

# L'éthique : brève introduction

*Prof. Dr Sigrid Sterckx*

*Universités de Gand et d'Antwerp – Belgique*

## 1. Qu'est-ce que l'éthique ?

L'éthique est une branche de la philosophie (à l'instar de l'ontologie, de l'épistémologie, de l'esthétique et de la politique, par exemple). À ce titre, « éthique » et « philosophie » ne sont donc *pas* synonymes. L'éthique est la discipline philosophique dédiée à la recherche critique et à la justification des normes, valeurs, règles et principes censés régir notre comportement. Elle englobe également l'étude critique des méthodes utilisées à ces fins.

Si l'on prend comme exemple le concept de « norme », il convient de faire la distinction entre normes *sociales* et normes *morales*. Les *normes sociales* sont des règles partagées par un groupe d'individus. Elles dictent un comportement et sont partiellement soumises à l'approbation ou au refus des autres. L'étiquette et les codes vestimentaires sont des exemples typiques de normes sociales. Les *normes morales* constituent une *sous-catégorie des normes sociales* et présentent les caractéristiques spécifiques suivantes :

- elles touchent aux interactions interpersonnelles dans le cadre desquelles des avantages et des inconvénients importants sont en jeu ;
- elles portent un « poids » considérable (qui est lui-même plus important que celui des autres considérations dans la délibération) ; et
- leur violation implique des sanctions spécifiques, aussi bien internes (par la conscience) qu'externes (punition, culpabilité, etc.).

Les normes morales peuvent s'analyser selon différentes perspectives : par exemple, on peut étudier la validité des normes morales (ce qui, comme évoqué plus haut, intéresse les éthiciens). On peut également rechercher les normes morales à partir d'un point de vue sociologique ou psychologique. Dans ce cas, on étudie le fonctionnement de ces normes en *environnement réel*.

En ce qui concerne le concept de « valeurs » : il existe différents types de valeurs, dans le sens où elles ne sont pas nécessairement morales. Les *valeurs* nous intéressent et nous importent.

Véritables objectifs que nous souhaitons atteindre, les valeurs nous permettent de nous évaluer, et d'évaluer les autres ou encore la société. Par exemple, si la loyauté et la santé font partie de mes valeurs, je m'intéresserai à ces aspects et j'agirai dans le souci de les protéger ou de les promouvoir. Les « mauvaises » choses aussi peuvent être des valeurs. Par exemple, de nombreux individus considèrent la vitesse comme une valeur. De même, une drogue spécifique peut être une valeur importante pour des toxicomanes. Les *valeurs esthétiques* sont liées à l'art, à la beauté, à l'attraction, etc., les *valeurs scientifiques* à la connaissance, à la vérité, à l'expérimentation, etc., les *valeurs économiques* à la production, au rendement, aux prix du marché, etc. Les *valeurs morales* forment également une catégorie spécifique de *valeurs*. Elles comprennent, par exemple, l'honnêteté, le bien-être, le respect des individus et des promesses, la responsabilité, ou encore, comme « la vie, la liberté et la recherche du bonheur », droits inaliénables tirés du Bill of Rights (« life, liberty and the pursuit of happiness »).

En matière d'éthique, il convient d'établir la distinction suivante :

☞ *Éthique théorique*

- élaboration de théories offrant un cadre cohérent et complet au traitement des problèmes (*éthique normative*), et
- étude du langage moral et des arguments moraux (*méta-éthique*).

☞ *Éthique pratique* – traite des problèmes moraux dans le cadre de domaines spécifiques (notamment l'éthique des affaires, la bioéthique, l'éthique médicale, l'éthique des médias, l'éthique environnementale, l'éthique politique, etc.).

Chaque discipline philosophique peut reposer sur une question « centrale ». Dans le domaine de l'épistémologie, par exemple, cette question serait : « Que puis-je savoir ? ». En matière d'éthique, la question de base est « *Que dois-je faire ?* ». En d'autres termes, l'éthique traite du comportement et s'intéresse à la question « Comment vivre ? ». Plus précisément, l'éthique pose des questions telles que : Qu'est ce qui est (in)acceptable, remarquable, répréhensible ? ; Que nous doivent les autres ? (Que sommes-nous en droit de réclamer ?) ; Que devons-nous aux autres ? Etc.

L'homme est un « animal éthique » : il s'occupe de valeurs, il apprécie, compare, justifie, et ceci s'explique par les facteurs suivants :

(1) Les individus sont sans cesse impliqués dans des *relations* avec les autres. Ils tiennent différents rôles (conjoint, parent, ami, collègue, voisin, etc.) et leurs attentes, intérêts, droits et libertés peuvent entrer en conflit. Dans ce cas, les convictions personnelles de chacune des parties peuvent être mises en question, tout comme la *justification* et le *fondement* de ces convictions.

(2) Nous sommes souvent confrontés à des dilemmes *personnels*, lorsqu'un conflit émerge entre deux ou plusieurs normes que nous acceptons. Il peut arriver, par exemple, qu'on ne puisse respecter une norme spécifique qu'en transgressant ou en négligeant une autre norme. Auquel cas, il conviendra d'établir une réflexion quant aux valeurs morales auxquelles on doit donner la priorité.

(3) Les évolutions sociales et technologiques disqualifient certains des présupposés qui fondent nos normes morales (par exemple, les développements en matière de science de la reproduction).

Face à ce type de situation, les éthiciens peuvent nous aider à identifier les normes ou valeurs applicables ou fiables. L'éthique peut également nous aider à réconcilier les divergences de points de vue de façon *rationnelle*.

L'art, le théâtre, la littérature, les feuilletons télévisés, etc. traitent également souvent de types de comportement habituels et de leurs conséquences, critiquant ainsi l'environnement éthique existant. Il apparaît clairement que les éthiciens ne sont pas les seuls à entretenir une réflexion sur l'« environnement éthique ». Ils présentent cependant une *ambition supplémentaire* : tenter de comprendre les *fondements* des motivations, raisons et sentiments qui nous animent. Ils veulent rechercher les ensembles de règles et normes qui influencent nos vies.

## **2. Spécificité de l'éthique**

Qu'est-ce qui fait de l'éthique une discipline si spécifique ? En quoi un problème éthique est-il si différent d'un problème sociologique ?

Un exemple précis abordé selon deux approches différentes permettra de clarifier la réponse (cf. exposés) :

(1) *Prenons le cas d'une étudiante tombée enceinte par négligence, qui doit s'interroger sur un éventuel avortement.*

Pourquoi le problème de cette femme n'est-il pas d'ordre *juridique* ?

Pourquoi n'est-il pas d'ordre *sociologique* ?

Pourquoi n'est-il pas non plus d'ordre *psychologique* ?

(2) Prenons le cas d'hommes politiques qui doivent décider de la politique à adopter à l'égard de l'avortement (en d'autres termes, ils doivent concevoir un cadre juridique régissant l'avortement ou modifier les lois existantes).

Pourquoi ce cas particulier est-il lui aussi spécifiquement d'ordre *éthique* ?

Il est primordial de réaliser que les réponses aux questions morales ne sont jamais aussi « subjectives » ni aussi « relatives » que le pensent de nombreuses personnes (voir plus bas). Aucune méthode ne pourrait permettre de résoudre un conflit moral ? Il semble qu'on pourrait raisonnablement répondre que cette méthode existe bien : c'est par le développement d'arguments. Bien entendu, ceci ne change rien au fait que de nombreux problèmes éthiques sont difficiles à résoudre. Toutefois : (1) ceci s'applique à de nombreux problèmes, y compris dans d'autres domaines où de longues discussions n'aboutissent pas toujours à un consensus et (2) ce consensus peut être atteint pour de nombreux problèmes d'ordre moral (par exemple, rares sont ceux qui jugeront la torture comme une pratique acceptable, quels qu'en soient les motifs ; quant à ceux qui considèrent la torture comme un divertissement, ils seront encore plus rares).

Ceci n'implique *pas* que toutes les réponses et solutions *se valent* ; on peut trouver de bonnes raisons de considérer que certaines opinions morales sont meilleures que d'autres. Et on peut *réfléchir de façon rationnelle* sur les meilleures et les pires d'entre elles.

En ce qui concerne les théories sur la *nature et l'origine des jugements moraux*, voir les exposés de Peter Singer dans *The Normative Significance of Our Growing Understanding of Ethics*.

### **3. Relativisme et subjectivisme**

Du fait que nous déterminons nous-mêmes les règles auxquelles nous sommes confrontés, de nombreux individus pensent que ces règles sont déterminées par différentes personnes, de différentes façons et à différents moments. Ainsi, nombreux sont ceux qui considèrent qu'il n'existe pas une vérité unique, mais différentes vérités pour des sociétés diverses.

On touche ici à l'idée du relativisme : ce qui est bien (ou bon) aux yeux d'une société spécifique peut être perçu comme mal (ou mauvais) par une autre. Aucune société ne peut

proclamer que ses règles spécifiques relèvent d'une vérité universelle. Chaque ensemble de règles et de normes de comportement est purement conventionnel. On peut ainsi réaliser une action correctement par différentes méthodes, mais nous choisissons « accidentellement » une méthode spécifique. Considérant l'existence de différences entre les valeurs morales, les relativistes concluent qu'il n'existe aucun fondement légitime à partir duquel argumenter à propos des valeurs morales.

Que faire de l'idée selon laquelle ce qui est bien ou mal est *relatif*? Dans une certaine mesure, les morales sont effectivement relatives, c'est-à-dire que ce qui est bien ou bon dépend des faits et des circonstances (par exemple, pousser brusquement un vieil homme dans la rue peut être considéré comme une bonne action si le but est de l'empêcher de se faire renverser par une voiture). Pourtant, ce fait ne rend pas les normes moins universelles et ne contredit pas la proposition supposant qu'il existe de bonnes et moins bonnes réponses aux questions morales.

Pour ce qui est de la proposition qui nous intéresse ici, les morales sont relatives dans le sens où ce qu'un individu ou une société considère comme bien ou bon est automatiquement bien ou bon pour cet individu ou cette société. Le principe de base du *relativisme* est que les normes sont relatives à une *société*. La notion selon laquelle les normes sont relatives aux *individus* (et potentiellement aux individus d'une société) est le *subjectivisme* : ce qui est bon relève de l'avis de l'individu concerné.

Un aspect du relativisme s'impose de lui-même et s'avère particulièrement séduisant : le lien entre l'idée même du relativisme d'une part et la tolérance envers différents modes de vie d'autre part. Aujourd'hui, peu d'individus pourraient appliquer avec aisance des certitudes « impérialistes » selon lesquelles seule leur façon de se comporter est bonne et les autres devraient être obligés de se comporter de la même manière. Toutefois, si, en apparence, le relativisme semble être un parfait exemple de tolérance et d'ouverture, il représente en fait un facteur d'étroitesse d'esprit. Weston fait, à juste titre, le constat suivant :

. . . imaginons qu'il n'existe pas de réponse bonne et unique aux questions morales et même qu'aucune réponse ne sera jamais vraiment meilleure qu'une autre. Qu'est-ce que cela impliquerait exactement ? Cela impliquerait-il la tolérance, par exemple ? Nous devrions donc simplement vivre et laisser vivre ? C'est ce qu'ont pensé de nombreuses personnes. Pourtant, le relativisme est aussi compatible avec la tolérance qu'avec l'intolérance. Souvenez-vous, [selon les relativistes] il n'existe pas de réponse

adéquate aux questions morales. Et la question de la tolérance est une question morale. Ainsi, la tolérance serait aussi bonne que l'intolérance et vice versa.

(. . . suppose there is no provable right answer to moral questions, and maybe even that any answer is in some sense as good as the next. What exactly would this imply? Does it imply tolerance, for example—that we should just live and let live? Many people have thought so. But does it really? Relativism is compatible with tolerance, no doubt, but it is just as compatible with *intolerance*. Remember, [according to relativists] there is no “right” answer to moral questions. And the question of tolerance is a moral question. It seems to follow that tolerance is as good as intolerance—and vice versa.)<sup>1</sup>

Une réponse possible au relativisme pourrait être la suivante : si tout le monde a besoin d'une règle impliquant qu'il doit y avoir une règle, alors ceci représenterait une norme universelle. Ainsi, on pourrait avancer comme argument que le cœur de l'éthique est universel. Par exemple, chaque société a besoin d'une forme de droits de propriété (une distinction entre « ce qui est à moi » et « ce qui est à vous »), d'une forme de norme à l'égard de l'énoncé de la vérité, d'une certaine conception des promesses, de normes spécifiques en vue de réduire la violence, d'un sens précis de la façon de se comporter avec les étrangers, les minorités, les enfants, les personnes âgées, etc. D'une manière générale, chaque société a besoin de définir ce que l'on peut attendre et ce qui est inhabituel. En d'autres termes, elle a besoin de *normes* spécifiques. De cette conclusion se dégage une réponse partielle au relativisme. Mais elle est insuffisante. De plus, elle ne fait pas cas du fait que ces normes doivent être fondamentalement *identiques* entre différentes sociétés (universalité). Elle n'exclut pas non plus l'existence de différentes vérités selon les différentes sociétés.

On peut cependant approcher l'idée d'*universalité* (à l'opposé du relativisme) d'une autre façon. La tolérance est généralement une bonne chose et nous avons raison de refuser les certitudes « impérialistes » (ou « coloniales »). L'adage « À Rome, il faut vivre comme les Romains » est intuitivement séduisant. Et pourtant, dans ce cas, que ferions-nous si les Romains se comportaient d'une façon condamnable ? Inutile de chercher bien loin des sociétés dont les normes permettent d'abuser systématiquement de toutes sortes de groupes. Certaines sociétés pratiquent l'esclavage, comportent certaines castes, pratiquent l'excision, privent les femmes de toute éducation, d'autres nient toute liberté d'expression, traitent les

---

<sup>1</sup> Weston A., 2001. *A 21<sup>st</sup> Century Ethical Toolbox*. Oxford, Oxford University Press : 18-19.

délinquants de façon inhumaine, déterminent le rang des individus selon leur religion, leur langage, etc.

Nous aboutissons à une sorte de conflit : d'un côté, la proposition relativiste (« S'ils agissent de cette façon, c'est que cela leur convient. Je n'ai pas à m'en mêler »), de l'autre, ce fort sentiment, partagé par la plupart d'entre nous, que l'on ne devrait pas rester indifférent face à ces comportements inacceptables.

Dans ce contexte, le concept de « droits (de l'homme) » est souvent incontournable : la violation de certains droits est une situation qui nous concerne tous. Certaines choses ne sont *pas* bonnes : elles sont mauvaises en tout lieu et en tout temps. Nombreux sont ceux qui adhèrent spontanément à cette idée, mais qui se voient rapidement troublés, dépassés et/ou découragés par la pensée relativiste impliquant que ceux qui tiennent ce discours sont les seuls à l'appliquer. Ainsi, nos normes ne sont-elles effectivement que les nôtres (et à cet instant) et, dans ce cas, sommes-nous en droit de les imposer à d'autres ?

Bien entendu, nous pouvons insister sur nos normes et taper du poing sur la table. Cependant, si, dans ce cas, nous avons le sentiment que nous ne faisons *rien de plus* que de taper du poing sur la table, nous entendrons une petite voix nous dire que nous sommes tout simplement en train d'imposer notre volonté aux autres.

Existe-t-il des arguments contre le relativisme ? En d'autres termes, peut-on faire *plus* que de taper du poing sur la table ? Les deux textes ci-dessous offrent de très bons commentaires critiques sur le relativisme :

1. *Interlude: Relativism* tiré de l'ouvrage de Bernard Williams *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) et
2. Le second chapitre (« The Challenge of Cultural Relativism ») de *The Elements of Moral Philosophy* de James Rachel (Boston: McGraw-Hill, 3<sup>e</sup> édition, 1999).

Nous allons formuler trois autres objections avant de revenir à notre problème de savoir si la question « Que devons-nous faire ? » peut être traitée de façon rationnelle.

La première objection est la suivante : les différences entre les valeurs morales existantes n'impliquent définitivement pas qu'il ne cesse d'exister une vérité unique en la matière. Weston l'explique d'ailleurs clairement :

. . . supposons que nos valeurs morales soient clairement différentes et continuent de l'être, même après une critique et une argumentation rigoureuses. Que peut-on déduire en ce qui concerne les valeurs morales ou les arguments moraux ? . . . Doit-on en retirer qu'il n'existe pas de réponse « bonne » et unique aux questions morales ? Pas nécessairement. La simple différence, par elle-même, ne prouve pas qu'il n'existe pas une norme « bonne ». Il se peut que toutes les approches, sauf une, soient *mauvaises*. Les individus sont en désaccord sur tous types de faits (la Terre est-elle plate ? La vitamine C empêche-t-elle les rhumes ?). Pour autant, dans ce cas, nous ne supposons pas qu'il n'existe pas de vérité en la matière. Les jugements de valeurs ont-ils une spécificité qui les rend différents des « faits » ? Peut-être. Mais si c'est ce que vous pensez, essayez d'expliquer cette spécificité. Exprimez votre argument.

Précision importante : il peut s'avérer qu'il n'existe pas une réponse « bonne » et unique aux (nombreuses) questions morales, mais pas pour des raisons relativistes. Ceci peut être vrai simplement parce que la plupart des situations morales sont si complexes qu'une multitude de réponses différentes mais toutes aussi convenables peuvent exister. Ceci ne signifie pas qu'aucune réponse ne serait meilleure qu'une autre (les mauvaises réponses demeurent nombreuses) ou que la pensée critique n'aurait pas d'objet en matière d'éthique, mais plutôt l'inverse . . .

(. . . suppose we really do differ [i.e. have different moral values], differ sharply, and would continue to differ even after careful criticism and argument. What then? What follows, if anything, about moral values or moral arguments? . . . Does it follow, for example, that there is no single “right” answer to moral questions? Not necessarily. Sheer difference, by itself, does not prove that no one single standard is right. Maybe all sides but one are *wrong*. People disagree about all kinds of facts (Is the Earth flat? Does vitamin C prevent colds?), but we don't suppose there is no truth of the matter in those cases. Is there something special about value judgements that makes them different from “facts” in this way? Maybe, but if you think so, see if you can explain what it is. Spell out the argument.

One note of caution. It may actually be true that there is no one single “right” answer to (many) moral questions—but not for relativistic reasons. Maybe it is true just because most moral situations are so complex that a variety of different but equally good responses are possible. This would not mean that any answer is as good as the



next (there are still plenty of wrong answers) or that critical thinking is somehow pointless in ethics. Quite the opposite . . .)<sup>2</sup>

Deuxième objection : lorsque nous réagissons à l'asservissement des individus en fonction de leur sexe, leur race, leur religion, etc., en invoquant ou non les droits de l'homme, nous n'imposons pas si naturellement aux autres nos folkloriques normes occidentales. Le plus souvent, il n'est résolument pas acquis que les valeurs que nous défendons ne soient pas connues de ces autres peuples. En général, les « oppresseurs » sont les uniques défenseurs de *leur* comportement ; l'esclavage n'est *pas* défendu par les esclaves, la privation d'éducation n'est *pas* encouragée par les femmes qui la subissent, la lapidation des femmes adultères n'est *pas* approuvée par celles qui ont commis l'adultère, etc.

Troisième et dernière objection (dans la continuité de certaines remarques précédentes) : en prolongeant l'idée du relativisme, on pénètre dans la sphère du subjectivisme. La proposition n'est plus que chaque culture ou chaque société détient sa propre vérité, mais que *chaque individu* détient sa propre vérité (et, dans ce cas, qui est en droit de désigner celui qui a raison ?). Le subjectivisme implique que nos opinions morales sont *simplement* fondées sur nos sentiments. Ainsi, lorsqu'un individu émet un jugement moral sur une situation, il n'exprime rien sur le problème qui fait l'objet du jugement (l'avortement, par exemple), rien non plus sur les *faits*, mais évoque simplement *ses sentiments* sur le problème. Le subjectivisme n'est donc pas une théorie sur ce qui est bon ou mauvais (sur ce que nous devrions faire), mais sur la *nature des jugements moraux*. En effet, le subjectivisme complexifie les discussions sur la moralité. Une réponse que l'on entend fréquemment lors de discussions sur des thèmes liés à la moralité est « bien, c'est votre opinion ». L'utilisation fréquente de cette phrase au premier abord anodine est en fait plutôt surprenante. En effet, cette phrase nous invite non pas à poursuivre la conversation, mais plutôt à y mettre fin. Lorsqu'un individu expose une opinion et qu'il s'entend répondre « bien, c'est votre opinion », la réponse n'approuve pas, ni ne réfute, l'opinion exprimée. De plus, cette réponse n'encourage en rien la personne concernée à expliciter les raisons qui motivent son opinion. Enfin, cela ne le convainc pas non plus de préférer plutôt une autre opinion. Lorsque j'exprime une opinion particulière, il est *évident* qu'il s'agit de « mon » opinion, pour peu que je sois sain d'esprit. La réponse évoquée ci-dessus rend donc la conversation impossible. La

---

<sup>2</sup> Weston A., 2001. Supra note 1 : 18.

raison pour laquelle cette réponse est si populaire est liée à la pensée, tout aussi populaire, que la moralité n'est pas fondée. Nous reviendrons plus tard sur ce problème.

## **4. Peut-on approcher la question « Que devons-nous faire ? » de façon rationnelle ?**

### **4.1. raisons et Raisons**

De nombreuses raisons, aussi simples que variées, peuvent motiver nos actions quotidiennes. Par exemple « Je voulais le faire » ou « Je l'aime bien, alors je l'ai fait pour lui » ou encore « En faisant cela, je gagnerai plus d'argent ». Ces raisons peuvent être aussi égoïstes qu'admirables. Elles peuvent être convaincantes, et si elles sont en adéquation avec nos opinions, nous les accepterons. Rien ne *prouve*, cependant, qu'elles *devraient* être convaincantes. Ceci semble dépendre du degré d'adhésion de ceux qui écoutent : si ceux-ci partagent l'opinion de la personne qui expose ses raisons, ils y adhéreront.

Une raison que chacun *doit* considérer comme raison, quelles que soient ses opinions et ses inclinations, est quelque chose de totalement différent. Nous la désignerons Raison (avec un R majuscule). Ces Raisons *ne peuvent être ignorées ou mises de côté* uniquement parce que nous pensons autrement. Elles s'appliquent à tous les acteurs, sous réserve que ces derniers soient rationnels.

Avant le 18<sup>e</sup> siècle, de nombreux philosophes de la pensée morale pensaient que l'on pouvait reconnaître la vérité des principes moraux fondamentaux grâce à la « lumière naturelle de la raison » et que ces principes partageaient la même forme d'évidence que l'arithmétique ou la géométrie, qu'ils étaient naturels ou s'imposaient d'eux-mêmes. John Locke (1632-1704), par exemple, bien qu'empiriste, était convaincu d'un tel fondement *rationnel* des principes moraux. Dans son ouvrage *Essai sur l'entendement humain*, il écrit notamment :

J'en suis sûr, à partir de propositions évidentes, les critères du juste et de l'injuste pourraient être extraits par déductions nécessaires, aussi incontestables que les déductions mathématiques, pour peu que l'on s'applique à l'une de ces sciences avec la même neutralité et avec la même attention que l'on emploie pour l'autre.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> *Essai sur l'entendement humain*. Trad. par Vienne J.-M., Paris, Vrin, 2002.

Au cours du 18<sup>e</sup> siècle, cette vision a été rapidement remise en question, notamment par des philosophes faisant confiance à leurs sens empiriques, plutôt qu'à une hypothétique révélation divine, qui serait source de connaissances. Par exemple, David Hume, philosophe bien connu du 18<sup>e</sup> siècle, affirmait que le champ de la raison se limitait aux mathématiques et à la logique. Si nous n'obéissons pas aux lois mathématiques et de la logique, l'activité même de penser devient impossible. Selon lui, la connaissance de la réalité provient exclusivement de notre expérience perceptive. Et en matière d'éthique, nous sommes dans le domaine des préférences et des choix : la raison y est silencieuse, c'est le cœur qui gouverne (ou ce que Hume décrit comme la « passion » ou le « sentiment »).

Prenez n'importe quel acte reconnu comme vicieux : par exemple, un meurtre avec préméditation. Examinez-le sous tous les angles et voyez si vous pouvez constater ce fait ou cette existence réelle que vous nommez le *vice*. De quelle manière que vous le considérez, vous ne découvrirez que certaines passions, certains motifs, certaines volitions et pensées. Il n'y a, en l'occurrence, pas d'autre fait. Le vice vous échappe totalement, tant que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez jamais le trouver avant d'orienter la réflexion vers votre propre cœur et de constater qu'un sentiment de désapprobation s'élève en vous contre cet acte. Voilà un fait : *mais il est l'affaire de l'impression et pas de la raison.*<sup>4</sup>

#### **4.2. Aristote et le « telos » de l'être humain**

Le philosophe grec Aristote (384-322 av. J.C.) pensait que le *telos* ou le but de l'être humain était de mener un type de vie particulier.<sup>5</sup> Quel type de vie avait-il à l'esprit ? De toute évidence, une vie où les besoins biologiques de base sont satisfaits (tels que l'alimentation et l'hébergement) mais également une vie *vertueuse*.<sup>6</sup> La vie à laquelle l'être humain est destiné doit être une vie *en accord avec la raison* (la capacité ultime de l'homme), et c'est bien là, selon Aristote, que reposent les fondements de l'éthique. Dans son *Éthique à Nicomaque*, son ouvrage majeur en éthique, il explique :

---

<sup>4</sup> Hume D., *Traité de la nature humaine*. Livre 3. Trad. par Saltel P., Paris, GF-Flammarion, 1993.

<sup>5</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Trad. par Tricot J., Paris, Vrin, 1990. 539 p.

<sup>6</sup> Ces idées d'Aristote ont donné naissance à l'éthique des vertus — voir plus bas.

. . . Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme. [...] Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée. [...] si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : — dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles.<sup>7</sup>

Prise au pied de la lettre, l'idée d'Aristote qu'il est « naturel » pour l'être humain de mener une vie vertueuse semble illustrer une vision quelque peu optimiste de l'homme. Cependant, Aristote affirme que l'éducation et l'expérience sont nécessaires à cette vie vertueuse, d'où l'idée d'un potentiel *latent* qui, de plus, ne se trouverait que chez les individus les meilleurs.

Selon Aristote, si un individu réussit de façon injuste (c'est-à-dire par tromperie ou par escroquerie), cette réussite ne durera pas. Le problème de ce raisonnement est qu'il est, de toute évidence, incertain, comme le montrent de nombreux exemples. Les défenseurs de la

---

<sup>7</sup> Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Trad. par Tricot J., Paris, Vrin, 1990. 539 p.

vision d'Aristote rétorqueront que les cas de réussite non méritée doivent être rationalisés : nous acceptons sciemment de nous mentir à nous-mêmes.

La réponse à cela est également problématique. Dans de telles situations, parfois, nous ne recherchons pas les mensonges. Par exemple, notre génération peut réussir en épuisant les ressources naturelles de la planète. Nous n'avons pas nécessairement besoin de nous tromper nous-mêmes par le biais du mensonge consistant à dire que les générations futures sont moins importantes que la nôtre. Nous n'y pensons pas, tout simplement.

Dans la recherche des fondements possibles des principes moraux (les Raisons), nous ne devons donc pas nous arrêter aux idées d'Aristote.

### **4.3. Kant et l'impératif catégorique**

La théorie d'Emmanuel Kant est en partie une réponse à David Hume (voir plus haut). Le *test d'universalisation*, régulièrement rencontré dans les discussions courantes sur la moralité, est le point de départ de Kant. Lorsque l'on tente de dissuader un individu de se comporter d'une certaine manière, on pose souvent la question : « Que se passerait-il si tout le monde agissait de la sorte ? ». Imaginons que la réponse soit positive et qu'elle ait des conséquences terribles, l'individu concerné se sentirait plutôt mal à l'aise devant son comportement. En d'autres termes, le test d'universalisation est un argument qui tient une place *au sein de* l'éthique. Kant, toutefois, le considère comme le *fondement* de l'éthique.

Le test d'universalisation s'apparente à la « règle d'or » (traite les autres comme tu aimerais être traité, ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse). Selon Kant, cependant, le test d'universalisation est bien plus que cela. De plus, la « règle d'or » peut être mal utilisée (un criminel, à l'énoncé de sa condamnation, peut, par exemple, demander au juge s'il aimerait lui aussi recevoir une telle condamnation, même si le jugement est parfaitement justifié).

Selon Kant, en quoi le test d'universalisation est-il différent de la « règle d'or » ? Dans son célèbre ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant part de l'idée que rien ne peut être tenu pour bon si ce n'est une volonté bonne. « Alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule [...], elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière »<sup>8</sup>. Mais qu'est-ce qu'une

---

<sup>8</sup> Trad. par Delbos V., Paris, Delagrave, 1997.

volonté bonne exactement ? On pourrait évoquer de multiples exemples de personnes accomplissant de bonnes actions, de façon spontanée, sans obligation particulière, uniquement pour des motifs tels que leur intérêt personnel, leur passe-temps, leur goût du bénévolat, etc. Dans ce cas, il ne s'agit pas de volonté bonne. En effet, une volonté bonne est une *volonté réalisant le sens de la loi et du devoir*.

Sous cette perspective, le cœur de la moralité n'est pas dans ce que nous faisons mais dans nos *motivations*.

Une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est faite.

La vision de Kant pose cependant le problème suivant : on voit émerger la question d'un éventuel cercle vicieux. En effet, le raisonnement de Kant semble impliquer que certaines choses doivent être *a priori* reconnues comme devoirs. Il est peu sensé d'exhorter quelqu'un à « agir par sens du devoir » si la réponse à la question « Quel est mon devoir ? » est simplement d'« agir par sens du devoir ! ».

La solution proposée par Kant (et c'est également sa réponse à la question sur ce que sont les fondements des principes moraux) est l'*impératif catégorique*. Il en expose trois formulations dont la première concerne le principe de *loi universelle* :

. . . *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.*

Nous devons agir en pensant qu'il serait souhaitable que la maxime de notre action soit une règle universelle.<sup>9</sup> Kant décrit donc la *procédure* pour déterminer si une action est moralement acceptable ou non. Lorsqu'on considère la pertinence ou non de réaliser une action particulière, on doit s'interroger sur la *règle* (maxime) que l'on suivrait pour réaliser cette action. On doit donc se demander s'il serait souhaitable qu'à tout moment, tout le monde suive cette règle. Si la réponse est « oui », la règle peut être suivie et l'action est moralement acceptable. Si la réponse est « non », l'action est moralement inacceptable.

La seconde formulation de l'impératif catégorique est l'idée de *loi de la nature*. Elle est très similaire à la précédente :

---

<sup>9</sup> Dans ce contexte, une maxime est une règle sur laquelle repose une action.

Agis toujours de sorte que tu sois à la fois le législateur et le sujet de la loi morale.

En d'autres mots, être un agent moral implique que son comportement soit dicté par les lois universelles (règles morales valables en toutes circonstances, sans exception). L'interdiction de mentir est un exemple de cette loi universelle à laquelle Kant accorde tant d'importance dans ses écrits.

La troisième formulation de l'impératif catégorique, et la plus influente, repose sur l'*humanité* :

Agis toujours de sorte que tu considères l'humanité en toi comme chez les autres jamais uniquement comme un moyen mais toujours en même temps comme une fin.

Ainsi, on ne peut s'utiliser soi-même ou utiliser un autre individu simplement comme moyen.

Les choses deviennent un petit peu plus compliquées lorsqu'il s'agit d'*appliquer* l'impératif catégorique. Les exemples d'application les plus convaincants sont les situations dans lesquelles on s'intéresse à une institution dont la survie dépend d'un niveau d'action suffisant assuré par un nombre d'individus suffisant. Imaginons, par exemple (et c'est une situation très plausible), que notre capacité à faire et obtenir des promesses dépende de l'acceptation générale du principe que les promesses doivent être tenues. Si le non-respect des promesses devenait une loi « naturelle » ou « universelle », faire des promesses et ne pas les respecter cesserait tout simplement d'exister, car les mots ne revêtraient plus la « force » nécessaire. Selon Kant, on peut avoir envie de mentir, mais nous ne voulons pas que le mensonge devienne une loi universelle, car dans ce cas, les promesses cesseraient tout simplement d'exister. En conséquence, pour Kant, ne mentir en aucune circonstance constitue une Raison (avec un R majuscule). La plupart d'entre nous opposent presque systématiquement à ce point de vue l'objection suivante : dire la vérité peut avoir des conséquences négatives, et mentir peut avoir des conséquences positives. Kant lui-même illustre cet exemple ainsi : prenons le cas d'un individu qui tente d'échapper à un meurtrier et qui vous dit qu'il va se cacher chez lui. Plus tard, le meurtrier passe chez vous et vous demande dans quelle direction s'est dirigé l'homme en fuite. Vous pensez que si vous dites au meurtrier où se cache l'homme, ce dernier va être tué. Ne rien lui dire ne semble pas non plus être une bonne option, car il se dirige spontanément dans la bonne direction (vers la maison de l'homme où il s'est caché) et vous pensez alors que si vous restez silencieux, le meurtrier va trouver l'homme et le tuer. Qu'êtes-vous censé faire ? Êtes-vous autorisé à mentir dans cette situation ?

Pour la plupart d'entre nous, la réponse est positive. Dans ce cas, non seulement on peut mentir, mais, dans la mesure où la vie d'un homme est en jeu, on *doit* mentir (même si l'on pense qu'il ne faut *pas* mentir en général).

D'après Kant, pourtant, même dans ce genre de situation, on ne doit *pas* mentir. Son argument réside dans le fait que l'on ne sait jamais avec assurance quelles peuvent être les conséquences de nos actions, et que, par conséquent, on ne peut être certain qu'elles seront bonnes. Pour en revenir à l'exemple du meurtrier : il se peut que l'homme en fuite ait, entre-temps, quitté sa maison et que le meurtrier, suite à votre mensonge, le recherche dans le voisinage, le trouve, puis le tue. Si vous aviez dit la vérité, rien ne prouve que l'homme aurait été tué : le meurtrier aurait pu s'introduire dans la maison mais ne pas trouver l'homme et repartir, ou être arrêté par les voisins avant qu'il n'ait le temps de commettre son crime.

Selon Kant, donc, il est ainsi toujours préférable d'être prudent et d'éviter de faire quelque chose que l'on sait être mauvais (mentir, par exemple). Même si dire la vérité peut s'avérer négatif, les conséquences ne sont pas de notre responsabilité car nous avons agi avec notre sens du devoir.

Considérer que les règles morales sont *absolues* (ou, comme le dirait Kant, que les règles morales sont des impératifs catégoriques) soulève le problème majeur de l'apparition de conflits entre différentes règles morales. Prenons le cas de deux règles morales absolues : entreprendre l'action A est mauvais, et entreprendre l'action B est également mauvais. Que se passe-t-il dans une situation où un individu n'a pas d'autre option que de choisir entre l'action A et l'action B. Ce type de conflit illustre bien le fait qu'on ne peut logiquement soutenir que les règles morales ont, par définition, un caractère absolu.

La grande valeur de la théorie éthique de Kant repose sur l'accent qu'il met sur le fait que, si vous acceptez une considération comme une Raison dans une situation, vous devez accepter cette même considération comme une Raison dans toutes les situations. Cela n'aurait aucun sens, par exemple, que tout le monde, sauf vous, doive suivre une règle morale. Si les règles morales doivent nécessairement être suivies, elles doivent l'être par tout le monde et à tout moment. Kant souligne, à juste titre, qu'aucun homme rationnel ne peut nier ce fait. Il a cependant franchi une étape supplémentaire (majeure) en concluant qu'il ne pouvait y avoir d'exceptions aux règles morales. Et c'est à ce niveau que cette théorie devient problématique. Même dans le contexte de sa propre théorie, Kant n'aurait pas dû tirer cette conclusion supplémentaire (et problématique). Même dans le *cadre* kantien, les règles ne doivent pas nécessairement être absolues. La seule condition est la suivante : lorsque, dans une situation



particulière, on transgresse une règle morale, on ne doit le faire que pour une raison que l'on pourrait accepter si elle était invoquée par *tout individu* qui se trouverait dans la même situation.

#### 4.4. Contractualisme : un discours rationnel sur l'éthique

L'idée d'un « contrat social » implique que des *normes naissent à partir d'un contrat social*. Cette perspective était déjà présente dans la *République* de Platon. C'est au cours des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles que les philosophes politiques ont donné un nouvel élan à cette idée.

Les théories sur le contrat social reposent sur l'idée que l'on peut juger les principes et les institutions en se demandant si les individus à l'*état de nature* (c'est-à-dire, lorsqu'ils ne sont pas déjà soumis à des obligations sociales, mais simplement guidés par un intérêt personnel et rationnel) les auraient ou non acceptés.

Les défenseurs du contractualisme considèrent la notion de « contrat » particulièrement intéressante, dans la mesure où elle associe la justice aux concepts de *permission* et de *rationalité*. Si les individus à l'état de nature trouvent rationnel d'accepter un comportement particulier conformément à certaines règles, cela renforce l'affirmation.

L'approche contractualiste des fondements de l'éthique offre une base extrêmement solide aux nombreux aspects de l'éthique concernant les droits et les devoirs. Le philosophe contemporain américain Thomas Scanlon l'exprime ainsi :

Un acte est mauvais dans la mesure où sa mise en œuvre, à un moment donné, serait interdite par tout un ensemble de principes qui serait élaboré pour la réglementation générale des comportements et que personne ne pourrait raisonnablement refuser en tant que base d'un accord général fondé.

([A]n act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behavior that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.)<sup>10</sup>

On remarque ici un intérêt envers l'universel et la raison, similaire à celui rencontré chez Kant. Cependant, Scanlon ne précise pas ce qui serait considéré comme « refus raisonnable ».

---

<sup>10</sup> Scanlon T.M., 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

De plus, une limite naît du fait que plusieurs valeurs semblent devoir être présentes au préalable. Si tel était le cas, le fondement « réel » de ces valeurs reposerait à un autre niveau.

Jusqu'à présent, la version la plus célèbre du contractualisme est due au philosophe américain John Rawls, dont l'ouvrage très influent *Théorie de la justice* (publié en 1971 sous le titre original *A Theory of justice*) détermine, depuis, cette partie de l'éthique.<sup>11</sup> Rawls applique l'instrument du contrat dans sa recherche de principes généraux justifiant l'organisation de la société.

Le caractère séduisant du contractualisme vient du fait qu'il donne toujours lieu à des tentatives communes pour trouver des solutions communes à des problèmes communs. Le but est de poser un *fondement procédural* à l'éthique. Les principes éthiques sont ceux sur lesquels nous devrions nous accorder, selon une procédure rationnelle par laquelle les acteurs collaborent pour trouver un consensus quant aux principes qu'ils vont choisir.

Il convient à présent de discuter des trois courants majeurs de l'éthique (normative). L'objet des théories éthiques est de formuler des critères complets pour définir précisément le point de vue moral. Ils sont utiles, non seulement pour résoudre les conflits entre les normes morales, mais également pour définir ces normes.

Les interprétations possibles peuvent se diviser en trois catégories, ou courants, principaux : l'éthique des vertus, l'éthique déontologique et l'éthique conséquentialiste. Il convient de noter, dès le départ, que nous utilisons indifféremment ces trois types de théories dans notre raisonnement et nos réflexions moraux « quotidiens ».

## **5. Ethique des vertus**

Au cours des dernières décennies, un nombre croissant d'éthiciens anglo-américains sont revenus à une approche très ancienne de l'éthique (celle d'Aristote, de Platon et de Thomas d'Aquin), à savoir l'étude des vertus et des vices. En fait, le terme « éthique » provient du grec « ethos » qui signifie « mœurs ». Le terme « ethos » est lui-même tiré de l'expression grecque « ethike aretai » qui signifie au départ « capacités caractéristiques ».

---

<sup>11</sup> Rawls J., 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Elizabeth Anscombe (voir son essai *Modern Moral Philosophy* publié en 1958) et Alasdair MacIntyre (voir son ouvrage *Après la vertu* publié pour la première fois en 1981) sont deux représentants célèbres (et contemporains) de l'éthique des vertus.

L'aspect fondamental repose, dans ce contexte, sur l'évaluation des individus, de leurs motivations et des caractéristiques de leur personnalité : quelles sont les « caractéristiques » de la personne morale ? D'où naissent les vertus telles que l'autonomie, la sincérité, la compassion, le courage, la justice, la générosité, etc. et les vices tels que l'hétéronomie, l'indifférence envers la souffrance, la lâcheté, l'injustice, la possessivité, etc. Dans ce sens, les vertus sont considérées comme caractéristiques d'un membre totalement « développé » de l'humanité. Comment ces vertus (ou vices) façonnent la vie d'un individu ? Par quels processus un individu acquiert-il des vertus ou des vices ? On voit bien que l'éthique des vertus se caractérise également par une approche psychologique et anthropologique.

*Agir de façon morale signifie : manifester des caractéristiques admirables.*

Divers auteurs considèrent l'éthique des vertus comme une « éthique de la perfection ». Les partisans de l'éthique des vertus croient en la perfectibilité de l'homme, c'est-à-dire sa réalisation positive ; ils croient également à la norme qu'ils ont établie selon laquelle il relève du devoir moral de tout être humain de développer ses propres talents. Les individus doivent mettre leurs talents naturels en pratique (comme expression de leur *telos* dans la société), et leur négligence à cet égard est considérée comme immorale.

Tout au long de son histoire, l'éthique des vertus a le plus souvent adopté un caractère *théologique* : la « nature » humaine doit être réalisée car c'est la volonté de Dieu.

## **6. Ethique déontologique**

Dans le domaine de l'éthique déontologique, les notions déontiques, telles que le bien, le mal, l'autorisation, l'interdiction, la permission, la condamnation, etc. ainsi que les droits et devoirs, jouent un rôle majeur. Cette approche implique que les choses *sont* bonnes ou mauvaises, autorisées ou condamnables. Ainsi, certaines actions sont bonnes ou mauvaises *per se* (quelles que soient leurs conséquences).

*Agir de façon morale signifie : vivre en conformité avec les bonnes règles et les interdictions.*

Par exemple, on pourrait affirmer que l'action d'un médecin est bonne tant qu'il respecte les bonnes règles (pour un médecin, par exemple, la règle « Tu ne tueras point » pourrait

impliquer le sens : « Tu ne pratiqueras pas l'avortement »). Dans ce cas, nul besoin de prendre en considération les conséquences (par exemple, le fait que l'enfant grandisse dans des conditions de pauvreté extrême, ou qu'il souffre d'une grave maladie génétique). Ces considérations ne sont pas prises en compte dans l'évaluation morale de l'acte. Le médecin agit de la bonne façon s'il s'abstient de donner la mort.

À première vue, cette approche peut sembler radicale. Mais le raisonnement déontologique est profondément ancré dans notre conscience morale. Ainsi, le respect de la personne est une notion essentielle aux yeux des déontologues, ce qui implique que l'utilisation d'une personne comme *moyen* d'atteindre un but spécifique est quelque chose de limité. Celui qui sacrifie un individu pour en sauver deux autres utilise le premier comme un *instrument*. Et ceci ne peut se concilier avec l'idée que chaque individu mérite le même degré de respect.

Le raisonnement déontologique peut s'illustrer dans d'autres exemples : affirmer que les criminels doivent être punis (que cela permette ou non de rendre le monde meilleur), que la torture, le meurtre et le recours à la violence pour la bonne cause sont de mauvaises choses, que la trahison et le mensonge sont inacceptables, etc. La perspective déontologique défend également souvent l'idée que les individus disposent de droits (indéniables).

L'éthique déontologique comprend trois grands types de théories :

(1) *Théories des droits naturels* : les individus disposent de droits naturels qui limitent l'action que les autres peuvent avoir à leur encontre ou, au contraire, qui les obligent à réaliser des actes spécifiques en leur faveur. La théorie libertarienne de Robert Nozick est un célèbre exemple de cette approche.

(2) *Théories kantienne*s (voir plus haut) : agir de façon morale implique de se comporter conformément à des règles pouvant s'appliquer de façon générale ou universelle (agir de la bonne façon signifie agir conformément à une règle que tout autre individu devrait suivre dans les mêmes circonstances).

(3) *Théories contractualistes* : la moralité est un contrat entre les différents acteurs, dans le cadre duquel la coopération doit être privilégiée. Voir, par exemple, la théorie de la justice de John Rawls.

## 7. Ethique conséquentialiste

Alors que les déontologues, d'une certaine façon, renvoient une image de juges, les conséquentialistes renvoient, quant à eux, une image d'ingénieurs. Les théories conséquentialistes évaluent les actes selon leurs effets ou conséquences. En d'autres mots, elles *se centrent sur le résultat*. À ce titre, elles se distinguent nettement des théories déontologiques. Pour un conséquentialiste, un acte pouvant être jugé mauvais ou injuste, ou pouvant transgresser les droits d'un individu, peut être « blanchi » ou justifié par ses conséquences (s'il semble que l'acte en question pourrait profiter à une ou plusieurs valeurs, telles que l'intérêt général).

*Agir de façon morale signifie : maximiser le bien.*

Les théories conséquentialistes représentent donc une approche plus « graduelle » des problèmes moraux. La théorie conséquentialiste la plus connue est l'utilitarisme.

Il convient de distinguer les théories conséquentialistes qui jugent chaque action séparément tel que décrit plus haut (conséquentialisme de l'acte) de celles qui s'intéressent à l'effet (sur l'amélioration de la valeur principale) de l'acceptation générale de règles particulières (conséquentialisme de la règle).

Le devoir d'atteindre le bien le plus élevé possible implique que les possibilités d'actions doivent être *évaluées et comparées* entre elles, du point de vue de leur efficacité. En cas de conflit entre deux ou plusieurs règles ou principes, la solution peut être *calculée* : quelle alternative offrira la conséquence la meilleure (ou la moins mauvaise) ? D'un point de vue déontologique, on procédera différemment : on doit soit déterminer une procédure permettant de résoudre les conflits entre les normes, soit décider de façon intuitive, parmi des normes en conflit, laquelle doit être choisie (et acceptée).

Les approches déontologiques et conséquentialistes s'opposent à plusieurs niveaux. Par exemple, elles adoptent des points de vue différents sur le jugement éthique des *omissions* (ne pas faire quelque chose) et des *actions* (faire quelque chose). Selon les conséquentialistes, et comme nous l'avons déjà expliqué, ce sont les conséquences des actes qui doivent être observées. Dans ce contexte, omissions et actions se valent. Que l'on s'abstienne de faire quelque chose ou que l'on effectue une action, on est *responsable* des conséquences dans les deux cas. On est responsable de ce que l'on fait ou de ce que l'on ne fait pas. On doit considérer les conséquences pour toutes les parties impliquées et choisir l'action dont les

conséquences seront les meilleures (ou les moins mauvaises) possibles selon une valeur finale spécifique (par exemple, le bonheur).

Les déontologues ont une vision différente des omissions : à moins qu'un individu ne faillisse à un devoir (c'est-à-dire qu'il s'abstienne d'agir alors que le devoir dicte une action), ou que les conséquences de l'omission ne soient *voulues*, l'individu en question, lorsqu'il effectue un acte de devoir ne doit *pas* prendre en considération les conséquences de l'omission (ni même les conséquences *mauvaises prévisibles*). Alors, qu'en est-il de la *responsabilité* des acteurs ? À cet égard, les déontologues font appel à la *doctrine du double effet* : si un individu effectue une action éthiquement autorisée ou obligatoire (devoir A) avec la conséquence prévisible qu'un autre devoir sera transgressé (devoir B), l'acteur en question n'est *pas* responsable de cette faute *dans la mesure où il ne l'a pas voulue*. Prenons, par exemple, le cas d'un médecin qui pratique une hystérectomie d'une femme enceinte souffrant d'un cancer. S'il n'agit pas avec l'intention de tuer le fœtus (en d'autres mots, s'il n'utilise pas le sacrifice du fœtus comme *moyen* de sauver la mère), le médecin n'est pas, selon cette doctrine, responsable de la mort du fœtus. Autre exemple : l'euthanasie (l'administration d'une dose d'analgésiques trop élevée à un patient dans le but d'atténuer sa souffrance, avec, comme conséquence prévisible, la mort du patient). Dans ce cas, le médecin ne serait considéré comme responsable que s'il utilise la mort du patient comme un *moyen* d'atténuer sa souffrance.

Un conséquentialiste rejettera la doctrine du double effet. De son point de vue, il est des situations dans lesquelles la mort d'un individu *doit* être utilisée comme un moyen, si elle est nécessaire pour sauver un nombre d'individus *plus important*.

Pour conclure cette discussion, gardons à l'esprit l'idée suivante : de toute évidence, l'amélioration du bien-être et la maximisation du bonheur, tout comme l'atténuation de la souffrance des individus, sont considérées comme des objectifs valables pour toutes les formes d'éthique. Bien entendu, la question qui en émerge est la suivante : s'agit-il de la seule norme ? Et dans ce cas, tout le reste (et, en particulier, les notions déontologiques mentionnées précédemment) doit-il être soumis à ce critère ?