



## Aux confins des éthiques, la vertu d'intégrité

Aline Giroux

Volume 55, Number 2, juin 1999

La pensée juive au XXe siècle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401234ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401234ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Giroux, A. (1999). Aux confins des éthiques, la vertu d'intégrité. *Laval théologique et philosophique*, 55(2), 245–265. <https://doi.org/10.7202/401234ar>

## AUX CONFINS DES ÉTHIQUES, LA VERTU D'INTÉGRITÉ

Aline Giroux

Faculté d'éducation  
Université d'Ottawa, Ontario

**RÉSUMÉ :** *La montée actuelle des éthiques et la prolifération des codes de déontologie répondent à un besoin réel, celui de fournir des paramètres de conduite dans des contextes inédits pour la pratique scientifique, technologique, médicale et juridique. Dans les sociétés démocratiques et pluralistes, ces paramètres sont devenus nécessaires. Ils n'en sont pas moins insuffisants pour la conduite morale, puisqu'en dernière instance, c'est à l'agent qu'il revient de juger non seulement de son action, mais ultimement de ce qu'il est et de la sorte de personne qu'il fait de lui-même à travers son action. C'est pourquoi il importe aujourd'hui de rappeler que la conduite morale prend source dans la personne, plus spécifiquement, dans la vertu centrale du caractère, l'intégrité.*

**ABSTRACT :** *Present-day concern with applied ethics and the mushrooming of professional codes of deontology are answers to an authentic need, that of offering parameters of conduct in situations yet uncharted in the fields of scientific, technological, medical and judicial practice. In democratic and pluralistic societies, those parameters have become necessary. They are, nonetheless, insufficient for moral conduct, since, in the final analysis, the moral agent is the one who passes judgement not only on his action, but ultimately on who he is, and on the kind of person he is making of himself through his actions. This is why it should be reminded, today, that at the source of moral conduct is the person, more specifically the central virtue of character, integrity.*

---

Ceux qui, aujourd'hui, observent la scène de la théorie et de la pratique en éthique pourraient croire à un réveil de la conscience morale. En effet, chacun des domaines de l'activité humaine élabore son éthique ou son code de déontologie, qui sont autant de systèmes de repères dans les situations problématiques où il faut définir les enjeux, explorer diverses voies de solution, prévoir les conséquences des actions, estimer les coûts, tester la validité juridique de ce qui peut ou de ce qui doit être fait. De plus, l'avancement des sciences et la division du travail d'acquisition des savoirs étant ce qu'ils sont, les éthiques et les codes de déontologie assurent le recours aux experts, à ceux qui peuvent donner un avis éclairé sur les perplexités nouvelles qui sont autant de variations sur un thème central : peut-on faire, moralement, ce qu'il est techniquement, juridiquement ou médicalement possible de faire ? En somme, les éthiques jouent dans la vie publique un rôle de condition nécessaire à la survie des civilisations et à la protection des êtres vivants, face à la possibilité d'abus du premier des pouvoirs : le savoir.

Mais voir dans la montée des éthiques le réveil de la conscience morale, c'est considérer qu'elle s'était endormie. Elle avait, en effet, sombré dans le « sommeil dogmatique » du relativisme absolutisé. Depuis quelques décennies, la rectitude politique prescrit la tolérance amoralisée ; la prolifération des éthiques pourrait bien n'être que la manifestation du contraire complémentaire de ce relativisme, un néomoralisme. C'est ce que constate Guy Giroux dans un ouvrage où, tout en reconnaissant le rôle social de l'éthique, il souligne les dangers d'effets pervers auxquels elle peut prêter flanc. En l'absence d'une morale sociale commune, les codes sont souvent présentés comme étant l'ultime façon de régir les conduites individuelles et collectives ; l'éthique nourrit alors un climat de rectitude morale non toujours exempt de puritanisme. Dans les mains des instances dirigeantes professionnelles ou institutionnelles, l'éthique répond trop souvent à un fort besoin de contrôle social visant à standardiser les comportements individuels et collectifs<sup>1</sup>. Bref, avec les éthiques, la société civile devient facilement le nouveau « Magistère », écrit Valadier, la nouvelle hiérarchie dotée d'autorité authentifiante, chargée d'intervenir comme médiatrice, interprète et éducatrice, livrant la traduction concrète de ce qui est à faire, protégeant ainsi contre elle-même la conscience individuelle, toujours susceptible de s'égarer, voire de se tromper<sup>2</sup>.

Se pose ici une question à deux volets : Qu'est-ce qui porte la modernité à verser dans le néomoralisme ? Comment faudrait-il concevoir la source de la conduite morale, pour éviter à la fois les dérives du subjectivisme et les aléas des morales objectivistes, même vêtues au goût du jour, en éthiques. Au premier volet de la question je propose, comme hypothèse de réponse : les révolutions — des moins aux plus tranquilles — et la perte des repères qu'elles entraînent, par contrecoup les mouvements de réglementation politique. C'est du moins ce que suggère l'Histoire : à l'aube des temps modernes, fuyant le chaos de la guerre civile anglaise, Thomas Hobbes se réfugie en France où il élabore sa conception de la loi morale, telle qu'elle pourra restaurer la possibilité de coexistence ; la morale devient alors un système de contraintes garantissant la sécurité publique.

## I. LA MORALE, CONTRAINTE SOCIALE

### L'anthropologie hobbesienne

La racine historique des éthiques modernes est l'anthropologie politique de Hobbes. Dans le *Léviathan* (1651), l'être humain à l'état de nature est présenté comme étant fondamentalement et exclusivement égoïste, dépourvu de sympathie, de bienveillance et de sociabilité. De plus, dans cet état de nature, les êtres humains sont également dotés des pouvoirs nécessaires à la gratification de leurs désirs, ce qui

---

1. Guy GIROUX, dir., *La Pratique sociale de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1997. Chap. I, « La demande sociale d'éthique : autorégulation ou hétérorégulation ? » ; chap. VIII, « La fonction sociale des codes de pratiques professionnelles et organisationnelles ».

2. Paul VALADIER, *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990, p. 32.

instaure la guerre naturelle de chacun contre tous. C'est pourquoi la seule chance de survie de l'espèce humaine est l'abdication du pouvoir individuel en faveur d'un souverain aux pouvoirs absolus. Tel est le contrat social qui instaure la société civile, assurant la protection de chacun contre tous. Aujourd'hui, le spectacle quotidien de guerres civiles, sous diverses formes, depuis le « taxage » scolaire, en passant par les conflits internationaux et jusqu'aux génocides, pourrait donner raison à ceux qui diraient que « l'homme est un loup pour l'homme » ; à leurs yeux, la seule fonction de la morale est d'assurer la sécurité civile. Autrement dit, la loi qui régit la société civile est l'unique contrôle des comportements humains ; elle devient ainsi la condition nécessaire et suffisante de la moralité<sup>3</sup>. Ainsi, pour les théories éthiques modernes, la personne est devenue *persona non grata*<sup>4</sup>, la représentante non agréée d'un état rival, plus précisément dirait Hobbes, de l'état de nature, qui instaure la guerre de tous contre tous.

Pour l'ensemble des devanciers de Hobbes, cependant, — pour les Socrate, Platon, Aristote, Sénèque, Augustin, Thomas d'Aquin — la coexistence sociale n'est pas le principe mais l'un des sous-produits de la vie morale, dont le fondement et l'ultime condition résident dans *le pacte conclu avec soi-même*. Le respect de ce pacte n'est pas, comme le contrat social, garanti par une autorité externe, mais par le sens de soi comme personne, et les exigences de la fidélité à soi-même. La caution du pacte conclu avec soi-même est l'excellence du caractère de l'agent, la vertu d'intégrité.

Au regard moderne, l'idée d'une morale de l'intégrité éveille les pires soupçons. Rawls écrit : quand une société traverse une période de doute et de remise en question de ses valeurs traditionnelles, les individus ont tendance à se rabattre sur les vertus de l'intégrité, soit la sincérité, la lucidité, l'engagement ou ce qu'on appelle l'authenticité. Mais ces vertus sont telles qu'elles admettent à peu près n'importe quel conte-

3. Thomas HOBBS, *Léviathan or the Matter. Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, Menston, Yorkshire, England, The Scholar Press, 1969, chap. 13 et 14.

4. J'ai fait état de ce trait des éthiques modernes dans *Repenser l'éducation. Repères et perspectives philosophiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa (coll. « Mentor », 1), 1998. Voir le chapitre 8, « Expérience morale et caractère », p. 151-152. À titre indicatif :

i) Harry FRANKFURT, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 1988, p. 257, souligné dans le texte : « Ethics focusses on the problem of ordering our relations with other people. It is concerned especially with the contrast between *right* and *wrong* [actions] and with the grounds and limits of *moral obligations*. We are led into [a new branch of philosophical inquiry] because we are interested in deciding what to do *with ourselves* and because we therefore need to understand what is *important* or rather what is *important to us* ».

ii) Alasdair MACINTYRE, « How Moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind », *Synthèse*, 53 (1982), p. 295-312.

iii) Amélie RORTY, *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston, Beacon Press, 1988, chap. 14, « Three Myths of Moral Theory » : « The myth of eminent domain » ; « The myth of justificatory judicialism » ; « The myth of apolitical individualism ».

iv) Michael STOCKER, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », *The Journal of Philosophy*, 73, 4 (1976), p. 459 : « What is lacking in these theories is simply — or not so simply — the person ».

v) Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, p. 512 : « Stern moralists want to contain the murky area of the personal ».

nu : un tyran peut faire preuve de grande intégrité<sup>5</sup>. Au sujet de ce passage, quelques observations : d'abord, et comme je tenterai de le montrer dans l'ensemble de cette étude, la vertu d'intégrité, loin d'être un pis-aller de la morale sociale, doit en être fondement. Ensuite, l'idée d'intégrité morale, bien qu'elle recouvre les notions de véracité, de sincérité et d'engagement, les place dans un cadre tel qu'elles ne dégènerent pas en leur vice contraire ; dans le cadre de l'intégrité, le souci de dire la vérité exclut les dérives de l'indiscrétion, la sincérité ne se dégrade pas en naïveté, ni l'engagement en militantisme aveugle. Troisièmement, dans la méfiance de Rawls face à l'idée d'intégrité se profile celle de Hobbes au sujet de la générosité humaine ; on y perçoit la même anthropologie pessimiste, la même crainte du désordre civil. Enfin, les notions d'intégrité et de tyran font partie de celles que Bernard Williams appelle *thick concepts*, ceux dont la définition contient, en deçà ou au-delà du nom ou de la description de la chose, un jugement porté sur sa valeur, et qui en devient l'élément définitoire<sup>6</sup>. En effet, le tyran est celui qui s'empare du pouvoir par la force et qui en abuse par l'oppression. C'est pourquoi, contrairement à Rawls, et suivant la notion avancée par Williams (notion qui rencontre celle de l'anglais courant<sup>7</sup>), je dirai que l'idée d'intégrité exclut une certaine sorte de contenus. Le concept de tyran évoque des figures telles que Pisistrate, Caligula, Machiavel. Comme exemple des contenus qui n'entrent pas dans le concept d'intégrité, je propose Eichmann, intendan d'un chef démocratiquement élu pour restaurer l'ordre et la prospérité sociale ; il est un exemple d'administrateur sincère, lucide et totalement engagé — et un contre-exemple de la vertu d'intégrité.

### L'aliénation morale

Le nom d'Eichmann est devenu, avec le recul historique, une évocation de la déchéance morale, l'une des incarnations modernes du mal lui-même. Pourtant, au regard d'Arendt qui assistait au procès de 1961 pour le compte de la revue *The New Yorker*, le personnage incarne plutôt la banalité du mal<sup>8</sup> ; il n'est pas un monstre mais un homme ordinaire. C'est pourquoi, aux yeux de Todorov, par exemple, ce qui s'est

5. John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, p. 519 : « In times of social doubt and loss of faith in long-established values, there is a tendency to fall back on the virtues of integrity : truthfulness, sincerity, lucidity, commitment or, as some say, authenticity [...] [These] are not sufficient for their definition allows for most any content : a tyrant might display these attributes to a high degree ».

6. Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985, p. 140, souligné dans le texte : « [Linguistic theorists] have found [...] those "thicker" or more specific ethical notions [...] such as *treachery, promise, brutality, courage*. [...] *Coward, lie, gratitude* [are] substantive or thick ethical notions ». *Ibid.*, p. 129-130 : « The way these notions are applied is determined [...] for instance, by the way someone has behaved. And yet, at the same time, their application usually involves a certain evaluation of the situation, of persons or actions ».

7. « Tyrant : an oppressive and cruel ruler ; a person exercising power arbitrarily or cruelly. An absolute ruler who seizes power without legal right ». « Integrity : moral uprightness, honesty, wholeness, soundness » (*The Concise Oxford Dictionary of Current English*, Oxford, Clarendon Press, 1990).

8. Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1963.

produit dans les camps peut servir d'étalon pratique du bien et du mal<sup>9</sup>. Pour chacun des quinze chefs d'accusation qui pèsent contre lui, l'accusé plaide « non coupable dans le sens de l'accusation » (p. 21). À ses yeux, il n'avait pas agi à partir de motifs ignobles ; dans le fond de son cœur, il n'était pas un lâche (*innerer Schweinehund*). Il aurait eu mauvaise conscience s'il n'avait pas fait avec zèle et avec un soin méticuleux (p. 25) ce qui lui était commandé. D'ailleurs, il a dû se faire violence pour remplir sa tâche. En effet, il y avait des Juifs dans sa famille maternelle, et il avait lui-même déjà fréquenté une Juive. Aussi, lorsque l'ordre lui a été donné de jouer un rôle majeur dans la solution finale, il a perdu tout *Arbeitsfreude*. Il dit : « Je perdis alors toute joie dans mon travail, toute initiative, tout intérêt ; j'étais, pour ainsi dire, complètement dégonflé » (p. 31).

Eichmann se voit comme quelqu'un qui a fait son devoir, c'est-à-dire qui a agi par obéissance aveugle ; l'obéissance des cadavres (*Kadavergehorsam*) (p. 135) précise-t-il. Il explique qu'il a vécu toute sa vie selon les préceptes de Kant, plus spécifiquement selon la définition kantienne du devoir. Au juge qui lui demande de s'expliquer, Eichmann donne sa définition de l'impératif catégorique : le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe des lois générales<sup>10</sup>. Il a lu la *Critique de la raison pratique*, mais au moment de la solution finale, il a dû se contenter d'une version appauvrie de la pensée de Kant<sup>11</sup>. Selon cette version, le devoir du moment exigeait non seulement le respect de la loi, mais l'abdication du jugement et du vouloir personnels en faveur de la volonté du Führer. C'est d'ailleurs sur le sujet du devoir qu'Eichmann connaîtra des crises de conscience. En effet, le devoir d'obéissance aveugle ne souffre aucune exception. Or, Eichmann avait aidé l'un de ses cousins et un couple d'amis juifs. Lors de son procès, il mentionne qu'il s'est « confessé de ces péchés » auprès de ses supérieurs. Par la suite, et contre ses inclinations (p. 137), il avait refusé d'accorder quelque exception que ce fût.

Eichmann parle en proverbes et en clichés<sup>12</sup>. Au juge qui lui reproche ses réponses vides, il explique : « Je ne connais d'autre langage que l'officiel<sup>13</sup>. » Plus Arendt écoute les réponses de l'accusé, plus il lui apparaît évident que son incapacité de parler révèle l'inaptitude à *penser*<sup>14</sup> ; même à l'heure de sa mort, note Arendt, il aura ce terrible don de se consoler par des phrases toutes faites<sup>15</sup>. D'ailleurs, Eichmann se fait à lui-même une narration réconfortante de l'entière de sa vie : il s'est trouvé comme

9. Tzvetan TODOROV, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1994. Voir, surtout, p. 130-170.

10. Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 136 : « I meant by remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws ».

11. Une version qu'il qualifie de « *for the household use of the little man* » (*ibid.*).

12. Exemples notés par Arendt, *ibid.* : 1) « When asked to give his reasons for joining the Party, he gave the same embarrassed clichés about the Treaty of Versailles and unemployment » (p. 33) ; 2) « When asked how he reconciled his personal feelings with the outspoken and violent anti-Semitism of the Party [...], he replied [...] : "Nothing's as hot when you eat it as when it's being cooked" » (p. 38).

13. *Ibid.*, p. 48 : « Officialese (Amtssprache) is my only language ».

14. *Ibid.*, p. 49, souligné dans le texte.

15. Arendt écrit, *ibid.*, p. 252, souligné dans le texte : « He began by stating emphatically that he [...] did not believe in life after death. He then proceeded : "After a short while, gentlemen, we shall meet again. Such is the fate of all men. Long live Germany, long live Argentina, long live Austria. I shall not forget them" ».

« avalé » par le Parti, contre toute attente et sans décision de sa part ; tout cela s'est fait très soudainement (p. 33) ; au moment de la solution finale, n'étant plus maître de ses actions, il ne pouvait rien changer aux choses (p. 136). En somme, son histoire en est une de mauvaise fortune ; il souffrait pour les crimes des autres (p. 248).

Enfin, Eichmann se décrit comme « idéaliste ». Quand, sous interrogation de la police, il affirme qu'il aurait envoyé son propre père à sa mort, il ne veut pas dire simplement qu'il aurait obéi aux ordres ; il entend surtout démontrer quel idéaliste il avait toujours été. Tel qu'il conçoit les choses, le parfait idéaliste a des sentiments, mais jamais il ne leur permettrait de prévaloir sur son « idée ». Le plus grand idéaliste qu'Eichmann ait rencontré était le Dr Rudolf Kastner qui, en coopérant avec lui, avait sacrifié ses frères juifs à son « idée ». À ces propos de l'accusé, le juge Benjamin Halevi répond : « Kastner avait vendu son âme au diable ». Arendt d'observer : maintenant que le diable lui-même était au banc des prévenus, il s'avérait qu'il était un « idéaliste »<sup>16</sup>. Le 31 mai 1962, debout droit sous la potence, Eichmann apparaît, aux yeux d'Arendt, comme étant complètement lui-même<sup>17</sup>.

Était-il, pour autant, moralement intègre ? La figure d'Eichmann incarne plutôt la désintégration morale, la fragmentation complète de la conscience personnelle ; en répondant « J'obéissais aux ordres », l'accusé avouait l'ultime dégradation humaine. En réponse aux observations de Rawls, je dirais donc qu'Eichmann et son chef légitime devenu tyran ne font preuve d'intégrité, ni dans le sens ordinaire du mot<sup>18</sup>, ni au regard de l'ensemble des civilisations. La notion d'intégrité ne peut pas admettre n'importe quel contenu, parce que certains concepts — celui, par exemple de tyran — portent en eux-mêmes matière à condamnation universelle. C'est d'ailleurs pourquoi l'*Officialese* d'aujourd'hui, comme celui d'hier, appelle « purification ethnique » ce qui se nomme génocide.

Eichmann n'était qu'un officier subalterne ; ce poste obscur lui aura pourtant donné l'occasion d'exercer l'ultime oppression. En ce sens, et comme le note Arendt en insistant sur la banalité du mal, Eichmann rappelle au monde contemporain que la tyrannie est à la portée de tout un chacun. De la même façon, ceux qui, au risque de leur vie, ont sauvé leurs voisins juifs montrent que les actes d'ultime compassion sont également à la portée de tous. Ceux-ci rappellent, de plus, que la règle de la conduite morale réside ailleurs que dans un contrat social ; ailleurs, aussi, que dans les intérêts immédiats. C'est pourquoi je dirai que pour éviter à la fois les aléas des morales objectivistes et les dérives du subjectivisme, il faut concevoir la source de la conduite humaine dans le pacte conclu avec soi-même.

16. *Ibid.*, p. 41-42. Le juge Haveli avait présidé au procès de Kastner accusé d'avoir coopéré avec Eichmann.

17. *Ibid.*, p. 252 : « He was in complete command of himself, nay, he was more : he was completely himself ».

18. Voir, ci-dessus, note 7.

## II. UNE MORALE DU PACTE AVEC SOI-MÊME

### Quel soi-même ?

Pour être acceptable comme fondement de la vie morale, l'idée de pacte avec soi-même impose, à titre de préalable, la question : « Quel soi-même » ? Or le « Connais-toi toi-même » semble être la question qui aura résisté à tous les efforts pour la dissoudre ou la résoudre. Hume dissout la question. À ses yeux, l'idée d'un soi-même ou d'une identité personnelle ne peut être qu'une illusion. Il écrit : Il y a certains philosophes [en l'occurrence, Descartes] qui s'imaginent que nous sommes en tout moment intimement conscients de ce que nous nommons notre *moi*, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence et possédons la certitude de son identité. Pour ma part, quand je pénètre au plus profond de ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur quelque perception particulière et passagère — de chaleur ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Quand je tourne ma réflexion sur moi-même, je n'arrive jamais à percevoir un moi<sup>19</sup>.

Kant entreprend de résoudre la question. Pour lui, le scepticisme de Hume est une mise en demeure adressée à la raison théorique d'établir, d'une part, ce qu'elle peut connaître et, d'autre part, ce qu'elle doit confier à la croyance. Sur le sujet de l'identité personnelle, la raison théorique établit *a priori* la catégorie de substance, le soi-même, *Je* réfléchissant ou sujet transcendantal, c'est-à-dire la raison unificatrice de toutes les perceptions, qui est la condition de possibilité de l'expérience. Il écrit : « Les diverses représentations qui sont données dans une certaine intuition ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations si elles n'appartenaient pas toutes ensemble à une conscience de soi<sup>20</sup>. » Mais le moi n'apparaît à la raison théorique que sous son aspect de phénomène, celui qui intéresse la psychologie. Le soi-même en lui-même appartient, comme Dieu, à l'ordre nouménal ; il demeure inconnaissable pour la raison théorique. Ainsi, écrit Kant : « J'ai seulement conscience *que* je suis [...] je n'ai aucune *connaissance* de moi *tel que je suis*, mais tel que je *m'apparais* à moi-même. La conscience de soi-même n'est pas encore une connaissance de soi-même<sup>21</sup>. » La raison pratique justifie la croyance en un véritable soi-même : celui qui apparaît dans la raison autonome, universelle, désintéressée, et dans la volonté bonne qui accomplit le devoir par devoir.

19. David HUME, *A Treatise of Human nature*, L.A. Selby-Bigge, éd., Oxford, Clarendon Press, Book I, Section II, 1992, p. 251-252 : « There are philosophers who imagine that we are every moment intimately conscious of what we call a Self, that we feel its continuance in existence, and are certain [...] of its identity [...]. For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular [and fleeting] impression ». *Ibid.*, p. 634 : « When I turn my reflection upon myself I can never perceive a Self ».

20. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction et notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1965, p. 110, 113. Souligné dans le texte.

21. *Ibid.*, p. 135-136.

Aux yeux de Nietzsche, le Je nouménal est une « chinoiserie [venue] de Königsberg<sup>22</sup> », un reliquat de morale chrétienne qui n'est qu'un platonisme pour peuple<sup>23</sup>. Il s'agit d'une morale de troupeau, fondée sur le mépris du corps et, à cause de cela, sur l'aliénation de soi. Zarathoustra fustige « les contempteurs du corps qui, faisant du Je une âme distincte du corps, méprisent le corps qui est notre vrai moi<sup>24</sup> ». Au Je apollonien, autonome, enfermé dans les limites de la raison, Nietzsche oppose le Je dionysien, créateur. Le vrai moi est le surhomme qui renverse les valeurs décadentes. Aux anciennes questions de la morale, il donne, pour réponse, les nouvelles règles : il n'est qu'un seul commandement de ma conscience : tu dois devenir qui tu es ; il faut aimer chez les autres ses propres espérances ; celui qui a acquis la liberté se reconnaît à ce qu'il n'a plus honte de soi<sup>25</sup>.

Ceux qui, aujourd'hui, s'intéressent à la question de l'identité personnelle cherchent des notions plus adéquates que celles d'« amalgame d'impressions sensorielles », de « Je nouménal », ou de « Surhomme ». Déjà, à l'aube des grands renversements coperniciens, Montaigne faisait entendre les perplexités du sujet songeant, celui que l'on découvre à la faveur des temps de détresse<sup>26</sup>. Freud aura pris le relais, mettant au jour des données telles que la question du « Connais-toi toi-même » s'en trouve entièrement renouvelée ; elle se pose aujourd'hui en termes de « quel soi-même est le vrai ? » C'est pourquoi à qui entend proposer une morale du pacte avec soi-même s'impose la question du sibyllin soi-même. Ricœur est ici l'un des guides les mieux indiqués. Pour lui, le véritable soi-même est un pari — à perdre ou à gagner — dans le jeu dialectique du Même et de l'Autre. Soi-même naît d'une option fondatrice en faveur de son Autre<sup>27</sup>.

Quel « Même » ? Quel « Autre » ? L'idée du même renvoie à celle de permanence dans le temps. Ricœur en distingue deux espèces : d'abord, la permanence de la préservation et de la continuation. Le même est alors celui de l'identité ; le « soi-même » est celui par lequel chacun se distingue de ses semblables, se perçoit, se reconnaît et affirme que sous les changements qui affectent son apparence, il persiste inchangé. Ce « même », celui de l'« *idem*-ité », désigne le soi tel qu'il se révèle dans la description ; tel qu'il se relie à son passé, dans la narration. Le second mode de permanence à travers le temps est celui de la persévérance, de la constance, de la fidélité à la parole donnée. Ce « même » est celui de l'*ipse* ; il se constitue, tout au long de la vie, par identifications à un autre-que-soi, qui, pour la personne, devient son Autre. Cet Autre est un bien constituant, c'est-à-dire une fin que chacun fait sienne, et dont la quête le rend bon ou meilleur. On peut donc dire que le véritable

22. Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, vol. 7 des *Œuvres philosophiques complètes*, traduction de C. Hein, I. Hildebrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1979, p. 130 ; *Le Gai Savoir*, vol. 5 des *Œuvres philosophiques complètes*, traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 286.

23. ID., *Le Gai Savoir*, préface.

24. ID., *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de G. Bianquis, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, vol. 1, p. 99-103.

25. ID., *Le Gai Savoir*, fin du Livre III.

26. Marcel CONCHE, *Montaigne et la Philosophie*, Paris, Éditions De Mégare, 1987, p. 68.

27. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

soi-même naît et se développe au sein d'une relation dialectique, c'est-à-dire un lien tel qu'il reconnaît l'inséparabilité de deux éléments contraires pour les unir en une synthèse supérieure. Ricœur insiste : on ne peut penser jusqu'au bout l'identité personnelle sans arriver à une synthèse dans laquelle se conjuguent le soi tel qu'il fut donné (*l'idem*) et le soi tel qu'il se reconnaît dans son Autre (*l'ipse*). Ainsi « s'intègrent aux traits [donnés] les dispositions acquises, [ces] identifications qui définissent l'aspect [moral] du caractère<sup>28</sup> ».

Le véritable soi-même se révèle dans l'évaluation, plus exactement dans ce que Taylor appelle l'évaluation préférentielle<sup>29</sup>. Or qui dit préférer dit, entre autres choses<sup>30</sup>, choisir un bien avant d'autres, possibles, légitimes, valables, pour le privilégier, lui donner priorité, renoncer en sa faveur à d'autres fins non seulement désirées mais reconnues comme désirables. À la question de savoir quel soi-même est celui du pacte avec soi-même, on peut donc proposer, comme réponse : le soi-même en relation dialectique avec son Autre, tel qu'il se révèle dans l'évaluation préférentielle. Mais l'idée de pacte ou de promesse par laquelle on se lie à un autre indique un second mode de manifestation de l'Autre qui est le meilleur de soi-même : il est l'organe de la conscience morale. Vue sous cet angle, c'est la conscience personnelle qui est la source de l'obligation. En effet, le premier trait de l'obligation, ce par quoi elle se distingue de la contrainte, est qu'elle ne peut venir d'une autre source que du vouloir, c'est-à-dire, dans le sens aristotélicien du terme, de l'intelligence désirante<sup>31</sup> du sujet lui-même. Autrement dit, il n'est, pour lier (*obligare*) le vouloir humain que la vision d'un bien constituant, c'est-à-dire d'une fin ou d'un idéal tel que la personne reconnaît, dans la quête de cette fin, son accomplissement<sup>32</sup>. Cette fin devient, pour l'être humain, une image régulatrice, l'idée — même obscure — qu'il se fait quand, examinant sa vie, il se demande, par exemple, « Quelle sorte de personne suis-je en train de faire de moi-même en agissant de telle façon ? » Enfin, pour l'Autre qui est le meilleur de soi-même, les liens des obligations se vivent et s'expriment plus souvent qu'autrement comme autant de ligatures aux autres. Ces liens ne sont pas ceux de la fusion, de la contagion ou de la domination ; ils prennent source dans le sens des autres comme personnes.

28. *Ibid.*, p. 144-146. Ricœur utilise le terme « Éthique » dans le sens du questionnement qui précède et accompagne la loi, les normes et les impératifs. La « visée éthique » précède la loi morale. Dans ce texte, j'adopte pour le terme « morale » le sens proposé par Paul VALADIER, *op. cit.*, et par Jean-Marie DOMENACH, *Une morale sans moralisme*, Paris, Flammarion, 1992. Ce sens s'oppose à l'idée de légalisme ou de contrainte, pour se rapprocher de celle de visée d'un idéal ou d'aspiration, dans le sens de Bergson.

29. Je traduis par l'expression « évaluation préférentielle » ce que Charles Taylor nomme *strong evaluation*. Je reviens sur cette notion, ci-dessous, note 47.

30. Pour une étude de l'acte de préférence (origine de la préférence ; analyse de la préférence ; ontologie de la préférence), voir Louis LAVELLE, *Traité des valeurs*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 1991, tome 1, quatrième partie, p. 435-509.

31. Aristote parle de raison désirante et de désir raisonnable ou délibéré (*Éthique à Nicomaque*, désormais EN, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1972, VI, 2, 1139 b 5). Comme Stocker (ci-dessus, note 4, iv), Albert PLÉ dénonce la schizophrénie des théories éthiques modernes ; il pense au divorce entre la raison et le désir (*Par devoir ou par plaisir*, Paris, Cerf, 1980, p. 16).

32. J'ai étudié cette question dans « Postmoralisme et obligation morale », *Éthica*, 9, 2 (1997), p. 127-142.

Mais depuis que la personne et tout ce qui relève de « l'espace trouble du personnel » ont été exclus du « domaine éminent de la moralité »<sup>33</sup> ; depuis que l'idée de pacte avec soi-même a été remplacée par celle de contrat social — de pacte de non-agression sociale, dirait Hobbes — l'idée de placer la personne au centre et à la source de la vie morale est devenue suspecte. Pourtant, les deux dernières décennies auront marqué un intérêt renouvelé pour les morales fondées sur la qualité de la personne en tant que personne, soit les morales de la vertu par opposition à celles du devoir et celles de l'utilité<sup>34</sup>. Cette étude s'inscrit dans ce courant de pensée.

### Une morale de la vertu

La vertu est l'excellence du caractère. Ceci étant dit, on pourrait, au sujet de la vertu, refaire le parcours des diverses conceptions du « soi-même » : on y trouverait les vertus humiennes qui, découlant de la bienveillance naturelle envers les semblables, sont autant de grâces sociales ; la vertu kantienne qui est la force de résistance face à tout ce qui détourne du devoir pour lui-même ; la vertu nietzschéenne qui, trempée de volonté de puissance, ouvre, au-delà des notions décadentes de bien et de mal, les horizons de la conscience « surhumaine ». Pour Aristote, la vertu est l'excellence de la part acquise du caractère<sup>35</sup>, plus spécifiquement des désirs, des dispositions, des inclinations, des aspirations, des fins choisies, tels qu'ils s'expriment dans ce que Taylor appelle les évaluations préférentielles de la personne. La vertu est la bonne mesure ; le « juste milieu » toujours à inventer, c'est-à-dire, dans les deux sens du terme, à découvrir (*inventire*) et à créer. L'action vertueuse n'est jamais indiquée d'avance, puisqu'elle dépend des contingences de la situation particulière, des contraintes et des possibilités d'action de l'agent. De plus, le juste milieu est toujours difficile à inventer, parce qu'il suppose la maîtrise de soi, surtout — et dans la mesure du possible — des facteurs donnés du caractère<sup>36</sup>. Autrement dit, la détermination du juste milieu fait appel à la *phronêsis*, c'est-à-dire à l'aptitude du jugement moral pratique qui, dans les circonstances où les règles générales s'avèrent impuissantes, sait inventer une solution équitable. Je reviendrai sur les aspects centraux de la notion aristotélicienne de la vertu, au moment où je tâcherai de définir la vertu d'intégrité.

Préalablement, il importe de noter, d'une part, ce qui peut justifier de proposer aujourd'hui la conception aristotélicienne de la vertu, et, d'autre part, ce qui aux yeux de plusieurs suffit à discréditer une telle proposition. La conception aristotélicienne de l'excellence du caractère opère une synthèse entre les deux conceptions de la

33. Voir, ci-dessus, note 4. Respectivement, Charles TAYLOR (v) et Amélie RORTY (iii).

34. À titre d'exemples : Marcia BARON, « Varieties of Ethics of Virtue », *American Philosophical Quarterly*, 21, 1 (1985), p. 47-53 ; Philippa FOOT, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984 ; Nancy SHERMAN, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1989 ; Michael SLOTE, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, 1992. G.E. PENCE publiait, pour sa part, une recension critique de quelque soixante-quatorze titres de travaux parus, depuis 1970, sur le sujet. Voir « Recent Work on Virtues », *American Philosophical Quarterly*, 21, 4 (1984).

35. Aline GIROUX, *op. cit.*, p. 153-158.

36. *Ibid.*

morale, soit la conception déontologique telle qu'elle se trouve dans les morales du devoir et la conception téléologique, telle qu'elle inspire les morales du bien, de l'Utilité ou des conséquences. En effet, au regard d'Aristote, la personne vertueuse a un sens aigu de ce qu'elle doit faire, qu'il s'agisse de devoirs civils, professionnels, familiaux ; de même, dans sa recherche de solutions équitables, entre nécessairement la considération attentive des conséquences prévisibles, pour elle-même et pour les autres, des actions possibles.

Mais la conception aristotélicienne de la vertu achoppe, aux yeux de plusieurs, sur le point de son postulat de départ, un concept normatif de nature humaine. Pour Aristote, la vertu est l'excellence, la perfection ou le plein accomplissement d'un être destiné, ultimement, à la contemplation. Or dans l'activité de contemplation, l'être humain vit selon ce qui, en lui, est un « élément divin », la « partie la plus noble de lui-même », qui est en même temps celle par laquelle il « s'identifie, puisqu'elle est la plus fondamentale de son être et la meilleure ». Pour le chercheur et le lecteur modernes, il peut sembler difficile de suivre le conseil d'Aristote : « Il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines [...] »<sup>37</sup>. En effet, ceux qui, leurrés par le Séducteur, ont voulu « être comme des dieux », ont fini, avec l'avènement de la modernité, par connaître un sort semblable au leur : le déboulonnage de la raison démythifiante des Darwin, Freud, Marx. Est alors descendu de son piédestal l'individu humain, prétendant à la dignité particulière que lui confère la présence en lui d'un « élément divin ». La raison démythifiante ramène l'être humain au rang des autres vivants ; il devient comme eux un individu agissant par des forces naturelles — inconscientes, économiques, idéologiques — auxquelles il réagit ou qu'il subit. Il faut bien aujourd'hui reconnaître que le paradigme antique de la nature humaine s'est perdu. Reste pourtant que les animaux humains, loin de s'abandonner sans plus aux forces qui les meuvent, cherchent sans cesse à trouver ou à inventer le sens — la signification et l'orientation — de leur existence ; les êtres humains sont, écrit Taylor, des « *self-interpreting animals* »<sup>38</sup>. Dans les interprétations qu'ils se font à eux-mêmes et qu'ils présentent aux autres de leur être et de leur existence, les êtres humains adoptent, implicitement ou explicitement, comme point de référence, une idée normative de leur accomplissement, un idéal moral : l'*hêdonê* épicurienne, l'*agapê* chrétienne, l'autonomie kantienne ou la bienveillance impartiale de l'utilitarisme. Parce que les êtres humains se font une idée de leur accomplissement et interprètent le sens de leur existence à l'aune de cet idéal, il est légitime de proposer une morale de la vertu, c'est-à-dire de l'excellence du caractère ou de la personne en tant que personne.

### La vertu d'intégrité

L'interprétation de soi et du sens de sa vie face à soi-même et en réponse aux autres suppose la vertu d'intégrité. Dans les pages qui suivent, je présente l'intégrité

37. EN X, 7, 1177 b 30-1178 a.

38. Charles TAYLOR, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1985, chap. 2.

comme version contemporaine de ce qu'Aristote appelait kalokagathie<sup>39</sup>. Ayant traité de chacune des vertus particulières<sup>40</sup>, il présente celle qui résulte de toutes les autres. Les vertus particulières sont au caractère ce que les parties du corps sont à la personne saine. Ainsi, écrit Aristote, « Il est évidemment nécessaire que celui qui mériterait vraiment cette appellation [de beau (*kalos*) et bon (*kagathos*)] ait les vertus particulières car dans aucun cas il ne pourrait en être autrement [...], il est nécessaire que toutes les parties ou la plupart ou les plus importantes d'entre elles soient dans le même état que le tout<sup>41</sup> ». La kalokagathie est, par rapport aux vertus particulières, la vertu complète. De façon semblable, la vertu d'intégrité est une vertu complète par rapport aux vertus particulières que sont le respect de la vérité, la sincérité, la lucidité, l'engagement<sup>42</sup> ou encore l'honnêteté, la fidélité à la parole donnée, l'impartialité. En effet, l'idée d'intégrité renvoie à celle d'entièreté ou de pureté (*integer*). Placées dans le cadre de la vertu d'intégrité, la plupart des vertus ou les plus importantes d'entre elles sont entières et pures des vices, ces contaminations d'excès ou de défaut auxquelles toute vertu est susceptible. Ainsi, la personne intègre sait reconnaître la vérité qu'il convient de taire, les sincérités naïves et successives, les engagements devenus enfermements ; la brutalité déguisée en honnêteté, la rigidité qui se donne comme fidélité, l'iniquité travestie en justice ou en impartialité. En somme, l'intégrité morale est le contraire de la corruption : corruption de la vertu virant au vice.

Je présente la vertu d'intégrité dans sa source, le sens de l'identité personnelle, dans sa condition nécessaire, le bon jugement et dans son horizon, une juste appréciation des relations avec les autres.

A) Le sens de l'identité personnelle résulte d'une orchestration de trois éléments : le sens de soi comme personne, comme étant telle personne et comme volonté de faire de soi telle sorte de personne. Le sens de soi comme personne naît au sortir de l'enfance, l'*infans* étant celui qui n'a pas encore acquis l'usage du *logos*, c'est-à-dire, dans les deux sens du terme, de la raison parlante. Dire « JE pense », c'est se reconnaître comme point d'origine de l'énoncé, ou terme régissant la parole, la pensée et l'action. Située dans le cadre de l'usage grammatical, la notion de personne désigne donc le niveau d'existence de l'être humain qui, ayant acquis l'usage de sa raison et de sa propre parole, devient, à ses propres yeux et à ceux des autres, sujet pensant et agissant. S'il en est ainsi, on peut penser qu'il manquait à Eichmann la source même de la vertu d'intégrité ; il est demeuré *infans*, ayant abdiqué sa propre raison en faveur de la raison d'État et remplacé sa propre parole par les clichés de l'*Officialese*. Scheler dirait de lui qu'il n'a pas accédé à la majorité, « le propre du mineur [étant] de se contenter de poser des gestes sans commencer par en comprendre le sens ; [...]

39. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, désormais EE, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Vrin ; Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1991, ici 1248 b 7-1249 b 25. Voir aussi Vianney DÉCARIE, « Vertu totale et *kalokagathia* dans l'*Éthique à Eudème* », dans *Sens et Existence : Hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1975, p. 60-76.

40. Vertus morales : justice, courage, tempérance ; vertus intellectuelles : prudence et sagesse.

41. EE 1248 b 15.

42. Voir, ci-dessus, John RAWLS, note 5.

[et de ne pas savoir distinguer] ses vœux de ceux [de ses supérieurs]<sup>43</sup> ». Sur le plan juridique, accéder au statut de personne, c'est passer, grâce à la raison parlante, de la sphère du privé à l'arène publique, acquérant ce qu'on appelle justement une voix au chapitre, le droit de prendre part à la discussion, à la délibération et à l'action telles qu'elles construisent, corrigent, organisent, transforment et gouvernent le monde. En un mot, la personne juridique est titulaire de droits et assume des responsabilités au sein des institutions. Dans le cadre de la vie morale, la notion de personne renvoie aussi à un niveau d'existence humaine, celui de la conscience morale. C'est à la conscience personnelle qu'il revient, ultimement, de vérifier le bien-fondé de ce qui se donne comme droits et devoirs sociaux, faisant appel, pour cela, à une loi telle qu'elle peut passer au crible les principes et les règles politiques. Par la conscience morale, la personne découvre qu'au terme des délibérations et des analyses, elle se trouve, qu'elle le veuille ou non, seule juge ; ses actes ne peuvent, ultimement, se conjuguer qu'en première personne et au singulier. Au regard de l'existence morale, devenir une personne c'est se reconnaître et réclamer, à propos des actes de sa vie, la responsabilité de l'auteur.

Mais il ne suffit pas, pour avoir un sens d'identité personnelle, de se voir comme personne ; il faut aussi se reconnaître comme étant telle personne. L'individualité se construit à la faveur d'une histoire inédite, souvent secrète et toujours singulière ; elle s'affirme dans le dévoilement progressif et l'aventure des reconstructions et des interprétations souvent conflictuelles de ce récit. Dans la dialectique du Même et de l'Autre telle que la présente Ricœur, l'histoire personnelle construit l'*idem*-ité, cet élément de l'identité par lequel chacun se distingue des autres et reconnaît, au-delà des changements, la permanence de la préservation et de la continuation. Gusdorf exprime éloquemment la dialectique du Même et de l'Autre. Au début d'une œuvre remarquable sur la connaissance de soi, il met en doute la possibilité que l'individu puisse parvenir à la vérité de son être par la voie directe de la réflexion de soi sur soi ; cette quête doit plutôt s'engager dans les détours des voies indirectes. « Le chemin de soi à soi fait le tour du monde », note-t-il. À l'origine et posant la trame du récit se trouvent les données du caractère : celles qu'on accepte comme dons ou mauvais sorts de la fortune, et celles où l'on peut, dans une certaine mesure, intervenir<sup>44</sup>. Tout au long de leurs récits autobiographiques, les sujets de Gusdorf — entre autres, Montaigne, Amiel, Valéry, Goethe — montrent « l'opiniâtre exploration du moi dans le sens opposé à celui qu'adoptent [...] les affirmateurs de la complaisance en soi-même. [Ils] rejettent les masques, les revêtements, les faux-semblants imposés par la contrainte sociale<sup>45</sup>. » Pour la personne intègre, le respect de l'humanité en soi-même suppose, comme condition élémentaire, le refus de l'abdication de soi en faveur d'un rôle ou d'une fonction, la résistance à l'idéologie dominante ou à la dictature de la

43. Max SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduction par M. Gandilac, Paris, Gallimard, 1955, p. 479.

44. Voir, ci-dessus, note 36.

45. Georges GUSDORF, *Lignes de vie 1. Les écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 8 ; *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*, p. 167.

majorité. Ceci ne veut pas dire que l'aliénation sociale soit une vertu ; je reviendrai sur ce point<sup>46</sup>.

Enfin, le sens de l'identité personnelle suppose la volonté de faire de soi telle sorte de personne. En effet, l'Autre qui est le soi-même de l'*ipse*-ité devient partie intégrante, c'est-à-dire la part qui s'insère dans l'ensemble à titre d'élément constituant des plus importants. Dans la conception que chacun se fait de sa personne se trouvent ses réponses à la question de Frankfurt<sup>47</sup> : « Quelle sorte de personne suis-je en train de faire de moi-même par mes actions » ? Contrairement aux autres vivants dont les évaluations se limitent aux objets de leurs désirs — plus précisément, à leur degré de désirabilité, d'utilité ou d'accessibilité — les animaux humains jugent de la valeur de leurs désirs eux-mêmes, et prennent, comme indice de leur qualité d'êtres humains, la qualité de ces désirs. L'évaluation préférentielle est ce jugement que la personne porte sur ses désirs, ses aspirations, ses appréhensions, ses projets, ses évaluations elles-mêmes, pour les reconnaître ou les désavouer comme méprisables, superficiels, nobles, ou dignes d'elle-même, c'est-à-dire, plus précisément, de la sorte de personne qu'elle entend faire d'elle-même par ses actes<sup>48</sup>.

B) Si, au niveau de la conscience morale, la personne devient juge de dernière instance d'elle-même et de son action, la vertu d'intégrité suppose certaines qualités constitutives du bon jugement. Mais rien n'est plus complexe que le bon jugement, puisqu'il repose sur une intégration des qualités de l'intelligence et de celles du caractère. Du point de vue de l'intelligence, le bon jugement exige la perspicacité qui permet de trouver et de bien cerner les questions ; la capacité d'analyse qui détermine l'ordre et les enjeux des questions ; la capacité critique qui saura vérifier les principes sur lesquels reposera le jugement ; l'imagination qui présentera diverses voies de solution, leurs prix respectifs et, dans la mesure où ils sont prévisibles, leurs effets ; enfin, la rigueur tempérée de raisonabilité qui assurera la justesse des conclusions. Du point de vue du caractère, le bon jugement requiert la sensibilité, la fermeté, la droiture, l'incorruptibilité, le courage des convictions. Vu sous l'angle des qualités du caractère, le jugement prend source dans ce que Jacques Maritain appelle le savoir de connaturalité : la connaissance acquise par l'amour et l'expérience de la vertu, qui fait qu'elle est « inviscérée en nous, ce qui nous permet de répondre juste, non plus par mode [intellectuel] mais d'instinct, en consultant notre inclination, notre connaturalité avec [un bien]<sup>49</sup> ». S'il en est ainsi, le bon jugement pratique porte la marque distinctive de la personne ; c'est ce en quoi il se distingue du préjugé ou de la répétition de l'opinion courante. C'est aussi ce en quoi il se démarque de ce que le juri-

46. Voir, ci-dessous, section C.

47. Voir, ci-dessus, note 4, i.

48. Charles TAYLOR parle de « *Strong evaluations* ». Voir, par exemple, *Human Agency and Language*, chap. 1, « What is Human Agency ? » p. 15-44 ; chap. 2, « Self-Interpreting Animals », p. 45-76 ; chap. 4, « The Concept of Person », p. 97-114. Un exemple de définition qu'il présente dans *Sources of the Self*, p. 4 : « Strong evaluations involve discriminations of right and wrong ; better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, choices, but rather [...] offer standards by which they can be judged ».

49. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 515.

disme aujourd'hui dominant présente comme paradigme du jugement : le verdict rendu par l'observateur impartial, sur la légalité des actes d'un autre. Dans le contexte de la vertu d'intégrité, le jugement est porté par le premier intéressé, l'agent lui-même, et primordialement sur lui-même tel qu'il se découvre et se construit dans sa conduite.

Mais le bon jugement personnel n'est pas un don de la nature ; ce n'est pas pour rien qu'au regard d'Erikson, par exemple, l'intégrité est la vertu (*ego strength*) caractéristique de l'ultime étape du développement humain. En effet, le bon jugement exige l'apprentissage progressif du discernement, c'est-à-dire, comme le mot l'indique, le fait de voir clair au sein de l'obscurité. Loin de se faire à partir d'« idées claires et distinctes », le discernement procède habituellement de ce que Taylor décrit en termes de sentiment non structuré de ce qui est important<sup>50</sup>. Il est un effort en vue d'amener à une définition les aspects de soi-même qui sont les plus susceptibles d'illusion et de distorsion, ceux qu'il est le plus difficile de tirer au clair, et qui pourtant ont pour objets les biens dont on ne pourrait, sans se renier soi-même, accepter d'être séparé<sup>51</sup>. Gabriele Taylor saisit bien la nature du travail de discernement dans un passage où elle note que loin d'être un exercice cérébral, il peut se faire sous forme de langage non verbal ou même en imaginant diverses réponses possibles pour en ratifier certaines et en désavouer d'autres. Le discernement peut alors prendre la forme du sentiment de ce qui convient<sup>52</sup>. S'il en est ainsi, la vie belle-et-bonne ne saurait échapper aux hésitations et aux tiraillements, au conflit, à l'erreur, voire à la faute. La personne intègre est indéfectible — non pas infaillible ; c'est pourquoi l'intégrité se reconnaît au souci de réévaluation à la fois de soi-même et des contingences sur lesquelles doit porter le jugement pratique.

Mais les contingences ne sont ni neutres ni d'égale valeur ; c'est pourquoi l'intégrité nécessite un juste sens de l'importance relative des choses. Le fait, par exemple, de tout sacrifier à un idéal ne prouve en rien l'intégrité ; le sacrifice et l'idéal n'ont de valeur que celle du jugement par lequel, à tort ou à raison, on les considère comme objets sacrés, c'est-à-dire dignes qu'on leur en sacrifie d'autres. Cette sorte de jugement est impossible sans un juste sens des proportions qui permet de calibrer et d'équilibrer l'agréable et l'utile, le nécessaire et l'accessoire ; de départager l'admirable et le méprisable ; d'entendre les exigences du juste, de déterminer les limites du justifiable et du tolérable, de saisir les requêtes de l'équitable, de sentir les instances de la compassion. Enfin, un juste sens des proportions suppose le discernement qui distingue ce qui peut être sacrifié — dans une certaine mesure, à certaines conditions, dans certaines circonstances — de ce qui doit être sacré, c'est-à-dire considéré invio-

50. Charles TAYLOR, *Human Agency and Language*, p. 36 : « [...] in radical questioning [...] what takes the place of the [usual, widely-shared] yardstick is my deepest unstructured sense of what is important, which is as yet inchoate and which I am trying to bring to definition ».

51. *Ibid.*, p. 40 : « Now these deepest evaluations are those which are least clear, least articulate, most easily subject to illusion and distortion. It is those which are closest to what I am as a subject, in the sense that shorn from them I would break down as a person, which are among the hardest for me to be clear about ».

52. Gabriele TAYLOR, *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 130.

lable, objet d'un sentiment inconditionnel de révérence. Le défi du jugement moral consiste justement en ce qu'il porte sur des contingences, c'est-à-dire ce qui pourrait toujours être tout autrement. Pourtant, et malgré la relativité caractéristique du monde des valeurs, l'une d'elles s'impose comme sacrée, parce qu'elle constitue un point de non-retour pour l'humanisation de l'existence et la coexistence humaines. Cette valeur absolue — c'est-à-dire n'admettant ni comparaison, ni limite, ni condition — telle que nommée par Kant est la dignité de la personne en soi et dans les autres. C'est pourquoi l'intégrité est impensable en dehors d'un sens aigu de ce qui fait la dignité des personnes, soit la capacité limitée, il est vrai, mais néanmoins réelle, de concevoir des projets qui soient les leurs ; de parvenir à leurs propres raisons d'agir ; de choisir sur la base de ces raisons ; d'agir dans les termes de ces choix ; de répondre de leurs actions et de la conduite de leur vie. Sa lecture de Kant n'aura pas donné à Eichmann de saisir les implications pratiques de l'impératif catégorique ; autrement, il n'aurait jamais accepté de devenir un simple moyen au service des projets, des raisons et des choix d'un autre. De la même façon, il aurait considéré les autres comme autant de fins, c'est-à-dire d'exemplaires du Bien qui vaut inconditionnellement.

C) Enfin, parce que l'existence humaine est foncièrement une coexistence, la vertu d'intégrité ne va pas sans la conscience et l'examen des liens qui rattachent aux autres. La personne est, avons-nous dit, une raison parlante ; elle naît de la parole reçue et donnée ; la conscience humaine est fondamentalement *dialogique*, écrit Taylor<sup>53</sup>. Chacun naît comme personne de ses entretiens — verbaux et non verbaux — avec les autres. Ces dialogues peuvent prendre les tons de l'amour, de la discussion ou de la confrontation avec ceux qu'on ne choisit pas, comme avec ceux qui font l'objet d'un choix préférentiel. La vertu d'intégrité suppose la reconnaissance des liens qui rattachent aux autres ; elle suppose aussi l'examen de ces liens. La personne intègre se reconnaît liée — jamais ligotée.

Ainsi en est-il des liens avec cet autre qu'est la culture d'appartenance. L'intégrité suppose, avec le milieu socioculturel un rapport dialectique, c'est-à-dire un lien tel qu'il évite deux formes d'aliénation : l'apatridie mentale et la pensée idéologiquement préfabriquée. Aux êtres humains qui vivent nécessairement immergés dans les idées d'une époque et d'une civilisation, dans un système de croyances et de préjugements, l'intégrité demande qu'à la manière d'un Schindler, par exemple, et dans la mesure de leurs possibilités, ils sachent faire leur juste part aux exigences des conventions de la normalité, et prendre face à elles une distance raisonnable. Contrairement à Eichmann qui s'est trouvé « avalé par le Parti », la personne intègre fait partie de sa culture et de son temps ; elle ne s'y engloutit pas.

Parmi les autres et se distinguant d'eux se trouve l'autre soi-même, avec qui le dialogue prend le ton et la teneur de l'engagement. C'est ce que montre, par exemple, Rostropovitch. En février 1990, il rentre en Russie après seize années d'exil. À cette occasion, il explique la cause de son bannissement : refus de renvoyer Soljenitsyne

---

53. Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Massey Lectures, C.B.C., Anansi Press, 1991, p. 33.

qu'il avait recueilli chez lui ; refus aussi de signer une pétition contre Sakharov. Sa raison : « Si j'avais fait cela, j'aurais voulu me suicider ; je n'aurais pas pu continuer de vivre<sup>54</sup> ». Mais le mode de permanence de la parole donnée n'est pas, comme le souligne Ricœur, celui de la simple continuité ; la personne intègre sait discerner la fidélité de la rigidité. Autrement dit, l'exemple de Rostropovitch ne signifie pas que l'intégrité exclut la légitimité, dans certaines circonstances, de reprendre la parole donnée. Au dire d'Aristote, l'amitié résulte d'un choix fondé sur la reconnaissance de la valeur de la personne comme personne, c'est-à-dire l'excellence du caractère<sup>55</sup> ; l'ami est l'objet d'un choix préférentiel<sup>56</sup>. Mais, comme tout choix, celui-ci se fait au sein des contingences, c'est-à-dire de conditions telles qu'elles pourraient toujours disparaître ou changer. Dans le choix de l'ami interviennent d'abord la « fortune » qui, par définition, échappe au contrôle des plus vertueux ; ensuite, la condition humaine elle-même : ici comme dans l'ensemble de ses discernements, chacun doit composer avec ses perceptions, puisque l'autre ne se présente qu'à travers les apparences. L'ami ne se révélera que dans la durée<sup>57</sup> ; « les hommes sont semblables aux vins et aux aliments, leur caractère agréable se manifeste rapidement, mais le temps se prolongeant, ils [peuvent devenir] désagréables<sup>58</sup> ». Qu'arrive-t-il lorsque les apparences de la vertu étant disparues, l'autre révèle sa cupidité, sa frivolité ou ses autres vices ? Aristote dirait que la personne intègre préfère le bien à celui en qui elle a cru trouver le bien ; comparé à la vérité, le divin Platon lui-même ne fait pas le poids<sup>59</sup>. Autrement dit, et tel qu'Eichmann ne l'aura jamais compris, la loyauté ne peut pas imposer de passer outre au respect de soi.

Enfin, existent les autres et l'autre avec qui la personne entretient un autre type de relation privilégiée, celle qui se construit dans le travail. La vertu d'intégrité se manifeste sur le terrain de la *praxis*, c'est-à-dire du travail tel qu'il vise non pas la production et la reproduction d'objets ou encore l'offre de divers services, mais le perfectionnement de l'un ou l'autre aspect de l'existence humaine. En termes contemporains, la *praxis* est la pratique des professions orientées vers le service aux personnes en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Au lieu de « vertu d'intégrité », on parle aujourd'hui de « professionnalisme » ; le concept contient l'élément central de la notion aristotélicienne de vertu, soit la qualité de la personne, telle qu'elle a été acquise par l'expérience ou l'exercice d'une activité<sup>60</sup>. Pourtant, et comme le montre l'expérience « de terrain », l'appel au « professionnalisme » sert trop souvent de rappel à l'ordre, tel qu'édicte par le code d'éthique ou de déontologie professionnelle. C'est pourquoi, au niveau de la conscience professionnelle, la vertu d'intégrité doit prendre le relais des éthiques.

54. Propos recueillis à l'occasion d'une entrevue télévisée.

55. Cf. EN IX, 1, 1164 a 12 ; EE VII, 7, 1241 a 10.

56. Cf. EE VII, 2, 1237 a 30 et suiv.

57. Cf. EE VII, 2, 1237 b 11-18 ; 35-37.

58. Cf. EE VII, 2, 1238 a 25.

59. Cf. EN I, 4, 1096 a 13.

60. *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1996.

### III. LA VERTU D'INTÉGRITÉ, RELEVÉ DES ÉTHIQUES

La recherche de Giroux montre que dans l'état actuel des choses, la prolifération des éthiques et des codes de déontologie finit par réduire l'initiative des agents sociaux, en transformant leur intervention en comportement prédéterminé ; dans les mains des équipes de direction d'associations professionnelles, de corporations et d'établissements, les codes se transforment trop facilement en instruments de discipline. De plus, ils servent à établir « l'emprise du droit, comme s'il s'agissait d'un passage obligé de résolution des litiges », ce qui entraîne comme résultat que le paradigme juridique s'étend à des pans de plus en plus vastes de notre vie de tous les jours<sup>61</sup>. Le politicologue rejoint ici les philosophes qui, pour leur part, constatent que les agents moraux se sont transformés en fantômes et dénoncent, parmi les mythes des théories éthiques modernes, celui du juridisme<sup>62</sup>. Pour éviter la dérive des éthiques vers le néomoralisme, il faut, note Giroux, « que les valeurs ayant inspiré l'introduction des codes et que les normes en découlant soient périodiquement questionnées<sup>63</sup> ». Souligner l'importance de la remise en question des fondements des éthiques, c'est déjà ouvrir la perspective proprement morale, celle qui passe de l'affirmation à l'interrogation.

Reste pourtant la question décisive : au nom de quelle valeur ou de quelles normes les valeurs et les normes doivent-elles être mises en question ? Le phénomène du relativisme absolutisé, tel que le manifeste l'impératif politique de la tolérance amoralisée, montre par l'absurde, l'impossibilité, pour l'esprit humain, de vivre dans un univers où, toutes les valeurs étant d'égale valeur, elles deviennent toutes également insignifiantes. Pour les sociétés pluralistes, la valeur absolue — celle qui n'admet ni comparaison, ni limite, ni condition — ne peut se trouver dans une idéologie, une tradition, un ensemble d'institutions ou une révélation particulières. C'est pourquoi j'ai proposé, comme ultime condition et point de non-retour de l'humanisation, la valeur absolue telle que nommée par Kant : la dignité de la personne en soi et dans les autres. C'est pour assurer le respect des exigences de cette valeur qu'à la suite des abus de pouvoir politique et scientifique — en l'occurrence, ceux du docteur Mengele — est née l'idée de code de déontologie ; c'est en regard de cette valeur que celles des éthiques et des codes de conduite professionnelle doivent être constamment remises en question. Or l'impératif catégorique du respect dû à toute personne en sa qualité de personne illustre, dans sa formulation même, la première condition du respect de la personne comme agent moral : il ne dicte jamais l'action précise à poser, ne détermine pas le moment d'agir, ne décrit pas la manière de faire ; dans les cas de conflits de rôle et ceux où plusieurs personnes sont en cause, l'impératif catégorique n'indique aucune priorité présélectionnée. Bref, pour toutes ces questions qui, dans l'ordre de l'agir humain, font toute la différence entre le bien et le mal, le moins approprié, l'acceptable, le raisonnable et le plus désirable, le principe du respect dû à

61. Guy GIROUX, *op. cit.*, p. 35-36 ; p. 16.

62. Voir, ci-dessus, note 4, ii, Alasdair MACINTYRE, « How Moral Agents Became Ghosts » ; et iii, Amélie RORTY, « The Myth of Justificatory Judicialism ».

63. Guy GIROUX, *op. cit.*, p. 36.

toute personne table sur la qualité du jugement personnel, plus spécifiquement sur l'excellence du caractère de l'agent tel qu'il informe son jugement. En d'autres mots, dans la mesure où les codes de conduite professionnelle entendent expliciter, pour aujourd'hui, les exigences du respect dû à toute personne, ils doivent prévoir et respecter l'espace du jugement personnel de l'agent. Cela suppose qu'au lieu de se doter d'un arsenal de réglementations, les professions devraient se consacrer à l'éducation des aspirants praticiens, c'est-à-dire à la formation de leur jugement ; les solutions concrètes exigent en effet des consciences bien formées, capables de plus et autre chose que l'application de codes de bonne conduite. Les références culturelles étant brouillées, il restera toujours la question de savoir s'il faut — en vertu de quoi et dans quelle mesure il faut, dans telle circonstance — suivre les impératifs de la loi. Le pluralisme que ni les anciennes théocraties, ni Hobbes, ni Comte ne pouvaient imaginer sonne aujourd'hui l'heure du jugement moral<sup>64</sup>.

Ce jugement ne pouvant être nul autre que le sien, la personne se reconnaît responsable de son action. Sur ce sujet, j'écarte d'abord un malentendu. Avec la judiciarisation des rapports sociaux, la notion de responsabilité se trouve réduite à celle d'imputabilité ; depuis l'école élémentaire et jusqu'au niveau de la formation professionnelle, on parle aujourd'hui de « responsabilisation ». Or responsabiliser, c'est rendre quelqu'un imputable. Mais dans son acception usuelle, l'expression « être imputable » signifie être reconnu comme « auteur d'un délit »<sup>65</sup>. En somme, et dans la langue de la vaste majorité des premiers intéressés — ceux, entre autres, qu'on appelle « intervenants » et dont l'intervention est régie par les codes d'éthique — être responsable, c'est être imputable, ce qui signifie, concrètement, être punissable. L'anthropologie hobbesienne trahit ici son actualité.

Pour la personne intègre, être responsable c'est être redevable et capable de réponse au sujet de son action. Cela suppose, dans un premier temps, que se reconnaissant comme être dialogique<sup>66</sup>, elle conçoit son action comme faisant partie du dialogue ou de la discussion, des échanges ou de la confrontation qui la relie à ses semblables. L'action de répondre suppose, comme préalable, la reconnaissance d'une raison parlante (*logos*) autre que la sienne, et pouvant, légitimement, demander une réponse. La personne responsable se reconnaît comme étant redevable de réponse d'abord à elle-même en tant que personne, en tant que telle personne et en tant que la sorte de personne qu'elle entend faire d'elle-même ; elle se voit comme étant également redevable de réponse à l'autre et aux autres qui sont touchés par son action. Dans un deuxième temps, être responsable, c'est se reconnaître comme étant capable de réponse. Ici, la personne intègre renonce à deux échappatoires devenues trop faciles. D'abord, le renvoi aux experts ; si le recours aux spécialistes s'avère souvent nécessaire, pour éclairer le jugement, il ne peut ni ne doit le remplacer. Se reconnaître comme responsable, capable de réponse, c'est avoir la confiance en soi-même qui permet de croire qu'une fois entendus les avis des experts et ceux de la sagesse

64. Paul VALADIER, *op. cit.*, p. 22.

65. *Le Nouveau Petit Robert*.

66. Voir, ci-dessus, note 52.

commune, on saura trancher pour le mieux — c'est-à-dire, plus souvent qu'autrement, en causant le moins de mal possible — les questions épineuses que pose l'action humaine. La deuxième échappatoire de la responsabilité se présente sous la forme de ce que j'appellerai la schizophrénie professionnelle, c'est-à-dire la fonctionnarisation de soi et de son action dans un monde devenu bureaucratie. Eichmann montre comment un être humain ordinaire en arrive à se voir comme simple rouage d'une machinerie ; ceux qui voudraient se porter à sa défense en invoquant le contexte politique devraient expliquer comment, au milieu des camps eux-mêmes, un autre « professionnel », le Dr Janusz Korczak, part à Treblinka avec les orphelins dont il a la charge. Il faudrait également expliquer comment, au milieu des années 1970, le Dr Stanley Milgram obtient que des citoyens libres se soumettent, malgré les oppositions de leur conscience, aux exigences de la science et à l'autorité d'un professeur-chercheur<sup>67</sup>. Pour la personne intègre, l'« intervention professionnelle » est indissociable de l'ensemble de la vie personnelle. Son jugement prend en compte l'intégralité des valeurs qui régissent son existence ; ses actes publics, comme ceux de sa vie privée, doivent être ratifiés, signés de sa propre main. En d'autres termes, à moins d'accepter de devenir un fantôme<sup>68</sup>, l'agent s'engage personnellement dans sa décision ; c'est pourquoi il doit pouvoir la justifier au regard de sa propre conscience, l'évaluer et la juger à l'aune de l'idéal auquel il adhère.

En somme, pour remplacer la notion de la personne imputable par celle de la personne redevable et capable de réponses, on pourrait évoquer l'idée antique du *spoudaios* qui inspire confiance par ses travaux, auprès duquel on se sent en sécurité, que l'on prend au sérieux. Celui-là ne se démarque pas tant par la force ou l'éclat de ses exploits que par la qualité de son jugement<sup>69</sup>. Dans cette personne, l'intégrité s'exprime dans la cohérence, cette synthèse qui naît de la relation dialectique entre la permanence et le changement et qui marque la continuité entre les règles de pensée que l'on a faites siennes et l'ensemble de ses évaluations préférentielles ; entre la matière et la manière de ses actes ; entre l'espace privé et l'arène publique de sa conduite personnelle.

Enfin, l'anthropologie hobbesienne marquant toujours la conscience collective, il faut, pour proposer une morale du pacte avec soi-même, répondre aux questions de ceux qui se demandent si la vertu d'intégrité représente un idéal accessible ; si, en d'autres mots, une telle morale ne verse pas dans ce qu'on appelle l'élitisme. On pourrait croire qu'au-delà de l'excellence, la vertu d'intégrité exige la virtuosité morale. Ici, certaines distinctions s'imposent, d'abord entre le spectaculaire et l'exemplaire. Les actes de ceux que l'humanité reconnaît comme modèles sont, par définition, accomplis aux yeux de tous ; cela n'empêche en rien de reconnaître la valeur exemplaire de tant de personnes anonymes qui ont choisi d'agir selon les exigences de la dignité de la personne en elles-mêmes et dans les autres, et cela au risque de leur vie ou d'un aspect important de leur vie ; ce n'est pas l'apparition sur la

67. Stanley MILGRAM, *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York, Harper and Row, 1974.

68. Voir, ci-dessus, Alasdair MACINTYRE, note 4, ii.

69. Pierre AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 45.

scène internationale qui a fait Mandela. Il faut aussi distinguer entre idéal et utopie. L'utopie est une chimère, une illusion qui ne tient pas compte de la réalité ; l'idéal est la ligne d'un horizon qui donne à l'existence quotidienne son poids et son prix. Enfin, il faut souligner la différence entre l'aspiration à l'excellence et ses réalisations partielles. Ceux que l'humanité reconnaît comme modèles vivants n'estiment pas, pour leur part, qu'ils sont des héros ou des saints : tels qu'ils se voient, ils marchent dans la trajectoire de leur idéal de vie bonne. La vertu d'intégrité constitue un tel idéal ; elle ne suppose pas, comme conditions nécessaires, une capacité exceptionnelle d'auto-analyse ; un jugement pratique impeccable et une société parfaitement ordonnée. Au contraire, elle admet les degrés de réalisation de l'idéal ; c'est reconnaître en même temps chez l'être humain l'imperfection, la capacité et le vouloir de perfectionnement. Sur le sujet de l'élitisme moral, il faut reconnaître d'abord qu'il consisterait précisément à supposer que l'intégrité est un idéal hors d'atteinte pour « le commun ». Mais l'expérience montre que pour devenir agent d'un mal extrême, il n'est pas nécessaire d'être un monstre ; l'être le plus banal est capable de crimes sans nom. Face à lui, et comme le révèlent, parmi tant d'autres, Todorov et Bettelheim<sup>70</sup>, des gens « du commun », placés dans une situation aussi abjecte que celle des camps de la déshumanisation, ont su vivre selon le pacte avec eux-mêmes. Du fond des cachots, des goulags et des camps d'extermination, des êtres anonymes ont illustré les sommets de la dignité humaine.

## CONCLUSION

Dans un monde où l'ombre des loups hobbesiens surgit à tout moment, les éthiques peuvent jouer un rôle de protection des êtres vivants contre les abus de pouvoir. Mais l'utilisation sociale des éthiques et des codes de déontologie engendre aujourd'hui les néomoralismes. C'est pourquoi il importe de rappeler que le fondement et l'ultime condition de la vie morale résident dans le pacte conclu avec soi-même. Fonder la vie morale sur la vertu d'intégrité, c'est passer outre aux recommandations de « ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines<sup>71</sup> » ; c'est refuser de tenir pour seuls vrais les discours qui adoptent, comme postulat anthropologique, celui de Hobbes. Les données de l'expérience montrent, en effet, que si les êtres humains peuvent se détruire et s'entredétruire, ils savent aussi bien s'accomplir et s'aider les uns les autres à se perfectionner. C'est pourquoi la réalisation de l'existence et de la coexistence humaines exige, comme condition de possibilité, la décision de croire que la personne est capable de conduire sa vie moralement, dans le monde tel qu'il est, avec les autres tels qu'ils sont. S'engager sur la base de cette option, c'est assumer, comme responsabilité, sa part de l'œuvre d'éducation. Cela signifie s'engager à faire tout en son pouvoir pour susciter et entretenir chez les autres le désir et le vouloir personnels qui sont la source de la vie belle-et-bonne.

70. Bruno BETTELHEIM, *Surviving and Other Essays*, New York, Vintage Books, 1980.

71. Cf. EN X, 7, 1177 b 30-1178 a.