

# Conséquentialisme et recours collectif au raisonnement éthique : Remarques sur la valeur de la vie, sur la dignité et sur l'approche de la mise en débat chez J. Glover

Emmanuel Bernard Picavet

Volume 2, numéro 1, 2019

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1058152ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1058152ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Picavet, E. (2019). Conséquentialisme et recours collectif au raisonnement éthique : Remarques sur la valeur de la vie, sur la dignité et sur l'approche de la mise en débat chez J. Glover. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, 2(1), 57–67. <https://doi.org/10.7202/1058152ar>

Résumé de l'article

En partant d'une lecture des Questions de vie et de mort de Jonathan Glover, l'article aborde les présupposés généraux impliqués dans les conceptions de la dignité de la vie. La compatibilité (ou non) avec un point de vue conséquentialiste permet de clarifier le sens qui est accordé à des seuils dans la comparaison intra personnelle entre les états du monde. Ces thèmes sont ensuite traités dans la perspective du dialogue lié à l'appréciation collective des orientations pratiques.



ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

# Conséquentialisme et recours collectif au raisonnement éthique : Remarques sur la valeur de la vie, sur la dignité et sur l'approche de la mise en débat chez J. Glover

Emmanuel Bernard Picavet<sup>1</sup>

## Résumé

En partant d'une lecture des *Questions de vie et de mort* de Jonathan Glover, l'article aborde les présupposés généraux impliqués dans les conceptions de la dignité de la vie. La compatibilité (ou non) avec un point de vue conséquentialiste permet de clarifier le sens qui est accordé à des seuils dans la comparaison intrapersonnelle entre les états du monde. Ces thèmes sont ensuite traités dans la perspective du dialogue lié à l'appréciation collective des orientations pratiques.

## Mots-clés

conséquentialisme, dignité, Jonathan Glover, libéralisme, valeur de la vie

## Abstract

Starting from a reading of Jonathan Glover's *Causing Death and Saving Lives*, the article addresses the general assumptions involved in conceptions of the dignity of life. Compatibility (or not) with a consequentialist point of view makes it possible to clarify the meaning given to thresholds in the intrapersonal comparisons between states of the world. These themes are then discussed within the perspective of dialogue related to the collective assessment of practical guidelines.

## Keywords

consequentialism, dignity, Jonathan Glover, liberalism, value of life

## Introduction

Jonathan Glover a été de ceux qui ont aidé à circonscrire le domaine d'une « éthique appliquée » capable de tenir ensemble la discussion critique des bases de l'évaluation et la recherche d'argumentaires structurés face à des dilemmes de la vie ordinaire et de la vie professionnelle. Les thèses défendues par Glover et les discussions méthodologiques qu'il a proposées peuvent notamment influencer notre manière d'envisager la place de la référence aux conséquences dans la formation du jugement moral. On cherchera ici tout particulièrement à examiner la portée de certains éléments liés à l'approche de Glover dans *Questions de vie ou de mort* [1] : ceux qui donnent à voir, autour du thème de la valeur de la vie et de sa défense, des passerelles entre certains choix définis dans la recherche de fondements du jugement et la manière d'aborder, dans la formation concrète du jugement, la rencontre des différentes considérations pertinentes [2]. La thématique privilégiée sera celle du sens de la référence prioritaire à la valeur des états du monde, dans une forme ou une autre de conséquentialisme, lorsqu'il s'agit de traiter de cas-limites dans les situations de décision – des cas-limites qui engagent le rapport à la vie en tant que telle.

Dans cet examen, il faudra faire droit aux défis spécifiques naissant de la délibération collective et de la place qu'elle réserve au dialogue. De fait, la contribution de Glover est de nature à relancer le débat critique sur la manière appropriée d'aborder la valeur des états de fait, des états du monde ou des états de conscience regroupés dans la référence globale à « la vie » ou la continuité de la vie. On examinera quelques ramifications de cette problématique. Il s'agira, en particulier, de la référence collective à la « dignité » de la vie dans l'articulation du libéralisme aux aspirations perfectionnistes et dans la réflexion à conduire sur ce que l'on peut appeler les prérogatives d'évaluation dans le débat moral. Le pluralisme des conceptions de ce qui rend la vie « digne » n'est pas aisé à surmonter – c'est ce que nous montrerons en examinant les concepts sous-jacents relatifs à la hiérarchisation des raisons, à l'équilibre des aspects positifs et négatifs, ou encore à la pondération des considérations (en nous aidant des analyses de Glover). De plus, la réflexion sur les rapports entre décision, conséquences et souci de la dignité – au cœur de développements importants chez Glover – obligent à prendre en considération la manière collective de sélectionner des critères et de les appliquer d'une manière qui permet de guider la décision. Nous le montrerons en essayant de cerner les raisons pour lesquelles l'attention aux conséquences permet aux collectivités de préciser les rapports entre liberté et visée collective d'états de choses vécus en commun (au-delà d'un face-à-face entre un libéralisme fondé sur une certaine idée de la dignité et un perfectionnisme orienté vers les meilleures conséquences).

## Le conséquentialisme, la dignité et la vie « digne d'être vécue »

### Un substrat psychologique

L'approche des « problèmes de vie et de mort » chez Jonathan Glover est marquée par la primauté reconnue au fait que la vie soit reconnue « digne d'être vécue ». Il y a là une notion-clé qui mérite d'être interrogée. Elle détermine en effet un certain type d'appréhension de ce que le conséquentialisme range parmi les éléments des états du monde qui sont des supports de valeur. La dignité oriente aussi vers un consensus à créer (s'il ne peut être constaté d'emblée) autour de la manière d'harmoniser les différents éléments qui sont supposés potentiellement pertinents pour apprécier le fait d'être (globalement) digne d'être vécu.

On peut dire, d'une manière générale, que le fait de « valoir la peine d'être vécu » ou de se faire désigner comme « digne d'être vécu » enveloppe la rencontre, par un être vivant, de situations dans lesquelles sa présence (son mode d'être) est pour lui l'occasion de la reconnaissance d'une valeur positive. Toutefois, avant de reconnaître une valeur positive à quelque chose, il faut du moins reconnaître qu'il s'agit de la sorte de chose qui peut se voir attribuer une valeur par l'entité considérée. En l'occurrence, la nature de ce type de chose n'est pas absolument évidente. Cela doit susciter une certaine perplexité, au moins

méthodologique. De plus, cette reconnaissance fait elle-même partie des processus discursifs et imaginatifs qui, en société, sont l'amorce d'un dialogue éthique.

En la matière, le référent imposé semble être fondamentalement une expérience psychologique (la conscience que l'on a du fait de se trouver dans un certain état). Cependant, ses contours sont relativement flous : s'agit-il d'un moment ponctuel ou d'une suite d'états? S'agit-il de l'expérience telle qu'on la vit ou telle qu'elle est anticipée ou remémorée? Dans cet ordre d'idées, la difficulté principale tient à l'anticipation. S'agissant des problèmes qui suscitent les « questions de vie et de mort » – autrement dit, des perplexités, qui obligent à poser des questions fondamentales sur la valeur de la vie et sur l'obligation de la préservation de la vie – des réponses peuvent être suggérées par l'anticipation du fait que la vie ne sera plus associée à des expériences porteuses d'une valeur positive quelconque. Il y a une sorte de « passage à la limite » qui résulte du confinement de toutes les anticipations raisonnables dans une plage de possibilités très décevante. Mais comment nous représentons-nous ces états? Sommes-nous sûrs, par ailleurs, de les connaître ou de les traverser?

### « Valeur » et « dignité » dans la mise en débat

L'attribution de valeur est une opération subjective, mais sa compréhension met en jeu des éléments objectifs relatifs aux éléments pris en compte dans le jugement et à la structure des visions du monde qui entrent en jeu, ce qui conduit à élargir le propos par rapport aux remarques qui précèdent. La « valeur » ou la dignité dont il est question dans l'ouvrage récemment traduit de Glover [1] se prête à une confrontation des visions des choses, et au débat. Elle est aussi une opératrice importante dans la liaison à établir entre les réponses à des questions morales et les croyances morales générales, relevant de principes qui mobilisent la valeur ou la dignité en général. Subjectivement attribuée sur la base d'expériences intimes chez un sujet singulier, la valeur ou la dignité est cependant aussi un référent interpersonnel (dans le dialogue) et impersonnel (dans la visée), un élément dont on peut débattre – ou dont on prétend débattre, si l'on veut réserver la question du bien-fondé. Se posent alors des questions bien connues, relatives à la communication interpersonnelle des raisons, au langage commun, au partage même des expériences qui sont des supports de l'attribution de valeur [3-5].

Par exemple, dans l'examen par Glover des raisons de condamner l'homicide, on voit intervenir la conviction d'après laquelle, toutes choses égales par ailleurs, il est moral de privilégier la décision ayant les meilleures conséquences pour le plus grand nombre. Dans un contexte de débat moral, l'acte de « privilégier » peut se concrétiser de différentes manières. S'agit-il de se décider fermement, en lien avec le choix de privilégier des raisons de principe? De s'engager résolument dans l'action sur la base d'une décision unique? Ou bien encore, s'agit-il de retenir collectivement, par une sorte d'acceptation préalable, une orientation générale – autrement dit, un choix par défaut qui pourra prévaloir dans des comparaisons où s'appliquera éventuellement, au reste, une clause *ceteris paribus*?

Glover fait partie des auteurs qui n'écrasent pas les unes sur les autres les couches de ce mille-feuilles de l'évaluation et de l'engagement pratique. Il démontre par l'exemple sa détermination à prendre au sérieux la complexité résultante dans la construction de l'argumentation et du dialogue en morale. Ainsi, au moment d'évoquer dans le même mouvement la pluralité des questions spécialisées autour de la vie et de la mort ainsi que les liaisons qui existent entre elles, Glover marque bien le contraste entre des « conceptions philosophiques générales portant sur les raisons morales de ne pas tuer » et « certaines politiques impliquant que l'on sauve ou que l'on mette en péril certaines vies » [1, p.20]. Et cela, tout en défendant l'idée d'une connexion très forte – éventuellement discutable – entre les deux registres, puisque les « politiques » sont censées « découler » des « conceptions ». C'est une manière de vérifier que, chez Glover, la concaténation logique des préoccupations n'est pas l'excuse d'une confusion des registres. Il n'est pas toujours aisé d'être aussi prudent.

Dans la construction de repères collectifs aux fins de la mise en débat et de l'action, le langage intervient inévitablement. Il faut s'arrêter un instant sur les expressions anglaises qui désignent la possession d'une valeur tenant au fait d'être vécu(e) (*worth living, worth being lived...*). Rendues en français par « valoir la peine d'être vécu(e) » ou des formules voisines (comme « valoir le coup »), plutôt que dans le vocabulaire de la « dignité », elles deviennent des véhicules de la représentation partagée d'une peine ou d'une dépense : on se donne une peine en vue de quelque chose (de bon). En français, cela pose un problème ; en effet, « on se donne la peine » renvoie à l'effort vécu ou imaginé d'un être vivant, donc à la vie même : comment pourrait-il se faire que ce soit « en vue de la vie », alors que ce n'est pas extérieur à la vie tout d'abord?

D'une certaine manière, on peut avoir l'impression que le problème n'est pas très profond, puisqu'il est aisément contourné. En effet, on peut admettre que l'on se donne de la peine, dans la vie telle qu'elle est vécue, en vue de la perpétuation ou de la continuité de la vie à l'avenir. Mais il y a bien là l'idée d'une mise en balance, la notion d'avantages ou d'éléments de valorisation qui compensent d'autres éléments de valorisation plutôt interprétés, de leur côté, comme des coûts ou des pertes (des désavantages, des désagréments). Ces derniers comptent alors comme des valeurs négatives, intervenant dans l'attribution d'une valeur globale positive grâce à une opération (éventuellement tacite) de compensation mutuelle, qui doit faire droit à une perspective raisonnable sur les résultats possibles anticipés<sup>1</sup>.

Une telle manière de voir n'est évidemment pas dépourvue de force de conviction. Elle repose sur une perception commune et importante du lien entre valeur et action. Selon le schéma implicitement retenu, on suppose que la valeur est attribuée par un être qui est en mesure de la percevoir ; on se représente les valeurs positives et négatives comme susceptibles d'entrer

<sup>1</sup> Cette perspective s'impose, faute de quoi l'on tombe dans les difficultés relatives à l'impossibilité d'une appréciation de l'optimum et donc du caractère recommandable de l'action, avant l'action elle-même. Voir [2] et [6].

dans une forme d'addition ; on subordonne enfin le caractère sensé d'un état de fait (comme la vie maintenue) ou d'une action (comme celle qui favorise ou produit le maintien en vie) à l'existence au moins notionnelle d'un bilan positif, donc à la visée potentielle d'un « bien » global<sup>2</sup>. Par « existence notionnelle », nous renvoyons ici à la présence potentielle à l'esprit d'un être conscient. Or, un tel schéma est bien sous-jacent aussi bien à la tournure anglaise qu'à la tournure française. Il va au-delà des suggestions linguistiques particulières, certes particulièrement claires en français dans le cas d'espèce (le passage au français ayant ici une vertu d'explicitation).

## Le bilan et le jugement

En anglais aussi la « valeur » dont il est question est celle qui est au-delà d'un point d'arrêt au-delà duquel l'appréciation de l'expérience globale, et peut-être la conduite à tenir, devraient se renverser. En d'autres termes, on retrouve l'association d'un bilan et d'un jugement. Plus précisément, il s'agit de la coïncidence entre l'au-delà ou l'en deçà d'un bilan, d'une part et, d'autre part, la frontière du jugement positif et du jugement négatif. Ce qui n'est pas « *worth X* » ne justifie pas, du simple fait du bilan sous-jacent, que X. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'autres justifications de X. Si toutefois ce type de critère est adopté comme base d'appréciation unique, alors, effectivement, il sera fait abstraction par méthode de toute autre justification.

Cela ne permet pas une remise en question, parce qu'il s'agit au fond d'une interprétation de la manière de vivre les expériences de la vie. On peut vivre ces expériences dans la conscience de l'excès dans lequel on se trouve par rapport à un seuil d'acceptabilité. Ce facteur apparaît crucial dans la volonté subjective, avérée dans certains cas et chez certaines personnes, de ne pas subir un affaissement global de la qualité de la vie, au-delà d'un certain seuil. Cette expérience, qui recouvre une certaine manière d'aborder la vie, n'est pourtant pas universelle. Par exemple, l'engagement dans la continuité de la vie pour soi et pour les autres est vécu par certains sur un mode inconditionnel, à la manière de la réponse à un devoir absolu (dans la prise en charge médicale, dans l'aide humanitaire, dans le soutien à des personnes persécutées...) – éventuellement en dehors des cas tels que les situations de guerre défensive, qui mettent en jeu la survie ou l'intégrité d'entités collectives comme les nations, elles-mêmes justement valorisées dans une large mesure en raison de leur aptitude à fixer le cadre du bon développement et du respect d'une vie digne.

Le regain des théories du compromis d'une part, et des analyses de constitution de normes (ou de règles) complexes en rapport avec la conduite et la sagesse d'autre part [10-11], ont aidé à comprendre que ce type d'interprétation peut dissimuler (aux échelons individuel et collectif) des hypothèses qui ne sont pas toujours faciles à admettre, au sujet de la compensation réciproque des différentes raisons ou considérations composant ce que l'on appelle dès lors, d'une manière unifiée ou agrégée, la « valeur » d'une chose au sujet de laquelle on s'interroge. Les coûts peuvent être compensés par des bénéfices, les plaisirs dédommagent peut-être des peines, mais toutes les valeurs « négatives » ne sont pas ainsi susceptibles d'être compensées sans reste par des valeurs « positives ». Des incommensurabilités peuvent subsister, comme dans les situations de compromis difficiles ou dans des choix qui s'avèrent tragiques, alors même que les différentes considérations pertinentes disponibles éclairent et, éventuellement, déterminent véritablement la décision qui est prise. La réalité et l'unicité de la décision ne peuvent pas toujours être interprétées comme des signes de l'existence d'un bilan unique sous-jacent qui permettrait de subordonner la décision au franchissement d'un seuil.

Une telle interprétation ne s'impose pas, ce qui illustre la réalité d'un hiatus toujours possible entre la décision raisonnée (ou justifiée) et le calcul fondé sur des compensations. En fait de rationalité, cela renvoie alors à une compréhension large des bonnes raisons convoquées dans la recherche d'un sens de l'action (et dans l'accomplissement d'une action pourvue de sens dans ses différentes étapes). On se situe ici à bonne distance de toute réduction à un schéma calculatoire unique ou artificiellement unifié.

## Ambivalence de l'appel à la reconnaissance de la « dignité »

Le respect de l'autonomie individuelle, reconnu par Glover comme l'un des points de vue dominants dans les débats sur l'éthique du « faire mourir » [1, p.30], peut venir compléter les aspects conséquentialistes de l'argumentation, lesquels prennent en charge une partie de l'héritage utilitariste de l'éthique sociale appliquée (tout en donnant l'espoir de surmonter les limites bien connues qui ont conduit à l'abandon quasi général de l'utilitarisme intégral). Cependant, le remède n'est pas lui-même exempt de problèmes. On peut faire observer d'une manière générale que le recours au vocabulaire de la « dignité » dans le débat moral est notoirement équivoque. Il peut renvoyer à des choses bien différentes les unes des autres, comme l'illustrent les malentendus fréquents et spectaculaires qui l'entourent dans les débats publics organisés.

D'un côté, le thème de la vie « digne » d'être vécue est sollicité dans la direction de l'établissement d'un bilan. Tel est le cas, nous l'avons vu, dans les discours en français qui portent sur le fait présumé de « valoir la peine d'être vécu » ou non. Par exemple, on peut songer aux apologies du laisser-mourir, voire de l'assistance au suicide, qui procèdent de l'idée que le maintien en vie « ne vaut pas le coup » dans certaines circonstances défavorables, que l'on peut constater au chevet d'un malade. D'un autre côté, sans cohérence assurée avec la tendance précédente, le même thème se prête à des variations qui mettent davantage en relief l'opposition de principe à l'attention (ayant une portée potentielle pour la décision) à un bilan quelconque des éléments de valorisation s'offrant mutuellement compensation. Dans ce registre, ce qui est « digne » d'être

<sup>2</sup> Cette visée doit être considérée sous une forme potentielle. En effet, il est toujours possible que la recherche de bons résultats, telle qu'appréciée dans une perspective conséquentialiste, rende nécessaire une pluralité de motifs effectivement impliqués à la racine des actions (des motifs qui n'ont pas de raison d'être tous conséquentialistes dans leur essence). Voir en ce sens [7-9].

vécu est ce qui présente des caractéristiques telles qu'aucun bilan d'aucune sorte ne devrait entraver la résolution d'en respecter ou d'en promouvoir la continuité. La dignité s'oppose alors aux calculs (utilitaristes, économiques ou autres) et à tout ce qui relève d'une considération de prix, de coût ou de compensation mutuelle d'une façon générale.

Or, il n'est pas facile de trouver des caractéristiques que l'on puisse, avec crédibilité, investir de ce pouvoir singulier dans l'argumentation. C'est ce que peuvent illustrer les mésaventures ordinaires des diverses formes de référence à la dignité absolue qu'il faudrait reconnaître aux choses qui possèdent une « valeur intrinsèque ». Habituellement, la présomption d'une « dignité » s'imposant absolument à l'attention fait face au scepticisme parce qu'aux yeux de certains, justement, les inconvénients du respect « absolu » lui-même attirent l'attention sur le bilan que l'on voudrait ignorer et rendent ainsi tangible l'intérêt de la prise en compte d'un tel bilan. Face à cette difficulté, ne peut-on admettre que le fait d'être la vie d'un être humain est, au fond, le seul candidat vraiment plausible, la seule référence capable de désarmer par avance toute comparaison attentive du positif et du négatif?

Dans *Questions de vie et de mort* [1], Glover explique très bien les problèmes spécifiques à ce type d'option. Il est de fait qu'en postulant ce type de valeur absolue, on ne se met pas en très bonne position pour discuter rationnellement les cas (militaires, médicaux ou autres) dans lesquels ce qui est en jeu est justement la valeur à reconnaître à la promotion de la vie humaine ou de sa continuité alors que des considérations d'une autre nature orientent la réflexion dans une direction contraire. Ce qui est le plus remarquable est sans doute la permanence du défi lancé aux appréciations qui prennent la forme d'un bilan des aspects positifs ou négatifs. Il est de fait que la convocation de la notion de dignité enveloppe, de manière pérenne, cette sorte de bilan (lorsqu'il est question d'apprécier ce qui rend la vie « digne d'être vécue ») et le rejet de tout bilan décisif (l'affirmation péremptoire de la prééminence absolue de la vie humaine par rapport à toute autre considération).

Est-ce une anomalie que les élaborations philosophiques devraient dissiper en accréditant définitivement l'une des branches de l'alternative? Ce serait un progrès dans l'unité, mais aussi, peut-être, un appauvrissement de la manière de concevoir le débat éthique. En effet, il importe bien à chacune des branches de l'alternative de se rattacher à l'idée de « dignité » et, plus précisément, à ce noyau central des conceptions de la dignité que constitue l'appel au respect sans autre discussion dès lors que la dignité est reconnue<sup>3</sup>. Ce rattachement lui-même n'est pas nécessairement immédiat. S'il paraît relativement simple lorsque la conception prédominante de la dignité concerne des égards (ne pas mettre fin à la vie, alléger la souffrance autant que possible), cette impression disparaît dès lors que le discours sur la dignité mobilise des éléments de compensation entre des aspects positifs et des aspects négatifs, à la faveur d'une sorte de bilan. Dans les deux cas, la prétention à offrir une réponse aux perplexités, ou à mettre fin au débat, doit certainement se comprendre à la manière de l'inscription sur un horizon, les convictions ou orientations (existentielles) personnelles, ainsi que le dialogue et l'étude continue des situations et de leur évolution, venant combler en pratique l'incertitude créée par l'existence de plusieurs approches capables, les unes et les autres, de structurer le discours et les enjeux.

## Une individualisation de la valeur de la vie?

Un autre aspect implicite du maniement habituel de la notion de ce qui est « digne d'être vécu » doit être discuté. L'individualisation du rapport à la « valeur » ne va pas de soi. Elle peut être mise en question, dès lors que la valorisation n'est pas tacitement réduite par hypothèse à la seule jouissance ou souffrance subjective (comme dans l'hédonisme ou dans les formes les plus rudimentaires de l'utilitarisme). Il est possible, en fait, que le sens attribué à la poursuite d'une vie soit au moins partiellement une affaire de visée collective, d'attribution de sens par d'autres individus, d'inscription dans une histoire collective ou dans un certain agencement compréhensible (ou revendiqué) de la distribution et des rapports mutuels des rôles présents dans la société. Il pourrait encore s'agir (ce qui serait plus complexe à analyser sans doute) du sens donné au rapport qui se noue entre des règles (un code moral par exemple) et le vivre-ensemble dans une collectivité. En toute hypothèse, on peut considérer ce sens comme « possédé » en quelque manière par la vie, à la manière d'un attribut.

Il faut en outre observer que dans l'idée d'un bilan explicable à établir, les critères ou règles qui permettent de l'articuler sont des entités qui n'ont d'autre existence que dans des visées collectives et dont la collectivité, de fait, peut se saisir (que ce soit pour les utiliser ou pour les exposer à la critique). L'explication renvoie à ce qui est compréhensible pour une pluralité d'êtres capables de réflexion et de dialogue. Ses critères et ses règles sont en conséquence des entités collectives. Parler de ce qui « vaut la peine d'être vécu » engage sur la voie de formes élaborées de compensation (entre plusieurs sortes de considérations et donc en appliquant des critères ou des règles) et d'explication (au regard de la dignité ou d'une autre forme de valeur globale) à des fins d'orientation pratique. Il s'agit de constater que les situations présentent telle ou telle caractéristique au regard de ces compensations ou explications. Dans la mesure où les règles et l'explication n'ont pas d'existence autre que sociale (propre à une ou plusieurs collectivité(s)), la dimension collective de l'explication de « ce qui vaut la peine d'être vécu » n'entre-t-elle pas en tension avec la démarche individualisante qui est présumée lorsqu'on insiste sur le respect d'une décision individuelle (et émanant d'une personne spécialement concernée)?<sup>4</sup>

En définitive, le recours au critère de la vie « valant la peine d'être vécue » ne peut pas être assimilé à une démarche purement descriptive assortie de décisions allant de soi si la description est correcte. C'est un critère qui mobilise une certaine démarche

<sup>3</sup> Cette primauté absolue pose la question de l'éminence, parmi les êtres, du type d'entité qui appelle le respect. Sur les ramifications de cette question et leur liaison avec la conception de la personne, voir [12].

<sup>4</sup> D'autres questions pertinentes concernent la prééminence des raisons individuelles et son lien avec les conceptions de l'individu ; selon certaines de ces questions, l'ouverture et l'interaction son évidemment constitutives de l'individualité. Voir [13].

conséquentialiste, celle qui nous engage à appréhender la vie en y cherchant une totalisation des raisons positives et une totalisation des raisons négatives, ainsi que la comparaison de ces deux récapitulatifs, en subordonnant l'effort en vue de la vie à cette comparaison (quelque forme précise qu'elle prenne). Il s'agit au fond d'une attitude existentielle parmi d'autres, et aucun constat empirique ne l'impose ni ne la privilégie par rapport à d'autres.

Dans une telle attitude, les expériences négatives sont comptées...négativement. Autrement dit, elles sont l'objet d'un biais délibéré dans la manière de procéder à des évaluations : elles sont un « poids » toujours en attente d'être contrebalancé, même si cela ne prend pas nécessairement la forme de la vaste addition littérale prévue par Jeremy Bentham dans sa présentation d'une approche utilitariste. Or, évidemment, les expériences négatives ont parfois plus de sens et d'importance que des moments heureux typiquement valorisés d'une manière positive. Elles peuvent être des occasions malheureuses d'expression d'un sens donné à la vie, d'expression de valeurs et d'aspirations (par exemple dans le regard pascalien sur la maladie [14]). Les épreuves de la vie – celles que l'on traverse en en retirant des enseignements – peuvent jouer un rôle important dans la valorisation plus positive d'autres moments et dans la constitution d'un regard sur la vie qui permet de l'apprécier (songeons par exemple à l'échec scolaire surmonté grâce à des choix ultérieurs intelligents ou encore à des difficultés familiales qui aident finalement les uns et les autres à renouveler les bases de la vie en commun). La dévalorisation de ce qui est malheureux (ou appréhendé négativement, avec réticence) ne se justifie que dans l'examen de problèmes spécifiques.

Dans certains cas en effet – par exemple dans l'organisation d'un système économique ou dans la conception d'un dispositif pour l'accès à des services publics – l'objet de la délibération collective est bien l'allègement des difficultés ou la recherche du contentement (que ce soit là une finalité ultime ou seulement un but intermédiaire) [15,16]. Il n'en va pas nécessairement de même pour des « questions de vie et de mort » dans lesquelles la question du sens de la vie intervient directement. « Valoir la peine d'être vécu » est une version particulièrement modeste de l'aspiration à une qualité positive de nos expériences (le type d'aspiration qui se voit naturellement reconnaître la primauté dans un grand nombre de contextes de délibération). Mais elle conserve bien en elle un biais en faveur des expériences positives, et ce biais risque d'être dommageable pour le respect de la vie pourvue de sens, si pénible que soit cette vie pour celui ou celle dont c'est la vie, ou dans les yeux d'autrui. Bien sûr, si l'on se met en tête de progresser dans le discernement à partir d'un critère tel que celui d'une vie « pourvue de sens », des difficultés parfois comparables à celles qui concernent la « vie valant la peine d'être vécue » surgissent. Dans les deux cas, en particulier, il est difficile de se prononcer sur le caractère absolu ou non de la primauté donnée au point de vue de celui ou celle dont c'est la vie.

## **L'équilibre des raisons, le conséquentialisme et les défis de l'apprentissage collectif**

### **Conséquentialisme, dignité et libre choix**

Le souci moral des conséquences peut renvoyer à une prise en compte équilibrée et impartiale des conséquences entre autres choses (« tenir compte des conséquences ») et le faire d'une manière conforme aux attentes d'un débat éthique) ou bien il peut désigner l'appel exclusif à l'établissement d'un bilan, abstraction faite de toute autre considération. Le sens du bilan lui-même au regard des enjeux personnels (ceux qui concernent la vie de personnes particulières) prend une couleur ou une autre selon les hypothèses sous-jacentes d'individualisation de la valeur. Le lien avec la dignité peut être très fort dans chacune des options évoquées dès lors que cette notion est comprise en termes de dépassement d'un seuil d'acceptabilité : le bilan à établir au sujet des conséquences peut être constitutif du constat de l'en deçà et de l'au-delà. D'un autre point de vue, cependant, la notion de dignité peut renvoyer à l'amenuisement drastique ou à l'extinction pure et simple de la force argumentative reconnue à un bilan des conséquences.

Ces ambivalences de la dignité et de la valeur, qui ont été brièvement passées en revue, ne restent pas sans impact sur le sens d'une mobilisation des approches conséquentialistes dans la délibération ou dans le débat public. Il est aisé de s'en apercevoir dans les discussions contemporaines qui donnent de l'importance à des alternatives dont les branches recourent plus ou moins l'opposition du libéralisme et du perfectionnisme. En effet, prendre au sérieux les exigences de la dignité conduit à s'intéresser à l'implication des personnes dans leur propre action. Dans le même mouvement, on est conduit à s'intéresser aux formes de respect associées.

Par exemple, une attitude libérale conduit à se soucier prioritairement de l'étendue des domaines de choix, tandis que la piètre qualité de certains choix peut conduire – sur un mode « perfectionniste » – à consentir à des restrictions desdits domaines de choix. Le conséquentialisme peut alors être sollicité de diverses manières et force est de reconnaître que sa portée est difficile à apprécier à cause de l'ambivalence des notions de dignité et de valeur.

Que nous dit, en effet, une approche de la moralité centrée sur la valorisation des conséquences des actes ou de l'organisation, et sur l'attachement à l'impartialité dans la prise en compte des éléments de valorisation qui concernent les uns et les autres (comme l'exige spécifiquement le conséquentialisme entendu au sens moral)? Elle peut nous dire que la recherche des meilleures conséquences, si elle doit bien être au cœur de la délibération, est de nature à justifier des restrictions sur les facultés de choix, en particulier dans des contextes collectifs marqués par l'interdépendance des décisions

des uns et des autres. Le conséquentialisme appuierait ainsi le perfectionnisme dans ses prétentions face au libéralisme<sup>5</sup>. Il pourrait, de ce fait, permettre de mobiliser la théorie de la décision conséquentialiste aux fins de la discussion précise de questions éthiques intéressant la liberté [19]. L'approche centrée sur les conséquences peut nous dire aussi – ce qui pousse dans le sens inverse – que la disponibilité d'options additionnelles ne peut pas détériorer le sort de celui qui est responsable de ses choix, comme l'est l'individu autonome qui est au cœur des ambitions normatives du libéralisme dans ses différentes variantes. En effet, si les options additionnelles n'apportent rien de meilleur, il suffit de les négliger, pourvu que l'on reste libre de choisir ce que l'on aurait choisi dans une situation marquée par des marges de choix plus resserrées. De plus, certains arguments – assurément plus fragiles et suspendus à des considérations contextuelles – concernent les effets positifs, pour les conséquences ou les états du monde, du fait que les acteurs, loin de subir des injonctions, sont considérés responsables de leurs propres choix.

## Tensions entre le libéralisme et le perfectionnisme

Dans les conflits récurrents qui opposent perfectionnisme et libéralisme en pratique, le conséquentialisme n'est pas d'un côté plutôt que de l'autre. Est-ce l'indice d'un rôle de médiation, important pour rendre sensé le libéralisme autant que le perfectionnisme? À un certain niveau, cela ne fait pas de doute. Le conséquentialisme est l'autre nom de modèles d'évaluation et d'argumentation qui mettent au centre des préoccupations une appréciation juste, pertinente et impartiale des effets des actes ou des formes d'organisation. Cela joue un rôle, manifestement, dans les formes de libéralisme qui ne méprisent pas la nature des options ouvertes au choix des acteurs (et les autres formes de libéralisme sont-elles bien sensées lorsqu'on les mobilise à propos d'enjeux pratiques? [20]). Cela joue aussi un rôle similaire si le propos est de rechercher la meilleure manière de s'engager (individuellement et collectivement) sur la voie de l'amélioration des états de choses : on ne peut faire l'économie de critères et, justement, le conséquentialisme fournit des critères.

À un autre niveau de la réflexion, toutefois, la question apparaît plus complexe. Les conditions dans lesquelles se trouve perçue une opposition du libéralisme et du perfectionnisme peuvent elles-mêmes être précisées en mobilisant une perspective conséquentialiste, dont le rôle n'est donc pas seulement d'aider à la formulation de chacun des termes en présence (conséquentialisme perfectionniste et libéralisme). D'un point de vue libéral, ce qui s'oppose à des mesures de libéralisation est fréquemment rapporté à une forme ou une autre de perfectionnisme, par exemple à un « paternalisme » dans la promotion plus ou moins autoritaire de ce que l'on se représente unilatéralement comme « bien », « mieux » ou « le meilleur » (par exemple l'élimination graduelle de l'alcoolisme par l'augmentation des taxes sur les boissons alcoolisées). Toutefois, cela peut envelopper une simplification qui fragilise l'impression d'un contraste entre perfectionnisme et libéralisme.

En effet, les restrictions du libre choix qui sont constatées ou revendiquées peuvent relever d'autre chose que de la quête d'un perfectionnement ou de la perfection, et c'est bien ce que peut révéler l'analyse dans un registre conséquentialiste, puisqu'elle oblige à établir tout d'abord le point de vue et les formes d'appréciation à partir desquels les conséquences sont valorisées. Par exemple, il peut s'agir de l'aménagement d'un cadre de vie ou d'un cadre professionnel (comme dans la déontologie propre à un métier ou à une organisation) pour que les pratiques soient acceptables à la fois dans leurs opérations, dans leurs conséquences et dans la mise en œuvre ou l'expression de leurs principes de référence. Nul besoin alors de rechercher la perfection ; en présence de désaccords ou de disparités dans les perceptions, il s'agit même d'une démarche presque opposée à la recherche de perfection, puisqu'elle prend acte de l'impératif d'acceptabilité au regard de convictions ou sensibilités qui ne sont pas en convergence. Il peut très bien s'agir de traduire des évolutions dans les acceptations collectives, au lieu d'en venir à des efforts de transposition collective de convictions (ou croyances) personnelles au sujet de ce qui est « bien », « mieux » ou « le meilleur ». En somme, ce qui fait face au libéralisme n'est pas forcément un perfectionnisme s'appuyant sur une comparaison conséquentialiste des suites de l'exercice des droits (ou facultés de choisir) dans les différentes configurations possibles de ces droits ou facultés. Le conséquentialisme peut être un révélateur, instruisant du fait que l'on se contente de solutions qui ne sont pas parfaites. Du fait de la difficulté de la construction d'argumentaires conséquentialistes systématiques et approuvables unanimement, la démarche révèle souvent, en fait, le consentement à la disparité entre les points de vue.

Dans la mesure où il met en relief (à défaut de raisons contraignantes dans l'autre sens) les vertus de la plus grande étendue possible des domaines de choix, le libéralisme est souvent sollicité dans le sens d'une protection de l'arbitraire individuel. Les justifications concernent habituellement l'importance du respect, dans des domaines de choix, du point de vue des acteurs (respect qui serait compromis si certains des choix dans ces domaines faisaient l'objet de décisions collectives) ; chacun doit pouvoir choisir selon son propre point de vue dans des domaines aussi étendus que possible, en l'absence de raisons spécifiques très fortes conduisant à en juger autrement. Or, l'introduction d'une perspective conséquentialiste peut avertir du fait que les conséquences d'un tel libéralisme ne sont pas nécessairement très bonnes. À partir d'une appréciation d'ensemble faisant droit au point de vue des uns et des autres, on peut essayer de caractériser des défauts des états du monde qui résultent du libre choix par chacun de ce qui lui convient le mieux à partir de sa propre manière de voir (dans le domaine restreint auquel il a accès). Par exemple, les choix de véhicules traduisent d'une manière complexe et intéressante l'articulation des valeurs personnelles, de la technologie, de la culture ambiante et des données contextuelles telles que les taxes, l'habitat ou le comparatif des prix. L'examen des états du monde résultants peut parfaitement conduire à un jugement critique sur une base écologique, par exemple au vu des dangers de la qualité dégradée de l'air pour la santé humaine. Ce qui est alors mis

<sup>5</sup> Il est cependant avéré que certaines formes classiques de « conséquentialisme », comme l'utilitarisme, ont fourni des raisons de donner de l'importance à une prise en compte attentive des inconvénients de l'absence de respect pour le sentiment du libre choix fondé sur ses propres convictions [17]. L'idée du respect pour le caractère individuel peut également jouer un rôle dans le même sens [18].

en cause, c'est le bien-fondé du fait que la société s'en remette exclusivement à l'appréciation des agents sur des affaires qui les concernent, alors que l'introduction d'un point de vue plus englobant serait appropriée pour la collectivité et, finalement, pour chacun de ses membres.

Symétriquement, lorsque l'insistance sur les bonnes conséquences sert à justifier des dispositions allant dans le sens du libéralisme, les chances d'être persuasif reposent sur un jugement préalable concernant le bien-fondé d'une certaine manière de concevoir ce qui est bon pour la collectivité. Or, il se trouve que l'individualisme normatif pousse à concevoir ce bien d'ensemble sur la base de ce qui est jugé bon par les individus. Ce qui est sous-jacent est donc la reconnaissance du bien-fondé de la prise en compte des points de vue présents dans la société. En pratique, ce bien-fondé ne va pas de soi : certaines formes d'appréciation individuelle des états du monde sont considérées comme choquantes, moralement indignes, manifestement stupides, etc. La reconnaissance des points de vue individuels ne va pas de soi : elle est l'enjeu d'une construction commune dans la vie sociale.

Que le conséquentialisme soit cité à l'appui du libéralisme contre le perfectionnisme ou à l'appui du second contre le premier, il semble bien de toute façon que l'argumentation doive tenir compte de la reconnaissance des prérogatives des acteurs quant à l'évaluation des conséquences qui les concernent. Cette reconnaissance ne va pas de soi ; elle peut faire l'objet de discussions critiques. Le recours à un point de vue conséquentialiste est précisément un levier de la critique des « évidences » individuelles. Par là, le maniement des raisonnements conséquentialistes n'est pas réductible à l'appui que l'on apporte à une famille d'arguments contre l'autre ; il contribue à façonner la manière dont certains arguments de l'une des deux familles citées pèsent contre des arguments de l'autre famille. Le conséquentialisme intervient de cette manière dans la détermination d'un équilibre des raisons.

### Point de vue personnel et reconnaissance collective

Dans des domaines « de vie et de mort » comme ceux que considère Glover, l'articulation du libéralisme au conséquentialisme est importante. En médecine, par exemple, l'insistance de l'éthique biomédicale sur l'autonomie des patients - insistance plus ou moins forte évidemment selon les courants de pensée - pousse dans la direction d'un certain libéralisme concernant l'aptitude des patients à imposer leurs préférences dans des domaines qui leur sont rapportés [21]. En même temps, la médecine est l'un de ces champs de la pratique dans lesquels l'excellence du jugement sur les bonnes conséquences des actes apparaît primordiale : toute l'organisation de la médecine ne doit-elle pas viser à fournir les meilleures conditions pour l'expression ou la mise en œuvre de cette compétence ?

L'individualisation de la valeur de la vie, lorsqu'elle est abordée comme un présupposé social, enveloppe des affirmations qui vont au-delà de la description partagée des valeurs et qui concernent la reconnaissance collective de ce qui est pertinent, concernant le rassemblement des éléments pertinents pour la description à partager. L'individu n'est pas seulement le siège de la valeur à apprécier : dans une optique individualiste sur l'éthique, il est aussi le siège de la partie des évaluations sociales qui le concernent. Pour le dire d'une manière synthétique : il est l'être à qui il arrive ce qui est à évaluer. Par ailleurs, c'est à lui d'évaluer. Or, cela n'intervient pas seulement dans l'élaboration du discours individuel, mais aussi dans la construction de repères collectifs.

La pratique est concernée aussi bien que la facture de la théorie. Il est de fait que les « domaines de choix » que la société respecte pour respecter les individus comme des « fins en soi » (ou des êtres autonomes) sont confiés à des points de vue individuels ou partiels : ceux des personnes ou groupes spécialement « concernés », par exemple moi-même s'il s'agit de ma santé et de mon traitement médical. Cependant, le fait que la société accorde de l'importance à certains points de vue plutôt qu'à d'autres, s'agissant de questions définies (par exemple le point de vue d'une femme qui veut avorter s'il s'agit d'un avortement) présuppose une reconnaissance du caractère spécialement important de ce point de vue.

Quant à la protection des domaines de choix visés dans une approche libérale, elle doit également faire l'objet d'une reconnaissance collective. Elle requiert une sanction sociale qui présuppose un consensus minimal sur le type de valeurs privées dont l'expression privative est à protéger. À cet égard, il faut reconnaître que ce qui est dit « personnel » n'est pas toujours si « personnel » que cela. Si l'on s'intéresse aux usages collectifs du conséquentialisme, il faudra admettre que ces usages ne doivent pas méconnaître la dimension constructive de l'élaboration d'un point de vue collectif sur ce qui est personnel – le point de vue qui, tout d'abord, désigne ce qui est dit « personnel » comme étant, justement, personnel. Or, les arguments conséquentialistes sont parfois d'une facture technique qui laisse dans l'ombre ces aspects des choses. Dans la recherche comparative des meilleurs moyens d'atteindre de bonnes conséquences, tout se passe souvent comme si les points de vue appropriés allaient de soi. En réalité, les questions de reconnaissance collective sont tout à fait critiques et ce sont elles qui permettent de faire un choix pour la répartition des points de vue autorisés (en principe, n'importe qui peut avoir un avis sur n'importe quoi, sans qu'il soit besoin d'être spécialement « concerné » au sens courant). Cet aspect des choses apparaît rarement dans les approches conséquentialistes qui mettent en œuvre les théories classiques de la décision ; il revient au premier plan, cependant, dans les approches plus pratiques relevant de l'aide à la structuration ou à la facilitation de la décision de groupe [22].

Dans les évaluations relevant de l'éthique libérale, le problème du point de vue prend une tournure extrême : s'agissant des domaines supposés personnels ou privés, on postule que seul l'individu est à même d'avoir un point de vue pris en compte par la société. Si le libéralisme doit demeurer critique, il est clair qu'il doit être assorti d'une interrogation sur le bien-fondé du



privège donné à ces points de vue. Le problème se pose aussi pour n'importe quelle forme de conséquentialisme reposant sur l'individualisme normatif. Dans la mesure où ce sont bien les points de vue individuels sur ce qui arrive qui importent en dernier lieu pour que la collectivité fasse le point sur ce qui se produit en elle et sur ce qu'elle doit faire, il faut se mettre d'accord (qu'il s'agisse d'une expérience de pensée ou d'un exercice collectif concret) sur le genre de chose à propos desquels les individus développent le genre de point de vue pertinent que l'on se propose de considérer comme base de l'évaluation. L'existence de l'individu et de ses caractéristiques n'est évidemment pas seulement une construction sociale, mais cela ne doit en rien nous distraire de l'examen de la manière dont la collectivité prend en charge des points de vue dits « individuels » en construisant inévitablement cette référence.

## L'enrichissement du conséquentialisme par la prise en compte de l'apprentissage individuel ou collectif

Sans figurer nettement dans le camp de ceux ou celles qui défendent systématiquement les chances du désaccord raisonnable et assumé, il est clair que Glover fait partie des auteurs qui, en philosophie morale, donnent toute son importance à la division des appréciations et à la difficulté du consensus. Dans *Questions de vie et de mort*, il souligne d'ailleurs qu'aucun consensus n'existe, au niveau le plus fondamental, sur « la façon dont il convient d'utiliser le mot « moralité » – et l'auteur de se lancer dans l'impressionnant catalogue des manières habituelles de mobiliser ce vocable, du registre des « règles établies par Dieu » jusqu'à celui des principes accordés à l'intérêt général [1, p.31]. Pour autant, l'attention au raisonnement moral et au travail de l'imagination, chez Glover, le conduit à donner du poids aux éléments objectifs des évaluations dans le champ de l'éthique. Or, il est intéressant de remarquer que les grands facteurs de changement ou d'adaptation identifiés par Glover se prêtent à une lecture collective aussi bien qu'individuelle. Glover admet en effet que notre attitude face aux conséquences des croyances morales peut se modifier par l'expérience personnelle ou par le développement de notre imagination. Par exemple, l'expérience de la guerre ne reste pas sans effet sur notre compréhension du patriotisme ; l'appréciation des camps de travail de Staline fut impactée par le travail de l'imagination dans les romans de tonalité politique.

Ces effets peuvent concerner des collectivités. Si les évaluations sont appelées à constituer des repères collectifs, en effet, elles entrent en ligne de compte dans l'identification de ce que l'on appelle couramment l'état des mentalités (et leur évolution), les « valeurs » présentes (ou influentes) dans la société, etc. Or, il est de fait que ces complexes collectifs renvoient habituellement à la fois à l'expérience collective acquise (de manière directe et aussi par l'entremise des échanges, des témoignages, de l'éducation ou de la formation). Ils contribuent à l'exploration collective et imaginative de nouvelles possibilités.

Les expériences de pensée, les raisonnements contrefactuels et les utopies très présents dans le discours moral peuvent guider l'appréciation des conséquences des croyances. Ils peuvent aussi jouer un rôle dans l'identification préalable des « conséquences » pertinentes pour le débat public. Ces résultats s'obtiennent en contribuant à la constitution d'une sorte d'équivalent collectif de l'imagination. Ainsi, la représentation d'une situation imaginaire d'égalité peut aider à repérer les caractéristiques des sociétés existantes qui sont en attente de justification, en dirigeant le regard précisément vers ces caractéristiques, par exemple des différences de statut juridique entre les individus. On se trouve également conduit à apprécier la valeur des conséquences à tirer de croyances générales sur l'égalité. Si par exemple la situation réelle ne s'éloigne de l'utopie égalitariste que par des différences que l'on pourrait combler en faisant preuve d'une imagination institutionnelle ou politique suffisante, ces différences apparaissent nettement critiquables, pour autant que l'on soit franchement attaché aux croyances égalitaristes dont on examine les conséquences. Tout cela est à l'œuvre, on peut le signaler, dans la tradition contractualiste de la philosophie morale et politique. En effet, dans cette tradition, les références à des situations fictives d'égalité – par exemple dans une condition naturelle des hommes antérieurement à l'émergence de la propriété – peuvent motiver un exercice d'identification des formes problématiques d'inégalité ou de subordination, comme on le voyait notamment dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau.

Glover admet que les principes moraux sont testés à travers leurs conséquences et que les croyances morales générales ne sont pas seulement des résumés de nos réponses à des questions morales : « elles peuvent également avoir pour rôle d'évaluer et de modifier nos réponses » (par exemple pour les caractériser comme inadéquates, exagérées ou déplacées). Si l'on envisage ce processus à l'échelle d'une collectivité, cela pose le problème du lieu où s'opère la synthèse des raisons pertinentes (quel agent, quelle institution, et dans quel genre de discours?). De plus, si le consensus n'est pas de mise, un problème d'agrégation des croyances et d'agrégation des attitudes pratiques se pose inévitablement, de quelque manière que l'on se représente la synthèse à opérer. Certaines évolutions de l'appréciation des conséquences des principes viennent ébranler des « réponses » aux situations qui étaient antérieurement admises en commun ou par le plus grand nombre (pensons à celles qui découlent, dans l'opinion publique sur l'euthanasie, des fameux « cas médiatisés »). De telles évolutions peuvent aussi altérer le regard porté sur des principes, sur des croyances morales générales, sur des doctrines morales. Le problème est alors : qui peut corriger (et comment) les réponses nouvelles qui tendent à s'imposer?

La manière dont les nouvelles croyances ou doctrines s'imposent peut envelopper des éléments de correction ou de meilleure adaptation des jugements, tout en posant des problèmes par ailleurs. De fait, le processus de remplacement des anciennes croyances morales par de nouvelles croyances peut être favorisé par des mécanismes qui risquent de causer des problèmes. Par exemple, les nouvelles croyances peuvent devoir leur succès à un rôle de « point de ralliement », si elles correspondent à des positions saillantes qui aident à se retrouver les uns et les autres, à bonne distance de prises de positions qui sont

largement reconnues (avec de bonnes raisons à l'appui) comme des erreurs. Un élément doctrinal tel que « le communisme est mauvais » peut garantir à ceux qui l'adoptent une prise de distance réjouissante par rapport aux jugements approbateurs concernant les abus de régimes dits « communistes », et peut devoir à ces circonstances un effet collectif d'entraînement ; pour autant, l'expérience des abus de certains régimes politiques qui ont revendiqué un enracinement communiste ne suffit absolument pas à accréditer le caractère mauvais du communisme en tant que tel.

Par ailleurs, l'impression que font les cas particuliers et les « réponses » modifiées ne sont pas des phénomènes isolés. Ils sont de nature à altérer la perception générale des familles de pensée, des doctrines disponibles ou des manières de voir. À cet égard, l'expérience collective ne favorise pas seulement une ouverture du genre de celle dont Glover crédite l'imagination et l'expérience au plan individuel. Elle détermine aussi des cas de fermeture de l'esprit des uns et des autres, en déplaçant les termes des débats, en resserrant le spectre des croyances générales, doctrines ou formes d'argumentation qui sont réellement prises en compte avec sérieux. On assiste alors éventuellement à l'émergence de structures de polarisation dans le débat, ce qui pose problème pour le statut même du débat.

### **Promouvoir le pluralisme face aux « évidences » tirées des conséquences**

Considérons une situation dans laquelle les conséquences de certains agissements deviennent « graves », comme le montrent des cas particuliers médiatisés. Ces circonstances peuvent conduire à valoriser des formes d'argumentation ou des principes qui relèvent du conséquentialisme et à disqualifier ostensiblement d'autres formes d'argumentation ou d'autres principes qui restent cependant, en eux-mêmes, potentiellement pertinents. Ainsi, dans la France traumatisée par les massacres perpétrés par l'organisation terroriste « État islamique » (Daech) sur le sol national, les arguments de principe en faveur de l'absence d'immixtion de l'État dans la teneur des doctrines religieuses deviennent presque insolites ; ils sont en tout cas inopérants, à l'heure du mot d'ordre de la mobilisation des moyens publics et privés en vue de la « déradicalisation ». L'injonction de se soucier des effets des convictions, et d'agir collectivement pour prévenir les suites désastreuses de certaines formes de zèle religieux, paraît favoriser très fortement une sorte de filtre conséquentialiste dans le débat public : les doctrines acceptables sont celles qui n'ont pas d'effet manifestement dangereux. Et pourtant, même sur le terrain des conséquences, il y a toujours des raisons importantes de se soucier du respect de la liberté doctrinale et de la liberté d'expression. Les doctrines qui les valorisent conservent en principe leur pertinence pour l'appréciation des réponses collectives (qu'il s'agisse d'opinions ou d'actions).

Compte tenu de ces effets toujours possibles dans l'apprentissage collectif au vu de l'expérience, ne faut-il pas se soucier spécifiquement des moyens de promouvoir le pluralisme et la diversité dans les débats publics, contre les fausses « évidences » nées d'interprétations populaires et rapides des situations ou des événements ? Dans cette perspective, il faut considérer sans complaisance les difficultés d'action collective ou de concertation auxquelles font face ceux qui ont des raisons et des croyances générales à proposer, lesquelles ont seulement le défaut d'être peu populaires en raison de l'impact des situations collectives qui ont émergé et des réponses collectives auxquelles elles ont donné lieu. Les réponses et adaptations élaborées en société sont de nature sociale ; leur processus d'émergence est contraint par des caractéristiques de l'action collective et de la concertation qui favorisent certainement certaines approches plutôt que d'autres. L'expérience collective acquise et les arguments solidement installés dans les consciences (consolidés au fil du temps et au gré des « cas » rencontrés collectivement) ont des conséquences pour la formulation et la sélection des questions morales elles-mêmes. Dès lors, il y a peut-être une certaine distance entre la rationalité du débat public comme tel et ce que Glover écrit de la rationalité en éthique, dans un parallèle avec la rationalité scientifique dans la défense ou le rejet des théories : « [...] la rationalité éthique exige que nous essayions de formuler un ensemble cohérent de convictions permettant de rendre compte du plus grand nombre possible de nos réponses » [1, p.37].

À ce propos, il n'y a sans doute pas d'homologie entre la rationalité éthique (axiologique ou normative) individuelle, qui est décrite de manière convaincante de la sorte, et la rationalité collective dans le débat structuré. En effet, il peut être souhaitable dans certains cas de laisser les questions ouvertes malgré les pressions pour obtenir ou susciter des réponses, voire des réponses rapides. Et, tout d'abord, il peut être raisonnable, collectivement, de se défier de la tentation de susciter artificiellement, à partir de cas particuliers très singuliers des « questions » ou « problèmes » faussement généraux (présupposés suffisamment typiques ou importants pour aider à opérer une sélection parmi les doctrines, approches ou croyances générales qui sont à la fois disponibles et crédibles). En lien avec les raisonnements stratégiques propres à des groupes défendant des causes particulières, il est toujours possible que le processus de révision doctrinale ou cognitive qui traverse la société soit l'enjeu de ce type de tentative ne contribuant guère (sauf exception) à éclairer la réflexion collective.

### **Intégrité éthique et élaboration de repères collectifs**

Selon Glover, « une certaine intégrité éthique consiste à refuser de séparer la théorie morale de sa propre conduite et de son expérience » [1, p.38]. Cette thèse est liée à des observations sur les moralités (révolues en fait) qui sont seulement « enseignées comme des dogmes » et qui, étant placées à bonne distance de la pratique et de ses enseignements, apparaissent finalement complémentaires de considérations « pratiques » qu'elles ne concurrencent pas vraiment dans les faits. C'est, par exemple, le cas du soldat pour qui « il ne faut pas tuer » correspond à un élément dans un système de règles pouvant être ignorées quoique constituant ce qui est décrit comme la « moralité » : si l'on retient l'approche de Glover, il s'agit plutôt d'une moralité parmi d'autres, et plutôt morte que vivante. C'est l'occasion, pour Glover, d'identifier certaines « attitudes critiquables » : soutenir des convictions morales sans considérer pour autant qu'elles doivent être suivies d'effet, ou bien filtrer ou déformer délibérément l'expérience, de telle sorte que n'émerge aucune réponse incompatible avec les croyances

générales auxquelles on adhère. Cette critique de Glover engage directement le rapport de la morale à l'expérience. L'intégrité de la morale tient à l'acceptation franche du contact avec l'expérience qui lui convient. Il faut, en particulier, que les conséquences de la morale que l'on défend appartiennent au monde de l'expérience vécue.

Si l'on s'intéresse à la construction de repères éthiques communs dans un contexte collectif, le tableau à dresser est sans doute assez différent et ces attitudes critiquables méritent au moins un réexamen. L'entretien d'une culture morale vivante peut passer par l'adoption de références morales ambitieuses et quelque peu programmatiques, inapplicables dans l'instant et peut-être toujours. Cela comporte indubitablement des inconvénients importants ; toutefois, la régularité avec laquelle des expériences morales de ce genre se déploient dans la vie des collectivités doit certainement conduire à une certaine circonspection face à la condamnation qui résulterait, au niveau collectif, de la généralisation du raisonnement individuel flétri par Glover. De même, les injonctions morales sont parfois collectives au sens où elles ne se traduisent pas directement en préceptes unilatéralement applicables, selon le modèle bien connu des « lois de nature » du *Léviathan* de Hobbes. Dans ce cas, la reconnaissance de la validité morale n'est pas reliée à la conduite d'une manière simple. Or, les repères éthiques qui concernent des collectivités relèvent assez souvent de ce cas de figure. Par ailleurs, dans la mesure où les repères éthiques qui font l'objet d'une construction collective sont structurants pour le débat public, ils sont des objets privilégiés pour des « acceptations » - des choses que l'on accepte et qui sont reconnues comme telles - pas seulement pour des croyances individuelles pures et simples. Dans certains cas, les acceptations suffisent : les enjeux essentiels consistent dans le fait de travailler ensemble sur la base de certains principes, de leur adosser les fonctionnements institutionnels, de les reconnaître comme importants pour structurer le débat et les arguments, de les adopter comme bases de la communication, des engagements verbaux et de l'éducation.

## Conclusion

Les thèses, analyses et observations de Jonathan Glover dans *Questions de vie ou de mort* livrent des aperçus précieux, contribuant à la formation individuelle ou collective du jugement moral en situation et en vue de l'action. On doit à cet auteur des discussions éclairantes de la manière dont les préoccupations morales peuvent peser les unes face aux autres à la lumière des exigences du choix, de l'action à accomplir et des justifications de l'action. Pour autant, ce que l'on doit à Glover n'est pas de l'ordre de la synthèse méthodologique attendue d'un manuel d'éthique appliquée. Son approche procède de choix définis qui ont leur cohérence et qui reposent aussi sur des soubassements que l'on peut interroger. C'est justement à ce niveau que la question du statut à reconnaître collectivement au registre conséquentialiste de l'argumentation révèle sa complexité. Toute la difficulté est, au fond, d'articuler une perspective collective aux bases individuelles de la conscience et de l'anticipation. Les liaisons établies dans le travail de Glover, convaincantes au titre de jalons pour une approche particulière et bien construite, appellent aussi une réflexion continue sur l'individualisation ou la collectivisation des valeurs, et sur la distribution des prérogatives d'évaluation.

### Remerciements

L'auteur remercie Benoît Basse et les deux rapporteurs de la revue pour leurs utiles commentaires.

### Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

### Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de *Revue canadienne de bioéthique* assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

**Édition/Editors:** Aliya Affdal, Lise Levesque, Charles Marsan

**Évaluation/Peer-Review:** Vincent Guillin & Anonyme

### Affiliations

<sup>1</sup> UFR 10 (Philosophie) et UMR 8103, Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et CNRS, Paris, France

**Correspondance / Correspondence:** Emmanuel Bernard Picavet, [Emmanuel.Picavet@univ-paris1.fr](mailto:Emmanuel.Picavet@univ-paris1.fr)

**Reçu/Received:** 25 May 2018      **Publié/Published:** 15 Feb 2019

Les éditeurs suivront les recommandations et les procédures décrites dans le [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#) de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

### Acknowledgements

The author would like to thank Benoît Basse and the two peer-reviewers for their useful comments.

### Conflicts of Interest

None to declare

### Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of *Canadian Journal of Bioethics* take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#). Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

## Références

1. Glover J. Questions de vie ou de mort. Tr. B Basse. Genève: Labor et Fides; 2017.
2. Miller D. [Actual-consequence act utilitarianism and the best possible humans](#). Ratio. 2003;16(1):49-62.
3. Ambroise B. Réalisme moral, contextualisme et éthique du care. Dans: P Paperman, S Laugier (dir), Le souci des autres. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; 2005:263-278.
4. Spranzi M. Le travail de l'éthique. Décision clinique et intuitions morales. Bruxelles: Mardaga; 2018.
5. Fourneret E. Choisir sa mort, Paris: Presses Universitaires de France; 2012.
6. Boran I. [Le conséquentialisme et le problème de prédiction](#). Archives de philosophie du droit. 2004;48:305-313.
7. Railton P. [Alienation, consequentialism, and the demands of morality](#). Philosophy and Public Affairs. 1984;13(2):134-171.
8. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press; 1984.
9. Rügger M. [Motivations et justifications du conséquentialisme](#). Archives de philosophie du droit. 2004;(48):315-329.
10. Arnsperger C, Picavet E. [More than modus vivendi, less than overlapping consensus: Towards a political theory of social compromise](#). Social Science Information. 2004;43(2):167–204.
11. Loute A. La création sociale des normes. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2008.
12. Baertschi B. Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies. Genève: Labor et fides; 2005.
13. Saint-Sernin B. L'identité changeante de l'individu vue par Bergson et par Whitehead. Dans: ED Carosella, B Saint-Sernin, P Capelle, M. Sanchez Sorondo (dir.), L'identité changeante de l'individu. Paris: L'Harmattan; 2008:221-232.
14. Pascal B. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, Opuscules, VIII. Dans: B Pascal, Œuvres complètes, éd. J Chevalier. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade); 1954.
15. Sen AK. On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell; 1987.
16. Picavet E. [Conséquentialisme et description des issues sociales](#). Archives de philosophie du droit. 2004;48:291-304.
17. Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th [Hackett reprint] ed. Hackett Publishing Co. IV, ch. 3, sec. 2.
18. Sigot N. John Stuart Mill versus Jeremy Bentham. Between the liberalism of freedom and the liberalism of hapiness. Dans: R Age, H Igersheim (dir.), Freedom and Happiness in Economic Thought and Philosophy. New York: Routledge; 2011:67-84.
19. Nida-Rümelin J. Entscheidungstheorie und Ethik. München: Tuduv-Verlagsgesellschaft; 1987.
20. Boyer A. [Ce serait folie d'ignorer les conséquences](#). Archives de philosophie du droit, 2004;48:275-289.
21. Desforges D. [Comment révéler les préférences des patients?](#) Regards croisés sur l'économie. 2009;1(5):191-193.
22. Rosenhead J, Mingers J (dir.). Rational Analysis for a Problematic World Revisited (2e ed.). Chichester: Wiley and Sons; 2001.