histoire une théorie morale très émancipatrice. Ce fait est notamment lié à la dissociation de la cause et de la conséquence d'un acte dans l'évaluation de la moralité de celui-ci. Les qualités de l'agent moral ne sont pas prises en compte. L'utilitarisme ne s'inscrit donc pas dans une perspective perfectionniste ; **pour « être moral » il suffit d'effectuer des actions ayant de bonnes conséquences, il n'est pas nécessaire de posséder de caractéristique personnelle spécifique ou de suivre un modèle de vie particulier.**

La Théorie de la justice

La Théorie de la justice est un ouvrage de philosophie politique et morale du philosophe américain John Rawls (1921-2002). D'abord publié en 1971 (en anglais, sous le titre : A Theory of Justice, Harvard, HUP), il fut réédité en 1975 et 1999 ; une traduction française par Catherine Audard est parue en 1987, aux éditions du Seuil.

Dans ce livre, Rawls veut résoudre le problème de la justice distributive en critiquant l'utilitarisme, et en faisant appel aux positions de Kant et au contrat social. Il nomme la théorie qui en résulte Justice as Fairness, et en tire ses deux principes de base de la justice :

- **le principe de liberté**
- **le principe de différence.**

Le premier but que veut atteindre Rawls dans son livre est d'offrir une alternative crédible à la doctrine utilitariste :

« Mon but est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister. Je crois que la différence qui oppose la doctrine du contrat et l'utilitarisme demeure essentiellement la même dans tous les cas. [...] La question est de savoir si le fait d'imposer des désavantages à un petit nombre peut être compensé par une plus grande somme d'avantages dont jouiraient les autres ; ou si la justice nécessite une égale liberté pour tous et n'autorise que les inégalités socio-économiques qui sont dans l'intérêt de chacun »

Rawls énonce ainsi ses deux premiers principes de justice :

« Premier principe : chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous.

« Second principe : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés et (b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des

chances. »

D'après Rawls le premier principe affirme la « priorité de la liberté » ce qui « signifie que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même »

Le principe (2a) est appelé principe de différence. Ce principe implique de maximiser les biens premiers (pouvoirs et prérogatives attachées aux différentes fonctions et positions, le revenu et la richesse, et les bases sociales du respect de soi) des plus faibles. D'après Rawls :

« [Le principe de différence] ne demande pas à la société d'essayer d'atténuer les handicaps, comme si tous devaient participer, sur une base équitable, à la même course dans la vie. Mais il conduirait à attribuer des ressources à l'éducation, par exemple, avec comme but d'améliorer les attentes à long terme des plus défavorisés. Si ce but est atteint en consacrant plus d'attention aux plus doués, cette inégalité est acceptable, sinon, non. »

Une autre modalité concrète du principe de différence auquel songe Rawls est l'impôt négatif, aussi défendu par Milton Friedman :

« Le gouvernement garantit un minimum social soit sous la forme d'allocations familiales et d'assurances maladie et de chômage, soit, plus systématiquement, par un supplément de revenu échelonné (ce qu'on appelle un impôt négatif sur le revenu). »

La position originelle

Comme Hobbes, Locke, Rousseau et Kant, Rawls se situe dans la tradition du contrat social qu'il entend mener à un plus haut degré d'abstraction. Rawls développe ce qu'il prétend être des principes de la justice par la mise en place délibérée d'une fiction méthodologique qu'il appelle la position originelle. Dans cette position chaque participant décide des principes de justice derrière ce qu'il appelle un voile d'ignorance. Ce voile est destiné à leur cacher les faits sur eux-mêmes, comme leur situation sociale ou leur talent, qui pourraient obscurcir leur capacité d'arriver à un consensus.

Selon Rawls, l'ignorance de ces détails sur soi-même mènera à des principes qui seront justes pour tous. Si un individu ne sait pas quelles sont ses chances

dans sa propre société, il est probable qu'il ne va pas accorder de privilèges à une classe quelconque d'individus, mais concevoir un système de justice qui traite chacun équitablement. Rawls affirme que placés dans "la situation originelle" tous adopteront une stratégie qui permettra de maximiser la position des pays les moins bien lotis, dite maximin ou minimax, et qui consiste à minimiser la perte possible tout en maximisant le gain potentiel.

L'éthique de la sollicitude ou éthique du caring

L'éthique de la sollicitude, parfois appelée éthique du caring (de l'anglais Ethics of Care) est une norme morale récente, issue dans les pays anglophones de recherches féministes dans ce domaine. Sollicitude y est employé selon une acception particulière, qui regroupe un riche ensemble de sens alliant attention, soin, responsabilité, prévenance, entraide et plus... Pour simplifier, la sollicitude valorise l'idée et le fait de vivre les uns avec les autres plutôt que les uns contre les autres.

Cette éthique place aussi au cœur de sa réflexion l'impact concret de nos choix et actions, par opposition à des théories abstraites telles que l'échelle de développement moral de Lawrence Kohlberg. Carol Gilligan, collègue de Kohlberg, en tentant de comprendre la présumée « infériorité » des femmes quant à leur faculté éthique, développa une réflexion qui mena à l'éthique du caring.

Selon Carol Gilligan, une éthique est basée sur les relations humaines et la responsabilité, deux caractéristiques qui seraient propres à une approche féminine de la moralité.

Selon Nona Lyons, l'individu qui se définit essentiellement dans ses rapports aux autres, utilise une moralité des soins qui repose sur la compréhension des relations humaines, comme une réponse à l'autre selon sa situation et de son propre point de vue.

Origine

Plutôt que d'attribuer la tendance apparente du retard moral des filles à une construction sociale patriarcale du genre féminin, Gilligan enquêta sur les discours moraux des jeunes filles pour découvrir une singularité qui aurait échappé à la classification de Kohlberg. C'est ainsi qu'elle conçut la notion de sollicitude :

un souci éthique situé, enraciné dans la complexité du contexte et fondé sur la délibération, le soin et la conservation de la relation avec autrui.

En effet, comme l'indique le titre de son essai fondateur, *In a Different Voice*, la parole et la relation sont au cœur de cette éthique qui ne saurait se réduire à un ensemble de préceptes abstraits applicables en toutes circonstances. Pour la psychologue, éthique de la sollicitude, enracinée dans les situations singulières est complémentaire de l'éthique plus classique, détachée, de Kohlberg.

En revanche, pour Nel Noddings, philosophe de l'éthique de la sollicitude, les éthiques classiques sont résolument insuffisantes pour faire face aux problèmes réels car elles se fondent sur une définition de l'être humain qui favorise indument les valeurs du « sexe fort » : tous et toutes doivent reconnaître leur dépendance vis-à-vis d'autrui et la centralité éthique du soin et du cœur dans l'existence en société.

Valeurs morales de l'éthique de la sollicitude

Les considérations sur l'éthique de la sollicitude sont par conséquent devenues des prises de position politiques relatives à la "Société du soin" et à l'ensemble des aides et soins apportés en réponse concrète aux besoins des autres, dans des économies formelles ou informelles. Il constate qu'à la maison, au sein des institutions sociales ou à travers les mécanismes de marché, des valeurs de prévenance, responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres sont traditionnellement associées aux femmes.

Les valeurs morales de soin, d'attention à autrui, de sollicitude se trouvent souvent identifiées de prime abord par le sens commun comme étant spécifiquement féminines. L'éthique de la sollicitude s'interroge sur le bien-fondé de cette identité morale rattachée au seul genre féminin et de la place qui lui est faite dans la société : les travaux réalisés s'efforcent de proposer une nouvelle éthique remettant en cause des conceptions dominantes des pouvoirs publics longtemps pensées par les seuls hommes et introduisent de nouveaux enjeux éthiques dans le politique.

Dans cette perspective, l'éthique de la sollicitude peut et doit concerner chacun dans la mesure où chacun est ou peut devenir un « aidant ». Parmi les acteurs concernés par l'éthique de la sollicitude on trouve les aidants informels (également dits aidants familiaux ou aidants naturels), mais également les professionnels.

Il s'agit par exemple des professionnels du secteur social ou médico-social considérés selon les relations établies entre les bénéficiaires et les dispensateurs de soins, d'aide sociale, d'accompagnement éducatif ou thérapeutique, d'aide à l'insertion, d'accueil des demandeurs d'asile, d'aide sociale à l'enfance, d'accompagnement des personnes handicapées ou dépendantes.

Ainsi, l'éthique de la sollicitude peut être comprise comme une phénoménologie du rapport de soin, d'attention, de sollicitude entre soignants et soignés, aidants et aidés. L'étude de cette relation mérite d'être réalisée selon différents angles d'analyse. Le corpus relatif à l'éthique de la sollicitude traite de problématiques de philosophie, de sociologie, de politique (un modèle d'organisation de société à projeter), de gender studies, d'économie (par exemple sur la vente de service de soins et d'aide aux personnes vulnérables ou sur la coproduction de l'aide au domicile entre aidants professionnels et informels).

Étymologie

Le mot sollicitude est généralement employé comme équivalent du mot anglais care. Ce dernier était employé dans les premiers travaux français sur le sujet, avant que l'équivalent consensuel sollicitude ait été consacré par l'usage. Le mot Care, très courant en anglais, est à la fois un verbe qui signifie « s'occuper de », « faire attention », « prendre soin », « se soucier de » et un substantif qui pourrait selon les contextes être rendu en français par soins ou attention.

Définitions

Le domaine des activités correspondant au Caring n'est évidemment pas nouveau, mais sa conceptualisation par les regards croisés des psychologues, sociologues, philosophes ou professeurs de sciences politiques, et sa valorisation dans l'univers politique est un phénomène plus récent. L'énoncé d'une nouvelle formulation des liens d'interdépendance et de Caring existant entre les individus invite à une nouvelle manière d'objectiver l'organisation de la société.

Contributeurs principaux

Fransesca Cancian

« La définition du Care avec laquelle je travaille est : une combinaison de sentiments d'affection et de responsabilité, accompagnés d'actions qui subviennent aux besoins ou au bien-être d'un individu dans une interaction en face-à-face. »

Carol Gilligan

Le livre de Carol Gilligan, *Une voix différente*⁴ fait d'abord date dans le domaine des études féministes pour son interprétation des différences empiriques entre les conduites morales des hommes et des femmes. « Celles-ci sont beaucoup plus investies dans les relations de soin qui les attachent à autrui, alors que les hommes portent plus d'intérêt à la construction individuelle et font davantage place à la compétition. Ils accordent ainsi de l'importance aux règles qui permettent une distance affective avec les autres. Ces caractéristiques produisent des résolutions différentes des problèmes moraux . Les Hommes déploient des solutions plus neutres, fondées sur des règles de justice. Les femmes font l'expérience des conflits de responsabilité, qu'elles cherchent à résoudre de manière plus relationnelle. »

Joan Tronto

Pour Joan Tronto, la sollicitude ne doit pas s'en tenir seulement à une attitude morale : elle considère le sens social d'une activité de soins, pourtant mal rémunérée et peu considérée, alors qu'elle constitue un rouage essentiel de la société de marché. Dans son ouvrage *Un monde vulnérable*⁶ elle appelle à dénouer la crise des professions de soins pourtant vouées à créer de plus en plus d'emplois. Elle appelle à professionnaliser les conduites liées à la sollicitude et au soin. « Care is burden » dit-elle : ce fardeau doit être partagé entre hommes et femmes. Apporter une réponse concrète aux besoins des autres ne relève pas d'une préoccupation spécifiquement féminine mais pose une question d'organisation politique fondamentale recoupant l'expérience quotidienne de chacun. Ce repositionnement est au cœur par exemple du mouvement des malades engagés dans la lutte contre le sida, impulsant un changement de la place des patients dans le processus de soin.

Berenice Fisher

Berenice Fisher distingue le fait de se soucier de quelqu'un ou quelque chose (caring about) de prendre soin de quelqu'un (caring for), de soigner quelqu'un (care giving), d'être l'objet du soin (care receiving).

Pour elle, se soucier de quelqu'un implique un besoin de sollicitude. D'où la qualité morale spécifique de l'attention à l'autre, qui consiste à reconnaître ce dont il a besoin. Prendre soin suppose la responsabilité du travail de sollicitude qu'il faut accomplir. Le fait de soigner, travail concret de la sollicitude, suppose la qualité morale de la compétence, non pas comprise comme une compétence technique, mais bien comme une qualité morale. Être objet du soin est la réponse de la personne dont on a pris soin.

Joan Tronto propose une véritable vision politique en suggérant qu'à partir de la théorie du Caring le monde ne soit plus vu comme un ensemble d'individus poursuivant des fins rationnelles et un projet de vie (tel que le présenterait le libéralisme), mais comme un ensemble de personnes prises dans des réseaux de Caring et engagées à répondre aux besoins du Caring qui les entourent.

Ce n'est pas pour elle dire que toute activité mondaine est due au Caring mais que beaucoup d'activités sont prises dans le souci des autres. Et les activités en rapport avec le Caring sont emboîtées avec d'autres activités et contribuent éventuellement à la réalisation d'autres fins.

En 1990, Joan Tronto définit avec Berenice Fisher le Caring ainsi:

« une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre "monde" de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités, (selves) et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie. »

Jean Watson

Jean Watson développe le concept de Caring traduit comme le prendre soin. Elle pointe le fait que le soignant prodigue le soin infirmier dans la plus totale congruence avec la personne rencontrée suivant son système de représentations, et non à l'encontre de celui-ci.

Cela implique que le soignant adopte une attitude empathique vis-à-vis de la personne rencontrée. Le prendre soin s'étend à la capacité de s'occuper d'autrui et de lui porter attention. Ce schéma est illustré par Suzanne Kérouac dans sa définition du rôle infirmier :

« le rôle de l'infirmier [et des soins infirmiers] est de soigner une personne qui, en interaction continue avec son environnement, vit des expériences de santé »

Les idées des auteures américaines (Carol Gilligan, Joan Tronto) à l'origine du concept, repris ensuite, au moins implicitement, par le philosophe Alasdair MacIntyre.

En France

La question du Caring est d'abord travaillée par des philosophes (Sandra Laugier, Pascale Molinier, etc.) s'inscrivant dans des problématiques centrées sur l'éthique.

Plus récemment, des sociologues (Serge Guérin) ont inscrit le Caring dans le débat public dans une perspective plus opérationnelle en matière d'action sociale et de revalorisation des métiers du Caring mais aussi de projet politique. Dans cette perspective de soutien et de prendre soin, le sociologue Serge Guérin, qui dirige « Reciproques », la revue de recherche sur la proximologie, établit un lien entre l'approche par le Caring et le domaine de la Proximologie, qui se centre sur les enjeux de l'aide aux aidants. La notion d'accompagnement ou d'accompagnement bienveillant propose une approche plus large et plus politique du Caring. Elle l'éloigne du soin pour l'inscrire plus fortement dans le champ social et met en avant le rôle de l'aidant comme de l'aidé.

Avec un collectif de personnalités, dont l'ancienne ministre Paulette Guinchard, Serge Guérin a lancé l'Appel pour l'équité en faveur des aidants qui entend faire prendre conscience de l'importance des 10 millions d'aidants qui représentent une économie de 164 milliards d'euros pour la collectivité. L'Appel insiste sur la nécessité d'ouvrir des droits spécifiques en matière de prévention santé et de maintien de droits sociaux pour les aidants bénévoles.

Paulette Guinchard, ancienne secrétaire d'État aux personnes âgées, pose explicitement la question :

« Dans nos sociétés où la crédibilité de l'action politique est remise en cause, l'éthique du care, de la sollicitude débordant de la sphère privée du soin, peut-elle être un nouveau moteur pour un projet politique, pour un projet de société ? »

Les débats autour du Caring ou de l'état accompagnant, sont ainsi portés au sein du Parti socialiste et de la mouvance de l'écologie politique pour tenter de dépasser la seule critique de l'Etat providence. Un courant d'auteurs voit le Caring comme le moyen de répondre à la crise de l'État et de dépasser la sociale-démocratie.

Au sein de l'administration, l'idée commence aussi à infuser par le haut. Ainsi, en 2011, l'économiste et Présidente du Conseil Scientifique du Caisse Nationale de Solidarité pour l'Autonomie (CNSA), M-E Joël, met en avant le rôle prépondérant des femmes dans l'accompagnement de la dépendance, qu'elles soient aidantes ou professionnelles. Elle évoque également l'engagement plus militant des anglais ou des canadiens qui cherchent à répartir plus équitablement la charge entre les hommes et les femmes.

Applications

Éthique et politique : apparition du Caring dans le débat public

Pour Sandra Laugier, le Caring est une « politique de l'ordinaire », qui renvoie à « une réalité ordinaire : le fait que des gens s'occupent des autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement courant du monde. » Elle formule ainsi l'intrusion du Caring dans le monde politique :

« l'éthique, comme politique de l'ordinaire ». Dans cette perspective le sociologue Serge Guérin fait le lien entre le Caring et l'écologie politique, au sens où l'écologie nécessite une pratique du prendre soin des humains comme de la terre.

Pour Joan Tronto, il faut élargir la prise de conscience de l'importance du Caring et le démocratiser, au sens de généraliser et répartir plus largement la responsabilité du Caring. C'est en soi un projet politique car le Caring comme bien d'autres aspects de la vie humaine, tire bénéfice d'être accompli par le plus grand nombre. Parce que le Caring est bénéfique, il doit être démocratisé. Il est d'autant meilleur qu'il est démocratisé. En cessant d'appartenir à la seule éthique féminine, le Caring devient un projet politique.

Cependant, la part du temps consacré par les femmes aux travaux domestiques, et la part des femmes dans la population travaillant dans les soins et l'accompagnement social dans le système social, médico-social et sanitaire sont plus importantes que celles des hommes.

Par exemple, en Pays basque espagnol, 90,7 % des femmes réalisent une activité en relation avec le travail domestique dans une journée moyenne, contre 65,6 % pour les hommes.

De même, dans une étude de l'INSEE sur les associations d'aides à domicile dans l'Aquitaine, la Bretagne, les Pays de la Loire et Poitou-Charentes, 98 % des aides à domicile sont des femmes. Ces professionnels assurent l'assistance aux familles, aux handicapés et aux personnes âgées ainsi que le portage de repas.

Toujours pour les mêmes régions, les femmes représentent 97 % du personnel chargé des enfants dans les crèches et halte-garderie.

Chez les salariés employés par l'Éducation nationale en Bretagne les femmes occupent 95,1 % des emplois du secteur santé, social (infirmières, assistantes sociales...

Enfin, de manière plus générale, l'INSEE estime que les femmes représentent 74,9 % des emplois dans les secteurs santé-action sociale éducation.

Il apparaît donc que, sur le marché du travail comme au domicile, les activités de Caring restent largement dans les faits réalisées par et sous la responsabilité des femmes. Or, on voit ici la révolution que le projet politique de démocratisation du Caring devrait accomplir en dé-genrant les activités de Caring.

Autrement dit, pour accomplir un passage de la définition donnée par Francesca Cancian sur le Caring (qui intègre les notions "sentiment d'affection" et de "responsabilité" propre à caractériser un sentiment féminin qui serait à l'origine de la prise de responsabilité du Caring) à celle donnée par Joan Tronto (qui généralise à l'"espèce humaine", et décrit un processus de Caring moins psychologisé, plus proche de la notion de politique de l'ordinaire), un processus de laïcisation du Caring doit s'opérer.

Une fois ce changement opéré, le Caring n'est plus perçu comme la qualité d'un genre, mais il devient une prédisposition également répartie entre les individus, et un mode d'organisation de la société.

Pour Serge Guérin, le Caring est un féminisme actif, au sens où l'ensemble des êtres humains doivent développer une approche d'attention bienveillante à l'autre. Aux hommes de s'inscrire dans cette perspective nécessaire.

Par ailleurs les travaux d'Arlie Russell Hochschild repèrent et comptent les transferts de soins dans les échanges globalisés. Dans son essai « Love and Gold », elle décrit comment de nombreux «immigrants care workers» du Sud quittent leurs familles pour s'occuper des vieillards du Nord.

Emmanuel Langlois explique comment les routines scientifiques ont intégré des protocoles compassionnels depuis leur remise en cause par l'histoire du SIDA. « le Caring est un marché avec de nombreux débouchés dans la petite enfance, la dépendance (malades et personnes âgées).» Il pointe également plusieurs contradictions.

Les autorités risquent de sous-traiter le Caring aux proches et les professionnels de proximité peuvent être tentés de se dégager de leur responsabilité morale.

Il peut y avoir un “versant noir” : Si le Caring devient une compétence professionnelle, la narration de la souffrance devient symétriquement une compétence des exclus et des personnes en situation de vulnérabilité.

Pour autant « la vulnérabilité est le propre de tout homme, égalité fondamentale devant la souffrance et la mort, elle fonde une éthique.

La politisation de la notion de Caring a attiré l'attention sur le fait que la solidarité des États-providence, construite pour partie sur la base économique de prélèvements obligatoires redistribués (sécurité sociale en France), est portée sur le terrain majoritairement par les femmes: de 65 à 98 % selon les secteurs.

Éthique de la discussion

L'éthique en matière de discussion, de communication et de débat est une réflexion sur les conditions de possibilités minimales de compréhension mutuelle des hommes en situation d'échange verbal. Théorisée en particulier par Habermas et Karl-Otto Apel, elle a pour but de formuler les normes qui doivent permettre à un débat de se dérouler de manière satisfaisante et d'établir si possible les fondements de ces normes.

Un consensus est un accord des volontés sans aucune opposition formelle. Le consensus se distingue de l'unanimité qui met en évidence la volonté manifeste de tous les membres dans l'accord. Un consensus caractérise l'existence parmi les membres d'un groupe d'un accord général (tacite ou manifeste), positif et unanime pouvant permettre de prendre une décision ou d'agir ensemble sans vote préalable ou délibération particulière. Le consensus peut parfois être contraire à la majorité en tant que résultat.

Bien qu'en principe le consensus désigne un accord positif et unanime, l'usage récent a consacré des sens dérivés :

Au sein d'une collectivité le consensus entérine la reconnaissance qu'une opinion ou un sentiment est largement partagé soit parce qu'une forte majorité

penche en faveur de cette position donnée soit qu'elle repose sur le constat de l'absence d'une opposition réelle ou sérieuse.

Dans la pratique collective, le consensus est le résultat visé et obtenu par l'emploi d'une méthode de prise de décision, où après avoir fait exprimer et reconnu la validité des opinions exprimées par chacune des parties en présence, le groupe ou ses animateurs s'efforcent de dégager et de recueillir un accord pouvant être présenté comme unanime ou quasi unanime. Ce qui se démarque de la simple recherche d'un accord majoritaire.

Enjeux et difficultés du consensus

Selon Christophe Pacific, à vouloir éliminer le conflit dans la démarche de recherche de consensus, nous éludons l'opportunité de le dépasser. Nous sacrifions un meilleur possible au profit d'une démocratie du moindre mal. Les décisions pluridisciplinaires, qu'elles soient issues d'un staff médical, d'un comité d'éthique ou d'une instance politique internationale, succombent aujourd'hui au chant du consensus. *A contrario*, le dissensus assure, par le lien fécond de la parole, le souffle éthique d'une société. Il y a davantage de possibles dans un conflit que dans un consensus.

Le consensus cherche à sacraliser de nouvelles normes dans une société en crise de rituel. La réalité nous montre que l'étoffe du consensus est tissée de soumission librement consentie, de nécessités et de jeux de pouvoir liés de près à des plaisirs immédiats. À force d'habitude, l'exigence de certitude, de vérité, le processus substitue le poison au remède. Le consensus sonne le glas de l'éthique. Poursuivant l'unanimité, la sympathie naturelle entre les éléments de la nature entre eux comme le décrivait Cicéron, le consensus diabolise le conflit et cherche expressément à l'éliminer du fait de son chaos apparent. Le besoin d'ordre normatif tend à rechercher l'exclusion du risque d'égarement, la menace d'une possible logique contraire, il totalise le besoin de vérité commune. À ce stade, la démocratie est en danger car il est nécessaire qu'une démocratie nous permette de nous égarer sans nous perdre. La réflexion démocratique doit pouvoir envisager tous les possibles et c'est dans cette projection qu'une démocratie se rend brillante. La certitude, elle, présente le chemin comme un paradigme sécurisant qui, de par le sentiment de confort qu'elle nous procure nous confine dans une pensée arrêtée, sans issue. L'unanimité du consensus

recherche la puissance de cohésion contre le risque déstabilisant d'une controverse. En voulant se débarrasser de la différence et en la diabolisant comme un danger sociopathique, la démocratie pourrait se complaire dans l'incomplétude en fabriquant de la sympathie artificielle. Si le consensus n'est pas un poison en soi, la recherche à tout prix de ce dernier est une démarche totalitaire, alors se pose comme incontournable en termes d'éthique le Principe du conflit nécessaire².

Consensus et pensées collectives

De nos jours, on confond souvent consensus et « choix collectif ». Il existe des degrés de variation toujours possibles entre individus, et il doit y avoir une implication individuelle forte pour faire suivre la prise de décision de l'action. Auquel cas, la prise de décision nécessite une négociation au bout de laquelle les autres participants au débat seront satisfaits.

L'*opinion collective* n'est pas un consensus, mais une *opinion reçue*, un alignement sur une [orthodoxie](#) - éventuellement à partir d'une [manipulation mentale](#) ou de la [propagande](#). Des études^[réf. nécessaire] sur les [effets de groupes](#) et des [foules](#) affirment l'existence des [consensus émotionnels](#) pouvant aller jusqu'à l'[hystérie collective](#).

Il existe plusieurs débats et recherches à la fois sur les notions d'[intelligence collective](#) et de prise de décision par consensus - discutés dans d'autres articles. Cet article traite de l'idée de consensus dans son sens le plus strict, et non pas de ses implications en [politique](#) ou en [économie](#) (domaines dans lesquels non seulement le consensus importe mais également l'action subséquente).

Consensus et dictature de la majorité

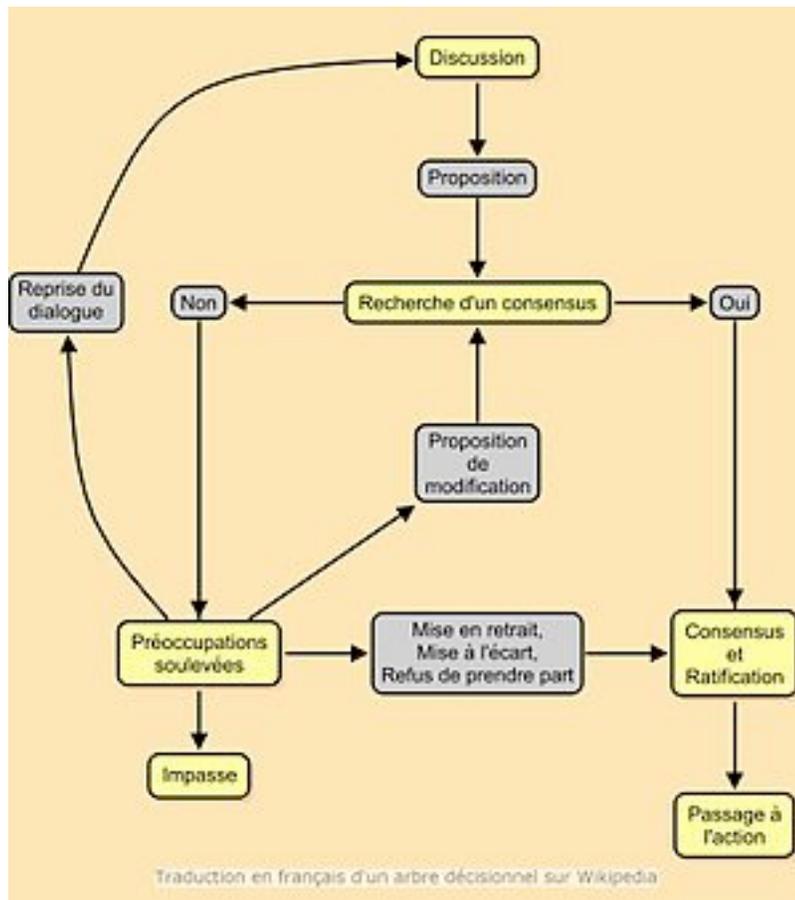
Le terme consensus implique également des notions de [compromis](#). Plutôt qu'une opinion adoptée par une majorité, le consensus suggère l'apport de multiples opinions différentes, et leur adaptation progressive jusqu'à ce qu'une solution satisfaisant le plus grand nombre de personnes puisse être dégagée. Le consensus ne signifie pas forcément que tout le monde est satisfait du résultat, mais suggère plutôt que tout le monde peut juger le résultat acceptable et que la majorité est satisfaite. On doit donc apporter un soin particulier à la définition de cette majorité représentative de l'ensemble, faute de quoi ce compromis peut s'éloigner de la réalité pourvu que le consensus se construise, au vu de la subjectivité de l'estimation de la

« représentativité » de chaque personne. Ce type de consensus, limant les divergences au profit des similitudes, manifeste la justesse de l'opinion répandue. On peut considérer que le consensus se construit avec la loi de [juste milieu](#) (pris dans le sens d'un milieu acceptable pour les différentes parties). Certains considèrent alors que l'[objectivité](#), si ce n'est la [vérité](#), répond à la [courbe de Gauss](#) où les 20 % restant sont *quantité négligeable* et, de ce fait, inutiles à conserver. Ce type de solution est souvent appelé consensus, mais n'en est pas un à proprement parler.

Plus généralement, on considère la prise de décision par consensus comme la recherche d'une solution de résolution, où le compromis doit être une proposition originale, qui tienne compte des positions de chacun et essaye de satisfaire tous les participants au débat. Ce type de compromis est nommé [gagnant-gagnant](#). Chaque proposition doit être évaluée pour ce qu'elle est et non pour ce que chacun en imagine, l'imagination portant le plus généralement sur l'émetteur de la proposition.

Certains considèrent que dans le cas où un compromis *gagnant-gagnant* ne peut être construit, on peut alors enregistrer les dissensions (ou *dissensus*) car elles sont considérées comme plus proches de la réalité décrite et susceptibles de faire avancer le problème. Cette solution peut satisfaire la majorité des participants au débat. D'autres considèrent qu'il s'agit alors d'un échec de consensus, car chacune des parties étant restée sur ses positions, le problème débattu n'est pas réellement réglé. Ceci dit, la recherche du consensus permet d'éviter que la majorité impose ses décisions à la minorité, puisque le veto permet à chacun de refuser une solution qui ne lui convient vraiment pas (à condition de ne pas en abuser, auquel cas c'est une autre forme de dictature de l'individu sur le collectif).

Façons de trouver un consensus



Les étapes du consensus

Il y a de nombreuses façons pour trouver un consensus, dont voici un exemple de procédure simplifiée :

1. Le problème, ou la décision à prendre, est défini et nommé. Cette étape préliminaire aide à séparer la problématique à traiter des enjeux personnels.
2. Faire fuser toutes les solutions possibles (*brainstorming*) pour résoudre le problème ou répondre à la question. Les écrire toutes, même les plus folles.
3. Se réserver un moment dans le processus pour les questions diverses et la clarification de la situation.
4. Discuter et débattre des propositions écrites, les modifier, les regrouper, et en faire une liste, la plus courte possible. Lesquelles sont les préférées du groupe ?
5. Bien expliquer toutes les propositions, et leurs différences pour que tout le monde comprenne bien (on peut utiliser là l'ancienne méthode qui consiste à donner un temps égal à quelqu'un qui est pour et quelqu'un qui est contre la proposition pour s'exprimer).

6. Discuter les « pour » et les « contre » de chaque proposition. Faire en sorte que chacun puisse s'exprimer (tour de table, petits groupes, ...).
7. S'il y a une opposition majeure, recommencer au point 6. Il est parfois nécessaire de recommencer au point 4.
8. S'il n'y a pas d'opposition majeure, faire état de la décision et voir s'il peut y avoir un accord.
9. Reconnaître les objections mineures et incorporer des petits amendements.
10. Discuter de la proposition, et vérifier le consensus.

Droit de veto ou permission ?

Le droit de **veto**, détenu par chacun sur une proposition du reste du groupe, est la pierre angulaire de la méthode du consensus. La « permission » de chaque membre du groupe est indispensable pour prendre une décision, c'est pourquoi écouter et répondre à tous les participants et prendre en compte tous les avis devient la préoccupation du groupe dans son ensemble.

Ce qui fait que le résultat n'est pas seulement un groupe plus **égalitaire**, mais aussi un groupe plus « satisfait », dans lequel chaque membre a une chance de se sentir *entendu et considéré* au sein du groupe. Les responsabilités sont mieux partagées, les membres sont plus réceptifs aux autres, et l'envie de faire des choses ensemble est partagée. Le veto sur une proposition qui a demandé de longues discussions et une synthèse ardue est un acte sérieux. Il peut être fait en ayant bien pesé le pour et le contre, comme un ultime recours, sur des bases éthiques, ou à cause des conséquences qu'une décision peut avoir. Il peut aussi être fait à cause d'une émotion forte (peur, dégoût), mais en aucun cas à cause de préférences personnelles ou d'impulsions égocentriques.

Quand la prise de décision a fait son chemin, prenant en compte des opinions diverses, se modifiant, et que quelqu'un est toujours en désaccord avec la solution trouvée, il y a d'autres formes que le veto à envisager, qui ne contrent pas le processus. Par exemple, ne pas soutenir une décision : « Je ne ressens pas le besoin de ça, mais je peux quand même participer ». Ou encore rester réservé : « Je pense

que ça peut être une erreur, mais je peux l'assumer ». Ou ne pas s'impliquer : « Je ne participerai pas, mais je n'empêcherai pas les autres de le faire ».

Dans certaines descriptions du processus de prise de décision par consensus, la notion existe que quelqu'un qui sent le besoin de faire un veto sur une proposition devrait envisager de se retirer du groupe, au moins pour un temps. Or, cette idée tend à l'inverse extrême du but de la méthode : plutôt que d'encourager l'inclusion des opinions et des souhaits de tous, ceux et celles qui ont une opinion minoritaires risquent de se sentir obligés de s'exclure du groupe. L'éventualité d'une exclusion du groupe est, pour certains, un mécanisme tout à fait opposé au principe d'[inclusivité](#) de la méthode de consensus, tendant à *exclure* ceux et celles qui sont non conformistes, plutôt que d'encourager les critiques envers l'opinion majoritaire.

Les prises de décision de nombreuses [communautés virtuelles](#) suivent souvent ce type d'approche.

Méthode en deux temps^{6,7}

Plénière et ateliers

Lors d'un rassemblement, un problème récurrent est la difficulté de communication dans des assemblées composées de plusieurs dizaines ou centaines de personnes. Pour rendre le débat plus fructueux, moins chronophage et éviter l'exclusion des participants les plus timides, l'assemblée se divise d'abord en différents ateliers et met en avant certains rôles et parfois l'utilisation de signaux manuels.

- Les **ateliers** se constituent en petit [groupes affinitaires](#) ne dépassant généralement pas une dizaine de personnes, pour une meilleure visibilité des participants. Ils accueillent les débats de fond. Chaque personne est censée prendre la parole au moins une fois, pour exposer son point de vue. Certains groupes ont recours au [bâton de parole](#) dans la tradition amérindienne du [pow-wow](#). D'autres préfèrent privilégier une parole plus libre et plus souple, tout en prêtant attention à chacun.
- La **plénière** est une assemblée constituée de tous les ateliers. Elle n'est pas un lieu pour les débats, mais fait une synthèse des réflexions et des propositions formulées dans les ateliers après avoir clairement identifié les problèmes. Elle est aussi là pour diffuser les informations issues des ateliers d'une manière claire, succincte et objective. On peut y faire de très

simples amendements aux propositions issues des ateliers et les valider ou pas de manière consensuelle. Lorsque le débat s'engage ou que le consensus n'est pas atteint, on fait alors un retour en ateliers.

Rôles

- Le **facilitateur / animateur** (en plénière) appelle à la réunion, appelle à l'attribution des rôles et veille à ce que la réunion atteigne ses objectifs, en renvoyant les groupes en ateliers au besoin. Il facilite les différentes étapes du consensus et résume les résultats. Il est idéal qu'il ne soit pas personnellement engagé dans les thèmes abordés.
- Le **rapporteur / secrétaire** (en atelier) rapporte les arguments clefs et les conclusions éventuelles des ateliers en plénière. Travaille avec le scribe pour bien visualiser le cours de la conversation en ateliers et donner un compte-rendu global de l'atelier en plénière.
- Le **scribe / scribe** classe les suggestions, inquiétudes et décisions consensuelles et les couche sur papier, au mieux sur un tableau visible par tout le monde. Le scribe note les prénoms des personnes présentes et des personnes intervenantes, signe son compte-rendu et note le lieu, la date, le titre et l'heure de l'atelier. Aujourd'hui (2000+) quand l'assemblée ne se tient pas au fond des bois, et qu'elle tolère l'usage des techniques virtuelles, il est aisé de passer en rédaction des minutes de manière instantanée et collective. De nombreux outils tels [gobby](#) facilitent l'établissement du texte au cours des débats, puis la préparation du texte collectif "au propre" (avec participations à distance également possibles).
- Le **gardien du temps** minute les discussions et annonce régulièrement le temps écoulé pour ne pas dépasser le délai admis préalablement. Travaille avec le distributeur de parole et le facilitateur/rapporteur pour garder les discussions brèves et concises.
- Le **distributeur de parole** veille à ce que chacun ait la parole, à ce que personne n'excède son temps de parole.
- Le **scruteur de sensations** s'attache à préserver une ambiance sereine. Il a un rôle d'observateur et se concentre sur l'égo des uns et des autres. Il est particulièrement attentif aux comportements discriminatoires (sexisme, racisme...) qui pourraient heurter certains et les inciter à garder le silence. Il est attentif à tous les expressions faciales ou gestuelles qui pourraient traduire un trouble entre certains membres et s'assure que le consensus est réellement atteint en épiant les possibles dissensions non exprimées. Il garde en général le silence mais intervient au besoin en gardien de la paix.

- L'**intervenant expert** (le cas échéant) intervient au milieu du débat, à propos et pour un temps un peu plus long. Il apporte quelques arguments puis se tait.
- Le **traducteur** (le cas échéant) traduit la discussion en direct en cas de présence de membre qui ne parle pas la langue.
- Le **transmetteur** fait le lien, transmet les informations et coordonne les ateliers avant qu'ils aillent en plénière.

Signes manuels

OCCUPY TOGETHER HAND SIGNALS

SPEAKING



FEELING



Le mouvement [Occupy Wall Street](#) avait son propre code de signes manuels. Pour que le débat ne s'éternise pas et ne dévie pas dans des à-côtés stériles, le gardien du temps peut proposer une communication non verbale avec quelques signes clefs qui sont compris par tout le monde. Les signes du consensus sont inspirés du langage des signes pour sourds-muets. Liste non exhaustive des signes généralement utilisés :

- **Deux index levés** : demande de parole pour pouvoir intervenir tout de suite, de façon à éclaircir un sujet en cours avant qu'il ne soit abandonné.

L'intervention doit être très courte, et n'est pas nécessairement acceptée par le distributeur de parole.

- **Mains en T** : problème technique, ne concerne pas les idées mais l'aménagement de l'espace de discussion. Donne priorité à la parole.
- **Moulin des mains** : signifie que l'intervention traîne en longueur, qu'une chose a déjà été dite. Très utilisé par le gardien du temps.
- **Signe d'accord en agitant les mains en l'air** : ça permet de repérer d'un regard le niveau de consensus qui se dégage au fur et à mesure que les propositions sont faites. Ça permet d'éviter l'applaudimètre et la répétition des idées.
- **Index levé** : pour demander la parole, il permet de retarder une prise de décision et d'expliquer la raison de désaccords pour proposer des amendements et arriver à des consensus.
- **Poing levé** : signifie « je quitte le projet ou la réunion si mon opinion n'est pas prise en compte ». Doit être utilisé avec grande modération. Certains groupes exigent qu'un bloqueur doit avoir une proposition alternative.
- Un peu plus doux peut être une mise en X des avant-bras devant soi, pour demander une prise en compte d'arguments pour une forte opposition.

Ces signes peuvent être parfois utiles dans de grands groupes, moins en plus petits cercles. Ils sont fréquemment (en France) vécus comme un peu grotesques ou trop "formalistes" et de brèves incises ou gestes plus traditionnels leur sont alors préférés.

Principes rationnels d'un débat

L'un des points de départ d'Habermas et d'Apel, héritiers de l'école de Francfort, consiste à remettre en cause la théorisation webérienne de la « rationalité instrumentale » : selon l'éthique de la discussion, il faut laisser une place, à côté de ce type de rationalité, ou de la « rationalité stratégique » (incarnée par exemple par la maximisation de l'utilité propre à l'homo oeconomicus ou à l'utilitarisme), à la « raison communicationnelle », qui porte sur des valeurs. Contrairement à la « rationalité instrumentale » portant sur l'adaptation des moyens aux fins, la rationalité communicationnelle est donc axiologique, et ouvre par conséquent la sphère de l'éthique ou de la morale.

Le deuxième point d'appui est fourni par la philosophie pratique de Kant,

qu'Habermas et Apel tentent de reformuler sur de nouvelles bases (cf. infra).

Ces deux axes fournissent non seulement les bases de l'éthique de la discussion, mais aussi ce qui permet à ces auteurs de critiquer d'autres formulations, notamment la Théorie de la justice de Rawls, l'« éthique néo-aristotélicienne » ou éthique eudémoniste, ou encore éthique de la vertu, ou le pluralisme d'un Rorty, voire de Lyotard, Foucault ou Derrida, accusés de ne pouvoir penser l'éthique en tombant dans ce qu'Habermas et Apel considèrent comme relativisme intégral.

L'adhésion

Le principe fondamental est, selon Schopenhauer (L'Art d'avoir toujours raison) le principe *contra negantem principia non est disputandum* (il ne faut pas discuter avec quelqu'un qui nie les principes), ce qui est en soi une reprise d'Aristote.

Ce premier principe est déjà en lui-même problématique. Du point de vue des fondements il paraît en effet impossible de souscrire à des principes de manière rationnelle, car on commettrait ainsi une pétition de principe. C'est ce qu'affirme Popper (La Société ouverte et ses ennemis) lorsqu'il parle d'une décision originaire à effectuer entre « raison critique » et « obscurantisme ». Une telle approche a été récusée par Karl-Otto Apel, qui la qualifie de « décisionisme transcendantal » et considère au contraire que :

« celui qui argumente a, par là même, déjà foulé le sol de la raison communicationnelle discursive, et a en conséquence reconnu ses normes (...) quiconque argumente (pense!) n'a même plus accès à la situation présupposée par Popper, celle de devoir prendre une décision ultime pour ou contre la raison¹. »

Pour répondre à ce problème posé par exemple par les sophistes ou les sceptiques (cf. Sextus Empiricus, Livre I), différentes solutions ont été proposées. L'enjeu est d'éviter une alternative stérile entre l'impossibilité de parler et l'impossibilité d'entendre : le refus de tout principe et l'acceptation d'un seul principe universel peuvent en certains cas conduire également à l'impossibilité de la communication humaine.

Règles

Les principes logiques : but - écarter la sophistique et refuser le silence sceptique.

Les prénotions : but - rendre intelligible une entente humaine a priori.

Le sujet transcendantal : but - établir les conditions universelles des possibilités d'un débat.

L'absence de contradiction performative : but - fondation ultime de l'éthique par la raison.

Éthique de la discussion telle que développée par Habermas

Jürgen Habermas ramène dans l'éthique kantienne les intérêts et le bien-être des personnes de même qu'il sort l'impératif catégorique de son fonctionnement interne, rendant ainsi son importance au point de vue de chacun sur ce qui est moralement juste (c'est également cette voie que développe son collègue Karl-Otto Apel).

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. (Critique de la raison pratique, Emmanuel Kant)

Le nouvel impératif, selon l'éthique de la discussion, établirait le principe « D » selon lequel « seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique »². Il s'agit donc de permettre au processus interne induit par l'impératif kantien (la réflexion par rapport à la maxime de l'action et à sa possible universalisation) de se sortir du sujet pour prendre le terrain de la discussion, pratique, externe. Selon les mots d'Apel, de sortir du « solipsisme transcendantal » en faisant appel à l'intersubjectivité, qui ne s'oppose pas à l'objectivité mais au contraire en serait un pré-requis³.

De cette façon, Habermas n'a pas besoin, contrairement à Kant, de poser de différence catégoriale entre la sphère nouménale (devoir et libre volonté) et la sphère phénoménale (inclinations, motifs subjectifs, État, société) ; l'intelligible étant traduit dans le langage de la discussion, une telle distinction n'est plus nécessaire.

Habermas pose une seconde distinction avec l'éthique kantienne en ce que l'éthique de la discussion place l'impératif catégorique comme étant posé à partir des présuppositions universelles de l'argumentation. Cela modifie l'impératif kantien de sorte que celui-ci soit ramené au rang d'un principe d'universalisation, « U », qui dans les discussions pratiques assume le rôle d'une règle d'argumentation. Cette règle valide les normes telles que « les

conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire l'intérêt de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par tous »². Cette règle se décompose donc en deux étapes :

il faut prendre en compte les intérêts des personnes qui peuvent être affectées par la norme examinée ;
et tenir compte des jugements que lesdites personnes posent sur la norme.

Il y a une autre opposition par rapport à l'éthique kantienne. Les bases sont différentes : à savoir que l'impératif kantien se joue essentiellement à l'intérieur tout en misant sur la capacité d'objectivation du sujet, alors que l'éthique de la discussion est externe, par définition est discussion entre individus : l'universabilité est le résultat d'une discussion publique réalisée intersubjectivement et ne fait non plus suite à une entreprise intérieure, monologique, « in foro interno ».

La stratégie propre à l'éthique de la discussion permet le décloisonnement, où les présuppositions de l'agir orienté vers l'intercompréhension sont étendues à une communauté de communication idéale comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir.

Ici, l'idéal est très important en ce qu'Habermas est évidemment conscient qu'il conçoit sa pensée par rapport à une communauté idéale, où l'éthique ainsi élaborée pourra trouver sa pleine réalisation. Toute la question, dès lors, est comment l'éthique de la discussion pourrait nous aider à nous rapprocher de cet idéal régulateur d'une discussion idéale, par contraste avec les conflits propres aux discussions réelles, marquées par l'usage de la rhétorique et de la sophistique.

L'éthique de la discussion selon Karl-Otto Apel

Karl-Otto Apel, s'appuyant en partie sur l'œuvre d'Habermas, cherche dans l'éthique de la discussion une fondation rationnelle de l'éthique.

Dans les premiers chapitres, il situe la réflexion éthique : une éthique de la responsabilité (et plus encore une éthique universellement valide) à l'âge de la science. Comment articuler science et éthique ? Apel montre que l'appel à la complémentarité d'une rationalité procédurale et d'une éthique existentielle est insuffisant pour fonder une telle éthique. De plus, il illustre toute l'ampleur de la

difficulté dans un contexte où la science ne reconnaît que la rationalité scientifique, la rationalité technique-instrumentale et la rationalité stratégique (ordonner les moyens en fonction d'une fin).

Apel demande aussi que soit contournée (toujours dans l'horizon du problème de la fondation philosophique ultime) l'alternative entre des principes idéaux, totalement abstraits de l'histoire et une version de l'historicisme-relativisme-contextualisme-particularisme de la validité.

Quelle fondation finit-il par proposer ?

D'abord, Apel pointe vers ceci : "[...] la validité intersubjective de la connaissance scientifique axiologiquement neutre (donc l'objectivité) est elle-même impossible sans présupposer simultanément une communauté langagière et communicationnelle, et, corollairement, la relation sujet-cosujet, relation normativement non neutre" (Paris, Cerf, 1994, p. 37). Ainsi, la rationalité de la science ne peut exclure ni le langage, ni les interactions, ni les groupes, ni la communauté dans lesquels se développent et se transmettent les discours scientifiques.

Le sujet qui argumente (qui produit un discours) est toujours membre d'une communauté réelle de communication historique. On atteint là un point indépassable de la pensée en tant qu'argumentation. Or, ce qui est indépassable pour l'argumentation, cela est fondé de façon ultime, au sens pragmatico-transcendantal (Paris, Cerf, 1994, p. 41).

La Dialectique éristique (en allemand Eristische Dialektik, du grec ἐριστική τέχνη) est une œuvre du philosophe Arthur Schopenhauer. Rédigée vers 1830-1831 et publiée en 1864, elle est parfois éditée en France sous le titre L'Art d'avoir toujours raison (en allemand Die Kunst, Recht zu behalten). De façon à la fois sarcastique et pragmatique, Schopenhauer y expose une série de stratagèmes permettant de l'emporter lors de controverses, indépendamment de

la vérité du point de vue que l'on soutient. Ce travail qu'il considère comme le premier essai d'une « dialectique scientifique » n'ayant pas d'équivalent à son époque a aussi pour but de bien distinguer ces stratagèmes afin de pouvoir les dénoncer. La dialectique éristique constituée de la dialectique et de la sophistique s'opposerait ainsi à la logique, l'analytique, et la philosophie dont le but est la recherche objective de la vérité.

Définition

La dialectique éristique est l'art de la controverse. Cet art repose sur la distinction entre la vérité objective d'une proposition et l'apparence de vérité que cette proposition peut prendre aux yeux des disputeurs et des auditeurs. La finalité de cet art est de fournir des moyens pour parvenir à cette dernière apparence, afin de convaincre les auditeurs que l'on a raison, même si l'on a objectivement tort.

Causes et fonctions de la dialectique

Si les hommes étaient honnêtes, il n'y aurait pas de dialectique. Schopenhauer en distingue quelques causes qui sont en fait toutes liées :

la malhonnêteté ;
la vanité ;
le fait de parler avant de réfléchir ;
l'obstination dans l'erreur.

Une autre cause est que l'expérience enseigne que lorsque nos arguments en faveur d'une thèse sont réfutés, il pourra toujours se trouver un nouvel argument qui nous donnera finalement raison. La généralisation de cette observation conduit à dévaloriser systématiquement les thèses de l'adversaire et à les attaquer sans examen.

Le résultat de cet ensemble est que tout homme veut que sa thèse paraisse vraie, même (et surtout) quand il sait qu'elle est fausse.

En conséquence, les moyens de cet art relèvent de la ruse et de l'adresse ; chacun en est pourvu, quoique de manière inégale. Tout le monde puise des ressources dans sa perversité naturelle, mais l'exercice et la réflexion peuvent nous rendre plus forts.

Il est important de remarquer que le but de Schopenhauer n'a rien de cynique, puisque la dialectique est aussi, par nature, un art de repousser les attaques déloyales. L'apprentissage de la dialectique complète donc l'apprentissage de la logique, car il faut également se défendre quand on a raison.

La dialectique, en tant que telle, a seulement à enseigner comment on se défend contre les attaques de toute nature, et en particulier les attaques déloyales, et, de même, comment l'on peut pour sa part attaquer ce qu'affirme l'autre, sans se contredire soi-même et, plus généralement, sans être réfuté. Il faut strictement distinguer la découverte de la vérité objective de l'art de donner à ses propositions l'apparence de la vérité: l'un est l'affaire d'une toute autre activité, c'est l'œuvre de la faculté de juger, de la réflexion, de l'expérience, et il n'y a pas d'art particulier qui s'y rapporte; mais le second point est l'objet propre de la dialectique. On l'a définie comme la logique de l'apparence: à tort car elle ne serait alors utilisable que dans la défense de propositions fausses; or lorsqu'on a raison, on a également besoin de recourir à la dialectique pour défendre son droit, et il faut connaître les stratagèmes de la malhonnêteté pour leur faire face, et même souvent en employer certains pour battre l'ennemi de ses propres armes.

Donc, en résumé, il s'agit :

de défendre ses thèses sans se contredire ;
de renverser les thèses adverses.

Place de la vérité

« Il est impossible de dire de quel côté est la vérité » : les participants ne savent pas eux-mêmes ce qu'il en est, quand ils ne sont pas convaincus d'avoir raison. Le débat peut éventuellement permettre de dévoiler la vérité, mais ce n'est pas du ressort de la dialectique.

La dialectique se distingue alors de la logique et de la sophistique, car celle-ci vise uniquement le faux et suppose une connaissance du vrai, ce qui n'est pas le cas dans la dialectique éristique.

Méthodes

Le point de départ est une thèse posée par l'adversaire ou par nous.

1. Modes :

ad rem (vérité objective) : la thèse est ou non en accord avec la vérité objective : le ciel est bleu, les poissons nagent...

ad hominem (vérité subjective) : la thèse contredit une affirmation précédente de celui qui l'a énoncée.

2. Méthodes

réfutation directe par attaque des fondements :

réfutation des fondements ;

réfutation de la consécution ;

réfutation indirecte par attaque des conséquences :

réfutation par une conséquence fausse (ad rem ou ad hominem) ;

réfutation par la démonstration de cas contraires.

Les stratagèmes

(Note : les numéros entre parenthèses renvoient à l'ordre des stratagèmes dans l'œuvre ; nous ne présentons pas ces stratagèmes en totalité, mais en indiquons surtout les types remarquables)

Changement de catégorie

L'extension (1)

L'homonymie (2)

Relatif/absolu (3)

Particulier/général (11)

Obtenir une conclusion en masquant ses intentions

détournement de l'attention :

par dispersion des questions (4)

par questionnement rapide (7)

par changement de l'ordre des questions (9)

par provocation (8)

déguisement d'une pétition de principe (6)

preuve par la dénomination (12)

Arguments selon les personnes

Argument ad hominem (16)

Argumentum ad personam (dernier argument, intitulé « Ultime stratagème1 »)

Argument ad auditores (28)

Argument ad verecundiam (30)

Attitudes impudentes (15) (14) (29) (31) (36)

Philosophie pratique de Kant

(Redirigé depuis Philosophie de la morale de Kant)

La Philosophie pratique de Kant désigne la philosophie édifée par l'usage de la raison pratique, par contraste avec l'usage de la raison théorique, qui faisait l'objet de la Critique de la raison pure. La philosophie pratique englobe ainsi aussi bien la philosophie morale que la philosophie politique ou la philosophie du droit. Kant expose celle-ci principalement dans les Fondements de la métaphysique des mœurs et dans la Critique de la raison pratique, mais également dans d'autres opuscules, tels que Du prétendu droit de mentir par humanité, Théorie et pratique ou Qu'est-ce que les Lumières?. La philosophie pratique kantienne est indissociable de sa théorie de la connaissance exposée dans la première Critique, bien qu'il y ait une tension et une évolution dans la pensée de Kant entre les trois Critiques. Celle-là a pour objet les questions « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer ? ».

L'articulation entre la philosophie théorique et la philosophie pratique est la suivante. Le seul usage légitime des concepts de la métaphysique est un usage rendu légitime dans le cadre de la morale. En effet, bien que les noumènes nous soient rendus inconnaissables par la critique de la connaissance, ils jouent un rôle régulateur et par là-même indispensable dans la constitution de l'agent moral. Dans la Critique de la raison pure Kant ne fait qu'évoquer cette idée. Il l'explique et la fonde dans la Critique de la raison pratique. Le devoir moral est par nature inconditionnel (c'est l'impératif catégorique, déjà présenté dans Fondements de la métaphysique des mœurs). Il est impensable sans les concepts métaphysiques ou problématiques de liberté, d'immortalité de l'âme et de Dieu.

La morale kantienne

La morale kantienne atteint sa forme définitive dans la période critique, et est exposée principalement dans deux ouvrages fondamentaux : les fondements de la métaphysique des mœurs (1785) et la Critique de la raison pratique (1788). Kant définit la morale comme la partie de la philosophie qui s'occupe des lois d'après lesquelles tout doit arriver (loi morale), et non selon lesquelles tout arrive effectivement (lois de la nature).

On peut noter une double influence subie par Kant : d'une part, l'influence du christianisme, et plus particulièrement du piétisme (que lui a inculqué sa mère)

lui fournit l'idée que la morale est avant tout affaire de pureté d'intention et de rectitude du vouloir. D'autre part, Rousseau lui révèle dans l'Emile une idée fondamentale : « nous pouvons être homme sans être savant »¹, ce qui signifie que la vertu n'est affaire ni de science, ni de connaissance.

Mais la morale de Kant est irréductible à toute autre morale, en ceci que, comme pour la raison spéculative, Kant cherche les conditions a priori de la morale, qui le conduiront à affirmer l'autonomie de la volonté et la liberté transcendante. L'objectif de Kant est donc d' « élaborer une bonne fois une philosophie morale qui serait complètement expurgée de tout ce qui ne peut être qu'empirique et appartient à l'anthropologie ».

La doctrine de la bonne volonté

L'analyse kantienne part d'un fait de la raison : nous ne savons pas — et ne pouvons pas savoir — si une action morale (ou purement morale) a jamais été réalisée par l'homme depuis que le monde est monde, mais le jugement moral en lui-même ne fait aucun doute : la conscience commune sait juger du bien et du mal. Dès lors, l'entreprise de Kant est plus théorique que normative : elle doit expliquer le principe du jugement de moralité. D'où la phrase de Kant : « Il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux »².

En examinant la conscience morale commune, Kant dégage le fait que rien n'est « bon » en soi, dans le monde, hormis une bonne volonté. Cette bonne volonté est définie en dehors de toute considération des buts de l'action (elle doit être bonne en elle-même), elle ne dépend pas des résultats de l'action (ce qui montre l'opposition de la morale kantienne et des morales utilitaristes ou conséquentialistes). La volonté est dite bonne si et seulement si elle obéit à une loi ou maxime commandée par la seule raison (représentation d'une loi morale suscitant l'adhésion par respect), et non par la sensibilité (les penchants, égoïstes). En effet, selon Kant, les facultés humaines se divisent entre la sensibilité d'une part, qui est toujours liée à l'égoïsme et à l'amour de soi, et la raison d'autre part. La bonne volonté, qui doit être bonne en soi, donc indépendamment de toute inclination sensible (désir, penchant), doit donc être purement rationnelle.

On peut dégager deux résultats importants de cette idée. Le premier, c'est que la morale est liée à la rectitude du vouloir (une action est dite « bonne » ou « morale » si elle est décidée par pure représentation de la loi morale). Il s'agit

donc d'une morale de l'intention (déontologie). Le deuxième, c'est que la raison n'est pas conformée en vue du bonheur. Kant donne deux arguments pour défendre cette idée : le premier, c'est que si la nature avait voulu assurer notre bonheur, elle aurait pu nous doter d'un instinct infallible, ajustant systématiquement notre comportement à l'obtention du bonheur (ce qui n'est évidemment pas le cas). Le second, c'est que la raison a plutôt tendance à nous éloigner du bonheur : d'où le penchant de certains à tomber dans une forme de misologie, qui peut nous rappeler Rousseau : en sortant de l'état de nature, et en optant pour la raison plutôt que pour l'instinct, l'homme multiplie ses besoins et s'éloigne du bonheur (la lucidité le rend insatisfait). La raison doit donc avoir une fin plus haute et plus noble que d'assurer notre bonheur : cette fin, c'est la moralité, le respect du devoir et de la loi morale.

Kant définit le devoir comme « la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi ». La loi morale s'impose à tout être raisonnable, et donc aussi bien à l'homme qu'à une volonté sainte. Il faut distinguer l'action légale, qui est seulement conforme au devoir, de l'action morale, accomplie par seul respect pour le devoir, c'est-à-dire indépendamment de tout intérêt pris par l'agent. La condition qui permet in fine de définir un acte moral est qu'il soit accompli par devoir, et non par intérêt. Chez l'homme, la loi prend ainsi la forme d'un devoir, d'une contrainte : le devoir naît du heurt entre la bonne volonté et les tendances (c'est-à-dire les inclinations sensibles), la première s'opposant souvent aux secondes. La loi morale rencontre donc chez l'homme des entraves subjectives : bien que certaines actions soient objectivement nécessaires (imposées par la loi), elles demeurent subjectivement contingentes (la volonté humaine n'est pas sainte, l'homme peut ne pas respecter la loi). Chez l'homme, la loi prend alors la forme d'un impératif.

L'impératif catégorique

Article détaillé : Impératif catégorique.

Kant distingue les impératifs en usant de sa classification des jugements : il existe trois types de jugements : les jugements problématiques, dont l'affirmation ou la négation est seulement possible, les jugements assertoriques, dont l'affirmation ou la négation est réelle, et les jugements apodictiques dont l'affirmation ou la négation est nécessaire. Il en déduit trois impératifs :

les impératifs de l'habileté, qui sont problématiquement pratiques et fournissent des règles de l'habileté. Ils font tendre la volonté vers des fins seulement possibles, comme peut en fournir la science par exemple.

les impératifs de la prudence, qui sont assertoriquement pratiques, et fournissent des conseils de la prudence. Ils tendent vers des fins réelles, comme la recherche du bonheur. En effet, Kant dit du bonheur que « tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle », et que cette fin « fait partie de leur essence ». Kant accorde donc aux utilitaristes et aux moralistes que l'égoïsme et la recherche du bonheur sont des tropismes naturels. Mais la morale ne peut se fonder sur cette recherche du bonheur, car sa recherche constitue seulement une universalité de fait (ce qui est) et non de droit (ce qui doit être). Or la morale doit être fondée dans toute sa pureté, sans y laisser demeurer de scories empiriques.

l'impératif moral, qui est apodictiquement pratique, et fournit des commandements. L'action morale est nécessaire en elle-même, en soi, sans rapport à un but quelconque.

Les deux premiers sont dits hypothétiques : ils commandent la volonté, mais dépendent de la sensibilité (par la fin, choisie par cette dernière). Au contraire, l'impératif moral est catégorique : il commande la volonté sans rapport à aucune fin, il est donc purement formel et se pose à la volonté de façon inconditionnée et indépendamment de tout contenu (c'est le formalisme kantien). On retrouve ici la définition de la raison comme exigence d'universalité et de non-contradiction logique. En définissant la maxime d'une action comme la règle subjective déterminant la volonté d'un être raisonnable — qui peut être contraire à la loi morale — Kant aboutit à la « formule mère » de l'impératif catégorique :

« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »³.

Il doit donc y avoir conformité de la maxime de la volonté à la loi : dans l'action immorale, notre volonté se nie elle-même (contradiction logique interne). Pour Kant, mal agir c'est vouloir pour soi ce que l'on ne veut pas universellement, c'est vouloir se mettre à l'état d'exception. À partir de cette formule, Kant tire trois formules dérivées :

« Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi de la nature »

Ici, il ne s'agit pas de la nature empirique, mais d'une nature formelle comprise comme système d'objets obéissant à des lois universelles et nécessaires⁴.

« Agis de façon à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »

Ici, la fin dont parle Kant n'est pas une fin à réaliser (ce qui ruinerait le formalisme kantien) mais une fin à respecter. La personnalité se confond avec la loi morale, et c'est la loi morale qu'il faut respecter chez soi et chez autrui.

« La législation universelle de la conduite, c'est la volonté de l'être raisonnable qui doit en être la législatrice »

Ces trois formules expriment le même impératif catégorique, mais elles montrent respectivement l'unité de la forme de la volonté pour la première, la pluralité des fins pour la seconde et la totalité du système des fins pris dans son ensemble pour la dernière. La troisième formule nous dit que la législation morale, à laquelle nous pensons souvent être contraints de l'extérieur, c'est en fait nous-mêmes qui en sommes les législateurs : c'est le concept clé d'autonomie de la volonté (le législateur appartient lui-même à la nature sur laquelle il légifère).

L'autonomie de la volonté

Kant nous dit que « la législation universelle de la conduite, c'est la volonté de l'être raisonnable qui doit en être la législatrice ». Autrement dit, cela signifie que l'homme, en tant qu'être raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi, bien que celle-ci ait valeur universelle. Il croit être contraint de l'extérieur par sa loi parce qu'il est en même temps un être sensible, soumis à des inclinations.

Ce principe est celui de l'autonomie de la volonté (l'être raisonnable est lui-même législateur), et il s'oppose à celui d'hétéronomie (la volonté cherche sa loi en dehors d'elle-même) qui, d'après Kant, est à l'origine de toutes les erreurs commises par les morales précédant la sienne.

Les morales basées sur l'hétéronomie de la volonté peuvent se distinguer entre morales fondées sur des principes empiriques et morales fondées sur des principes rationnels. Les premières se séparent entre morales fondées sur le sens moral, et morales fondées sur le bonheur personnel. Elles sont toutes deux basées sur un calcul (« l'arithmétique des plaisirs » comme diraient certains utilitaristes) et ne permettent pas de se rapporter à une mesure fixe. Les secondes se séparent entre morales fondées sur l'idée d'une perfection

ontologique (perfection dans la nature), et morales fondées sur une perfection théologique (Dieu comme source du Bien). Les premières offrent une fin indéterminée (qu'est-ce en effet que la perfection ?) et les secondes sont impossibles, puisque la critique de la raison pure a montré l'impossibilité d'une connaissance métaphysique de Dieu (et donc du Bien en tant que Bien).

Cette distinction entre autonomie de la volonté et hétéronomie éclaire la phrase de Kant, dans laquelle il déclare que la philosophie n'a « ni dans le ciel ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui »⁵.

L'autonomie de la volonté est pour Kant le principe suprême de la morale.

La liberté

Kant évoque le problème de la liberté dans au moins trois textes fondamentaux : la Critique de la raison pure (1781), les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), et la Critique de la raison pratique (1788).

Dans la Critique de la raison pure, le problème de la liberté est l'objet de la troisième antinomie de la raison pure. Cette antinomie se résout en montrant que la liberté est logiquement non-contradictoire si l'on distingue monde sensible et monde intelligible. Thèse et antithèse se résolvent alors en jugements subcontraires si l'on distingue bien deux plans différents (phénomènes et noumènes). Au niveau phénoménal, tout advient selon les lois de la nature, mais, au niveau des choses en soi, on peut envisager sans contradiction une causalité libre, indépendante de toute inclination sensible.

Dans les fondements, Kant assimile liberté et moralité : « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose ». Kant nous dit donc que nous sommes libres uniquement quand nous agissons moralement, c'est-à-dire indépendamment de toute inclination sensible. Il s'agit d'une propriété de la causalité des êtres raisonnables de pouvoir agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère à elle.

Enfin, la critique de la raison pratique distingue dans la liberté une part de libre-arbitre, qui consiste pour l'homme à opter pour ou contre la loi morale. La liberté est une idée transcendantale pratiquement vérifiée et réalisée, mais elle fait également l'objet d'un postulat de la raison pratique. Ce postulat de la raison pratique insiste sur l'idée de liberté comme confiance dans ma puissance de produire ici bas la vertu, préparant par là l'avènement du souverain bien. Ce

postulat tranche avec la liberté conçue comme propriété de l'agent moral nouménal, en inscrivant dans le temps cette idée de liberté comme effort. La doctrine de la vertu définit ainsi la vertu comme le courage moral avec lequel nous résistons aux penchants de la nature sensible pour n'obéir qu'à la seule loi morale.

Le souverain bien

La volonté de l'homme doit être soumise uniquement à la loi morale, qui doit être suivie pour elle-même et s'impose à nous sous la forme de l'impératif catégorique. La soumission au devoir (moralité) s'impose à nous en tant que nous sommes des êtres raisonnables; mais nous sommes également des êtres sensibles, et par là même avons une inclination naturelle à rechercher notre propre bonheur. La question que se pose alors Kant est la suivante : comment concevoir la synthèse de la vertu et du bonheur, c'est-à-dire le souverain bien?

Kant commence l'étude du concept de souverain bien en montrant l'erreur commise par les stoïciens et par les épicuriens. Leur erreur commune a été de chercher un rapport analytique, un lien nécessaire entre vertu et bonheur dans le monde sensible. Ainsi, pour l'épicurien, le bonheur lui-même est le souverain bien, et la vertu est la maxime à suivre pour l'acquérir (il est d'un homme sage de rechercher son propre bonheur). Au contraire, pour le stoïcien, le bonheur réside dans la seule conscience de sa vertu (l'homme sage est l'homme vertueux, qui contrôle ses passions—Sustine et abstine). Kant rejette ces deux conceptions : la conception épicurienne nous conduit à nier l'impératif catégorique au profit d'un simple impératif hypothétique ("Si tu veux le bonheur, agis d'après telle maxime") ce qui ruine toute idée de moralité. La conception stoïcienne (qui fait du bonheur la conséquence de la vertu) oublie que, dans ce monde, des hommes non vertueux peuvent être heureux, tandis que des hommes vertueux peuvent être malheureux.

Kant apporte la solution à ce problème dans l'Antinomie de la raison pratique. La conception épicurienne (la recherche du bonheur produit une intention vertueuse) est absolument fausse, mais la conception stoïcienne (l'intention vertueuse produit nécessairement le bonheur) n'est pas absolument fausse, mais seulement d'une manière conditionnelle. Effectivement, elle se révélera vraie si je me rappelle que le monde sensible que je connais n'est que le monde des phénomènes, et qu'il existe aussi un monde suprasensible : le monde des noumènes, dont nulle connaissance ne nous est possible.

La solution de Kant va donc s'inscrire dans une perspective chrétienne : le

concept de souverain bien nécessite d'admettre l'existence d'un autre monde, dans lequel la synthèse de la vertu et du bonheur sera effectuée, formant ainsi le souverain bien. Ainsi, la soumission au devoir (vertu) ne conduit pas systématiquement l'homme au bonheur sur cette terre, mais elle l'en rend digne. Cette conception va conduire Kant à trois postulats : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Dieu n'est donc pas nécessaire pour fonder la morale, il ne détermine pas le bien et le mal, mais assure la synthèse de la vertu et du bonheur dans un jugement : Dieu est un être moral.

Les postulats de la raison pratique

Ils sont au nombre de trois et ils ont été établis dans la Dialectique de la Critique de la raison pure :

La liberté (postulat cosmologique);
l'immortalité de l'âme (postulat psychologique);
l'existence de Dieu (postulat théologique).

Selon Kant, ces trois concepts sont des postulats. En effet il est impossible de démontrer positivement leur existence. La Critique de la raison pure avait ainsi conclu à la possibilité de la liberté humaine, sans pouvoir en prouver l'existence, et avait montré l'impossibilité d'une quelconque preuve de l'existence de Dieu. La Critique de la raison pratique, voit dans la loi morale un "fait" de la raison pratique. Kant écrit "il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu" 6. Dieu n'est pas pour nous un objet de connaissance, mais une croyance, une idée régulatrice qui assure la synthèse de la vertu et du bonheur dans l'autre monde. L'immortalité de l'âme est nécessaire à l'homme pour qu'il s'élève, dans un progrès indéfini, vers la sainteté. Enfin, la liberté est le fondement même de la moralité, la clé de voute de la morale kantienne : la liberté est une idée transcendantale pratiquement vérifiée. Nous sommes libres quand nous sommes moraux, c'est-à-dire lorsque nous agissons par devoir et non selon des inclinations sensibles, rompant ainsi par la raison avec le déterminisme naturel auquel nous appartenons.

Philosophie du droit

La « philosophie du droit » est, selon Kant, l'une des branches de la philosophie pratique. Même une action « juridique », c'est-à-dire conforme à la morale, n'est pas motivée par la recherche de la morale. Elle est « hétéronome ». Kant expose ses thèses à ce sujet dans la Doctrine du droit, première partie de Métaphysique des mœurs.

Philosophie politique

La philosophie politique de Kant est elle-même une branche de la philosophie pratique.

De nombreuses dissertations (Vers la paix perpétuelle, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, etc.) et certains passages de ses grands ouvrages ont permis de dégager une pensée politique kantienne bien particulière, malgré le fait qu'elle soit peu éloignée du courant des Lumières françaises de l'époque.

Pour Kant, l'homme doit se réaliser en tant qu'individu rationnel dans la société, et doit assurer le plein épanouissement de chacun.

Dans son essai Qu'est-ce que les Lumières ?, Kant fait l'apologie de la liberté d'expression en tant que nécessité au progrès humain.