

Provocări contemporane în științele comunicării

Problématologie et morale

Abstract. This paper is an analysis of the problematological interpretation of the morals. From a problematological perspective, *morals* represent a management of distance between individuals seen as “problems” which must be solved. This management of distance between individuals is interpreted in a different manner and thus there are different outlooks on morals. A *moral outlook* is a moral answer to problems raised by the individual’s relationship with his peers. A core concept of the morals is that of *moral conscience*, which, from a problematological perspective, concerns the way the individual lives, feels and values his relationship with another from the perspective of the distance (difference).

Keywords: distance, morals, moral conscience, moral answer, moral attitude

La morale est, on le sait, un domaine important de la connaissance et de la pratique humaine qui a attiré l’attention de la réflexion critique dès les temps anciens. Presque tous les penseurs importants, dès l’Antiquité jusqu’à nos jours, ont, à côté d’autres traités, un traité d’éthique ou de morale : Platon, Aristote, Cicéron, Malebranche, Kant, Moore et beaucoup d’autres. De plus, il y a des philosophes qui passent comme des « moralistes », parce qu’ils ont concentré leurs investigations dans ce domaine. Nous voulons analyser, dans cet étude, l’interprétation problématologique de la morale. Pour Michel Meyer, le fondateur de la conception problématologique, la morale est un terrain fertile de l’interprétation problématologique. Une investigation de la relation entre passion et morale (Meyer 1991 ; 1999, 91-117), une distinction entre éthique, morale et justice (Meyer 2008, 115-120) et un essai de répondre à la question : Qu’est-ce que la morale ? (Meyer 2010, 108-121) constituent les premières propositions problématologiques de l’auteur évoqué sur la morale. Elles sont amplifiées dans une analyse

* Universitatea „Al. I. Cuza” Iași.

monographique sur l'interprétation problématologique de la morale (*Principia Moralia*, Paris : Fayard, 2013) qui est la source principale de nos réflexions ci-dessous.

1. La morale comme gestion de la distance

La question fondamentale de la morale, pour Meyer, est la suivante : Comment est-il possible de demander à l'individu de renoncer à ses aspirations naturelles (plaisir, satisfaction, bonheur, désir, passion, intérêt et d'autres choses comme telles) pour s'accommoder aux normes des groupes qui, pour lui, signifient une limitation de la liberté de se manifester naturellement ? D'une certaine façon, il est possible de dire que l'homme est un être moral s'il n'est pas un être naturel ! C'est un paradoxe que Meyer a discuté dans une analyse sur les passions (Meyer 2007, 23-44).

Le concept central qui fonde du point de vue problématologique la morale est celui de *distance*. « La morale est ce qui permet de gérer la distance », dit Meyer (2013, 25). Qu'est-ce que la distance ? Nous saisissons facilement que les gens sont différents entre eux, malgré les similitudes d'espèce qui les approchent. Cette différence est le fondement du fait que chaque individu perçoit un autre individu comme quelque chose de différent, comme une altérité. Dans ces conditions, il est possible qu'un individu ou l'autre devienne un problème, c'est-à-dire un motif de préoccupation et d'intérêt. La distance est celle qui peut être le gestionnaire de l'autrui comme problème du point de vue de son rapport avec le bien ou le mal. Par exemple, nous dit Meyer, il y a deux possibilités exemplaires dont nous pouvons voir rapidement la morale dans sa qualité d'« administrateur » de la distance : la situation où la distance est trop faible et la situation où la distance est trop forte. Si notre distance par rapport à l'autrui est trop faible, alors l'autrui ressent cela comme une menace, comme un attentat à sa personne, comme une limitation de sa liberté d'action. Dans ces conditions, notre sentiment moral nous oblige à faire tout pour lui redonner le sentiment de liberté et pour revenir à une distance confortable qui peut garantir son intégrité (physique, psychique etc.). Par conséquent, dans ce cas, la distance optimale qui satisfait aux exigences constitue notre préoccupation d'ordre moral par rapport à autrui. C'est le problème qui doit être résolu du point de vue de la moralité. Si la distance est trop forte, alors l'autrui n'est pas menacé dans sa liberté d'action par notre position, mais il est menacé à cause du fait qu'il reste seul devant les dangers et les souffrances possibles. C'est une « indifférence » par rapport à l'autrui qui, du point de vue de

l'intérêt général (que poursuit toute morale), n'est pas désirable. Cette fois, il est nécessaire, également, d'avoir une « distance optimale », grâce à laquelle l'altérité peut ressentir le souci de l'autrui. Par conséquent, nous pouvons dire que la morale est le moyen à l'aide duquel nous pouvons administrer adéquatement la distance par rapport à l'autrui. D'ailleurs, Meyer va affirmer directement : « Les êtres humains sont toujours contraints à négocier la distance entre eux... » (Meyer 2010, 111).

La morale exprime, donc, notre attitude qui vise la distance par rapport à l'autrui et, en même temps, l'attitude de l'autrui par rapport à la distance face à nous. Evaluer la distance par rapport à l'autrui c'est, également, une attitude morale par rapport à l'autrui. Cette attitude exprime, en même temps, notre relation avec le bien et le mal par rapport à l'autrui. Ce qui est intéressant, nous dit Meyer, c'est que les traces de l'idée de distance caractérisent tous les essais d'interprétation de la morale au long du temps. Nous avons déjà rappelé trois conceptions principales sur la morale : la morale des droits (centrée sur l'individu), la morale du devoir (centrée sur l'autrui), la morale du mérite (centrée sur le monde). Mais, qu'est-ce que les droits de l'homme ? Rien d'autre que la distance que l'individu met entre lui et l'autrui pour pouvoir assurer son développement normal. Qu'est-ce que le devoir ? La distance que l'autrui met entre lui et autrui pour assurer le même but du développement. Enfin, qu'est-ce que le mérite ? Quelque chose qui est assumée comme critère pour dévoiler la distance entre les individus par rapport à un idéal commun (Meyer 2013, 55).

La distance est une présence qui accompagne presque toujours et partout l'individu. Nous vivons, dit Meyer, en ayant en nous le sentiment de la distance par rapport à d'autres individus. Il est vrai que la distance ne caractérise pas seulement les relations éthiques entre les individus. Même Meyer nous dit, par exemple, que la rhétorique est la théorie qui essaie de résoudre la distance entre individus à propos d'un problème. Seulement que, dans le cas de la rhétorique, la distance a en vue la différence d'opinion entre les individus en ce qui concerne un problème. Dans ce cas, la distance vise la vérité. Au contraire, dans le cas de la morale, la distance vise l'idée de bien, c'est le problème que la morale doit résoudre dans le rapport de l'individu avec l'autrui. C'est important que la distance règle notre moralité, peut-être plus exactement, notre comportement moral. Si nous sommes dans la proximité de l'individu X (la distance est, donc, faible), alors nous sommes plus préoccupés s'il a la liberté d'action, s'il se trouve devant les dangers ou en souffrance et ainsi de suite. Par conséquent, notre comportement moral et notre attitude

morale entrent plus rapidement en action. Pourquoi ? Parce que l'influence de la proximité de X est plus grande et plus visible par rapport à quelqu'un qui est situé à une distance plus forte. Nous ne sommes pas préoccupés dans la même mesure si, par exemple, l'individu X est situé dans l'autre ville ou dans l'autre pays. La distance est ici l'élément qui déclenche notre moralité.

Meyer retient de toute conception classique sur la morale le concept de *bien* (et son corrélatif, le mal). Pour lui, le concept du bien est lié au concept de distance. Il y a une compréhension ordinaire du concept du bien qui vise notamment l'accomplissement des désirs matériels, en tout cas, du parcours pour accomplir d'une façon désirable, irréprochable certaines actions. Lorsque nous disons que notre voiture fonctionne bien, cela signifie que nous sommes contents de son rôle d'instrument de déplacement, lorsque nous disons que notre collègue se porte bien après ses problèmes de santé, nous comprenons qu'il a une figure et un comportement normaux, lorsque nous disons qu'il est bien que la loi s'applique pour tous, nous pensons que ce bien vise la situation d'égalité pour tous les citoyens de notre société. Et ainsi de suite. Au-delà de cette compréhension du concept de bien, son interprétation morale a en vue, dit Meyer, quelque chose qui vise le « mouvement de l'âme » (peut-être sous l'influence des anciens Grecs), en tout cas, d'un mouvement du comportement de l'individu. Le bien n'est pas un donné, mais quelque chose qui doit être cherché et intégré dans notre comportement et dans notre action comme quelque chose de désirable, tandis que le mal n'est pas un donné, mais quelque chose qui doit être réfuté par l'individu comme quelque chose d'indésirable.

Le désirable et l'indésirable sont des choses assez compliquées si nous les encadrons dans la discussion sur la moralité du bien et du mal dans les relations de l'individu avec les autres. Le désirable, par exemple, est associé, plusieurs fois, à un certain plaisir qui donne à l'individu un certain état de satisfaction. Dans ce cas, nous parlons, certes, du bien qui accompagne l'individu. Par exemple, si nous offrons un verre d'eau à un voyageur qui a une grande soif, nous satisfaisons à ce dernier un besoin d'ordre physiologique qui produit un plaisir et qui, à la fin, crée une certaine satisfaction. Nous sommes devant une sorte de bien d'ordre moral. La distance, dans ce cas, est faible et le bien est d'ordre corporel. Même si ces sortes de bien sont très répandues dans les communautés humaines, néanmoins, l'homme cherche souvent le bien le plus haut, le bien qui vise une distance plus forte, plus grande et plus intellectualisée. Une distance qui passe au-delà des besoins matériels et qui aspire aux

besoins d'ordre spirituel, social et d'autres choses similaires. Quels sont ces besoins ? Meyer en énumère quelques-uns : jugement social, approbation du groupe, mérite et utilité, plaisir esthétique, obéissance aux lois, respect des règles, évaluation par rapport aux valeurs (Meyer 2013, 60).

Le fondement de la morale est, selon Meyer, la distance. Non pas la distance comme distance, mais la distance par rapport à ce qui est considéré comme bien ou comme mal. La distance est ce qui fait problème du point de vue du bien ou du mal et, par conséquent, elle est le point d'appui pour une définition problématique de la morale :

« la morale est la réponse qu'offrent les hommes aux problèmes qu'ils représentent les uns pour les autres, en affrontant ceux qui se posent à eux en fonction de la distance qui les sépare, réponse qu'ils traduisent en bien ou en mal » (Meyer 2013, 70).

Cette définition nous permet quelques soulèvements. Le premier : la morale est une réponse de l'individu¹. Le terme réponse a, à ce point de notre discussion, une compréhension spéciale qui dépasse le sens habitué, commun. La réponse morale, c'est une réaction de l'individu à quelque chose qu'il considère comme un problème. La réponse comme réaction peut s'envisager sous les formes les plus différentes : une action (qui indique un acte de comportement moral), une explication (qui indique une séquence de la conscience morale), un conseil (qui indique une sorte d'attitude morale) et ainsi de suite. En tout cas, la morale comme réponse, c'est une attitude de l'individu par rapport à une question qui vise sa relation avec l'autrui. Le deuxièmement soulèvement : cette réponse, cette réaction de l'individu qui constituent l'essence de la morale a en vue un problème. Dans ce cas, le problème exprime quelque chose de spécial :

¹ Nous voulons insérer ici une opinion qui, même si peut paraître exagérée dans ses affirmations plus tranchantes, nous attire l'attention sur le fait que la morale est une question de l'individualité par la place centrale accordée au concept de solitude : « Quand les relations qu'ont entre elles des personnes ont un caractère spécifiquement moral, elles font désirer et appeler, autant qu'elles supposent déjà, des consciences capables de dire nous et de franchir les frontières de leur individualité. Mais seules des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous, et considérer les relations morales qui les lient à d'autres être comme le truchement, le moyen, la préparation, d'une amitié plus profonde qui a sa caution dans les certitudes que la solitude a permis d'atteindre. L'ordre des rapports selon le devoir ne toucherait pas tant les intérêts suprêmes de la conscience s'il ne figurait un ordre des rapports où se vérifierait une vie unitive dont il y a lieu de penser qu'elle ne peut être espérée que par des consciences à qui la solitude a fait connaître leur être vrai » (Nabert 1971, 110).

c'est un problème de la distance de l'individu par rapport à l'autrui. Les problèmes moraux sont ceux que les hommes font « les uns pour les autres ». Le fait que la distance est la source des problèmes moraux des individus est prouvée par la situation que les concepts moraux sont variables et qu'il est presque impossible de nous imaginer une morale unique où les règles soient valables pour tous et où les concepts moraux soient assumés par tous. Les exemples de la diversité sont concluants : la morale hédoniste, la morale du devoir, la morale de l'utilité et ainsi de suite. Le troisième soulignement : la distance entre les êtres se traduit, du point de vue de la moralité, dans le bien ou dans le mal. L'évaluation positive de la distance entre individus se concrétise dans le bien, tandis que l'évaluation négative se concrétise dans le mal. Quel est le critère de cette évaluation qui génère les deux concepts qui traduisent les points extrêmes de la moralité de l'individu ? La réponse est, à notre opinion, une seule : la norme morale (la loi morale dans la terminologie de Kant). Le bien exprime la conformité (la concordance) de la distance à la norme, tandis que le mal exprime la discordance entre la distance et la norme. Au fond, la norme morale indique la distance idéale entre les individus du point de vue de la moralité. Le quatrième soulignement : la réponse des individus aux problèmes qu'ils font les uns aux autres grâce à la distance qui les séparent sont évaluées. Cette évaluation qui génère le bien ou le mal est accompagnée presque toujours nous dit Meyer, d'une certaine attitude de la part des autres. Cette attitude peut être très différente : approbation (ou désapprobation), jugement moral, sentiment ou même réaction passionnelle (Meyer 2013, 70). Cette attitude des autres par rapport à notre réponse est en fonction de la situation s'il considère notre réponse comme un bien ou, au contraire, un mal. Par exemple, nous avons d'habitude une réaction d'approbation par rapport à la préoccupation de notre collègue pour son voisin qui est grièvement malade parce que nous considérons son attitude (comme réponse aux problèmes de son voisin) comme un bien, tandis que nous avons une réaction de désapprobation par rapport à l'indifférence d'un autre collègue en ce qui concerne son propre père très âgé parce que nous la considérons comme un mal. De ses *Catilinaires*, nous voyons clairement le sentiment de colère par rapport aux faits de Catilina, parce que Cicéron considère ces faits comme un mal (un danger) pour la république. D'où ses discours passionnels contre l'ennemi de la république.

2. La dimension contextuelle de la réponse morale

Une réflexion plus attentive sur les problèmes de la moralité nous attire l'attention sur un fait qui est, à notre opinion, tout à fait significatif pour la compréhension adéquate du phénomène moral dans la vie et dans l'existence de l'homme. C'est un fait d'observation courante la situation que l'homme se trouve presque toujours dans son existence devant les problèmes, les uns plus graves, les autres moins. L'homme essaie de résoudre tous ces problèmes en mobilisant toutes ses ressources. Mais, il est plus qu'évident que ces problèmes ne sont pas tous des problèmes qui visent la moralité. Par exemple, si j'ai un accident de voiture, ce problème n'a aucun lien avec la moralité, si je ne peux pas acheter un logement de luxe, cela n'est pas un problème de morale et ainsi de suite. Seulement les problèmes que les hommes se font les uns aux autres suite à la distance qui les sépare sont des problèmes qui visent la morale. Malheureusement, ces problèmes ne sont pas peu nombreux. Au contraire, nous pouvons facilement constater qu'ils constituent la plupart des problèmes avec lesquels l'homme se confronte et qu'il affronte. Meyer nous dit que « l'homme est un problème pour l'homme » (Meyer, 2013 : 70). C'est vrai seulement que ses prédécesseurs ont été plus durs de ce point de vue : « homo homini lupus » (« l'homme est un loup pour l'homme »). A ce point intervient le problème compliqué de la moralité comme modalité de résoudre les problèmes générés par la distance de l'individu par rapport à l'autrui.

Une question est de toute l'importance pour la compréhension de la morale : Pourquoi plusieurs conceptions sur la morale sont apparues ? Bien que chacune de ces conceptions morales se veuille universelle, c'est-à-dire valable pour tous et assommée par tous, nous constatons qu'au long de l'histoire elles ont été rapidement remplacées l'une par l'autre en fonction des conditions historiques et sociales qu'elles ont traversées. Une morale stoïque était convenable à Rome, par exemple, mais elle n'était pas convenable à l'époque des lumières où la morale kantienne du devoir semblait être plus adéquate pour la communauté. Et aujourd'hui il est presque impossible d'identifier quelle est la morale préférable parce que nous rencontrons les traces de toutes les morales, peut-être avec une prédominance de la morale utilitariste. Meyer, qui se prononce à ce sujet, souligne que ce fait n'est pas une raison pour dire que l'une ou l'autre de ces conceptions morales est fautive, mais seulement la réalité qu'elles sont les porteuses d'une vérité partielle et que seulement ensemble elles peuvent donner une image plus complète sur ce

phénomène humain si important. De plus, dit Meyer, même sur le parcours du déroulement de la vie de l'homme, nous pouvons rencontrer les éléments de toutes ces conceptions morales : plaisir, devoir, mérite, utilité, compassion et d'autres choses comme telles.

Les conceptions que nous avons évoquées plus haut caractérisent, en fait, la *réponse morale de l'individu aux problèmes que les soulève la relation de l'individu avec l'autrui*. Du point de vue problématologique, cette multiplicité, cette diversité de la réponse morale a une seule cause : la distance par rapport à l'autrui. Cette distance détermine le caractère de la réponse morale et, également, la nature du problème morale qui attend la réponse. Par exemple, si la distance est faible, la réponse a une nature passionnelle plus grande par rapport à une réponse qui vise une distance plus grande. Nous sommes touchés par les problèmes qui se trouvent dans notre proximité et nous devenons plus détachés par rapport aux problèmes qui sont plus éloignés. La plus faible distance de l'individu par rapport à quelque chose qui est autre chose (une altérité) par rapport à lui-même est son corps. Le corps est et n'est pas identique à l'individu ! C'est une formulation dans l'esprit hégélien qui exprime, néanmoins, une réalité. Le corps, c'est l'individu comme personne physique, comme physiologie corporelle et n'est pas l'individu comme conscience de soi, par exemple. Meyer a ici une formule choquante mais tout à fait séduisante : « le corps est ce que nous sommes et ne voulons pas être » ! Personne ne veut être associé seulement à sa dimension corporelle. L'individu n'est pas un corps, mais il a un corps, dit Meyer. Par conséquent, cette distance la plus faible de l'individu par rapport à l'altérité de son corps a donné naissance à une conception morale centrée sur l'ethos, qui est une morale de la domination des désirs, des plaisirs, des attractions corporelles et ainsi de suite (l'épicurisme et le stoïcisme peuvent être encadrés dans cette conception morale). Si la distance s'agrandit et se déplace du logos vers le pathos, alors l'individu passe de la domination de la passion pour désirs physiques, corporelles à la construction des manifestations émotionnelles pour l'autrui, des manifestations qui se traduisent dans la sympathie, par exemple. C'est la place d'une morale dont le plaisir et la douleur sont remplacées par la vertu et le vice. C'est une morale « du juste milieu », dit Meyer, où il trouve comme représentative la conception d'Aristote : la vertu est notre préoccupation, elle est l'équilibre entre excès et manque, entre la passion et la tempérance. La route peut être parcourue jusqu'à son bout. A l'autre extrême par rapport à la morale de la distance minimale dont nous avons parlé comme une morale de la domination du corps, est située la morale de la distance maximale, une morale de l'humanité, une

morale qui tend à l'universalité, une morale où l'ethos (l'individu), avec ses problèmes et ses intérêts personnels, est abandonné, une morale qui a pour modèle la conception éthique de Kant. La vertu et le vice sont remplacés par la loi morale et le devoir comme loi. Meyer nous décrit d'une façon captivante le dynamisme de ces trois conceptions sur la morale :

« Toutes ces morales ont leur validité et nous y avons tout recours à un moment ou un autre, mais elles ont aussi leurs limites données par la distance entre soi et autrui. C'est cette distance avec le *pathos* qui va nous rendre plus émotionnels que rationnels, plus vertueux qu'objectifs, plus généreux et bienveillants que rigoureux dans les principes, parfois intraitables, dont nous nous réclamons. On est en général plus passionnel avec les proches, y compris avec ceux que l'on déteste et pour cette raison même, quitte à avoir aussi davantage de conflits avec eux. On est plus "objectif" quand l'autre est plus lointain et nous touche moins, parce qu'il est plus "abstrait". Le jugement prend alors le pas sur le sentiment, et les valeurs invoquées sont davantage des principes que des vertus. C'est ainsi que nous sommes kantien avec eux qui nous ne connaissons guère, et bien davantage nietzschéens ou humiens avec ceux que nous côtoyons d'un peu plus près, voire très près » (Meyer 2013, 84).

Chacune de ces conceptions renvoie à une compréhension particulière des concepts clés de toute morale : le *bien* et le *mal*. Qu'est-ce que le bien et le mal dans une morale de la proximité où la domination des « passions » du corps est l'élément essentiel ? La réponse est simple : le bien est associé au plaisir et le mal à la douleur. Ils s'expriment d'une façon émotionnelle dans des états psychologiques bien connus : la joie (qui vise le bien généré par le plaisir) et la tristesse (qui vise le mal généré par la douleur). La proximité est à l'origine de ces formes de bien et du mal plusieurs fois. C'est presque une compréhension physique de ces deux états, bien qu'ils puissent être induits encore sur d'autres voies. D'où la préoccupation de ces deux conceptions morales de la proximité (l'épicurisme et le stoïcisme) de se distancer (et de dominer) des plaisirs du corps : l'épicurisme par son détachement par rapport au corps et à l'altérité, le stoïcisme par l'intermédiaire de la domination du corps et de l'altérité grâce à la raison. La morale de la distance moyenne, « du juste milieu », incarnée par la conception d'Aristote, a une autre compréhension pour le bien et pour le mal. Le bien est associé, cette fois, à la vertu, tandis que le mal au vice. C'est un déplacement de l'ethos au pathos où l'altérité joue un rôle plus important dans la construction de la moralité. Quelles sont les qualités à grand prix dans cette conception

morale ? La vertu (c'est-à-dire le bien) vise le courage, la générosité et d'autres choses similaires, tandis que le vice est lié à l'égoïsme, à la peur. Si la recherche du plaisir est, d'une telle façon, inscrite dans notre construction génétique, c'est-à-dire qu'elle fait partie de nos instincts primaires de conservation, la vertu (avec toutes ses formes et toutes ses conséquences émotionnelles) s'obtiennent grâce à l'éducation de l'individu et, encore, par l'intermédiaire de sa vie en groupe, en collectivité. La vertu, c'est le résultat de la pensée rationnelle de l'individu même si certaines composantes de la vie passionnelle (peut-être même biologique) peuvent être retrouvées. Une distance plus grande appartient à la gestion de la réflexion rationnelle prédominant.

Le bien de la morale fondée sur la distance maximale n'est pas rapporté à l'autrui comme autrui mais comme humanité. Ce bien (et sa contrepartie, le mal) expriment ce qui est à priori dans l'être humain. Le bien c'est, dans ce cas, la règle, plus exactement, le respect de la norme, le respect de la loi qui est une règle de conduite universelle, comme dit Kant. Un tel bien ne pouvait fonder une morale que dans les conditions des communautés humaines bien organisées et bien structurées où l'impératif du « contrat social » comme norme de la gestion de la distance s'impose à tous. Des « moralistes » de ce type sont, nous dit Meyer, Rousseau des classiques et Rawls des contemporains. L'idée de la solidarité comme point fort de la fondation d'une théorie de la justice proposé par Rawls est l'expression de cette morale de la distance maximale tant difficile à l'application dans la pratique des hommes (Rawls 1997)².

² Tout livre de Rawls que nous avons évoqué c'est une plaidoirie pour l'idée de solidarité et, également, pour la coopération sociale qui peut assurer le bonheur de l'homme. Voilà une séquence de ce livre : « Je commence par examiner le rôle des principes de la justice. Posons, pour fixer les idées, qu'une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles. Supposons, de plus, que ces règles déterminent un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres » (Rawls 1997, 30). A son tour, Rorty analyse lui-même ce problème de la solidarité et son rôle dans le bonheur de l'homme. Dans son livre *Contingency, Irony and Solidarity*, Rorty observe qu'il y a deux explications du bonheur : une explication qui met l'accent sur « l'autonomie privée », la seule capable d'assurer la liberté maximale dans le développement de l'individu et l'autre qui met l'accent sur la solidarité humaine, la seule capable d'assurer la coopération des individus pour se manifester comme personnalités (Rorty 1988, XIII-XVII ; 1993, 13-18).

3. La conscience morale : ce que l'individu vit par rapport à l'autrui

La conscience morale est bien liée à notre identité où le Moi occupe la place principale. Qu'est-ce que la conscience morale ? La modalité dont chaque *individu vit, ressent et valorise sa relation avec l'autrui du point de vue de la distance* qu'il perçoit par rapport à l'autrui. L'amour paternel pour mon fils exprime la modalité dont je vis la relation avec lui grâce à une distance qui est ressentie comme très faible. L'attitude gentille par rapport à mon épouse, c'est la modalité par l'intermédiaire de laquelle j'assume la petite distance dans notre relation. Similairement, nous pouvons identifier la générosité pour mes étudiants (une distance un peu plus grande par rapport à celle de mon fils), la honte pour mon geste impardonnable par rapport à mon collègue et ainsi de suite. La conscience morale, comme la morale en général, n'est pas un problème de l'individu par rapport à lui-même, mais un problème de l'individu par rapport à l'autrui. Pourquoi ? Parce que à ce point se manifeste la distance. Par exemple, la tristesse qui m'a pris parce que je n'ai pas passé mon examen c'est une question qui concerne mon rapport avec moi-même, qui n'a aucun lien avec l'idée de moralité parce qu'il n'y a pas une distance qui vise mon rapport à l'autrui, tandis que ma tristesse générée par l'échec à l'examen de mon collègue, c'est une question qui vise la moralité parce qu'il est en cause une certaine distance qui couvre ma relation avec mon collègue.

Dans ce qui est la conscience morale, *l'altérité devient l'objet du questionnement* du point de vue de sa distance par rapport à nous. C'est-à-dire elle devient un problème que nous devons résoudre du point de vue du bien ou du mal. Si nous mettons en circulation un jugement moral concrétisé, par exemple, dans l'énoncé : « Mon collègue a été d'un égoïsme impardonnable par rapport à moi dans la situation X », ce jugement moral est le résultat d'un questionnement sur le problème de mon collègue dans la situation X. Ce problème est généré par la distance de mon collègue par rapport à moi. Cet acte de questionnement inclut les questions (« Pourquoi mon collègue a eu un tel comportement par rapport à moi dans la situation X ? » ; « Ce comportement a été déterminé par mes actions antérieures ? » ; « Quelles sont les conséquences possibles pour moi à la fin de ce comportement ? ») et les réponses correspondantes (« Le comportement a été généré par son obsession de satisfaire ses intérêts à tout prix » ; « Mes actions antérieures ont été, par contre, en faveur de mon collègue » ; « Le comportement de mon collègue m'a

placé dans une situation désagréable devant nos amis »). Seulement à la fin de cet acte de questionnement et comme résultat de son effectivité, je peux faire ce jugement moral : « Mon collègue a été d'un égoïsme impardonnable par rapport à moi dans la situation X ». Un autre exemple. Si je suis dans le tram et je constate qu'une personne âgée reste debout et, en même temps, un jeune reste confortablement sur la chaise, je peux avoir une attitude morale par rapport au jeune qui se concrétise dans l'énoncé adressé au jeune : « Monsieur, il serait bien de céder la place à cette personne âgée ! ». Cette attitude morale est, à nouveau, le résultat d'un acte de questionnement qui voudrait résoudre un problème visant la distance jeune-personne âgée-moi. Une série de questions interviennent en avant de toute mon action : « Connaît-il le jeune les normes du comportement dans la société ? » ; « S'il les connaît, pourquoi ne se conforme-t-il pas à ces normes ? » ; « Est-il bien, pour une éducation en société, de lui attirer l'attention sur ses faits ? » et ainsi de suite. A ces questions, nous avons les réponses possibles : « Le jeune ne connaît pas les normes » ; « Le jeune connaît les normes mais il les ignore » ; « Dans de telles situations, nous avons le devoir d'intervenir pour assurer le respect des normes ». A la suite de ce questionnement est mise en pratique mon attitude morale dont j'ai parlé et qui se concrétise dans le conseil adressé au jeune.

Meyer parle de *trois formes d'altérité* qui sont prises en calcul dans le processus tant complexe de la formation et du développement de la conscience morale. La question de l'altérité devient, chez Meyer, la question de l'identification de la relation questionneur-questionné. Qui est le questionneur et qui est le questionné ? Sont-ils identiques ou différents ? La question de l'altérité est-elle une question de notre soi ou une question hors de soi ? En tout cas, ce sont les problèmes graves du rapport entre l'identité et la différence qui, dans le champ de la moralité, se posent avec un plus d'acuité et, peut-être, même avec un plus de tragisme. Comme nous pouvons le voir rapidement, la question de l'altérité est analysée à l'aide du concept de questionnement. Quelles sont les trois formes de l'altérité comme relation entre le questionneur et le questionné ? La première, dit Meyer, c'est la situation où le questionneur et le questionné sont le même « mais il est dans la nature des deux de ne pas être identique tout en étant » (Meyer 2013, 93). Dans ce cas, Meyer reconnaît le rapport entre l'essence et l'existence. La deuxième forme de l'altérité est celle retenue par le sens commun où le questionneur et le questionné sont des « choses distinctes », sont des individus séparés dans l'espace et dans le temps. Enfin, la troisième forme couvre la situation où le questionneur et le

questionné se retrouvent dans le même individu et à ce point Meyer voit la relation âme-corps.

Chacune de ces relations met en évidence une alternative impossible à dépasser : celle entre l'individualité et la volonté individuelle, d'une part, et l'universalité et la volonté de la norme, d'autre part. La prise de conscience de l'impossibilité de dépasser cette alternative se traduit dans l'angoisse et le désespoir. Que signifient ces formes de prise de conscience de l'alternative au niveau de ces trois relations dont nous avons discuté ? Dans la première relation, celle où le questionneur et le questionné sont le même et qui se concrétise dans le rapport entre l'essence et l'existence, l'angoisse prend la forme que Meyer identifie par la formule « me rater ». C'est un échec de l'individu comme essence, comme ce qui fait qu'il soit un être humain et non pas un être corporel dominé par les besoins physiques et matériels. Dans ces conditions, l'individu ne trouve pas dans son existence son essence. Par conséquent, nous sommes devant l'angoisse générée par la présence du conflit entre l'existence de l'individu et son essence et devant le désespoir de ne pas pouvoir surmonter ce conflit, cette distance. Dans la deuxième relation, celle où le questionneur et le questionné sont différents et se manifestent comme individus séparés dans leur groupe et dans leur société, l'angoisse se traduit dans l'incapacité de l'individu de se réaliser comme individu, c'est-à-dire un échec dans l'espace de ce qu'est individu comme personnalité : il n'a pas réussi à l'examen, il est toujours le dernier au travail, il a des difficultés d'intégration dans le groupe ou dans la société et ainsi de suite. Le désespoir vient, dans ce cas, de la prise de conscience de la possibilité de perdre ce qu'est l'individu comme individualité. Enfin, dans le cas de la troisième relation, celle de l'individu avec son corps, l'angoisse est déterminée par la tendance permanente de l'esprit de refouler son corps en ce qu'il est. L'angoisse vient, dans ce cas, de la conscience que, à un moment donné, l'individu ne va plus être ce qu'il est, qu'il va cesser d'être ce qu'il est. Par conséquent, l'angoisse suprême est, dans ce cas, la conscience de la mort. Le désespoir, à son tour, vient du fait que l'individu voit que, pas à pas, il va inéluctablement vers la mort et ne peut rien faire pour empêcher cela. L'idée de la mort est directement liée à l'effectivité du corps. Dans ce cas, dit Meyer, le seul espoir pour l'individu, celui qui peut atténuer l'angoisse et le désespoir de la mort, c'est la croyance que l'âme va survivre à notre existence corporelle.

Meyer insiste sur le fait que ces trois formes de l'altérité correspondent – si nous prenons en considération la dominante morale d'une époque quelconque – aux périodes importantes du développement

de la civilisation humaine. Par exemple, pour l'Antiquité et pour le Moyen Age, Meyer voit comme représentative la morale de la dualité âme-corps. Une telle morale a pour conséquence importante le fait de passer légèrement de ce qui est l'essence de l'homme (le fait de ne pas condamner l'esclavage est, à l'opinion de Meyer, concluant en ce sens). La morale de l'individualité semble être mieux associée à l'époque moderne où les questions de l'individu par rapport à d'autres individus sont plus importantes (l'aliénation, les luttes, les passions du pouvoir et ainsi de suite). Une morale de la Raison et de l'Etat est propre, croit Meyer, à la Renaissance et à l'époque du « contrat social » qui vise, vraiment, l'essence de l'homme. En même temps, Meyer nous attire l'attention que ces trois instances de l'altérité coexistent dans chaque individu et elles travaillent ensemble pour faire l'individu ce qu'il est du point de vue de la moralité. Les recherches de la psychanalyse, qui ont débuté avec les ouvrages de Freud, mettent en évidence cette présence ensemble dans chaque individu de ces trois formes de l'altérité. Bien que les traces de cette idée peuvent être retrouvées encore chez Platon, dans sa théorie sur l'âme.

4. La diachronie de la conscience morale et les antinomies des actes morales

Les trois instances de l'altérité qui sont à l'origine de ces trois formes de la morale peuvent être rapportées, croit Meyer, non seulement aux périodes historiques du développement de la société, en fonction de leur dominance, mais encore elles peuvent être mises en dépendance de l'évolution des stades de la conscience morale, bien analysée, cette dernière, par Jean Piaget et ses collaborateurs de l'école d'épistémologie génétique de Genève. A partir de ces trois stades (le stade égocentrique, le stade conventionnel et le stade de l'intériorisation) dans l'évolution de la conscience morale de l'enfant mises en évidence par les recherches expérimentales de l'école de Piaget, nous pouvons observer rapidement, dit Meyer, que ces étapes correspondent, en grands lignes, à ces trois morales dont nous avons parlé ci-dessus (Meyer 2013, 108).

Le premier stade, celui de l'*égocentrisme*, c'est un rapport de l'enfant avec ce qui, pour lui, est le bien ou le mal. Ce rapport présuppose « une grande proximité » de l'enfant avec la source du bien ou du mal, c'est-à-dire une diminution de la distance par rapport à ces sources. A cette période de l'évolution de l'enfant, le bien et le mal viennent de son proximité et plus cette distance est plus petite plus le bien ou le mal sont

ressentis avec un plus de dureté. La mère, l'être le plus proche de l'enfance, c'est la meilleure personne pour le fils et la source d'où viennent tous les plaisirs et toutes les douleurs ! Meyer qualifie ce stade de la conscience morale de l'enfant comme « stade corporel » parce que le bien et le mal sont liés à ce qui se passe entre le corps de l'enfant et l'environnement. Plus exactement, ce stade est dominé par le plaisir ou par la douleur de son corps.

Le deuxième stade, celui *conventionnel*, exprime le rapport, c'est vrai peut-être moins saisissable, de l'enfant avec la règle. Le bien et le mal n'ont pas, cette fois, comme source la corporéité mais le rapport avec les autres : les adultes qui l'accompagnent et qui établissent les règles par rapport auxquelles ses actes sont qualifiés comme bons ou mauvais. La distance s'éloigne significativement et le rapport de la conscience morale de l'enfant vise l'altérité et, par conséquent, la communauté. Le troisième stade, celui de l'*intériorisation* (et de la prise de conscience) de la norme morale envoie l'enfant à une morale universelle par l'intermédiaire de laquelle il a la conscience de l'universalité de la règle. Par cela il établit son rapport avec le monde, plus exactement, avec l'humanité et ses exigences. Par conséquent, dans ces conditions, la distance s'éloigne de plus en plus, la morale n'a rien plus de commun avec le corps, avec l'environnement qu'étaient autrefois les sources du bien ou du mal. Le nouveau bien et le nouveau mal (le meilleur bien et le meilleur mal dont parle Cicéron dans son traité bien connu) viennent des règles qui passent au-delà de ce qui est l'accident de l'individu et s'installent dans ce qui est son essence : l'être universelle, c'est-à-dire l'humanité.

Comme acte de la gestion de la distance par rapport à l'altérité, la morale est et reste une construction, un rapport d'ordre individuel avec l'altérité, rapport qui change continuellement en fonction de la distance qui s'installe entre l'individu et l'altérité. Comme dit Meyer, la morale « se construit petit à petit », conformément à l'instance de l'altérité : le corps, l'autrui ou l'humanité. La construction morale de l'individu est le résultat de l'acte de l'éducation. Une immense énergie est mise en mouvement et un grand effort est nécessaire pour la formation morale de l'individu. De l'égoïsme de la jeunesse à la conscience de la nécessité et de l'importance de la norme morale et jusqu'à l'intériorisation des impératifs de l'humanité est une route que l'individu doit la parcourir pour devenir, vraiment, un être moral.

Le développement moral de l'individu est soumis aux mêmes opérations qui constituent le fondement créatif de l'esprit humain : l'identité et la différence. La dialectique de l'identité et de la différence

dans l'espace de la morale constitue la base de la manifestation concrète du couple axiologique de la morale : le bien et le mal. Comment est-ce possible ? Pour répondre, tout d'abord une petite précision. La relation identité-différence constitue le fondement qui assure notre possibilité de répondre. L'identité est le fondement de notre capacité de répondre affirmativement tandis que la différence est le fondement de notre capacité de répondre négativement. Si nous découvrons une identité entre notre objet appelé « crayon » et la propriété exprimée par l'expression « rouge », alors nous pouvons répondre affirmativement à la question : « Quelle est la couleur de notre crayon ? » par l'énoncé : « Notre crayon est rouge ». Si nous découvrons une différence (une incompatibilité) entre notre crayon et la couleur vert, alors nous pouvons formuler la réponse négative : « Notre crayon n'est pas vert ». La chose est signalée explicitement par Meyer :

« Associer et dissocier, comparer et opposer, assimiler et rejeter sont autant de mots différents que sous-tend une même réalité : le fait que l'identité et la différence, sous diverses formes, sont des opérations mentales qui gouvernent toutes nos façons de répondre, dans le groupe, entre groupes, entre individus comme avec soi-même » (Meyer 2013, 109).

Comment se manifeste-il ce type d'ordre institué grâce aux opérations de l'identité et de la différence dans la morale ? Observons, tout d'abord, que toutes les qualités morales se présentent comme dualités opposées qui s'articulent en fonction du critère du bien et du mal : sympathie-antipathie, amour-haine, amitié-ennemie, appréciation-dépréciation et ainsi de suite. La sympathie est une sorte de bien tandis que l'antipathie est une sorte de mal, l'amour est une sorte de bien tandis que la haine est une sorte de mal, l'amitié est une sorte de bien tandis que l'ennemie est une sorte de mal. D'un certain point de vue, l'identité est, dans la morale, la porteuse du bien tandis que la différence est la porteuse du mal. En tout cas, c'est la tendance dans l'appréciation (ou l'évaluation) morale de l'autrui : si celui-ci a des identités (ou seulement des similitudes) avec nous, alors nous l'apprécions comme bon, sinon comme mauvais !

Meyer s'interroge sur le fonctionnement de ces deux opérations – l'identité et la différence – dans l'organisation morale de l'individu, de ses attitudes morales, de ses comportements moraux. C'est une question essentielle dont la réponse assure la compréhension de la vie morale de l'individu. Essayons ses lignes explicatives. Toute morale est une relation : la relation de l'individu avec l'altérité conçue par le prisme du couple bien-mal. Observons que la présence de l'identité de l'individu (le moi)

réclame impérativement la présence de l'autrui. Pourquoi ? Parce que l'autrui est celui qui pose le problème pour moi : je suis qui je suis par le fait que je suis différent par rapport à autrui. C'est le problème cardinal de l'identité. Si l'autrui pose le problème pour moi, mon devoir est de répondre, c'est-à-dire de donner une réponse qui pourrait évacuer ce problème. Mais, pour moi, l'autrui est seulement une projection, c'est-à-dire ce que je pense qu'est autrui. Je ne peux pas savoir complètement ce qu'est l'autrui (parce que je ne suis pas lui !) mais je peux me faire une image sur lui grâce à mes sens (je peux le voir, par exemple) et, également, grâce à ses réactions dont je peux prendre connaissance. Par exemple, je ne ressens pas la douleur de mon ami (parce que c'est lui seul qui la ressent) mais je peux me faire une image (ou une impression) sur sa douleur par l'intermédiaires de ses gestes, de ses manifestations ou même de sa description. Meyer introduit ici la distinction entre l'*ethos effectif* et l'*ethos projectif* (Meyer 2013, 110). Ce que l'autrui sent comme douleur est l'*ethos effectif*, ce que je m'imagine qu'il sent c'est l'*ethos projectif*. La relation entre l'*ethos effectif* et l'*ethos projectif* est la clé de la compréhension des attitudes et des comportements qui tiennent d'une morale. S'il y a une certaine identité entre l'*ethos projectif* (mon image sur la douleur de mon ami, par exemple) et l'*ethos effectif* (la douleur réelle que ressent mon ami), alors mon attitude morale normale se concrétise dans la pitié et le comportement moral adéquat est celui de faire quelque chose pour l'aider à dépasser la douleur. Si entre l'*ethos projectif* et l'*ethos effectif* s'installe une différence (une incompatibilité : par exemple, je crois que mon ami ne fait que simuler la douleur), alors l'attitude morale est changée, par exemple dans une indifférence par rapport à ses réactions.

Le degré de la profondeur des attitudes morales par rapport à autrui et, également, la présence intempestive ou non de nos comportements et des nos actions morales varient en fonction de la situation de cet axe qui s'établit entre l'*ethos effectif* et l'*ethos projectif*. Le maximum possible de cet axe est un « imaginaire » de l'accord total entre les deux instances de l'*ethos*. Meyer identifie cette situation par le syntagme « se mettre à la place d'autrui » (Meyer 2013, 2010). Si j'ai cette capacité de m'identifier totalement avec les états d'autrui, alors je suis capable d'attitudes morales d'une grande profondeur et de comportements moraux correspondants. A l'autre extrême est placée la situation d'un désaccord total entre l'*ethos projectif* et l'*ethos effectif*. Si je constate que mon ami simule une douleur pour attirer la pitié des autres, alors je suis tout à fait indifférent du point de vue de mes attitudes morales normales dans cette situation (la pitié, par

exemple). Certes, parfois je peux avoir même des attitudes morales opposées à celles normales et qui sont visées par mon ami (la répulsion, par exemple).

Tous les gestes moraux louables et, également, ceux qui sont coupables et même condamnables (les anomalies morales ou les antinomies de la moralité) s'expliquent par l'intermédiaire du rapport entre l'ethos effectif et l'ethos projectif. Si nous voyons un vieil homme en souffrance, nous essayons de l'aider grâce à notre attitude morale de pitié dans une telle situation. Un geste tout à fait louable, bien apprécié par la communauté. Si nous voyons un invalide qui réclame la pitié des gens dans le tram et nous croyons qu'il utilise une tromperie pour impressionner les gens et pour déterminer l'attitude de pitié de ceux-ci, alors nous passons tout à fait indifférents. Un geste moralement impardonnable et regrettable, en tout cas digne du blâme des autres. Une anomalie morale pour ceux qui ont une perception réelle de la situation et une antinomie morale pour ceux qui connaissent notre comportement moral habituel. Si le voyageur du tram utilise vraiment une tromperie pour créer l'impression qu'il est invalide et nous croyons qu'il est comme ça et nous faisons des gestes moraux admirables, nous sommes, à nouveau, devant une anomalie morale générée par une perception inadéquate de l'ethos effectif du voyageur. Par conséquent, d'une différence (une distance) entre notre ethos projectif et l'ethos effectif de l'invalide imaginé.

L'identité (ou de moins la similitude) donnent naissance à une « logique de l'inclusion » qui gouverne nos attitudes et notre comportement moral au sens du bien : la sympathie pour l'autrui, la pitié pour ses souffrances, la recherche de son amitié et d'autres choses similaires. C'est possible grâce au fait que nous vivons les états affectifs d'autrui comme s'ils étaient les nôtres en fonction de notre ethos projectif. Je vis la douleur de mon ami (c'est mon pathos projectif) à cause de mon image sur ce qu'il souffre comme douleur sur l'impression de ses réactions (mon ethos projectif). La différence (ou même l'incompatibilité) donnent naissance à une « logique de l'exclusion » qui gouverne nos attitudes et notre comportement moral au sens du mal : l'antipathie, la haine, l'inimitié et d'autres choses similaires. Dans ce cas, nous ne vivons pas les états affectifs de l'autrui comme les nôtres (nous ne pouvons pas accepter la simulation de la douleur, nous ne pouvons pas être d'accord avec l'indifférence, par exemple) suite au fait que notre ethos projectif prend la distance par rapport à l'ethos effectif de l'autrui. Par conséquent, cette fois, le pathos projectif est tout à fait opposé par rapport au pathos effectif de l'autrui.

Références bibliographiques

- MEYER, Michel. 2007. *Le Philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*. Paris : Quadrige / PUF.
- MEYER, Michel. 1991. *Pour une critique de l'ontologie*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles.
- MEYER, Michel. 1999. *Pour une histoire de l'ontologie*. Paris : Quadrige / PUF.
- MEYER, Michel. 2008. *Petite métaphysique de la différence*. Paris : Quadrige / PUF.
- MEYER, Michel. 2010. *La problématique*. Paris : PUF.
- MEYER, Michel. 2013. *Principia Moralia*. Paris : Fayard.
- NABERT, Jean. 1971. « Eléments pour une éthique ». Dans : Paule Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, avec un choix de textes comprenant des inédites, une biographie et une bibliographie, 110-120. Paris : Editions Seghers.
- RAWLS, John. 1997. *Théorie de la justice*. Paris : Editions du Seuil.
- RORTY, Richard. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press ; trad. fr. (1993). *Contingence, ironie & solidarité*. Paris : Armand Colin.