

La moralité est-elle utile à la vie sociale ?

Louis Lourme

DANS **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE** 2010/3 60e Année, PAGES 44 À 50
ÉDITIONS **ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC**

ISSN 0986-1653

DOI 10.3917/eph.603.0044

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2010-3-page-44?lang=fr>



CAIRN . INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA MORALITÉ EST-ELLE UTILE À LA VIE SOCIALE ?¹

Louis LOURME

Lycée de La Sauque, La Brède
et Université Bordeaux III (CC)

On parle de la moralité d'un acte ou d'une décision pour qualifier son adéquation à ce que l'on juge bon ou mauvais. On parle encore de la moralité d'une personne, désignant ainsi non seulement la valeur de ses actes mais aussi et surtout sa capacité à en juger par elle-même. L'homme est en ce sens le seul dont on puisse juger la moralité, celle-ci renvoyant à sa conscience morale qui le met à part du réel. La moralité semble donc relever en priorité de l'intériorité de l'individu puisqu'elle ne concerne finalement pas tant les actes en eux-mêmes que les intentions qui leur prévalent ou le sens qu'on leur donne. Toutefois on s'aperçoit bien vite que, pris dans un corps social, l'homme n'est évidemment pas le seul à être mis en jeu par ce qu'il fait, et donc que la question de la valeur de ses actes et de sa capacité à en juger ne relève pas seulement de son intériorité propre, mais concerne aussi l'ensemble de ceux qui l'entourent.

La question de l'utilité de la moralité pour la vie sociale ne se résume alors pas à savoir s'il est utile ou non d'agir convenablement, mais consiste plus fondamentalement à se demander si le fait d'être capable de tenir compte d'exigences morales a de l'importance sur la vie sociale, et de quel ordre est cette importance supposée. Cela fait-il par exemple de meilleurs citoyens ? Cela rend-il le corps social plus heureux ? Etc. En somme, cette question revient à se demander comment s'articule ce qui semble relever de l'intériorité propre de chaque individu avec son existence sociale. Et quel rôle cette relation intérieur-extérieur, qui se joue à échelle individuelle, a-t-elle sur la vie du groupe social ?

Dans la mesure où la notion de vie sociale ne désigne pas seulement un groupe d'individus mais suppose que ces individus interagissent et soient en relation les uns avec les autres, il semble bien que la moralité soit non seulement utile mais même tout à fait nécessaire à la vie sociale : on ne voit pas ce que pourrait être la vie sociale dénuée de toute moralité, de tout souci du bien et du mal. Toutefois cette perspective semble postuler une certaine antériorité de la moralité sur la vie sociale, il faudrait considérer que l'homme est d'abord moral puis qu'il se socialise grâce à cette

1. Sujet du CAPES externe de philosophie, session 2008.

moralité. Or ce schéma pose problème : d'où vient cette moralité si ce n'est de la vie sociale elle-même ? Et considérée comme un produit social, la moralité serait alors seconde et servirait avant tout de principe de cohésion sociale. Mais cette détermination bien réelle de la moralité ne dit pas tout de son rôle social : comment expliquer notamment que la moralité puisse pousser à aller contre l'intérêt direct du corps social qui l'a produite ? C'est que la moralité, même déterminée, ne peut être réduite aux conditions de son émergence ; sa visée dépassant toujours la vie sociale dans laquelle elle se développe.

I. LE POSTULAT DE LA MORALITÉ EST LA CONDITION DE LA VIE SOCIALE

C'est presque une question de bon sens : que serait la vie sociale sans moralité ? Rien de plus qu'une société animale. Les sociétés animales n'ont effectivement pas de souci de moralité dans la mesure où, pour ainsi dire, ce qu'on appelle communément « l'instinct » suffit à régler la vie du groupe. C'est ce qu'explique Durkheim dans l'ajout qu'il fait à la définition du mot « société » dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande :

La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement du dedans, par les instincts [...] ; tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées du dehors à l'individu et se surajoutent à sa nature propre ; tel est le caractère des « institutions » (au sens large du mot), que rend possible l'existence du langage, et dont le langage est lui-même un exemple².

Ce critère de distinction entre société animale et société humaine (instincts – institutions), aussi élémentaire qu'il puisse paraître, nous permet une double remarque. D'abord la moralité humaine a une fonction de régulation des échanges, rendue nécessaire par la nature même de l'homme qui vit en société sans que son instinct suffise pourtant à l'y maintenir. La moralité a ainsi une utilité anthropologique : l'homme social ne saurait s'en passer et continuer à vivre en société. La deuxième remarque concerne davantage la particularité de la société humaine par rapport à l'ensemble des autres sociétés et renvoie à un constat ontologique : la société humaine est la seule au sein de laquelle il soit possible de distinguer la vie sociale de la vie intérieure de l'individu membre de cette société. L'animal social (l'abeille, la fourmi, etc.) se résume pour ainsi dire à son être social, tandis que la socialité de l'homme ne recouvre pas la totalité de son existence – comme le suggère le fait même de la moralité qui pourrait en somme désigner cette intériorité et être considérée comme la condition d'une vie sociale véritable.

Mais la moralité ne concerne pas seulement notre intériorité propre, la vie sociale repose avant tout sur un postulat fondamental qui consiste à penser que l'autre est aussi capable de moralité. La vie sociale, entendue comme monde de l'intersubjectivité, suppose que l'on reconnaisse à l'autre la même nature qu'à soi, sous peine de devoir renoncer à la possibilité de cette vie sociale. Et plus encore : il faut postuler non pas seulement la qualité de sujet de l'autre, mais, précisément, sa moralité (entendue ici comme souci de la question morale). Qu'est-ce à dire ? Il faut bien que l'on suppose l'honnêteté de l'autre, sa bonne foi, sa droiture, etc., pour pouvoir vivre avec lui : il faut partager un sol commun (le souci moral), une confiance réciproque de principe pour que la vie ensemble soit possible. Et il ne s'agit pas de faire

2. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1996 (1926), p. 1002.

acte de naïveté : l'immoralité de l'autre est toujours possible bien entendu, mais il s'agit alors d'une preuve de son immoralité. L'inverse (postuler l'immoralité de l'autre et attendre sans cesse des preuves de sa moralité, demander sans arrêt à l'autre des preuves de sa bonne foi) rendrait impossible toute vie sociale. Si l'on postule ainsi la moralité de l'autre, ce n'est pas seulement parce que nous la ressentons en nous-mêmes et que, voyant les actes de l'autre, nous lui prêtons les mêmes intentions que les nôtres ; c'est essentiellement parce que nous ne pouvons pas faire autrement. Lorsque Kant analyse la possibilité de la fausse promesse dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est à ce même postulat de moralité qu'il fait référence pour condamner le mensonge de celui qui veut emprunter de l'argent en disant qu'il le remboursera tout en sachant qu'il ne le fera pas³. Le sol sur lequel se construit toute vie sociale est la confiance en la capacité morale des individus qui la composent : la moralité postulée et reconnue chez l'autre est donc fondatrice de la vie sociale.

Ainsi nous avons cherché à montrer que la moralité rend possible la vie sociale. Toutefois, nos deux arguments partent d'une conception bien particulière de la moralité : elle serait une donnée naturelle de l'humain. Or cette naturalité de la moralité n'est pas évidente – l'expérience quotidienne montre que nous n'avons pas tous les mêmes repères moraux. Il faut alors essayer d'analyser l'origine de la moralité pour mieux saisir le rapport qui l'unit à la vie sociale.

II. LA MORALITÉ EST RELATIVE AU GROUPE SOCIAL ET JOUE DONC COMME PRINCIPE DE COHÉSION SOCIALE

L'expérience la plus commune montre en effet que la moralité est construite. Il suffit de penser au livre de Malson, *Les Enfants sauvages*, qui rend compte du degré de moralité des enfants trouvés dans les bois après qu'ils y furent abandonnés à la naissance pour comprendre que, en dehors d'une vie sociale véritable, la moralité ne peut émerger :

Les enfants privés trop tôt de tout commerce social, – ces enfants qu'on appelle « sauvages » – demeurent démunis dans leur solitude au point d'apparaître comme des bêtes dérisoires, comme de moindres animaux⁴.

Que faut-il en déduire ? D'abord que la présence de la faculté morale ne suppose pas forcément le développement de la moralité (capacité effective à distinguer le bien du mal), et surtout que le monde social a une utilité dans la constitution de cette moralité – le rôle à jouer est celui de l'éducation à la moralité. En ce sens d'ailleurs, Rousseau montre bien (*Émile*, I) que l'enfant (*Infans* d'abord, *Puer* ensuite selon la distinction qu'il utilise) est par nature amoral ; on peut juger de la « méchanceté » de ses actions de notre point de vue d'adulte, mais c'est que nous projetons sur lui une

3. Nous lisons ainsi (*Première Section*) : « Accepterais-je bien avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres) ? Et pourrais-je bien me dire : tout homme peut faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et qu'il n'a pas d'autre moyen d'en sortir ? Je m'aperçois bientôt ainsi que si je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir ; en effet, selon une telle loi, il n'y aurait plus à proprement parler de promesse, car il serait vain de déclarer ma volonté concernant mes actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient point à cette déclaration ou qui, s'ils y ajoutaient foi étourdiment, me payeraient exactement de la même monnaie : de telle sorte que ma maxime, du moment qu'elle serait érigée en loi universelle, se détruirait elle-même nécessairement. » Trad. de Vincent Delbos (Delagrave, 1967), pp. 104-105.

4. Lucien Malson, *Les Enfants sauvages*, Bibliothèques 10x18, Paris, 2002 (1964), p. 8

moralité qu'il ne possède pas encore et que l'adulte a la responsabilité de lui faire acquérir.

La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience, qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoiqu'indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître, et il n'y a point de moralité dans nos actions⁵.

On le voit cependant, remettre en cause la naturalité de la moralité ne contredit pas, à la lettre, son utilité pour imaginer la vie sociale : cela permet seulement de montrer que les deux termes se supposent l'un l'autre. Les analyses modernes confirment d'ailleurs, sur ce point au moins, les intuitions de Rousseau. Dans *Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach*, Lawrence Kohlberg (disciple de Piaget) distingue ainsi différentes étapes par lesquelles l'enfant doit passer pour accéder à une véritable moralité. Il distingue notamment entre morale pré-conventionnelle (l'enfant agit par crainte de la sanction ou pour ses intérêts propres), morale conventionnelle (l'enfant agit bien pour faire plaisir à l'adulte ou à son milieu), et morale post-conventionnelle (l'enfant agit bien en référence à un principe supérieur). S'il établit que tous ne sont pas capables d'accéder à la morale post-conventionnelle, pour ce qui nous intéresse ici il suffit de noter que, progressivement, la vie sociale construit la moralité, rendant ainsi effective une potentialité proprement humaine.

C'est une chose que la moralité soit construite par la vie sociale, mais cette analyse ne vaut pour nous que par ses conséquences : si c'est la vie sociale qui construit la moralité, cela veut dire d'abord que celle-ci est un principe de cohésion sociale. C'est ainsi qu'Aristote peut écrire (*Politiques*, I) à propos de la capacité de l'homme à distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste, etc. : « avoir de telles notions en commun, voilà ce qui fait une famille et une cité ». Du fait de son origine, la moralité contribue effectivement à faire une cité, au sens où les valeurs sont partagées par ses membres – théoriquement au moins. Ce que souligne ainsi Aristote, c'est donc l'utilité bien spécifique qu'on peut reconnaître à la moralité pour la vie sociale : elle joue comme principe unifiant. La construction d'une moralité commune renforce le lien social. En effet, que serait une communauté politique sans partage de valeurs communes ? Certainement touche-t-on ici à la question du lien délicat entre intérieur et extérieur, entre l'intime (la moralité) et le public (les valeurs communes) en proposant une formule qui ressemble fort, à première vue, à un oxymore : « moralité commune ». Mais cela peut se comprendre si l'on accorde que le corps social participe à produire cette moralité (et donc qu'elle ne relève finalement pas exactement de l'intime), et au moins peut-on dire que, si une moralité commune ne garantit pas une vie sociale pacifiée, le partage de valeurs au sein d'une communauté renforce son degré de cohésion.

De fait, si la moralité peut contribuer à maintenir ou à renforcer la cohésion du corps social, on ne peut manquer de relever qu'elle joue aussi un rôle dans la structuration de cette vie sociale. Cela revient à dire que selon l'origine, le milieu, ou la classe, la moralité n'est pas la même. Marx peut ainsi affirmer (dans la première partie de *L'Idéologie allemande*) :

La morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports maté-

5. Rousseau, *L'Émile*, I, Gallimard (La Pléiade, IV), Paris, 1969, pp. 288-289.

riels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience.

La moralité étant constituée par la vie sociale, celle-ci est donc déterminée par celle-là du même coup. Comme pour tous les domaines de la conscience, la moralité permet ainsi de classer la vie sociale. Les tableaux de Bourdieu, dans *La Distinction*, montrent par exemple comment le milieu joue sur la détermination de ce qui est jugé souhaitable ou non souhaitable : l'*habitus* pénétrant les mécanismes les plus fins de notre vie sociale, il est normal que la moralité y soit elle aussi soumise, selon le sociologue. En ce sens la moralité, du fait de sa construction par la vie sociale, n'est pas un absolu, donné une fois pour toutes : elle renforce les distinctions sociales. Bien sûr il s'agit là d'une utilité insidieuse (et, selon les points de vue, d'un effet pervers), mais elle reste au cœur du rapport entre moralité et vie sociale.

Le fait que la moralité soit issue de la vie sociale pose cependant un problème central : en essayant d'en montrer l'origine, ne risquons-nous pas d'en perdre la valeur ? Si la moralité n'est qu'un produit social qui classe et distingue les individus au moins autant qu'il contribue à les maintenir ensemble, ne faut-il pas alors renoncer à toute moralité pour que la vie sociale soit plus juste ? Ne faut-il pas alors se réfugier soit dans un relativisme moral (qui risquerait de porter atteinte à la vie sociale) soit dans une existence la plus solitaire possible ?

III. LA MORALITÉ HUMANISE L'INDIVIDU ET LE CORPS SOCIAL

La moralité est la manifestation du souci moral de l'humain. Comme telle, malgré son origine particulière toujours déterminée sociologiquement, elle a une utilité qui la légitime. Si elle sert la vie sociale, elle est surtout utile à l'individu membre du corps social. La conscience morale proprement dite a ainsi une utilité indirecte mais fondamentale sur la vie sociale, nous pourrions dire que c'est elle qui l'humanise.

Comment savoir ce qu'il faut faire ? Comment connaître son devoir ? La moralité d'une action dépend, nous l'avons dit, du corps social dans lequel cette action est accomplie. Mais la moralité renvoie à un souci qui dépasse très largement ce relativisme social. Il y a, dans le fait même de s'interroger sur la moralité d'une action, la préoccupation de quelque chose qui dépasse cette action particulière. Par là, nous accédons non seulement à l'idée de notre propre devoir, mais aussi à la conscience du général à partir duquel peut se penser notre action particulière. C'est-à-dire que s'interroger sur la moralité d'un acte revient à le mettre en perspective avec l'idée de vie sociale. En cela, on pourrait se demander si, finalement, la moralité d'une action n'est pas définie par sa compatibilité avec la bonne marche de la vie sociale. On pourrait alors concilier tout simplement le fait que la moralité d'une action ne puisse être considérée comme un absolu avec l'importance de l'interrogation morale pour l'individu – conciliation qui paraissait problématique plus haut. C'est en tout cas le sens de l'exemple donné par Kierkegaard dans *Crainte et tremblement* pour distinguer le stade éthique du stade religieux. Il choisit d'analyser les différences entre le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon (stade éthique) et le sacrifice d'Isaac par Abraham (stade religieux). Agamemnon sacrifie sa fille Iphigénie afin que les vents soient favorables à sa flotte qui part pour Troie. Pourquoi considérer que ce geste soit un exemple de geste éthique ? C'est que, ce faisant, Agamemnon (figure du « héros tragique » pour Kierkegaard) obéit à l'exigence du général, du groupe, de la Cité. C'est-à-dire que le reste des hommes peut le comprendre.

Quand un homme entreprend l'âpre route du héros tragique, plusieurs peuvent le conseiller ; mais celui qui s'achemine dans l'étroit sentier de la foi, nul ne peut lui porter conseil, nul ne peut le comprendre.⁶

La décision reste évidemment dure à prendre pour Agamemnon, mais il a le réconfort de pouvoir être compris. Ce stade où le particulier est pris dans le général est le stade éthique pour Kierkegaard. Dans cette perspective, l'utilité de la moralité est donc qu'elle donne le sens du général. Il ne s'agit pas de penser que toutes nos actions pourraient être d'une parfaite moralité, mais au moins de considérer que, du point de vue de l'individu, la moralité exige un dépassement de soi, de ses propres envies, intérêts, etc. Le bénéfice pour la vie sociale est donc sensible : cette exigence du dépassement de soi la rend tout simplement possible (on ne voit pas ce que serait une communauté où les individus n'ont pas conscience ou souci d'autre chose que d'eux-mêmes).

La moralité, pour l'individu, ne consiste pas seulement à s'interroger sur la compatibilité de l'action particulière avec la vie du groupe. Plus encore que cela, l'interrogation morale suppose une conscience non seulement de tel groupe social, mais peut renvoyer à l'humanité tout entière. Il y a en effet, dans une action morale, la possibilité d'une universalisation qui dépasse les particularismes sociaux évoqués dans notre deuxième partie. Le subjectivisme transcendantal kantien tel qu'il se déploie dans la *Critique de la raison pratique* et dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, construit un sujet qui dépasse les particularités réelles de l'existence pour se placer sur une position de surplomb de laquelle, seule, la moralité de l'action peut être jugée. En toute rigueur, l'origine des principes moraux n'est pas niée, mais Kant pense le cadre dans lequel peut se déployer le devoir indépendamment de cette origine. La moralité particulière (tel choix moral de tel individu) présente ainsi l'utilité fondamentale de renvoyer les hommes à leur nature commune (celle d'êtres raisonnables), et ainsi de permettre de fonder la vie sociale sur cette nature-là. La vie sociale, sous l'angle de la moralité, s'humanise et peut dépasser les déterminations qui la traversent pourtant. C'est ainsi que s'interroger sur la moralité d'une action peut permettre d'aller à l'encontre de ce que la vie sociale détermine à faire notamment par le biais de la loi – la figure d'Antigone, traditionnellement reprise comme modèle de celle qui choisit d'accomplir son devoir moral malgré les interdictions de la loi, en est un exemple saisissant. Du point de vue de la vie sociale, on pourrait en déduire que cette ouverture de l'individu à l'universel encouragée par l'interrogation morale représente une sorte d'éducation immanente du corps social qui s'orienterait sans cesse vers une réalité supérieure. À ce titre encore, imaginer ce que pourrait être une société qui aurait totalement évacué la question de la moralité permet de mieux saisir son importance. C'est un peu ce que fait Ellul qui, à la suite des analyses de la technique qu'il produit dans *Le Bluff technologique*, considère le nazisme comme étant l'exemple d'une société où règne la quête de l'efficacité et dont est évacuée l'interrogation sur la moralité. Une figure lui sert particulièrement ; c'est celle de Rudolf Hoess, commandant du camp d'Auschwitz durant la seconde guerre mondiale. En particulier, Ellul rapporte une réponse de Hoess à Nuremberg, au procureur qui l'interrogeait pour savoir comment il lui avait été possible de continuer à vivre et à dormir tous les jours alors qu'il était confronté à tant d'immoralité dans son camp. Après avoir répondu qu'il avait des problèmes techniques qui l'occupaient beaucoup avec certains fours crématoires qui fonctionnaient mal, il termine en disant que, dans sa fonction, il

6. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Rivages, Paris, 2000 (1843), pp. 125-126.

n'avait pas le temps de se poser des questions métaphysiques. Cette réflexion est éloquent pour notre propre analyse parce qu'elle permet de toucher du doigt l'utilité la plus essentielle de la moralité pour la vie sociale : même déterminée, même issue de telle ou telle origine, la moralité, par le fait même qu'elle existe, maintient la vie sociale du côté de l'humanité en obligeant chacun à prendre le temps de juger de son action en sortant de lui-même pour ainsi dire, et en se plaçant sous le regard du général (la cité), ou de l'universel (l'humanité tout entière).

Au final, nous avons donc cherché à distinguer les fondements de la moralité de ses origines pour nous demander à chaque fois quelle pouvait être son utilité du point de vue de la vie sociale. Cela nous a permis de voir qu'elle la constituait tout en étant constituée par elle. Mais la moralité n'est pas un domaine comme un autre de la conscience, nous avons voulu montrer qu'au-delà de tel ou tel groupe social particulier, elle renvoyait toujours à la conscience morale en général. Ce faisant, elle permet d'humaniser l'homme non pas tant en lui disant quoi faire que par le fait même de l'interrogation sur laquelle elle repose. Et, humanisant l'homme, la moralité humanise par conséquent aussi la vie sociale dans laquelle l'homme se construit. En effet, si elle contribue à la structurer et si elle est déterminée par elle sous certains aspects, il reste que c'est la présence du souci moral chez les différents membres du corps social et dans la logique de la société elle-même (qui se traduit par exemple à cette échelle par la recherche de la justice dans les différentes institutions), qui signe l'humanité véritable de cette socialité.