

Raison éthico-pratique en contexte de mondialisation.

La problématique d'une vie bonne et réussie

par Célestin BUSHAKI MANYAMA

Introduction

L'usage de la raison pratique, naturellement guidée par des valeurs éthiques peut participer à la vie bonne et réussie pour un sujet humain socialisé. Nous montrerons cela dans cet exposé que nous intitulons comme suit : Ethique et raison pratique. Vie rationnelle et vie réussie que nous allons présenter en trois moments :

- Ethique et moral : nuances des sens ;
- Raison pratique ;
- Vie bonne et vie réussie.

1. Ethicité et moralité : nuance de sens

Les hommes s'interrogent fréquemment sur les choses les plus triviales comme sur les choses les plus graves. A propos, ils se demandent ce qu'ils devraient faire ? Qu'auraient-ils dû faire ? Quelles seraient les limites de leurs actions et jusqu'où devraient-elles tendre ? N'auraient-ils pas mieux fait ceci ou cela ? La délibération, la réflexion, la décision et même le fait de juger n'excluent pas ces genres de questionnement. Ce faisant, le sujet humain se justifie, insinuant, par cet acte, qu'il ne pouvait agir

autrement et qu'il n'aurait non plus d'autres moyens que ceux auxquels il a recouru.

Comme on peut le remarquer, cette justification prend en compte la finalité de l'action posée - l'action et son critère de valeur - les moyens en vue d'atteindre une finalité et la stratégie pour y parvenir. Dès lors que la finalité de l'action et les moyens de l'accomplir deviennent objet de notre questionnement, quand la délibération est conditionnée par notre capacité psychologique de prendre du recul par rapport aux circonstances, aux conditions en présences et aux besoins, ce questionnement devient moral, et prend tout son sens lorsqu'il se rapporte encore à l'existence de règles communes.

Ces règles ne sont pas toujours explicites ni universelles ; elles peuvent demeurer non formulées dans un langage discursif, elles peuvent rester générales et plurielles, mais cela ne les discréditent pas pour gouverner la vie ordinaire et structurer l'espace des actions possibles. Les contenus de la moralité peuvent être différents, même si on aurait de la moralité que l'acceptation d'un artifice, on ne peut pas nier que la vie humaine socialisée suppose que l'on prenne en compte de telles règles devenues désormais normes, ce qui fait de l'homme un être normatif. Mais l'homme est également un sujet qui évalue. Dans la conversation, même ordinaire, on ne se contente pas de communiquer des informations ni d'exprimer simplement des croyances sur les choses, les événements ou les personnes. Dans nos conversations, nous exprimons explicitement ou implicitement nos façons de sentir, de considérer et d'apprécier les faits et les opinions que nous transmettons par des discours discursifs, mieux dialectiques ou non.

En effet, les jugements de moralité se présentent, en général, sous deux aspects : Normatif et évaluatifs. Les jugements moraux

sont des possibilités d'approches des actions, des faits et des comportements humains. Sans cette possibilité de juger, il serait difficile de justifier une motivation et le recours à un langage moral permettant de dire que certaines actions, situations ou telles personnes sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes. On n'expliquerait pas non plus que nous ressentions de la culpabilité ou de l'indignation faces à des actions, des comportements et/ou des caractères. Sans cette possibilité de juger, il ne serait pas, non plus, possible de penser qu'il est légitime d'approuver ou de désapprouver ces actions, comportements et caractères.

On le voit, on peut prendre le comportement de l'homme comme l'expression de la relation qu'il entretient avec les normes socio-morales et les valeurs que cette société promeut. L'intériorisation des normes et des valeurs suppose l'adoption d'une attitude interne liée à la communauté et intérieure liée à la psychologie du sujet. Cette attitude consiste, pour le sujet social, à reconnaître les valeurs, à partager les sentiments appropriés comme celui d'approbation ou de réprobation. Cette disposition interne, et même intérieure, n'implique nullement pas un manque d'autonomie du sujet pensant pour le simple fait que la norme à laquelle se rapporte l'acte du sujet suggère une ressource rationnelle permettant d'évaluer ce même acte. Il reste pour le « Je social » de l'accepter personnellement en lui reconnaissant une valeur propre.

2. Raison pratique

Une réflexion sur le rapport de l'éthique à l'idéologie de la mondialisation évoque, en filigrane, la question de l'idéal de la raison pratique d'une vie bonne et réussie. Le concept de mondialisation est entendu, dans la présente réflexion, comme un processus d'unification de l'histoire humaine qui donne aux faits et

aux choses une extension qui intéresserait le monde entier. La finalité de ce processus paraît comme l'effet d'une action qui envisage l'unité politique et économique du monde vu comme une seule communauté humaine. La mondialisation se donne alors comme objectif de prendre en charge, de façon générale, les problèmes politiques, économiques, socio-culturels, et touche actuellement à toutes les dimensions humaines : Dans le domaine de l'histoire, de la culture, de l'information, etc. L'origine de ce mouvement peut être située dans le développement des sciences. Les grandes découvertes de la fin du XVe siècle et du début du XVIe siècle ont unifié géographiquement la terre ; le capitalisme et la révolution industrielle ont enserré davantage cette terre d'un réseau de voies et de moyens de communication. La Science et la technique, devenues presque universelles, imposent actuellement leur éthique dans la vie de nos sociétés et proposent même des critères de véracité.

En fait, l'objet des sciences en particulier, la politique et l'éthique, doit être la recherche de la vérité, vérité pratique, si l'on peut dire, qui vise à donner aux hommes des croyances vraies sur ce qu'ils doivent rechercher ou éviter. Au sujet de la rationalité pratique, on trouve dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque, des indications utiles qui montrent que celle-ci est étroitement liée à l'éthique. En effet, l'excellence de la rationalité pratique ou la vertu de l'intellect qu'Aristote appelle sagesse pratique (*phronesis*) est une « disposition » qu'accompagnent des règles vraies et qui place l'agir dans « la sphère de ce qui est bien ou mal pour les êtres humains ».

L'activité de l'intellect pratique vise une pensée et une vérité propre à l'ordre pratique ; cette activité se concrétise par de bons choix où la vérité s'accorde au désir. Ainsi, comme l'a écrit lui-même Aristote : « Il faut qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et

ce que le désir poursuit ». Alors, la spécificité de la rationalité pratique tiendrait à cette articulation de la règle droite et du désir juste. Elle sous-tend l'exercice des vertus morales qui, à leur tour, doivent être en conformité avec la droite règle (*orthos logos*) constitutive de la rationalité pratique dont le rôle consiste dans la conception non seulement des moyens permettant d'atteindre la finalité de nos actions, mais aussi dans la définition de la finalité même de l'action, dans l'analyse de leurs constituants et la reconnaissance de leur caractère d'être des actions bonnes et donc de viser les biens.

Mais, on ne peut pas attribuer à Aristote une conception réelle de la rationalité pratique si l'on ne reconnaît pas que la rationalité pratique, elle-même, intervient dans l'exercice de la moralité et dans la définition des fins, en dépit du fait que ces deux aspects aient souvent été contestés par certains commentateurs d'Aristote. Ainsi, le lien interne entre le bien et la raison peut être poussé plus loin au point de faire de la compréhension de la fin de l'homme, l'activité primordiale de la rationalité pratique. L'objet propre de la raison pratique serait alors de se donner une conception de la bonne vie, qui manifeste et structure, comme dit McDowell, l'ordre de nos intuitions morales. C'est ainsi que pour Aristote, le bien ou la valeur sont indépendants du sujet. Du bien dérivent des raisons d'agir indépendantes à l'égard du sujet ; la rationalité pratique est, en quelque sorte, seconde par rapport au bien tant qu'il est vrai que l'exercice de la raison est une valeur que la raison ne crée pas.

A ce sujet, deux questions sont laissées en héritage par Aristote, et qui représentent les deux points décisifs permettant de reconnaître l'adoption d'une conception réellement pratique de la raison. Le premier point se rapporte à la définition d'une vérité propre au domaine de la pratique qui se relie au bien, à la raison et à

la motivation à agir conformément à son objectif. Selon Aristote, les croyances relatives à l'action sont en rapport étroit avec la détermination de la capacité d'agir. La distance qu'on trouve, chez Aristote, entre les formes de la motivation ; désir rationnel ou boulésis ; distincte du désir animal *epithunzia*, donne de lui reconnaître une théorie psychologique qui permet de comprendre la notion de la motivation rationnelle. Le deuxième point tient à la portée de la raison pratique. La raison pratique est-elle capable de définir les finalités de l'action et d'accéder ainsi à un bien indépendant du désir ? Selon qu'on répond oui ou non à cette question, on reconnaît ou on nie l'existence d'une raison pratique. Car, si la raison pratique n'a pour mission que de préciser les moyens, elle est à peine une raison pratique ; et dans ce cas, elle resterait plutôt une raison théorique appliquée à la pratique. C'est le point de vue que Hume défend et que Kant récupère en partie.

Traditionnellement, on présente Hume comme le philosophe qui aurait sapé la notion même de la raison pratique. Sur les deux points que nous avons relevés comme décisifs, pour l'hypothèse qu'il existe une raison pratique, Hume rejette toute spécificité au raisonnement relatif à l'action, car, selon lui, la raison est incapable de fournir les finalités de l'action. Les croyances ne sauraient non plus déterminer la volonté. Les considérations morales ne sont efficaces que dans la mesure où nous avons un sentiment particulier relatif à la moralité.

Pour peu que l'on soit attentif à cette pensée, on constaterait que l'idée humienne d'une raison relative à l'action est moins radicale. Certes, la raison ne détermine pas les fins, ce qui ne veut pas dire que la raison n'a rien à dire sur les fins. Hume admet la possibilité d'une sorte de comparaison des fins ou des éléments de la fin ; comparaison qui n'est pas stricto sensu l'œuvre de la raison dans la mesure où elle n'est ni a priori ni fondée sur les principes de

la rationalité. Pour autant, cette comparaison n'est pas arbitraire. Certes, elle ne repose pas sur la délibération, les principes ou les règles, mais on peut remarquer en elle un élément cognitif dont témoigne le sujet quand il recourt aux jugements des experts ou à certaines formes de jugements d'autorité.

Après Hume, Kant fut le puissant défenseur de la raison pratique. Mais, la distance entre la conception de la raison pratique au sens aristotélicien et au sens moderne mérite d'être analysée si l'on veut comprendre le sens qu'en donne Kant pour qui la raison est théorique ou pratique. Elle est théorique lorsqu'elle vise à découvrir la vérité, en établissant des faits, en définissant les critères de liaison entre eux en vue de les expliquer. En revanche, la raison pratique s'exprime de deux manières. Premièrement, elle se manifeste sous une forme empirique, familière, et s'emploie à trouver des moyens de satisfaire les désirs ou des voies d'atteindre quelques fins à ces désirs. C'est une raison instrumentale que la modernité dit avoir héritée de Hume. Mais, dans la perspective kantienne, la raison pratique revêt aussi le caractère de la raison pure. L'être rationnel, contrairement à l'animal, est capable d'agir en accord avec son idée suivant les lois de la raison, c'est-à-dire en conformité avec des principes de la raison. Du point de vue empirique, cette capacité se traduit par le fait que l'homme a le pouvoir conceptuel de saisir les traits de la situation où il se trouve et d'imaginer les conséquences, de poursuivre des objectifs et de concevoir les moyens pour les atteindre. Par contre, dans son aspect non empirique, c'est-à-dire purement pratique, bien qu'à la base même de l'action, la raison pratique ne donne au désir que les moyens de rendre efficace une action. A ce titre, la raison pratique est une source de l'action entièrement indépendante du désir.

De ce qui précède, il ressort que la raison pratique empirique n'est pas aux yeux de Kant, une faculté distincte. Elle est

une forme de la raison théorique mise au service du désir. Comme nous l'avons déjà dit, elle permet d'établir les faits relatifs à la situation afin que le désir s'exprime et que la raison pratique trouve les meilleurs moyens d'accomplir l'action qu'impulse le désir. En soulignant que la raison pratique empirique est à peine une raison pratique, Kant s'oppose à Aristote qui concevait la raison pratique comme une capacité unifiée portant sur l'ensemble de l'action de l'homme, et dans ce rôle, la raison pratique permet de comprendre et d'appliquer la règle droite. Kant s'oppose également à Hume lorsqu'il revendique l'existence d'un usage non empirique de la raison pratique et estime que cette raison pure pratique se rapporte seulement à l'« usage légitime de notre liberté ». Notons que Kant ne rejette pas l'idée d'une rationalité propre à l'action. Cependant, il pense que cette raison ne devrait pas consister en des actions soumises aux règles techniques et pratiques, mais seulement dans l'action guidée par des règles morales et pratiques dont la raison pratique détermine le critère de moralité en vue d'une action sociale et politique.

Aborder la question du rapport de l'éthique à l'idéologie de mondialisation dont les conséquences dans notre monde ne sont plus à démontrer indique clairement que le fait de vivre et le fait de philosopher sont deux activités humaines importantes ; elles s'appellent l'une et l'autre comme les termes théorie et pratique, connaissance et action, savoir et faire.

Alors, on peut chercher à savoir dans quel sens ces deux occupations extrêmement avantageuses à l'homme méritent-elles d'être promues par lui et se doivent-elles une promotion réciproque ?

3. Vie bonne et vie réussie

Les notions de vie bonne et de vie réussie comptent, actuellement, parmi les concepts les plus employés tant par les philosophes qui s'intéressent à la chose morale que par le grand public. L'expression « vie bonne » pourrait être entendue, d'une part comme une traduction de l'anglais *good life* et, d'autre part, comme une adaptation du grec *eu zein*, et elle signifie simplement le fait de bien vivre. En rapport avec les éthiques traditionnelles, cette expression a été conçue pour servir la critique des théories morales dominantes dans le monde anglo-américain.

On peut dire que l'idée d'une vie bonne renvoie avant tout d'abord à l'idée d'une vie heureuse, accomplie et réussie. En ce sens, l'expression connote une conception de l'épanouissement humain qu'exprimerait la traduction du grec *eudaimonia* et de l'anglais *human flourishing*. En dépit du nom grec dont la vie est affublée, la conception d'une vie bonne comme vie humaine accomplie nous vient de la philosophie moderne. L'expression apparaît dans l'article d'Elisabeth Anscombe génialement intitulé : « *Modern Moral Philosophy* », mais décidément critique face à la pensée morale moderne. La conception de l'épanouissement humain s'oppose à la définition subjective du bonheur entendue comme satisfaction justifiée. Aussi se distingue-t-elle d'une conception objective du bonheur, définie en fonction de biens objectifs ou substantiels. Dans le sens propre, la vie bonne doit être prise comme un mode d'être, une norme pour l'homme, laquelle se détermine en fonction des activités intrinsèquement bonnes ; elle désigne l'accroissement des capacités ou encore de tout ce que l'on peut considérer des perfections humaines.

En effet, la conception du bonheur et de l'épanouissement humain se réfère à deux catégories ontologiques bien distinctes. Le bonheur consiste dans une attitude de l'esprit, tandis que l'on dit d'une vie qu'elle est épanouie suivant un mode de vie. En conséquence, le concept de vie bonne se détermine par la possession, la poursuite ou l'exercice des biens (contemplation, sagesse, vertu, richesse) alors que le bonheur se définit par les états mentaux que favorisent la possession de ces biens. C'est en ce sens que l'on peut dire, indépendamment de tout jugement de la personne, qu'une vie humaine a atteint son accomplissement. En revanche, on ne saurait dire, au sens strict, qu'un homme est heureux sans tenir compte du fait qu'il se sente, lui-même heureux, ce qu'il peut exprimer au moyen de sa parole ou de son propre comportement. L'épanouissement de l'être humain se rapporte à une norme objective, définie à partir du critère de développement optimal de la vie d'un homme.

De ce qui précède, on peut dire que les théories de l'épanouissement humain sont des théories normatives qui suscitent et engagent des points de vue diversifiés même s'ils peuvent paraître substantiels. En considérant la notion même de l'homme en tant qu'homme, difficile à définir, les théories contemporaines de l'épanouissement font d'une conception du développement optimal de l'humain la fin dernière de nos actions. En plus, elles développent à partir de cela une théorie des raisons normatives de l'action. Elles se présentent comme une théorie normative du bien humain, fondée sur une conception de l'homme dont le développement serait défini objectivement, sans tenir compte de désirs et attitudes, et où les raisons d'agir seraient liées aux critères de l'épanouissement humain.

D'aucuns peuvent objecter à cette conception de ce qu'on convient d'appeler « bien de l'homme. D'abord, les sens du « doit »,

du « il est requis », « il est besoin », et qui déterminent le niveau optimal de l'épanouissement, est un appel à la normativité. Mais, il est difficile de justifier que ces termes puissent s'appliquer aux actions et choix humains qui n'ont aucun rapport immédiat avec l'« épanouissement ». Or, sans tenir compte de ce critère, le sens de la normativité propre à l'homme reste assez indéterminé. Ensuite, on se satisfait difficilement du fait que les énoncés et propositions relatifs au critère de l'épanouissement de l'homme puissent se traduire en termes de devoir et d'obligation à respecter, et fonder de la sorte, nos devoirs relatifs à autrui.

De ce point de vue, comment fonder en raison le devoir qui serait le nôtre de veiller à notre propre épanouissement ? Quand bien même nous serons parvenus à le justifier, il en reste, tout de même, la difficulté d'expliquer que nous ayons d'abord et principalement, ce devoir de nous épanouir. Enfin, certains philosophes contemporains prétendent à l'objectivité de la notion d'épanouissement. Cette prétention repose sur une définition du bien humain, entendu substantiellement comme un mode de vie qui traduit un bon fonctionnement de l'homme. En tout état de cause, cette idée reposerait sur une conception essentialiste que détermine l'imaginaire culturel et social de l'homme.

Conclusion

La notion de bien est centrale en philosophie morale et touche, sans conteste, le champ propre de l'éthique. Elle doit donc faire l'objet d'une raison pratique ; elle l'est depuis l'antiquité avec Aristote et Platon, par exemple. En effet, traditionnellement, le concept de bien est attaché celui du bonheur à réaliser et à vivre par l'homme. Ainsi, l'éthique est enracinée dans la psychologie et dans l'action. La question de la moralité se pose toujours en rapport avec un sujet humain qui connaît, désire et qui peut être affecté, car la réflexion éthique entendue comme philosophie pratique porte essentiellement sur l'action humaine.

Dans cette optique, Platon, en l'occurrence, présente une théorie du bien défini comme réalité transcendante et intelligible. Ainsi, selon lui, le bien n'est pas seulement une substance ; le bien est « au-delà de la substance ». Une lecture conjointe de la République et du Philèbe donne une idée claire de la portée d'une telle conception. Ainsi, on comprend aisément que le bien et le bonheur soient compris comme une attitude de l'esprit et comme mode de vie pour une vie bonne et réussie.

Bibliographie

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33 (124):1 - 19.
- Anscombe, G.E.M. (1981). *Ethics Religion and politics*. Collected Philosophical Papers, 3. Wiley-blackwell
- Aristote (1983) *Ethique à Nicomaque*, trad. I. Tricot, Paris, Vrin.
- Godin, C. (2004). *Dictionnaire de philosophie*. Librairie Arthème Fayard- Editions du temps
- Hurka, T. (1993) *Perfectionism*. Oxford University Press.
- MBOLOKALA IMBULI, N. (2003) *Les Fondements philosophiques de la mondialisation : une relecture des épistémologies platonicienne et épicurienne*. Kinshasa : Éd. universitaires africaines. ISBN 2-910641-06-6.
- Maclagan, W. G. (1954). Self and Others: A Defence of Altruism. *The Philosophical Quarterly*, 4(15), 109.
<https://doi.org/10.2307/2216382>
- Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics*. Clarendon Press.
- Williams, B. (1972). *Morality: An introduction to ethics*. Cambridge University Press.