

Moralité et injonction paradoxale

Par André Sauge

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Janvier 2005

A Ursula Brentano

A propos de *L'Origine de la connaissance morale* suivi de *La Doctrine du jugement correct*, de Franz Brentano, Gallimard, Paris, 2003 (traduits de *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* et de *Die Lehre vom richtigen Urteil*). Seule *L'Origine* est prise en considération dans ce qui suit. On voudra bien me pardonner de me rapporter librement, sans citer et sans donner de références, à Kant, Hegel et Scheler.

Il y a, à Genève, des jeunes dits « identitaires » qui se réclament du catholicisme (via Ecône). Il est regrettable que l'Eglise Catholique notamment, les Eglises chrétiennes, de manière générale, ne dénoncent pas avec force et vigueur, inlassablement, la malversation intellectuelle et spirituelle de ces groupes « identitaires ». Il est vrai que l'idéologie d'un Blocher devrait être démontée avec la même vigueur aux yeux des populations qui prétendent avoir encore un lien avec le christianisme.

Le malheur d'un texte comme l'évangile de Luc est d'être asservi à la religion et par la religion : quant à moi, je pense qu'il vaudrait la peine de lui restituer la franchise de sa parole.

Brentano critique de Kant

Dans un article intitulé « Dignité de l'homme et libéralisme démocratique : une mésalliance ? » B. Baertschi concluait (*in Studia Philosophica*, vol. 63 / 2004, Bâle, Schwabe : 211-227) : « Manifestement, avec le concept de « dignité », le libéralisme révèle des tensions internes et s'il n'y a pas forcément mésalliance à proprement parler [...], le prix à payer pourrait bien être celui d'une certaine vacuité morale [...]. Ou alors, et c'est notre position, il faut redonner une épaisseur morale substantielle au libéralisme en rappelant que la dignité de la personne consiste non seulement en la disposition de certains droits, mais encore en une vie menée à la lumière de l'idéal de l'autonomie [...] » (p. 227).

Dans ce qui précède, l'auteur relevait deux difficultés dans l'usage de la notion de « dignité » de la personne humaine comme principe de son respect : si ce qui fait la dignité de la personne humaine, c'est l'usage d'une faculté qui définit l'homme (« la raison », *qua* l'autonomie), il est toute une catégorie d'êtres humains dépourvus de l'usage de cette faculté (les malades mentaux, les handicapés mentaux) ; si c'est l'appartenance à l'espèce humaine en tant que telle, la difficulté est la même : qu'en est-il de la dignité d'un embryon, *a fortiori* d'un fœtus, ou d'un individu dont les caractéristiques ne sont pas tout à fait celles de l'*homo sapiens sapiens* ? L'usage de la notion de « dignité » ne suffit pas à fonder le respect de la personne, car encore faut-il être rigoureux sur l'extension que nous donnons à la notion. Au moment où nous le faisons, nous nous apercevons que nous sommes placés devant des difficultés insolubles. D'où la conclusion que l'auteur fait sienne : «[...]il faut redonner une épaisseur morale substantielle au libéralisme en rappelant que la dignité de la personne

consiste non seulement en la disposition de certains droits, mais encore en une vie menée à la lumière de l'idéal de l'autonomie [...] ». Cela revient à dire que les limites de la morale – de sa portée – ne sont pas définies naturellement, comme il n'est pas possible de fonder une exigence éthique (« le respect de la personne humaine ») en arguant de notre appartenance à la même espèce que ceux que nous sommes invités à respecter. La source d'un comportement moral est quelque chose comme une décision de moralité : « La dignité consiste [...] en une vie menée à la lumière de l'idéal de l'autonomie. »

Les divers aléas de l'histoire récente de l'humanité ont appris à B. Baertschi, et à nous-mêmes, que le fondement kantien de la morale est une fiction, ce fondement fût-il le seul qui définisse de manière stricte et rigoureuse la source de la moralité : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action vaille comme loi dans un royaume de Personnes ». Une règle de prudence nous invite à être modeste et à nous contenter de « mener une vie à la lumière de l'idéal de l'autonomie ».

Franz Brentano, dont on vient de traduire en français divers articles, avant Max Scheler, s'est attaché à une réflexion sur la morale pour battre en brèche la position kantienne qui le laissait insatisfait. Je voudrais profiter de cette circonstance un peu extérieure pour tenter de faire le point, à mes propres yeux du moins, sur une question, la moralité, plus précisément, la spécificité de la moralité en tant qu'objet de réflexion philosophique, voire sur la pertinence du point de vue de la moralité pour comprendre les conduites humaines. Au fond, la question, pour moi, est de savoir s'il existe des conduites humaines que l'on peut éclairer sous le jour, sinon exclusif, du moins essentiel, de la moralité. Est-ce que tout jugement moral n'est pas nécessairement frelaté ?

(On verra bientôt que je ne pose pas la question dans des termes nietzschéens)

A la question de la pertinence du point de vue de la moralité, Franz Brentano donne une réponse positive en considérant qu'il existe des « jugements » spécifiquement « moraux ». Examinons sa démarche.

Pour ce faire, définissons d'abord le champ de la moralité dans une perspective kantienne.

Pour qu'il y ait moralité il faut qu'il y ait devoir : un acte moral est un acte de la volonté. Mais il faut également que ce devoir ne porte pas atteinte à la liberté de celui à qui s'adresse la prescription. Il faut donc qu'il y ait quelque chose dans l'individu qui lui commande de faire de sorte qu'en faisant il ne perd rien de son autonomie. Cette faculté est précisément celle qui lui donne la capacité de « se déterminer », la raison.

Il faut ensuite que la prescription soit universelle – que la source en soit la liberté de la personne à laquelle tient celle des personnes.

Il faut enfin que la prescription soit efficace : qu'elle entraîne comme spontanément à l'action. Nous revenons à cette affirmation que le jugement moral est un acte de la volonté.

Or telle est bien la difficulté de la morale kantienne, que relevait déjà Hegel (le royaume des personnes est le royaume de la « belle conscience » incapable d'opposer au règne de la terreur autre chose qu'une politique de l'autruche), d'où part Brentano. Kant définit la moralité de manière purement « formelle » ; il en indique les conditions *a priori* (c'était justement pour Kant la condition de toute moralité) : à partir du moment où Kant propose des règles de comportement concrètes (« jamais mentir ne peut valoir comme maxime de l'action »), il fonde la pertinence de la règle par un raisonnement qui relève de la logique (« jamais le mensonge ne peut être érigé en règle de la vérité » sans contradiction dans les termes), sans rapport avec des expériences concrètes : puis-je sauver la vie d'un homme ou d'une femme par un mensonge ? Lorsqu'un individu est placé dans une telle situation, il ne se préoccupe pas alors – quand d'ailleurs s'en préoccupe-t-il ? – de savoir si la maxime de son action peut valoir comme loi dans un royaume de personnes, il ne se préoccupe même pas de soumettre son action à une maxime, il choisit ou il est choisi par une valeur (ou serait-ce une impulsion dont il est difficile de déceler l'origine ?) qui le fait opter, gageons, pour le salut,

non pas de l'autre en tant que personne, mais de l'autre en tant que porteur d'un bien dont il est lui-même porteur, la vie humaine. Le plus sûr, dans une telle situation, c'est que celui qui est placé devant une alternative soumet son action à un calcul. Quel plus sûr moyen puis-je employer pour sauver et ma vie et celle d'un autre, si je ne puis les deux, celle de l'autre ou la mienne ? Dans ce dernier cas, certains choisiront la vie de l'autre, d'autres la leur. Les premiers seront admirés, les autres méprisés. D'où vient que l'on admire les uns, que l'on méprise les autres ? Non de la moralité de l'action, mais de ce que l'on valorise dans les relations entre les hommes, donc de ce qui nous intéresse à eux. Si je valorise l'altruisme, j'admirerai celui qui se sacrifie, si je valorise la capacité d'un individu à agir en toute indépendance des valeurs les plus communément acceptées, il se pourrait que j'admire celui qui a agi en se moquant de l'opinion commune et du qu'en-dira-t-on. L'altruisme est (peut être ?) un égoïsme lâche.

Disons tout de suite que ce n'est pas en ces termes que Brentano conduit sa réflexion. Et que Scheler, qui fonde la spécificité du jugement moral sur la spécificité du jugement de valeur escamote la question de savoir si un jugement de valeur ne ressortit pas toujours au domaine de l'intérêt. Je pose la question : je ne donne pas la réponse. Je la laisse (provisoirement) en suspens.

Brentano est préoccupé d'ancrer le jugement moral dans la « nature ». Ainsi pense-t-il pouvoir le sauver du pur formalisme kantien, qui me paraît pourtant le seul lieu, à cette limite où le corps *touche à l'esprit*, où la moralité peut trouver un fondement. Comme, dans le *cogito* cartésien, l'évidence pensante confine à la folie, dans l'entendement kantien, la source de la moralité confine au néant de la moralité en affirmant qu'un comportement moral est un comportement sans mobile. Dans l'évidence qu'elle découvre fait irruption aussi bien que toute autre la raison phallique d'où s'engendre le discours sadien, tentant désespérément l'impossible union entre l'instinct et la raison. Jamais, hélas, nature et raison ne copulent.

Je vais trop vite : il me faut emprunter les détours de la sagesse de Brentano. Je l'emprunterai à ce qui s'est intitulé d'abord, dans une conférence, « La sanction naturelle de ce qui est juste et moral », puis de ce qui est devenu, par les médiations de la publication, « L'origine de la connaissance morale ».

Brentano s'appuie d'abord sur une distinction dans la définition de ce qui est « naturel ».

« Le mot 'naturel' admet [...] une double signification :

- 1) il peut signifier « donné naturellement », « inné », par opposition à ce qui ne peut être acquis que par dérivation ou par l'expérience, au cours d'une évolution historique ;
- 2) par opposition à ce qui est déterminé arbitrairement, par un décret autoritaire positif, il peut signifier la règle qui, en soi et pour soi, d'après sa nature même, est susceptible d'être reconnue comme juste et contraignante. »

La moralité n'est pas « donnée naturellement » : sur ce plan, nous connaissons trop d'exemples qui nous montrent qu'un individu peut trouver un plaisir à faire le mal, sans compter tous ceux dont la conduite est amoral : ils mentent effrontément, ne distinguent pas le vol de la légitime appropriation d'un bien, exécutent un meurtre comme ils satisferaient un besoin. Brentano pense la saisir dans « la règle qui, en soi et pour soi, d'après sa nature même, est susceptible d'être reconnue comme juste et contraignante » (p. 38).

Plus loin, il pose explicitement la question : « Y-a-t-il une loi morale naturelle au sens où, immuable et universellement valable en elle-même, elle vaudrait pour les hommes en tout lieu et en tout temps, c'est-à-dire pour tous les êtres doués de pensée et de sentiment ? La connaissance de cette loi ressortit-elle au domaine de nos facultés psychiques ? » Sa réponse est « un 'oui' résolu » (p. 40).

Il pense trouver un indice de l'existence de cette loi dans ce qu'il nomme « la sanction naturelle ». « [...] une loi peut être consolidée, [...] lorsqu'elle est établie en tant que telle,

comme lorsque la confirmation d'un projet de loi par l'autorité législative suprême lui confère sa validité. » Il va de soi que la sanction n'est pas le simple renforcement d'un comportement : il serait autrement impossible de dénier de la moralité à toute passion acquise (celle de l'avare, par exemple). Elle ne réside pas non plus dans la confirmation de la justesse d'un comportement par une autorité, humaine ou divine, qui l'approuverait.

Il existe un type de jugements dont la sanction relève de « nécessités logiques ». Ils comportent en eux leur propre sanction : ils sont évidemment vrais. « Dans le domaine moral, c'est également d'un tel privilège naturel qu'il doit s'agir, ainsi que d'une règle qui s'y fonderait [...] » (p. 43). Nous voici, comme Brentano le reconnaît, proche de la solution kantienne (p. 43). Mais l'impératif catégorique n'est pas la solution ; supposons qu'il n'est pas une fiction, et considérons une maxime que nous en déduisons. Brentano cite la suivante (p. 45, note 14) : « A-t-on le droit de conserver pour soi un bien confié sans certificat ou autre indice ? » Non, répond Kant, car personne ne confierait plus quoi que ce soit à quelqu'un si la maxime contraire était érigée en loi. La loi serait alors impossible à appliquer, donc irréalisable, donc supprimée par elle-même. » Brentano commente : « On conviendra aisément que l'argumentation de Kant est erronée, voire absurde. Si, en raison de la loi, certaines actions sont omises, cela n'est pas sans effet ; elle n'est donc en fait nullement supprimée par elle-même. »

Nous examinons le raisonnement de Brentano, et non celui de Kant. Il nous faut toutefois faire une parenthèse à propos du raisonnement de Brentano sur l'exemple donné par Kant. J'ai peine, en ce qui me concerne, à penser que Kant était capable de raisonnements absurdes. Par ailleurs, la réponse de Brentano au raisonnement de Kant ne manque pas de pertinence : il semble bien que nous ayons à faire au cas d'une maxime perverse aux effets bénéfiques, en ce que, ici, l'invitation à escroquer conduit à obtenir le contraire de l'effet recherché, au lieu d'extorsions généralisées, légalement autorisées, une suppression de la possibilité de toute extorsion par suppression de tout dépôt, par quoi la loi est bien rendue, en effet, en termes kantien, inopérante, en termes de Brentano, efficace.

L'exemple de Kant est-il pourtant absurde ? D'abord ce que l'on oublie dans la critique que l'on fait de Kant, c'est que les exemples qu'il donne sont, non pas, d'abord, une illustration d'une législation possible, mais celle de l'impératif catégorique. La maxime « quiconque a le droit d'extorquer un bien qui lui a été confié sans garantie aucune » découle-t-elle de l'impératif catégorique, qui revient à dire : « Sois la source autonome de tes actes » ? Voyons les conséquences de cette maxime. Elle revient à considérer qu'il pourrait exister un monde humain dans lequel la relation de confiance est interdite. Un tel monde n'est pas *a priori* absurde. Le fait que toutes nos transactions sont contractuelles pourraient nous incliner à penser que ce monde est le nôtre. Mais peut-on faire de l'interdiction de la relation de confiance une loi universelle ? Evidemment non puisque, pour que la loi s'applique, elle réclame que l'on compte sur l'obéissance de ceux pour qui on la formule. Elle suppose donc la confiance. Elle est donc contradictoire. Réciproquement, peut-on formuler comme une loi universelle l'obligation de faire confiance ? Oui, et non. Une telle loi, en effet, ne serait pas contradictoire puisque l'obéissance qu'elle réclamerait serait fondée sur la confiance qui fait l'objet de son contenu. Mais là serait la faille qui rendrait inopérante sa formulation : la confiance n'est pas un contenu saisissable et que l'on puisse délimiter, elle est un mode de relation dont l'origine est dans la liberté du sujet, laquelle est une condition de la moralité, mais ne peut être l'objet d'un commandement sans que l'on se rende prisonnier d'un paradoxe. En vérité, la formulation kantienne de l'impératif catégorique est un paradoxe logique : Kant voudrait nous donner ce qui est condition de la moralité comme un élément de l'ensemble qu'il contribue à définir. De la condition de la moralité à la moralité, il y a une distance irréductible, celle de l'appartenance à des niveaux logiques différents. En tant que

condition de la définition de la moralité, l'impératif catégorique ne peut jamais avoir statut de maxime (de règle de conduite effective).

Brentano a donc raison de considérer que, s'il y a moralité, elle doit se manifester dans la nature d'un jugement spécifique.

« Le sujet de ce qui est moral et immoral est défini comme étant la volonté » (p. 46). Par la volonté, nous poursuivons des fins et nous recherchons les moyens adaptés à l'obtention de la fin que nous nous proposons d'atteindre. Les fins sont, les unes bonnes (préserver sa santé, par exemple), les autres mauvaises (toutes celles qui rendent un sujet dépendant, par exemple). Parmi les fins positives, les unes sont meilleures que les autres. « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux ! » (p. 47). Il reste à nous demander ce qu'est un « bien », et, parmi les biens, ce qui est « le meilleur ». A ce moment de sa réflexion, Brentano rappelle l'organisation de la conscience humaine, puisque « la notion de bien [...] réside dans certaines représentations en réalité intuitives ». Elle est une donnée de la conscience, « c'est-à-dire un comportement du sujet, une relation que l'on a qualifiée d'*intentionnelle* (souligné par l'auteur) à quelque chose qui n'est peut-être pas effectivement donné, mais qui, néanmoins, est présenté intérieurement de manière objective. Les relations intentionnelles dans les intuitions dont le contenu est d'ordre psychique se différencient entre elles par la façon dont elles se font apparaître leur objet ou par leur particularité. Il en est trois classes fondamentales, celle des représentations (des *idées* de chose), celle des jugements prédicatifs (par laquelle on admet comme juste, on refuse comme faux quelque chose). Admettre ou refuser, telle est la relation intentionnelle qui s'ajoute à la représentation et qui n'est pas du même niveau qu'elle. La troisième classe de représentation est celle des « mouvements d'attraction ou de répulsion ». La relation intentionnelle est ici « amour ou haine ». (Pour tout ce développement, voir 48-52).

Brentano conclut (p. 52) : « Nous sommes-là à la source des concepts du bien et du mal, comme à celle des concepts de vrai et de faux. Nous disons que quelque chose est vrai lorsque l'acceptation qui s'y rapporte est juste. Nous disons que quelque chose est bien lorsque l'amour qui s'y rapporte est juste. Ce qui est aimable d'un amour juste, la valeur de ce qui est aimable, c'est le bien au sens le plus large du terme. »

On prendra garde que Brentano ne dit pas : « Ce qui est aimable, c'est cela le bien au sens le plus large du terme ». Il précise : « ce qui est aimable d'un amour *juste* ». Par le biais de ce petit adjectif, ne se peut-il qu'il glisse subrepticement dans l'affectivité une dimension de jugement moral qui n'y est pas ? La relation intentionnelle de l'amour comporte-t-elle en elle la sanction de sa justesse ?

Elle ne la comporte pas toujours : « [...] la manifestation effective de l'amour ne témoigne nullement à elle seule du fait qu'un objet soit digne d'être aimé, de même, bien sûr, que la reconnaissance effective d'un objet ne témoigne nullement à elle seule de la vérité de ce qui est ainsi reconnu » (p. 55). Quand le fait-elle donc ? Comme il existe deux classes de jugements prédicatifs, une classe inférieure, de ceux qui ne comportent pas en eux le critère de leur justesse, une classe supérieure, de ceux qui comportent en eux le critère de leur justesse (les propositions logiques), il en existe deux de jugements moraux : la seconde est celle dans laquelle l'amour de l'objet comporte en lui l'évidence de sa justesse. Non seulement il est amour, mais il est amour qui s'intuitionne comme amour juste, car l'objet sur lequel il porte est, en quelque sorte, intrinsèquement aimable : pour un bien, ça on peut dire que c'est un bien.

Cela revient à dire que le mouvement qui porte vers le bien est dans le sujet, l'indice de vérité du bien est dans l'objet. Il y a quelque chose dans l'objet de l'intentionnalité morale qui sanctionne de manière positive le mouvement d'amour qui se porte vers lui.

Avant de nous arrêter sur cette affirmation, examinons la position de Brentano jusqu'au bout. Il y a, en effet, une médiation dont je n'ai pas encore parlé, celle de la préférence.

L'amour qui nous porte vers un objet n'est pas simple inclination. Nous sommes portés vers de nombreux biens. Sera l'objet de notre choix l'objet de notre préférence, c'est-à-dire celui vers lequel nous sommes portés plutôt que vers autre. Ce mouvement apparaît dès le moment où nous sommes portés vers un moindre mal plutôt qu'un mal, vers un bien plutôt qu'un mal, et donc vers un bien sans mélange plutôt qu'un bien relatif. Mais à quoi reconnaissons-nous « ce qui est effectivement le meilleur » ? « Une fois posée la connaissance simple de ce qui est bon et mauvais, il semble – l'analogie nous y invite – que nous tirons cette idée de certains actes de préférence, lesquels sont définis comme étant justes. En effet, comme la simple activité de plaisir, la préférence est, elle aussi, pour une part, de nature inférieure, c'est-à-dire instinctive, pour une autre, d'une genre supérieur, et de la même manière que le jugement évident, caractérisée comme étant juste. Néanmoins, les différents cas d'application semblent ainsi constitués que nombreux sont ceux qui seraient tentés de dire, sans doute à plus juste titre, que ce seraient, en l'occurrence, les jugements analytiques qui permettraient de progresser, et que les préférences, au lieu d'être une source empirique de ce qui est préférable, seraient au contraire considérées comme justes parce qu'elles érigeraient en critère ce qui est déjà reconnu comme étant préférables » (p. 69). D'où l'on tirera la conclusion : « De l'examen auquel nous avons procédé des cas où se manifeste une préférence définie comme étant juste résulte ce principe non négligeable que le domaine du bien pratique suprême n'est autre que l'ensemble de la sphère soumise à l'influence de notre raison, pour autant qu'il soit possible d'y réaliser un bien. Cela n'englobe donc pas seulement le moi propre, mais aussi la famille, la cité, l'Etat, le monde contemporain dans son entier, voire les époques lointaines du futur. »

La moralité introuvable

A quoi aboutit le cheminement ? A faire du bien commun un objet d'amour. A inscrire une abstraction dans la sphère vitale.

A cette conclusion, il est possible d'opposer des objections.

Si l'accomplissement de la moralité résulte d'un usage de la raison, qui offre à l'amour du bien, éprouvé naturellement, ses objets par excellence, seuls les hommes capables de s'élever à la connaissance de l'intérêt général ont un authentique comportement moral. Au fond Brentano définit ce qu'est la moralité pour un philosophe. Il reste, pour ceux qui ne se sont pas élevés jusqu'à cette connaissance, à obéir.

La raison est un usage dépendant de l'état des connaissances, ce que Brentano n'oublie pas, il est vrai. Mais ces connaissances sont également au service de pouvoirs : pouvoirs politiques, pouvoirs des savants, pouvoirs des juristes, pouvoirs techniques, pouvoirs économiques, etc. Est-il possible de s'élever au point de vue de l'intérêt général à l'appui d'une raison affranchie de tout asservissement à quelque pouvoir que ce soit ? Sous le couvert du bien général, ce que recherchent les individus qui occupent une position de force, laquelle leur donne une capacité de décision pour le grand nombre, c'est à accroître, au pire, à maintenir leur position de force. Les conclusions de Brentano non moins que la doctrine kantienne ont de fortes chances de n'aider le philosophe qu'à construire la forteresse de sa bonne conscience, ou de le conduire à se faire l'idéologue d'un groupe, dominant ou dominé, peu importe.

D'une autre manière, non moins que celle de Kant, la doctrine de Brentano n'évite pas un « passage à la limite ». Pour corriger le défaut du formalisme kantien, il importait à Brentano de saisir une sanction naturelle de la moralité. J'en rappelle la formule : « Ce qui est aimable d'un amour juste, la valeur de ce qui est aimable, c'est le bien au sens le plus large du terme. » L'amour qui nous porte vers quelque objet est la sanction de ce que cet objet est bon. Brentano sait assez que l'amour n'est pas nécessairement amour de ce qui est bien. C'est-là

un leitmotiv de toute la tradition des philosophes et des moralistes. Il croit surmonter la difficulté en deux étapes, d'abord en parlant d'un amour juste, ensuite en voyant dans l'acte de préférence le critère, analogue à un jugement analytique, c'est-à-dire un jugement qui porte en lui l'évidence de sa justesse, de la justesse de l'amour. La préférence est l'indice de l'amour juste. Par cette opération en quelque sorte de redoublement de l'acte d'aimer, par laquelle il tente de l'élever à un acte réflexif, Brentano glisse subrepticement dans l'amour lui-même une qualité qui appartient à l'objet d'un jugement purement intellectuel. Ainsi confère-t-il à l'objet d'être aimable, à l'amour d'être un acte de la raison. Car si la préférence est bien une opération qui introduit dans l'amour une réflexion, cette réflexion ne nous fait pas quitter la dimension du sentiment, voire du désir. L'objet préféré est celui dont j'espère une plus grande satisfaction de mon désir ou un plus grand apaisement de mes inquiétudes. Il n'est pas en soi pénétré de raison.

Significativement, Brentano omet le désir dans sa réflexion. Il fait de l'amour une donnée de base, ce qu'il n'est pas. Par rapport au désir, il est second ; il en est une transformation, soit du côté de la passion (l'objet domine le sujet), soit du côté de la réflexion (je confirme mon désir par les raisons que j'ai d'aimer). L'amour peut aliéner ; il peut s'inscrire dans un mouvement de valorisation de l'objet à travers lequel le sujet fait l'expérience de son autonomie *et de celle de l'objet aimé*. Mais cette expérience n'est pas un mouvement naturel primitif : elle est la résultante d'un apprentissage où la réflexion a joué un rôle important. De la part d'un homme, par exemple, déclarer un première fois à une femme : « Je vous désire » ou « Je vous aime », cela ne revient pas au même. Dans le premier cas, la demande sexuelle est claire. Elle ne l'est pas dans le second cas. Parce que l'amour implique plus que du désir, déclarer son amour peut être une ruse pour satisfaire un désir (dans ce cas, la déclaration d'amour est immorale) ; mais déclarer son amour, ce peut être aussi une façon de laisser entendre à sa partenaire que l'on n'exercera pas de contrainte sur elle. Dans ce mouvement d'amour, il y a peut-être justesse, mais une justesse qui n'est pas fondée sur un jugement : elle est justesse, pardon pour la brutalité de la formule, dans le mode de traitement de l'autre. Elle est une justesse de la conduite : le respect précède tout jugement moral. D'où vient le respect lui-même ?

Il nous faut, à ce point, faire un détour par les recherches contemporaines en biologie. Je m'appuierai à ce propos sur les exposés de P. Karli (voir notamment *L'homme agressif*, Odile Jacob, 1987).

Il me semble qu'aucun spécialiste des études du cerveau ne contestera que tout être humain, depuis sa naissance, est susceptible d'un certain nombre d'apprentissages qui s'accompagnent de mise en place de liaisons neuronales. Si la succion est un acte réflexe, cet acte, pour sa réalisation optimale au cours de la croissance, implique la coordination du mouvement de différents organes (lèvres, main, bras, yeux), coordination qui n'est pas innée, mais qui se construit – certes sur la base de potentialités de fonctionnements du cerveau et des organes, lesquelles, elles, sont données. Karli nous apprend que toutes liaisons neuronales conditionnant la coordination des mouvements permettant une action en vue de la satisfaction d'un besoin (la tétée pour apaiser la faim, par exemple), se redoublent de liaisons neuronales appartenant au système de l'appétence (lorsque l'action entreprise conduit au succès) et de l'aversion (lorsqu'elle conduit à un échec ou à la douleur). Ainsi l'individu, au fur et à mesure de sa croissance, à travers ses expériences, ses apprentissages et l'éducation qu'il reçoit, construit-il les domaines des bons et des mauvais objets, les premiers suscitant son appétence, les seconds ses aversions. Cette construction est inscrite dans le comportement corporel sous le pilotage adaptatif de circuits neuronaux de plus en plus complexes. De ce point de vue, Brentano avait raison de considérer qu'il existe un mouvement, d'abord désir, puis, éventuellement, amour, qui nous porte vers ce qui est bon, qui nous détourne de ce qui est mauvais. J'ajouterai, pour ne pas paraître naïf, que la distinction du bon ou du mauvais peut

être développée de manière pathologique. Pour obtenir d'un partenaire par exemple, un objet de satisfaction, le comportement agressif n'est pas la solution la plus économique, ni non plus la solution inévitable ; il est plutôt le signe d'une mauvaise coordination entre l'enfant, par exemple, qui cherche un objet de satisfaction et la puissance, l'adulte, par exemple, dont dépend l'obtention de l'objet. Mais le comportement d'agression peut être « branché » sur le système de l'appétence, et devenir une véritable source de plaisir.

Primitivement, la recherche de ce qui est bon, l'évitement de ce qui est mauvais ressortissent au domaine des conduites, non à celui de la moralité.

Puisque nous en sommes au moment de la généalogie des conduites, il n'est sans doute pas inapproprié de faire un autre détour, par Piaget. Les observations des comportements au jeu de billes ont conduit ce dernier à mettre en évidence l'existence d'une transformation significative dans les conduites des enfants. Au moment de l'enfance, l'intérêt « est un régulateur étonnant » ; il conditionne la continuité d'une activité jusqu'à son terme, par exemple. En revanche, il ne conditionne pas la cohérence d'une conduite ; il varie selon les activités et les circonstances. « La volonté, au contraire, est simplement une régulation devenue réversible, et c'est en cela qu'elle est comparable à une opération : lorsque le devoir est momentanément plus faible qu'un désir précis, elle rétablit les valeurs selon leur hiérarchie antérieure ainsi qu'en postulant leur conservation ultérieure, et fait ainsi primer la tendance de moindre force en la renforçant. Elle agit donc exactement comme l'opération logique, lorsque la déduction (= tendance supérieure, mais faible) est aux prises avec l'apparence perceptive (tendance inférieure, mais forte) et que le raisonnement opératoire corrige l'apparence actuelle en revenant aux états antérieurs. Il est donc naturel que la volonté se développe durant la même période que les opérations intellectuelles, tandis que les valeurs morales s'organisent en systèmes autonomes comparables aux groupements logiques. » (*Six études de psychologie*, Denoël / Gonthier, p. 74-5). Plus haut Piaget disait : « L'organisation des valeurs morales qui caractérise la seconde enfance est [...] comparable à la logique elle-même : elle est une logique des valeurs ou des actions entre individus, comme la logique est une sorte de morale de la pensée. L'honnêteté, le sens de la justice et la réciprocité en général constituent, en effet, un système rationnel des valeurs personnelles et l'on peut sans exagérer comparer ce systèmes aux « groupements » de relations ou de notions qui sont à la source de la logique naissante, à cette seule différence près qu'ici ce sont des valeurs qui sont groupées selon une « échelle » et non plus des rapports objectifs. » (p. 72).

A un moment donné l'être humain devient capable d'agir ses conduites (de vouloir) au lieu de simplement adopter des conduites au gré des circonstances. Agir ses conduites, c'est vouloir, c'est les réguler par une instance particulière, qui apparaît au premier terme d'un développement, la volonté. Agir selon la volonté, c'est orienter son action, dans une circonstance donnée, en fonction de valeurs (énumérons celles de Piaget : « honnêteté », « sens de la justice », « sens de la réciprocité ») auxquelles des satisfactions immédiates et primaires sont subordonnées. Des enfants jouent aux billes : jusqu'à un certain âge, le jeu est essentiellement une dépense d'énergie à plusieurs. A partir d'un certain âge, les enfants soumettent le jeu à des règles : il est interdit de ... ; il faut que ... ; le jeu implique que chacun y occupe une place, dans le temps et l'espace, définie, mais de telle sorte que la place de chacun est équivalente à celle de tout autre, etc. La justice consistera non pas, à la fin du jeu, à faire que tout le monde ait le même nombre de billes, mais un nombre de billes proportionnel à tel nombre de réussites. Peu à peu une norme commune, indépendante de la « force » du plus fort, permet à chacun de se mesurer à une valeur trans-individuelle. Telle est la condition qui rend possible de reconnaître, sans déclencher envies, jalousies, soupçons, etc., la victoire d'un membre du groupe. On s'incline non pas devant « le plus fort », mais devant « le meilleur ». Ce stade apparaît au moment où l'être humain devient capable de « décentration », où il peut intégrer le point de vue de l'autre en sachant que la place de l'autre est aussi la

sienne. Que je laisse à l'autre le produit de sa victoire actuelle est la condition pour qu'il ne me conteste pas le produit de ma victoire dans une autre circonstance.

Voici donc l'enfant arrivé au stade des opérations réversibles sur l'objet, sur lui-même et sur ses partenaires ; par là, il peut se traiter lui-même et les autres de manière analogue à ce qui lui permet de construire une représentation cohérente du monde. Le sens de la réciprocité est le centre organisationnel de ce traitement : si, en dépit d'un désavantage à un moment donné, je développe le sens de la justice, c'est que je me soumetts à un système d'équivalences qui me garantit que mes partenaires, dans d'autres circonstances, reconnaîtront la part avantageuse qui me revient ; mon honnêteté est une condition indispensable de la confiance que je peux avoir en l'autre ; elle implique, comme réciproque, son honnêteté. Il existe des opérations qui portent sur le sujet comme il en est qui portent sur l'objet.

Aurions-nous trouvé-là la source du respect ? Une compétence, capable de modeler l'affectivité, grâce à laquelle j'agis envers l'autre comme il est souhaitable qu'il en agît envers moi – l'aptitude à émettre un acte de volonté au détriment du désir, par exemple – est-elle immédiatement et nécessairement concomitante d'une compétence intellectuelle ? Le respect découle-t-il de la conscience d'un intérêt bien calculé ? La volonté « bonne » n'est-elle qu'un moment dans l'évolution de l'intelligence ?

En vérité, la compétence intellectuelle, le stade opératoire, rend possible l'existence de la volonté, elle n'implique pas son usage. Je n'en puis mais de retomber toujours dans la même ornière où je vois Kant, Brentano et Piaget enlisés.

Les valeurs, aussi idéales soient-elles, que cite Piaget, font partie des usages, seraient-ils des bons usages, des usages de « gens qui se recommandent entre eux », d'un groupe humain ayant telle position sociale à tel moment historique. Ce sont des règles de « bonne » gestion de la communication dans un contexte humain donné : c'est ainsi que l'on se comporte, par exemple, dans une école républicaine, laïque. Le respect de ces règles résulte de comportements que l'on inculque jusqu'à ce qu'ils deviennent spontanés, qu'ils deviennent en quelque sorte une « seconde nature ». Un enfant est éduqué à vouloir. Il n'est pas étonnant qu'une éducation soit concomitante d'un comportement intellectuel visant à une manipulation « objective » des choses. Individus et choses sont soumis au même traitement. La valeur visée derrière ces comportements, c'est l'exercice efficace d'une action aussi bien sur les êtres humains que sur les choses.

Il est possible qu'à l'intérieur d'un groupe donné, les règles de réciprocité soient le résultat de rapports de force stabilisés. La valeur de la justice est apparemment mesurée à une norme idéale ; elle est apparemment l'instauration d'un principe d'équivalence universelle (chacun est traité selon son mérite ou son démérite). Si l'on s'interroge sur la mesure du mérite lui-même, on découvrira peut-être qu'elle n'est pas la capacité de l'individu à « bien faire », mais le pouvoir dont il dispose pour agir efficacement. Considérons, par exemple, l'échelle des salaires dans une entreprise publique comme l'Instruction Publique. En quoi est-il « juste » qu'un directeur d'école ou de collège ait un salaire plus élevé qu'un « simple » enseignant ? Une telle pratique ne peut être fondée que sur l'idée qu'un directeur exerce une fonction d'une « plus grande dignité », soit d'un plus grand prix que celle de l'enseignant. A quoi tient cette « plus grande dignité » ? Au fait qu'un directeur, par définition, dispose d'un pouvoir sur plusieurs individus, pouvoir dont les enseignants sont, eux, entièrement dépourvus. La distribution du pouvoir définit plus certainement l'échelle de nos valeurs que le mérite. J'inclinerais à penser que dans un monde où l'exercice du pouvoir par un individu, un groupe, ou une institution est légitime, la réciprocité est le leurre qui permet à ces rapports de pouvoir – donc de force – de se perpétuer. La moralité y est un acte de soumission qui *a intérêt à s'ignorer*.

Si la réciprocité est la valeur qui fonde toutes les autres valeurs morales, il suffit de « jouer le jeu » pour se conformer aux rôles que l'on attend de l'individu dans la communication.

L'honnêteté engendrant la confiance rend également possible l'abus de confiance. Un acte de volonté n'est pas moral en tant qu'acte de la volonté : à ce compte, un arriviste serait un parangon de moralité.

Il n'existe pas de critère pour décider de la moralité d'une action, je veux dire de critère qui permette à quelqu'un de se dire : « Ceci, tu *dois* le faire ». Je dois si j'accepte de jouer le jeu. En vérité, j'ai intérêt à jouer le jeu. Je n'essaie pas de brader la sincérité : je suggère qu'elle n'est ni nécessaire, ni suffisante.

Le respect de la réciprocité n'est pas un impératif : s'il est un impératif, ce respect est un acte d'obéissance, même volontaire ; dès lors il perd une condition *sine qua non* qui fait du respect quelque chose de respectable, la spontanéité. Le respect de la réciprocité est un acte intéressé.

Kant indique la condition de la moralité ; cette condition est telle qu'il lui est impossible de s'incarner, ou, du moins, qu'il est impossible de lui rattacher quelque conduite que ce soit qui soit « purement » morale. Brentano rend perceptible le mouvement de la moralité ; il l'inscrit dans la nature, sous la forme d'un mouvement, qu'il appelle amour, qui pousse l'individu vers un bien. Entre ce mouvement et le jugement de bien, son approbation, la continuité n'est qu'apparente : le mouvement vers le bien n'est qu'apparemment spontané ; il est en vérité le résultat d'un apprentissage, d'une éducation, voire d'une domestication, qui peut être d'une telle douceur caressante que la contrainte n'y paraît pas. La volonté piagétienne ne s'accorde si bien avec l'intelligence que parce que, à la façon de jumeaux, elles se servent de masque l'une à l'autre et se prêtent un appui réciproque pour apparaître comme le résultat « logique » et « naturel » d'un développement : dans les constances de l'objet se réfléchit la consistance du sujet. Mais le seul sujet est celui qui exerce quelque domination sur les objets : qui ne sait manipuler le monde ne sait pas vouloir et ne peut donc vouloir ; qu'il trouve bon d'être manipulé. On trouvera bien les moyens de lui faire croire que, au moment où il est manipulé, il agit volontairement : n'est-il pas vrai que, dans nos sociétés libérales, les individus sont libres d'acheter ce qu'ils veulent ? (J'ai entendu la formule de la bouche d'un économiste ce vendredi 15 octobre 2004). Tel est l'ultime fondement de notre moralité : il importe peu qu'un individu agisse de manière autonome ; il vaut mieux même que ce ne soit pas le cas [cela limiterait le pouvoir de certains individus de faire ce qu'ils « veulent » (obéir à leurs pulsions) en proportion du pouvoir qui est le leur]. Il importe qu'un individu croie qu'il agit de manière autonome. Il suffit, pour cela, de faire passer à ses yeux le futile pour l'essentiel (l'emballage de l'objet de satisfaction d'un besoin pour l'objet lui-même) et de lui offrir la liberté de choisir la futilité qui lui plaît, dans les limites de ses ressources.

S'il est vrai que, selon Scheler, il est une intentionnalité spécifique de la conscience dont le corrélat est un objet de valeur (un jugement esthétique est le corrélat de la conscience percevante du tableau, approbation ou réprobation accompagnent nécessairement les représentations que déclenchent tel ou tel spectacle ou comportement), d'abord, il est impossible de distinguer le jugement de valeur d'un mouvement de valorisation, ensuite, de purifier ce mouvement de valorisation de tout intérêt relevant de l'affectivité, de la sensibilité, du besoin, du désir, etc. Et s'il est un intérêt de la raison – il est bien de respecter de manière générale le contrat de confiance implicite qui préside aux échanges humains, à la communication, au travail, etc. ; la valeur de toutes les valeurs est de conditionner les échanges entre les hommes – la conduite qui se subordonne à cet intérêt de la raison n'est pas « morale », mais, aussi belle, souhaitable qu'elle soit, « intéressée ». La règle d'or de la réciprocité n'est pas une règle morale, elle est une règle « utilitariste ». Son usage est requis dans un système d'échanges.

Voici, pour résumer, quelle est notre aporie.

Kant énonce la condition formelle de toute moralité : le passage de cette condition formelle à la réalisation concrète d'une action ne se réalise pas sans une dépense qui se paie de la

moralité elle-même. Toujours l'idéal de la raison et de la liberté est entaché d'un mobile de l'action. Le Royaume des personnes est un royaume sans personne.

Brentano inscrit le bien dans un mouvement naturel qui nous porte vers lui. Les recherches en biologie et en éthologie, l'explication de la genèse du comportement dans une perspective piagétienne, par exemple donnent raison à Brentano. Mais ces explications nous conduisent au seuil de la moralité ; elle ne nous permettent pas de dépasser le monde immanent des intérêts, seraient-ils ceux de la raison. Il semble que jamais nos conduites ne réalisent pleinement les conditions de la moralité. Ce ne serait pas grave, si les conditions de la moralité n'étaient pas également celles de la liberté.

Du respect au paradoxe

Il me semble que nous sommes dans une impasse parce que nous posons mal le problème de la moralité.

D'où me vient donc le respect qui me fera peut-être dire, une première fois à une femme, «Je vous aime » et non « Je vous désire » ? J'entends bien : de ma bêtise, de ma stupidité, de ma naïveté, de ma rusticité, etc. Mais quoi encore, si je n'en ai que faire de ma bêtise, stupidité, naïveté, etc. ? Si, décidément, de la femme j'ai sans doute envie, mais tiens encore plus à son estime ? Si, quelque chose d'elle, m'impose le respect auquel je me soumetts d'un mouvement à travers lequel *je fais l'expérience de la liberté à partir de l'autre* ?

Cela vient de ce que le respect de l'autre en tant qu'autre – ce qui veut dire également de son autonomie, de sa capacité à me répondre – précède la moralité. Là est le lien entre contingence et nécessité. Les philosophes cherchent la source de la moralité dans une faculté du sujet, soit la raison, soit une conscience intentionnelle de valeurs. Je proposerais d'inverser la relation : la rencontre de l'autre précède et fonde la moralité. En cette rencontre, l'être humain accède à sa plénitude. Il ne peut donc y avoir rencontre, transformant radicalement l'expérience de la relation à soi, qu'au terme du développement d'un individu. Elle est ce terme. (Le rôle central que j'accorde ici à la rencontre trouve son inspiration première dans l'œuvre de Henri Maldiney).

L'autre, au niveau auquel nous essayons de le saisir ici, qui est en même temps celui où il *se donne à saisir en tant qu'autre*, n'est pas le terme d'un mouvement qui me porte vers le bien ni l'objet de connaissance d'un jugement analytique ; ce qu'il est, il me semble que je ne peux le dire que dans l'allemand de Heidegger : « er west ab » ; l'autre est un être du monde qui m'apparaît en tant qu'il se soustrait à mon emprise, dans le moment où il se soustrait à mon emprise. La rencontre de l'autre est rencontre de la liberté (on ne rencontre donc, en tant qu'autres, que des êtres libres).

Je supposerai qu'il existe différentes modalités de cette rencontre (étonnement devant un visage, admiration, indignation éprouvée devant l'avilissement, etc.) ; je l'illustrerai par (une modalité, sans doute, de) la rencontre amoureuse.

A une femme ou à un homme, une première fois, nous disons : « Je t'aime », même si cela veut dire : « Je te désire », surtout si cela veut dire : « Je te désire ». En disant : « Je t'aime », nous comptons sur une réponse libre de l'autre (libre, du moins, dans la relation que nous instaurons avec lui). Il importe qu'il *vienne au devant de notre demande*, qu'il ait l'initiative de son mouvement, que nous pensions, du moins, par devers nous, qu'il garde l'initiative de son geste même après que nous nous sommes déclarés à lui. Par cette réponse libre l'autre fait exister quelque chose qui, sans cette réponse, n'existe pas : elle me fait apparaître dans ma singularité absolue ; *elle est un acte de reconnaissance qui me fait exister autrement*. Dire à quelqu'un : « Je t'aime », c'est lui dire : « Il y a quelque chose en moi de plus grand que moi qui a besoin de toi pour être reconnu. » La rencontre de l'autre est ce qui inscrit dans le sujet

le ressort de la transcendance. Alors, je me re-connais : je suis engagé dans un processus de rebond perpétuel de la connaissance.

Voici une situation éminemment paradoxale : je dis à quelqu'un : « Je t'aime ». Mon acte de parole n'est pas simplement une information, il est plutôt une invitation faite à l'autre d'entrer en contact corporel – d'abord par la parole ou le silence, etc. – avec soi. Si la formule : « Je t'aime » comprend une information, elle serait plutôt du type : « N'aie pas peur de moi. Je ne te veux pas de mal ; je ne te veux que du bien » (ce qui peut être un mensonge, bien sûr). La déclaration d'amour est un acte de langage tel qu'il laisse à l'autre la liberté de ne pas s'y engager ou de s'engager dans une relation dans laquelle il risque de perdre sa liberté, parce que cet acte de langage implique, au moment où je laisse entendre à l'autre tout le bien que j'attends de lui, que je lui laisse également entendre que je ne veux « que » son bien pour « mon » bien ; s'il me comprend bien, il comprendra également que personne que moi ne lui veut à ce point du bien. Et je ne lui veux tant de bien que parce que j'en attends, pour moi, le plus grand bien, la capacité de me dépasser vers un au-delà de toute positivité et de tout calcul. Que cela implique également la plus haute jouissance, je le tais. Assez se chargent de le dire.

Une déclaration d'amour prend l'autre et soi-même au piège de la liberté. Seul un être libre « se donne » et ce qui importe à celui qui déclare son amour, c'est que l'autre « se donne tout entier ». Ainsi en obtiendra-t-il la plus grande satisfaction. Le désir s'intéresse au corps de l'autre et à la jouissance qu'il peut en tirer, l'amour s'intéresse au corps de l'autre en tant que réserve d'un sujet : dans sa demande, il réclame non le corps, mais le sujet en tant qu'origine de l'auto-mouvement de ce corps.

Là où je laisse à l'autre la plus grande marge de manœuvre, là est le plus grand péril de la soumission, de l'aliénation, de l'asservissement (quand la rencontre dégénère en lutte pour la reconnaissance, de ma masculinité ou de ma féminité, par exemple).

L'amour, en tant que modalité éminente de la rencontre, n'est pas le terme de la moralité, il en est la condition. Une rencontre de l'autre est telle *qu'elle engendre le respect d'autrui* : il est celui par qui s'accomplit ma subjectivité d'homme, si je suis un homme, de femme si je suis une femme. L'autre est celui grâce à qui je fais l'expérience de la liberté. Celle-ci n'est pas en lui et en moi, elle est entre nous deux, elle est ce qui nous met en rapport l'un avec l'autre sous un mode singulier, que nous appelons « aimer ».

Si le respect, qui vient de l'autre à l'issue d'une expérience singulière et qui me conduit au devant de lui, précède la moralité, il ne suffit pas pour fonder la moralité, puisqu'il peut « fonctionner » comme un piège, le plus efficace lorsque l'autre ne peut jamais savoir si ce respect n'est pas l'agent qui le fait aller au devant de ce qui l'attire. Le respect – concrètement, ce retrait qui cède la place, qui libère pour l'autre un espace où venir comme au devant de soi-même – peut être une forme éminente de séduction.

La règle serait-elle donc : « Comporte-toi comme un « autre » authentique, tu seras respecté » ? « Je veux bien, répondra-t-on. Que l'on m'explique d'abord ce qu'est un « autre » authentique. »

Nous serions alors reconduits à formuler des règles de conduite, auxquelles, au mieux, les individus se conformeront ; elles ne feront pas d'eux « des autres », mais des pharisiens, des puritains, des casuistes, voire des altruistes. Et l'authentique n'est pas nécessairement incongru sur le marché des apparences.

L'expérience de la rencontre transforme la relation aux autres ; elle ouvre en quelque sorte l'espace qui conditionne l'apparition de l'altérité et la transformation de la subjectivité. Mais il n'existe pas de commandement de l'amour : la conclusion de la parabole du Samaritain ne consiste pas à dire : « ton prochain, que *tu dois aimer*, c'est celui qui a besoin d'aide », elle consiste à détourner le commandement (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même ») pour inviter à se comporter comme le Samaritain *qui s'est rendu proche du blessé*. S'il y avait

encore un commandement d'aimer, il inviterait à aimer le Samaritain *et non le blessé au bord du chemin*. Mais justement, il ne s'agit pas d'aimer le Samaritain, mais de se rendre proche de cette limite où l'autre « ab-west » et, dans ce retrait, fait place libre pour un accueil. La formule d'Augustin (« Ama et fac quod vis ») n'est pas valable non plus : le respect de l'autre que me découvre par excellence l'amour est la condition de la moralité ; elle n'en découle pas nécessairement. J'ai déjà laissé entendre que le respect lui-même peut être utilisé comme un moyen de séduction. L'amour peut être une aliénation.

Comment d'une expérience singulière – celle de la rencontre de l'autre – peut s'engendrer une éthique ?

Je suggérerai que la seule forme pertinente de l'énoncé d'une règle de conduite instaurant avec l'autre – et avec cet autre que je suis à moi-même – une relation *qui ne peut être pervertie* est nécessairement celle d'un paradoxe communicationnel (et non logique, ou non seulement logique). [Pour le traitement des paradoxes dans la communication, voir Watzlawick *et alii*, *Une logique de la communication*, Le Seuil, 1972. Justement dans cet ouvrage, à propos des « injonctions paradoxales » (du type : « Je veux que tu te comportes de manière autonome »), les auteurs affirmaient (note 2, p. 201) : « La liberté est elle-même analogue à un paradoxe. » Voir, sous la même note, la citation de Berdiaev sur l'incompatibilité entre « bonté » et « liberté ».]

Un énoncé paradoxal peut être la pire ou la meilleure des choses : il est la pire des choses lorsqu'il a pour effet de « tourner en bourrique », de bloquer la capacité d'agir de celui à qui il est adressé (« je veux que tu sois libre ») ; il est la meilleure des choses lorsque, en quelque sorte, la victime du paradoxe, c'est *l'énoncé lui-même* et la position, relativisée, ironisée, humorisée, de celui qui énonce le paradoxe. Dans un énoncé paradoxal « moralement » recevable, celui qui énonce la règle implique dans la règle quelque chose qui rend impossible de la prendre *purement et simplement* au sérieux. Un énoncé paradoxal *crée de l'altérité sans qu'elle puisse être déjouée*.

Par quoi je suis conduit à examiner ce qu'il en est dans l'évangile de Luc (auquel je m'attache plutôt qu'à Matthieu pour des raisons que je ne peux développer ici ; disons brièvement qu'à mes yeux, la rédaction de l'évangile dit de Matthieu a été faite dans un esprit, légaliste, de récupération des préceptes fondamentaux de la loi mosaïque, et cela en réaction à la refondation pharisienne du judaïsme après la destruction du temple ; je crois qu'il est possible de montrer que le noyau de l'évangile de Luc a été composé avant la destruction du temple, dans les années 60 de notre ère, dans un esprit de discussion avec le pharisaïsme et non d'hostilité à eux ; en revanche, cet évangile sape radicalement, d'un point de vue intérieur au monde judaïque, un fondement de la loi mosaïque : il ne peut pas y avoir de relation contractuelle entre Dieu et l'homme ; l'existence est à la libre disposition de l'homme ; dans la supposition d'une Création, l'humanité n'a pas à payer la dette de la vie à un Créateur. La supposition contraire constitue une aliénation – une marchandisation – et du divin et de l'humain. De manière analogue, de nombreuses relations contractuelles organisent les rapports entre les hommes, mais la relation à l'autre n'est pas contractuelle.)

Au chapitre 6, versets 26 – 32, Luc introduit le contenu « éthique » du discours au pied de la montagne (la première aberration est de faire de ce discours un « sermon »), de la manière suivante :

« Malheur (à vous) lorsque *tous les hommes* (je souligne) disent du bien de vous. Leurs pères en agissaient de même envers les faux prophètes. Eh bien, voici ce que je vous propose de recueillir, à vous qui entendez :

Accueillez et prenez sous votre haute protection ceux qui vous sont étrangers (ennemis), faites du bien à ceux qui n'ont que faire de vous, prononcez des paroles bénéfiques sur ceux qui vous maudissent, parlez en faveur de (faites des vœux pour) ceux qui vous sont malveillants (diffament, calomnient, usent de formules négatives).

A celui qui te frappe sur la joue présente aussi l'autre, et à celui qui t'enlève le manteau, ne l'empêche pas d'enlever aussi la chemise. A quiconque réclame, donne et à celui qui t'enlève ce qui t'appartient, ne réclame pas.

Selon que vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez de même envers eux.

Et si vous accueillez et prenez sous votre haute protection ceux qui vous accueillent et vous prennent sous leur haute protection, quelle grâce (part de reconnaissance) vous reste-t-il ? »

(J'ai pris le risque d'une traduction. Notamment je restitue au verbe grec (*agapaô*) que l'on traduit par « aimer » son sens radical : « prendre quelqu'un sous sa haute protection ». Le verbe décrit notamment la relation de l'hôte à l'étranger.)

Cela suffira pour présenter le problème de l'invitation à un comportement éthique sous forme d'énoncé paradoxal (un énoncé qui, au minimum, déconcerte).

Il n'est pas indifférent que la « malédiction » qui précède immédiatement l'énoncé des règles de conduite concerne le refus, paradoxal, de l'unanimité : l'approbation universelle n'est pas un critère valide pour reconnaître la bonté d'un être humain ou la justesse d'une conduite. Cette approbation peut être une hypocrisie ou la conséquence d'une hypocrisie. Voici immédiatement disqualifié un critère de moralité qui, dans la vie antique, jouait un rôle important. C'est, par exemple, un de ceux qu'utilise Aristote pour distinguer les « bons » des « mauvais » (Voir *Ethique à Nicomaque*, 1113 b). L'honorabilité n'est pas une fin morale.

La formule d'introduction des énoncés qui instruisent de ce qu'il faut faire (toutes les sentences sont à l'impératif) attire immédiatement l'attention de l'auditeur sur le fait que les énoncés qui vont suivre sont à double entente : il y a un *logos à recueillir*, une fine pointe du sens, pour ceux qui « entendent ». La mention spéciale des « auditeurs », en contexte un pléonasme – tous les gens présents sont des auditeurs et sont constitués comme tels par le fait de celui qui parle – traite paradoxalement le statut de celui qui est là pour écouter, le conduit à se faire réflexion, à se dédoubler et à prendre conscience que l'on peut fort bien « entendre » quelque chose sans y rien « entendre ». Non, celui qui parle ne prend pas ses auditeurs pour des imbéciles, il les invite à se comporter intelligemment. Il les invite à ne pas laisser passer inaperçu le caractère paradoxal des énoncés qui vont suivre. A un premier degré, ces énoncés sont absurdes ; ils paraissent justement en contradiction avec la formulation d'une injonction morale. Ils invitent à une conduite morale en démontant le fondement des conduites morales. Ils dérobent à l'auditeur le confort de quelque chose de rassurant, ils l'inquiètent, ils décomposent, en quelque sorte, ses belles certitudes : comment est-il possible d'inviter quelqu'un à se tenir debout en lui dérobant le sol – le socle de la loi – qui doit lui permettre de se tenir debout ?

La règle éthique de base s'énonce, en grec ancien par exemple : *philei tous philountas*, respecte tes obligations envers ceux envers qui tu as des obligations (parents, parentèle, citoyens, amis, alliés, etc.), pour employer une formule d'ethnologue, envers les gens du Soi. Un *ekhtrōs* est précisément quelqu'un d'extérieur à l'ensemble des individus compris dans le système des obligations ou celui qui s'est extrait du cercle des obligés (en volant, en tuant, en enfreignant la loi, etc.) ; son extériorité en fait un « ennemi », c'est-à-dire quelqu'un envers qui on n'a pas ou plus d'obligation. Ces gens-là, si on ne leur tape pas sur la figure, on ne peut que les *agapân*, « que les accueillir et les prendre sous sa protection », comme un père « accueille et le prend sous sa protection » son enfant ou un étranger. Ce n'est donc pas la sentence en elle-même qui est paradoxale : elle énonce le comportement approprié à l'étranger ; ce qui est paradoxal, c'est de faire de l'accueil de l'étranger (du « hors-la-loi ») la règle de conduite fondamentale, car une telle règle revient à nier sa pertinence à ce qui sert habituellement de fondement des conduites, c'est-à-dire le système des alliances (la *philia*). Toute conduite fondée sur l'établissement de relations contractuelles, sur un système d'échanges et d'équivalences est, non morale, mais mercantile : tout être humain est un

ekhtros, un être de l'extériorité, un être qui ne peut entrer dans aucun système d'équivalence. Il n'est possible que de l'accueillir. Envers soi-même, la règle est la même : il n'est possible que de s'accueillir. Je suis à moi-même un étranger.

Si l'on raccorde entre elles les sentences que j'ai citées, on s'aperçoit qu'elles ont un contenu formel commun (le même *logos*, la même mise en relation) : elles invitent toutes à refuser d'entrer dans un système d'équivalences. Deux formules y invitent sous une forme humoristique (l'humour fait rejaillir le paradoxe et l'empêche de s'enliser en système) : celui qui est frappé sur une joue n'est pas invité à rétablir l'égalité en répondant au coup, mais en demandant à celui qui frappe de ne pas introduire une inégalité entre les deux joues ! Le raisonnement implicite est le suivant : « Pourquoi es-tu injuste envers ma joue (gauche) ? Pourquoi ne lui *donnes-tu pas*, à elle aussi, la même chose qu'à la joue droite ? » Il ne s'agit pas de tendre benoîtement et en grand benêt la joue à celui qui frappe : il s'agit de le désarçonner en le surprenant par un comportement lui-même paradoxal. De même quelqu'un cherche-t-il à enlever le manteau ? « Eh, lui crie-t-on, tu as oublié la chemise ! » (Il faut savoir que la loi autorisait, pour paiement de dettes, à enlever la chemise, mais qu'elle obligeait à rendre le manteau, la nuit, pour permettre de se protéger du froid). Offrir la chemise *après le manteau* c'est, apparemment, attirer l'attention sur la logique d'un comportement, c'est, en vérité, démonter l'illogisme de la loi. Car, à l'arrière-plan de ces quelques commandements, il y a la pensée suivante : un code éthique qui prétend légiférer à l'avance sur tous les cas de conduite possibles, nécessairement, à un moment ou à un autre, conduira à une situation absurde. Il n'y a qu'une prescription : sois un créateur d'altérité. Ce qui suit (tendre la joue, etc.) démonte le système des codifications. Les codifications sans doute sont nécessaires ; ce qui est faux, c'est de croire qu'il suffit de s'en tenir à elles pour être en règle avec son humanité et avec l'humanité.

Le commentaire de ces diverses sentences est donné dans une suite de formules à partir de 6, 32 : « Si vous accueillez ceux qui vous accueillent, quelle *kharis* vous reste-t-il ? » (Il importe de noter qu'en grec, la formule qui pose la question est exactement calquée sur le langage du calcul : dans l'opération, « quelle quantité de grâce vous reste-t-il ? », « ça vous fait combien en quantité de grâce ? » (le grec dit « qualité » plutôt que « quantité », mais, sous cette qualité, ce qui est visé, c'est la comparaison implicite de la grâce à une marchandise dépréciée d'une moue dégoûtée).

On vous demande d'aimer ceux qui vous aiment, de fonder votre comportement sur la règle de la réciprocité. Si vous devez respecter ceux qui vous aiment, envers qui ferez-vous plus que simplement rendre ce que vous recevez ? Qui pourra donc être l'objet de votre générosité ? Justement ceux qui ne sont pas inscrits dans une relation de réciprocité, les étrangers ! La conséquence que vous devez tirer de votre règle de conduite vous en découvrira peut-être l'inconséquence, l'illogisme, l'aberration : alors découvrirez-vous que si l'on peut être généreux envers les étrangers ou les ennemis, *a fortiori* il n'est pas interdit de l'être envers ses « alliés ».

De cette première règle – qui revient à relativiser la validité de toutes les lois que les groupes humains se donnent – découlent les autres règles : à qui tente de te discriminer (en te maudissant, en te maltraitant, en te faisant violence, en réclamant), réponds par une règle de conduite qui annule, ridiculise, disqualifie, ironise son attitude. Refuse d'entrer dans le jeu de sa violence. Retourne son exclusion à celui qui exclut.

La règle d'or des relations humaines est fondée sur la réciprocité.

Jésus en universalise la validité, renchérit sur son interprétation conventionnelle, la détourne dans le sens de la « *kharis* », d'une forme de comportement qui renvoie à chacun la libre disposition de lui-même. Je ne peux pas agir dans le sens où je me fabrique des ennemis. Mais je peux ironiquement faire de moi un ennemi, qui fait appel à la générosité de l'accueil de l'autre. Je peux en apparence retourner contre moi la règle de la réciprocité : je veux que tu

fasses subir le même traitement à mes deux joues ! Ne sois pas injuste envers ma joue droite ou ma joue gauche ! En procédant ainsi, je cherche à désarçonner celui qui se comporte en ennemi envers moi en lui remontrant concrètement, par l'absurde, l'arbitraire de son comportement ou sa petitesse ou sa mesquinerie, etc. Il n'est qu'un mode de traitement du non-respect, son retournement par l'absurde.

La règle de la réciprocité est susceptible de deux évaluations divergentes.

Il y a une réciprocité que l'on appellera quantitative ; elle consiste à échanger entre elles des quantités égales ou de valeur égale. Œil pour œil, dent pour dent, gifle pour gifle, obligation pour obligation, pour l'exercice de telle compétence, paiement de telle estime (en monnaie également), etc. Voici mis en place le système de la singerie universelle. Cette réciprocité nous laisse dans le domaine objectif, comptable, elle triomphe dans tous les domaines des activités humaines, politiques, juridiques, économiques, religieuses. Toute société a son système des poids et mesures des individus. Toute société quantifie le respect. Explicite ou implicite, toutes les relations des individus à l'intérieur d'une société sont fondées sur un contrat. A ce contrat, les individus se soumettent en assimilant si bien les règles qu'il en est comme si leurs conduites étaient spontanées. « Moi, je respecte... la Migros. »

Il y a une autre réciprocité que l'on appellera qualitative ; elle n'est pas fondée sur un système d'équivalences objectivables d'une manière ou d'une autre. La réciprocité qualitative concerne une manière d'être fondamentale, fondatrice des échanges : la *kharis*. Sophocle déjà disait : *kharis enfante kharis*. Telle est la règle fondamentale que Jésus de Nazareth proposait : comporte-toi de manière généreuse (use du paradoxe) – au sens de la *kharis* -, tu engendreras quelque chose qui n'entre pas dans un système d'équivalence. Tel est le sens dans lequel doit être réinterprétée la règle d'or de la réciprocité : agis de telle sorte que le résultat de ton action produise un reste qui n'entre pas dans les échanges objectifs, celui de la reconnaissance (celui que la religion ultérieure a détourné dans le sens de la grâce). La grâce est un produit divin (Dieu ne fait acception de personne) et humain. Il est, au bout du calcul de toutes les équivalences, un reste, qui n'entre pas dans le calcul (le symétrique de l'absurde), ce que Jésus (et son interprète grec) appelle la « *kharis* », « la grâce », la « reconnaissance », un objet laissé à la libre disposition de soi et de l'autre et qui laisse à chacun la libre disposition de soi. Voilà le complexe trinitaire de la « *kharis* », et qui, sur le plan humain, inverse la loi de l'universelle entropie : la « *kharis* » fait exister un surplus qui n'entre dans aucune mesure, inobjectivable, et qui est ce rien à partir de quoi s'éprouve l'aise d'exister. C'est pour la « fabrication » de ce surplus que Jésus détourne la règle d'or de la réciprocité : j'agis envers l'autre de telle sorte que je lui laisse la libre disposition de lui-même (je fais éclater le cadre du système des obligations ou des rétributions ou des paiements) ; je le mets ainsi dans la situation de disposer librement de lui-même et dans la condition d'être généreux, de me laisser à moi-même la libre disposition de moi-même. Cela n'a rien à voir, ou pas nécessairement à voir, avec la charité, l'aumône, la compassion, la pitié ou quelque autre vertu chrétienne ou non-chrétienne que ce soit. Cela a à voir avec un style d'existence. Une existence altérante. Ou, si l'on préfère, un art du contre-pied.

Il n'y a pas de recettes qui permette de savoir à l'avance et en toutes circonstances comment appliquer la règle. Elle est paradoxale : elle ne sauve personne du risque de l'erreur ; elle ne damne personne.

La règle de la réciprocité objective revient à annuler des rapports humains la seule chose qui compte : le surplus de la grâce (peut-être, ce que Luther appelait la liberté du chrétien ; appelons-la la liberté de l'être humain). Il n'est au fond qu'une seule règle de conduite : faire exister le surplus de la reconnaissance. Ouvrir une faille dans le système des enfermements sociaux, des dettes et des crédits. Les règles économiques sont nécessairement en conflit avec les règles qui fondent la relation à l'autre ; le scandale de l'histoire des églises chrétiennes,

c'est d'avoir détourné la grâce, par son inscription exclusive dans la personne divine, au profit d'un commerce avec le divin, c'est d'avoir opéré, par un tour de passe-passe théologique, le retournement du retournement (de la loi mosaïque) opéré par Jésus de Nazareth.

Maintenant, en quoi une telle règle peut-elle être « éthiquement » (je préfère, tout de même, à « moralement ») efficace ? En ce que, pardon pour la pirouette, une injonction paradoxale se résout dans un éclat de rire libérateur de l'intelligence (de l'intelligence qui comprend, pas celle qui se mesure). Au moment de comprendre, l'acte d'intelligence a force d'entraînement, parce que cet acte d'intelligence libère immédiatement de l'énergie vitale. Le mouvement de l'intelligence coïncide avec le mouvement d'une vie qui donne. Donner est le plus profond ressort de l'intelligence elle-même.

Ceci n'est pas une conclusion

L'action de tout individu s'inscrit à l'intérieur d'une société élaborant de manière autonome ses lois, ses règlements, ses codes de conduite et occupant un habitat défini par des frontières. Je reviens à nos « identitaires », français, suisses, grecs (« Les hôtes à la porte ! » crie-t-on sur les murs de Grèce), ou de quelque nationalité et langue qu'ils soient. Un ministre français a dit, à peu près, que la France ne pouvait pas accueillir toute la misère du monde. Tous les ministres de tous les pays en diront autant : nous conviendrons volontiers avec eux que c'est vrai puisqu'ils n'arrivent même pas à accueillir la misère de leur propre pays. Un humoriste français, dont les ancêtres étaient portugais, si je ne m'abuse, a énoncé ce beau paradoxe : « Il y a de plus en plus d'étrangers sur la terre » (je cite de mémoire). L'évangile de Luc nous laisserait entendre qu'il ne devrait y avoir sur terre que des étrangers. Il y a, dans le comportement de gens qui se prétendent chrétiens, peu m'importe de quelle subdivision, une étrange contradiction : ils pensent que leur récompense est dans le Royaume de Dieu ; comment peuvent-ils espérer obtenir cette récompense s'ils ne respectent pas le commandement fondamental de l'accueil de l'autre (et de cet autre par excellence qu'est l'étranger) ? En vérité, ces gens-là sont la meilleure preuve des conséquences catastrophiques que peut entraîner la transformation d'une règle faite pour déranger les bonnes consciences en support de la bonne conscience morale. Les fonctionnaires des Eglises tuent l'esprit de l'évangile (le paradoxe). Mais on peut élargir la formule : les fonctionnaires de la vie politique tuent l'esprit civique, etc. Le chômage est notre gros problème, qui nous autorise à ne pas accueillir l'étranger : déjà nous ne pouvons donner du travail à ceux qui habitent sur « nos » terres conformément à la loi. Au chômage s'ajoute l'angoisse des « délocalisations ». Il existe des « nécessités » économiques auxquelles on ne peut échapper : la concurrence entre les entreprises les oblige à rationaliser leurs coûts de production. Dans un tel contexte, tu nous amuses avec ta production d'un surplus de la grâce, me dira-t-on. Je répondrai en disant que je ne me suis, pour le moment, préoccupé que des rapports inter-individuels. Je n'ignore pas que ces rapports dépendent aussi des superstructures politiques, économiques, etc. Ai-je une règle qui me permet de porter un jugement sur ces superstructures ? Dans la mesure où elles traitent les individus comme des quantités manipulables, par des calculs, par exemple, elles sont condamnables et l'on doit viser à les réformer. Aux identitaires, il est possible de dire qu'ils se trompent de cible : ils doivent lutter contre ce qui écrase les individus, pas contre les individus ; quant à ceux parmi les individus qui ne respectent pas la loi, ils sont du ressort de la justice ou des instances de décision politique, pas des ratonneurs. Considérons dans la superstructure économique ce qui conduit à traiter les individus comme des quantités manipulables. Considérons donc le statut de l'employé dans l'entreprise : il n'y est pas tenu comme un membre responsable. Quand il a un contrat de travail, il accepte de remplir une tâche à condition de renoncer à son autonomie : selon sa position, il n'a aucune part ni aucun droit de regard dans la gestion de l'entreprise. Le code du travail doit être radicalement

modifié dans le sens du principe de la responsabilisation du travailleur. Que des institutions religieuses prétendant incarner parmi les hommes l'esprit de l'évangile aient continué et contribué à entretenir, dans un état de dépendance intellectuelle et de soumission à l'arbitraire des pouvoirs, des masses innombrables, voilà le scandale sur lequel des jeunes, qui prétendent défendre des valeurs « traditionnelles », feraient bien de réfléchir. Et ils feraient bien également de se demander si ces valeurs traditionnelles n'ont pas été complètement dévaluées par des pratiques mensongères.

Enfin, il n'est pas de respect de soi sans respect de l'autre, et le respect de l'étranger est une bonne initiation au respect de l'autre, que je me garde d'écrire avec un grand « A ». La dimension de l'autre est dans l'être humain. Nous avons sans doute besoin d'identité pour conjurer l'angoisse de l'autre (de la mort) qui nous ronge de l'intérieur : faire éclater les limites étroites de nos identités par l'expérience inachevable de l'autre et par cette découverte qu'à la *bienveillance répond la bienveillance*, c'est œuvrer pour la vie, pour la lumière de la vie, contre les ténèbres des épouvantes intérieures proportionnelles aux ignorances, nourricières des peurs devant les ténèbres extérieures. Mais je crois qu'il est une peur légitime, celle des fanatiques de Dieu, qu'on l'appelle Béni-soit-son-Saint-Nom ou Père de Jésus-Christ, ou Allah, ou Raison, ou Etat, ou Masses laborieuses, ou Patrie, ou Struggle of life, peu m'importe, celle des lamineurs de l'altérité. Car ces gens-là n'ont qu'un dessein, tuer la liberté de l'esprit.

Il n'est pas de sociétés sans institutions : il ne découle pas de cela que toutes institutions sont indispensables à la vie en société. Seules le sont celles qui sont garantes de la liberté, non en ce qu'elles rendent libres mais en ce qu'elles créent les conditions de la liberté. Je me garderai de rien énumérer. Je crois que l'on peut honnêtement se demander dans quelle mesure les institutions religieuses existantes contribuent à fonder la liberté des individus, c'est-à-dire dans quelle mesure elles jouent leur rôle.

On se tromperait si l'on déduisait de ce qui précède que je suis un défenseur forcené de l'individu ; je ne défends pas l'individu, je défends la capacité d'un être humain à se prendre en charge à l'appui de toutes ses facultés dans le respect de l'inappropriable, ou, plus précisément, à partir du respect de l'inappropriable.

© André Sauge

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Janvier 2005