

LA MORALITE EST-ELLE UTILE A LA VIE SOCIALE ?

Par Anne-Laure

La moralité est-elle utile à la vie sociale ?

La « moralité » est le substantif de l'adjectif « moral » : elle est donc non pas la qualification extrinsèque d'un objet dont on pourrait dire qu'il est moral, mais la réalisation effective, dans le monde, de ce qui est moral. La moralité désigne donc la substantification de la morale dans le monde, c'est-à-dire son accomplissement par le moyen des actions, volontés ou institutions qui la mettent en œuvre. On peut ainsi parler de la moralité d'une personne, d'un acte ou d'une volonté, dans la mesure où cette personne, cet acte ou cette volonté réalisent chacun à leur manière une idée de la morale. La moralité s'incarne alors dans le monde par l'ensemble de nos droits, devoirs ou lois, en tant qu'ils ont pour but de réaliser dans le monde un principe d'ordre moral tel que la dignité, la liberté, la justice. Se demander si la réalité est utile à la vie sociale peut paraître alors relativement superflu, dans la mesure où il paraît évident que nos rapports avec les autres sont soumis, dans la réalité, à des principes d'ordre moral révélés par nos droits et devoirs. Cependant, l'expression « vie sociale » désigne une réalité, qui en elle-même, possède déjà son principe d'organisation. Une vie en effet, se fixe à elle-même sa propre fin, et l'organisme à qui elle donne vie est à la fois cause et effet de lui-même, c'est-à-dire, est « organisé ». La vie sociale est donc plus qu'un simple agrégat d'individus distincts que l'on nommerait « société », et désigne déjà une organisation et une association spécifiques. La question posée suppose donc que la moralité puisse être considérée comme un élément extérieur à la vie sociale, et interroge l'éventuelle utilité de la première pour la seconde. On voit donc apparaître un paradoxe dans la mesure où la société, pour qu'elle prenne vie, semble déjà supposer des valeurs d'ordre moral ainsi que la définition des droits ou devoirs de chacun. Mais peut-être être ici confondre les domaines du droit et du fait. La vie sociale pourrait-elle en réalité se constituer indépendamment de la moralité ? La vie sociale possède-t-elle un principe d'organisation qui lui est propre et qui ne nécessite pas la mise en commun de valeurs morales, ou bien la moralité lui est-elle utile, voir nécessaire ? On peut considérer la vie sociale comme une vie a-politique et a-morale, qui possède son principe d'organisation dans l'échange d'intérêts privés. Mais cela nous oblige à dévaloriser l'expression « vie sociale » pour faire de la société une multiplicité hétérogène dans laquelle chaque partie possède sa fin propre et n'entretient pas à proprement parler de relation organique avec le tout. Peut-être alors pourrait-on faire l'hypothèse que pour qu'il y ait *vie* sociale, il faut nécessairement qu'il y ait communauté de fins, c'est à dire une volonté commune de vivre ensemble qui dépasse les intérêts privés. Mais n'est-ce-pas alors confondre vie sociale et vie politique ? Une vie sociale est-elle déjà une vie politique ?

* * *

Se demander si la moralité est utile à la vie sociale, cela signifie en creux que si la moralité n'est pas utile à la vie sociale, elle peut même lui être nuisible. Dans la société civile des besoins et des échanges, on peut considérer que c'est l'autorégulation du marché par la loi de

l'offre et de la demande qui permet de donner vie à la société. Vouloir y introduire une quelconque moralité, ce serait nuire à la vie sociale.

Une réflexion sur l'origine de la vie sociale, même si elle n'est que fictive, peut nous renseigner sur le peu de soucis moral qui pousse les individus à se regrouper. C'est le besoin qui motive la vie en commun : parce que l'homme naît nu, sans pelage, sans griffes pour se défendre et sans instinct infaillible pour le guider, il a naturellement besoin des autres pour survivre. Dans *La République*, livre II, Platon commence la construction conceptuelle d'une cité idéale par la description de la genèse de la cité. La vie en commun s'enracine dans le besoin pour chacun de se vêtir, d'avoir une maison, et de manger. Ainsi l'architecte, le tisserand et l'épicier doivent-ils mettre en commun les produits de leur travail pour pouvoir chacun à la fois se vêtir, manger, et obtenir une maison. Le regroupement des hommes permet la division du travail, ce qui permet à chacun d'obtenir beaucoup plus que ce à quoi il serait parvenu seul. Platon décrit ensuite la multiplication des tâches et des besoins, et montre la nécessité d'instaurer un échange de type commercial sur la place du marché. Il y a un métier spécifique qui doit se charger d'aller vendre les produits des artisans pendant que ces derniers continuent leur travail : c'est métier de marchand, qui vend et achète la marchandise en échange de la monnaie. La cité platonicienne ainsi générée n'est pas encore une cité politique dans laquelle se réalise l'Idée de Justice mais elle décrit malgré cela quelque chose qui ressemble à une vie sociale : il y a en effet des individus qui forment un tout par le biais des échanges et des besoins, dans la mesure où, par la division du travail, chaque partie dépend du tout et existe par le tout auquel elle participe.

Il semble bien que la vie sociale puisse se constituer indépendamment de toute moralité, dans la mesure où la chaîne du travail et des besoins est strictement indépendante de toute valeur morale, et ne constitue pas la mise en œuvre d'une quelconque moralité. Toutefois, selon les termes de Platon (par le biais des paroles de Glaucon), la cité ainsi produite dégénère rapidement en cité de pourceaux, c'est-à-dire en cité du luxe où les richesses et les besoins se multiplient sans cesse, jusqu'à séparer la dépendance du travail à l'égard du besoin. La séparation du travail et du besoin a pour corollaire la recherche de richesses voulues pour elles-mêmes et l'établissement de l'injustice. L'injustice est donc première par rapport à la justice dans la cité ainsi établie, ce qui montre que si la moralité n'est pas indispensable à la vie sociale, elle peut être utile toutefois au redressement de ses dérives.

Mais on peut aller plus loin encore, et affirmer que la vie sociale ainsi établie est la seule qui soit possible et juste. Selon John Stuart Mill^[1], dans les *Recherches sur les origines et les causes de la richesse des nations*, livre I, chapitre 2, la poursuite des intérêts égoïstes de la société marchande n'aboutit non pas à un dérèglement et à une détérioration de la vie sociale, mais au contraire produit d'elle-même un ordre bénéfique à l'intérêt de tous. Mill affirme que chacun, en poursuivant son intérêt propre, est conduit par une main invisible à produire l'intérêt de tous. C'est que, précisément, une société peut être juste dès lors qu'économiquement elle se porte bien : la justice n'est pas nécessaire ni utile à l'organisation de la vie des hommes en société, mais elle est rendue possible par l'accroissement des richesses. Croissance qui repose sur la libre concurrence et la loi de l'offre et de la demande comme l'avait déjà annoncé Platon. Ainsi ce ne sont pas des valeurs morales que les individus échangent dans la vie sociale, mais des valeurs marchandes. Selon Mill, je ne demande pas à mon boucher de veiller à mon bien propre, mais de rechercher son propre bien en produisant ce qui est le meilleur, dans le but unique de s'enrichir. Vouloir introduire dans ce rapport un

élément de la moralité, comme effectuation d'une idée morale telle que la justice ou l'amour de son prochain, ce serait inévitablement nuire à l'équilibre du tout, puisque le tout repose précisément sur la recherche par chaque partie de sa propre satisfaction individuelle. Curieusement, le tout ainsi constitué est bâti sur l'indépendance des parties entre elles, ce qui laisse présager de son originaire fragilité.

Ainsi, l'affirmation selon laquelle la moralité est inutile, voire nuisible, à la vie sociale se paye au prix d'une réduction radicale de l'expression « vie sociale ». La vie sociale ainsi mise en œuvre est en effet un tout dont chaque partie est repliée sur elle-même et dont l'existence est déjà une fin en soi. Dans un organisme vivant en effet, chaque partie est en elle-même inachevée sans son rapport au tout, et ne trouve son accomplissement que dans sa participation à l'une des fonctions de l'organisme. Le présupposé de Mill est donc d'une part que la nature humaine est achevée et que chaque vie humaine vaut pour elle-même indépendamment des autres ; et d'autre part que la production des richesses est l'élément fondateur de l'intérêt général. Précisément, on peut remettre en cause l'idée que l'individu soit d'ores et déjà une entité achevée avant d'entrer en relation avec les autres au sein d'une société. Le fait que chacun ait besoin des autres pour vivre ne signifie pas seulement qu'un lien de dépendance matériel soit au fondement de la vie sociale. Bien plus, on pourrait supposer que parce que les individus ne sont pas eux-mêmes des totalités, ils sont toujours déjà en relation avec ce qui leur est extérieur. Lévinas, dans la conférence intitulée « Le moi et la totalité » (dans *Entre-nous*), explique justement que seul peut se prendre pour une totalité un être qui ne pense pas, car penser, c'est penser l'extériorité et se situer par rapport à ce qui n'est pas le moi. La vie sociale n'implique-t-elle pas dès lors une relation éthique à autrui ?

* * *

Si la vie sociale peut être conditionnée par une relation éthique entre les hommes, il faut se demander dans quelle mesure cette relation éthique implique la mise en œuvre d'une moralité. On peut faire appel à la distinction que fait Ricœur entre éthique et morale dans l'article « Éthique » de l'*Encyclopédie Universalis*. L'éthique est ce qui caractérise ma relation à l'autre indépendamment de la loi, et la morale est un ensemble de lois qui régissent nos rapports avec autrui. Ainsi ; il nous faut nous demander si la moralité qui se fait loi est utile à la vie sociale, et comment cette dernière s'articule avec la relation éthique à autrui.

Selon Aristote, toute instauration de communauté entre les individus implique des rapports de justice et d'amitié (*Éthique à Nicomaque*, livre VIII). Cela signifie que les individus n'entrent pas en relation par le biais de leurs besoins réciproques et égoïstes, mais que c'est en vue du bien que se constitue une quelconque société d'individus. La relation à autrui se place d'emblée sur le plan de l'éthique, parce que c'est ma relation à l'autre qui me permet de réaliser ma nature, c'est-à-dire pour Aristote mon but, mon *telos*. L'idée selon laquelle la mise en rapport des individus implique une relation éthique (c'est-à-dire l'échange de valeurs communes telles que la justice et l'amitié) repose sur le principe que la nature humaine n'est pas donnée, mais à accomplir. L'individu n'est pas originairement achevé, mais cherche à réaliser sa propre nature, son bien, au long de sa vie. Cela a pour conséquence de rendre la vie sociale absolument nécessaire pour combler ce constitutif inachèvement humain. L'homme réalise sa nature par la vie sociale, ainsi est-il bien plus probable que la relation entre

les parties et le tout soit beaucoup plus organique qu'elle ne l'était pour Mill. L'éthique est donc le fondement de la vie sociale, le principe qui organise les rapports des individus dans la communauté étant la poursuite par chacun de son bien propre. Chez Aristote, contrairement à Mill, le bien propre de chacun est inséparable du bien-vivre, il est donc de nature éthique.

Ainsi, il doit bien y avoir une forme de moralité qui est utile, et même indispensable à la vie sociale. La moralité, en tant qu'incarnation de ce partage de valeurs éthiques, est effectuée dans la cité politique, qui est la meilleure de toutes les communautés. Dans *Les politiques*, Aristote soutient en effet la naturalité de la cité (livre I, chapitre 2) qui prend racine dans le couple, puis dans la famille, enfin se développe en communauté politique. L'homme est par nature un animal politique, parce qu'il est doué de langage et de raison, conditions essentielles du partage des valeurs éthiques. Pourquoi aurions-nous cette disposition morale si ce n'était pour vivre bien, et non pour vivre simplement ? Le politique s'enracine donc dans la disposition morale de la nature humaine : ainsi la moralité, comme réalisation de principes de l'ordre moral dans le monde humain, prend une forme politique et se réalise dans le droit, les devoirs et les lois. Le principe fondamental vers lequel toute vie sociale est tournée est le principe de justice qui se réalise au mieux dans la vie politique, mais est déjà la racine de tout rassemblement humain. Au sens de Ricœur, on pourrait dire que la moralité, incarnée par un ensemble de droits et de devoirs, ainsi que dans les lois, est non seulement utile à la vie sociale mais qu'elle est tout autant son moyen et sa fin. Son moyen, parce qu'elle s'exprime sous forme légale dans la vie politique, et sa fin, parce que toute vie sociale tend vers la justice comme vers son bien propre.

Ainsi, nous avons établi que parce que la vie sociale suppose déjà, pour être *vie* au sens fort, une volonté commune et partant un échange de valeurs, la vie sociale nécessite un rapport d'ordre éthique entre les parties. De la sorte on peut parler de vie au sens fort, puisque chaque partie ne se réalise que dans le tout. La moralité est alors apparue comme principe unificateur de cette vie sociale, à la fois quant à son principe d'organisation politique, et quant à la fin poursuivie. On doit se demander alors s'il n'est pas illégitime d'absorber la moralité dans la vie politique. Chez Aristote en effet, il y a un lien de dépendance réciproque entre moralité et politique, dans la mesure où la vie sociale (qui implique les rapports éthiques) ne peut être orientée que vers la meilleure des fins, qui est la mise en œuvre de la justice par la politique. Cependant, si l'on considère, à l'aune de la modernité, la fin la meilleure comme étant la réalisation de la liberté des individus, il apparaîtra que la moralité peut être nuisible à la vie sociale-politique. N'est-ce pas alors plutôt la légalité, qui garantit la possibilité d'une vie sociale ?

* * *

Si la société, pour prendre vie, a besoin d'être organisée par des rapports d'ordre politique, c'est-à-dire si la vie sociale est déjà une vie politique, on doit s'interroger sur la mesure dans laquelle la moralité sera utile à la vie politique. Ainsi, s'il apparaît que la moralité est nécessaire à la vie politique, on aura montré que la moralité est utile à la vie sociale.

On peut faire l'hypothèse de la séparation nécessaire à établir entre le domaine du légal et le domaine du moral. La moralité, affirme Kant dans la *Critique de la raison pratique*, première partie, livre I, chapitre 3, se distingue de la légalité dans la mesure où ce qui est moral n'est pas simplement conforme à la loi morale mais voulu par respect pour la loi morale. Une action

morale est voulue pour elle-même, en cela elle dépasse largement l'ordre du légal qui détermine le droit de chacun par limitation des libertés. Ainsi pour Kant, si la moralité est le fait pour une volonté de se vouloir elle-même, la légalité ne comprend pas une telle condition. La loi, qui établit le droit, est l'expression de ce qui est juste. Or ce qui est juste chez Kant, ce n'est pas ce qui est voulu pour lui-même mais ce qui est compatible avec l'existence commune du libre arbitre de chacun selon une loi universelle. Ainsi dans le *Doctrine du droit*, introduction, paragraphes B, C, et D, Kant définit la justice et le droit de manière négative, comme limitation des libertés de chacun. Ceci a pour conséquence le fait que le droit n'est pas assimilable à la vertu : en effet, mon droit est déterminé par ce que je peux faire sans nuire à autrui, mais mon droit n'est pas un devoir, c'est-à-dire quelque chose que je veux positivement pour lui-même. En ce sens, chez Kant la moralité, au sens fort du terme, n'est pas utile à la vie politique qui est organisée par le règne de la loi et du droit. Si la moralité est incontestablement utile à la vie des hommes pris dans leur ensemble, si l'effectuation de la moralité permet le progrès de l'histoire des hommes, elle ne constitue pas cependant un principe à poursuivre dans la vie politique. Or, puisque nous avons établi que la vie sociale et déjà une vie politique, la solution kantienne qui consiste à séparer légalité et moralité nous mène à conclure à l'inutilité de la moralité pour la vie politique et donc sociale.

Cependant, on est en droit de questionner cette distinction entre moralité et légalité. Comment en effet une vie sociale et politique pourrait-elle être possible si chaque partie ne désire pas elle-même la constitution du tout ? Si l'on sépare les droits et les devoirs en effet, la cohésion politique apparaît comme définie de manière négative : si le droit n'est pas voulu pour lui-même et qu'il n'est que la limitation des libertés de chacun, alors la vie politique reste extérieure aux individus. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel soutient que l'État est la réalité effective de la liberté substantielle (paragraphe 260). Cela signifie que l'État - ou le droit - n'est pas mis en œuvre pour limiter la liberté de chacun, mais qu'il existe justement par l'existence de la liberté de chacun dans le monde. L'État effectue la liberté, en ce qu'une liberté ne devient substantielle que lorsque la particularité réfléchie en elle-même se prend comme objet du vouloir (paragraphes 5, 6, et 7) : la liberté est ainsi le particulier reconduit à l'universel, et non pas sa simple forme de l'universel comme chez Kant. Pour Hegel, l'État n'intervient donc pas pour limiter les libertés, mais pour les réaliser, prenant en compte les intérêts de chacun. Dans le paragraphe 261, Hegel montre que la volonté subjective n'est pas niée par l'État, parce que l'État a pour rôle de la réaliser. Ainsi, le droit et le devoir sont rigoureusement identifiés par Hegel : le devoir de payer des impôts est seulement la forme subjective du droit d'être protégé par l'État en cas de chômage. L'unification du droit et du devoir, de la liberté et de la volonté singulière a pour conséquence de rendre la moralité nécessaire à la vie politique. L'État doit être voulu pour lui-même. De plus, chez Hegel, la vie politique est ce qui conditionne la vie sociale : il n'y a pas quelque chose comme une société des échanges et des besoins qui préexisterait à l'État. Dans le paragraphe 71, Hegel montre en effet que même l'existence d'un contrat (ce qui caractérisait chez Mill les échanges de la société civile) nécessite la reconnaissance mutuelle des libertés, qui ne peut être effective que dans l'ordre politique.

Ainsi, on aboutit donc à la thèse qu'il n'y a pas de vie sociale qui ne soit déjà politique, et que la moralité est la condition d'existence du politique. La moralité en effet, est ce qui conditionne le politique dans la mesure où elle est ce qui permet à la volonté particulière, réfléchie en elle-même, de devenir substantielle. La moralité est cette volonté substantielle dont l'essence est politique.

* * *

Pour conclure, à la question de savoir si la vie sociale pouvait posséder son propre principe d'organisation qui ferait d'elle une *vie* au sens fort du terme, nous avons répondu par la négative, et établit que la moralité n'était pas seulement utile mais nécessaire à la vie sociale. Premièrement parce que le modèle économique d'une vie sociale organisée par l'échange d'intérêts ne pouvait satisfaire à l'exigence éthique qu'implique ma mise en rapport avec autrui. Deuxièmement nous avons montré que la vie sociale est toujours déjà, en tant que *vie*, d'essence politique. Enfin il est apparu que la moralité, loin d'être étrangère à la légalité qui constitue le principe d'ordre de la vie politique, est nécessaire à la réalisation effective de celle-ci.

[1] Il s'agit bien sûr de Adam Smith, j'ai fait la confusion tout le long de la dissertation !!!