

Fondements de l'éthique

Monsieur Paul Ricœur

Citer ce document / Cite this document :

Ricœur Paul. Fondements de l'éthique. In: Autres Temps. Les cahiers du christianisme social. N°3, 1984. pp. 61-71;

doi : 10.3406/chris.1984.956

http://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1984_num_3_1_956

Document généré le 02/06/2016

FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE*

Paul Ricoeur

Je vous demande d'abord de m'excuser pour la prétention du titre de mon exposé. Je n'ai pas du tout l'ambition de trouver une justification dernière à nos choix moraux, à définir les premiers principes en matière de bien et de mal. La question est plutôt de savoir qu'est-ce qui constitue un problème éthique. Cette question est de la plus grande importance lorsque l'on discute des rapports entre éthique et politique. Pour la clarté de la discussion, il faut bien dire ce que l'on entend par éthique. Dans une telle confrontation, ma question sera donc plutôt de savoir quelles questions viennent les premières, quelles autres sont simplement dérivées, dès lors que l'on pose un problème quelconque d'éthique. En ce sens, je préférerais parler d'*intention éthique*.

Voici l'idée directrice de mon exposé : je voudrais montrer que l'idée de *loi morale* n'est pas l'idée la plus fondamentale, que l'on entende par là un principe formel à la façon de Kant, ou au contraire des contenus matériels comme dans une éthique des vertus ou dans l'éthique de Max Scheler. Je ne veux pas dire pour autant que l'idée de loi morale n'ait pas sa place en éthique. Mais je voudrais soutenir la thèse que si elle a une fonction spécifique, celle-ci reste néanmoins dérivée. C'est pourquoi je vous proposerai de *distinguer entre éthique et morale*, de réserver le terme d'éthique pour tout le questionnement qui précède l'introduction de l'idée de loi morale et de désigner par morale tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs.

* Exposé de Paul Ricoeur au Centre protestant de l'ouest lors d'une session sur « Ethique et politique » en juillet 1983. Cf. *Cahiers du CPO*, n^{os} 49-50, décembre 1983, 79370 - Celles-sur-Belle, comportant l'intégralité des communications de Paul Ricoeur.

L'intention éthique

Je vous propose de mettre à la base de notre réflexion un réseau conceptuel en forme de triangle, en prenant pour modèle les trois pronoms personnels je, tu et il. Je définirai de cette manière un pôle je, un pôle tu, un pôle il (neutre), qui pris ensemble constituent le triangle de base de l'éthique. C'est à ces trois pôles que je réserve le titre de fondements de l'éthique. J'indique tout de suite que le troisième pôle prépare l'entrée en scène de l'idée de loi, qui nous fera passer tout à l'heure de l'éthique à la morale.

Le pôle « je » de l'éthique

Plaçons-nous d'abord au pôle je. Que trouvons-nous ici ? Une liberté en première personne qui se *pose* elle-même. Ma liberté veut être. Mais s'il est vrai que la liberté se pose par elle-même, elle ne se voit pas, elle ne se possède pas elle-même. Nous avons donc besoin de toute une suite de notions intermédiaires qui permettent à la liberté de se réfléchir, de prendre possession d'elle-même. Je dirais à cet égard que la liberté ne pouvant ni se voir ni se trouver, ne peut que *s'attester* — rendre témoignage d'elle-même par le moyen d'œuvres dans lesquelles elle se rend objective. Cette liberté qui se pose, non seulement je ne la vois pas, je ne la sais pas, mais je ne veux pas croire en elle ; me *poser* libre, c'est me *croire* libre. C'est faute de vision, d'intuition, que la liberté est condamnée à s'attester dans des œuvres.

Je ne peux donc partir que de la croyance que je peux initier des actions nouvelles dans le monde; je suis très exactement ce que « je peux » et « je peux » ce que je suis. Il y a là une corrélation tout à fait primitive entre une croyance et une œuvre.

Il y a éthique d'abord parce que, par l'acte grave de position de liberté, je m'arrache au cours des choses, à la nature et à ses lois, à la vie même et à ses besoins. La liberté se pose comme l'autre à la nature. Avant donc de pouvoir opposer, comme Kant, loi morale à loi physique, il faut opposer, à mon avis, le pouvoir-être à l'être-donné, le *faire* au *tout-fait*. Je parle ici d'acte grave, parce que c'est le parcours entier d'une vie, la traversée par des métiers, des rôles sociaux, des institutions, des œuvres, une *politique*, qui justifient la croyance purement ponctuelle, formelle et vide du « je peux ». C'est parce que la causalité de la liberté ne s'appréhende pas elle-même dans l'immédiateté qu'elle doit se découvrir et se recouvrer par le grand détour de ses œuvres, donc s'attester dans l'action. Le « je peux » doit être égalé par tout un cours d'existence, sans qu'aucune action particulière en témoigne à elle seule. C'est pourquoi j'ai parlé plus haut d'attestation. C'est un cours ultérieur, toute une durée à venir qui est requise pour témoigner de l'être-libre. En ce sens, aucune question ne précède celle-ci : qu'est-ce que s'attester pour une liberté qui ne se constate ni ne se voit ? On peut dès maintenant appeler éthique cette odyssee de la

liberté à travers le monde des œuvres, ce voyage de la croyance aveugle (« je peux ») à l'histoire réelle (« je fais »).

A ce stade tout à fait élémentaire de notre enquête, il n'est pas question encore de loi, mais tout au plus de tâche. Encore moins est-il question d'interdiction. Cela n'empêche pas qu'un certain *néгатif* se dessine déjà en pointillé, à savoir *l'inadéquation* ressentie par chacun entre son désir d'être et toute effectuation. On peut parler ici de faillibilité pour désigner cet écart entre l'aspiration et la réalisation. Cet aveu d'inadéquation, d'inégalité de soi à soi, teinte de tristesse la joie de l'attestation originaire.

Le pôle « tu » de l'éthique

La position par soi-même de la liberté a pu être appelée le point de départ de l'éthique, mais elle ne constitue pas encore l'éthique elle-même. Ce qui manque, c'est la position *dialogique* de la liberté en seconde personne. Nous n'avons donc fait que la moitié, et même le tiers, du chemin dans une analyse purement solipsiste que nous avons faite de l'exigence d'effectuation de la liberté. On entre véritablement en éthique quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de *l'autre* soit. *Je* veux que *ta* liberté soit. Si le premier acte était un acte d'arrachement, le second est un acte de déliement. Il veut rompre les liens qui enserrant l'autre. Entre ces deux actes, il n'y a aucune préséance, mais une absolue réciprocité.

C'est pourquoi on verra tout à l'heure cette requête de l'autre affleurer dans le premier commandement, lequel s'énonce à la seconde personne : *tu* ne tueras pas. C'est la seconde personne qui parle ici en disant : ne *me* tue pas. On connaît à cet égard les belles analyses du philosophe juif Emmanuel Lévinas sur le visage. Chaque visage est le Sinaï d'où procède la voix qui interdit le meurtre. Mais, avant de m'interdire quoi que ce soit, le visage de l'autre me requiert; il me demande de l'aimer *comme* moi-même. La relation est ainsi parfaitement réversible : je suis visé comme un « *me* » à l'accusatif par celui à qui je dis « *tu* » au vocatif et qui dit « *je* » pour lui-même. Il se passe ici quelque chose de tout à fait semblable à ce que les linguistes observent concernant le fonctionnement des pronoms personnels : celui qui dit « je » se sait adressé par une autre personne comme « tu » et réciproquement. C'est pourquoi on peut partir soit du *tu* soit du *je* dans la mesure où le *tu* est un *alter ego* : comme *moi*, tu dis *je*. Si, en effet, je ne comprenais pas ce que veut dire « je », je ne saurais pas que l'autre est « je » pour lui-même, donc liberté comme moi, liberté qui elle aussi se pose, croit en elle-même, cherche à s'attester.

Si je cessais de croire en ma liberté, si je m'estimais écrasé par le déterminisme, je cesserais aussi de croire à la liberté de l'autre et ne voudrais pas aider cette liberté, ni être aidé par elle; je n'attendrais d'autrui aucun secours, comme l'autre ne pourrait attendre de moi aucun geste responsable. C'est tout l'échange des actes mutuels de délivrance qui s'effondrerait. Inversement, on peut partir, comme Emmanuel Lévinas, du seul

visage d'autrui et tenir le visage pour la première transcendance par rapport à l'ordre des choses. Je dirai alors que l'autre me requiert et que, par cette requête, je suis rendu capable de responsabilité; Lévinas dit même : je suis l'otage de l'autre. Par là, il veut souligner que la reconnaissance du visage constitue un véritable départ, un commencement entièrement original, dans la voie éthique.

Toute l'éthique naît donc de ce redoublement de la tâche dont nous parlions tout à l'heure : faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude.

A ce stade de notre recherche, je voudrais insister sur les mêmes remarques que celles que j'avais faites au terme de notre première étape : la requête de l'autre est entièrement *affirmative*. Tout le négatif de l'interdiction procède de ce positif de la reconnaissance par laquelle des libertés veulent se rendre analogues l'une à l'autre par le moyen de l'action responsable; cette pratique analogisante de la liberté, si l'on peut ainsi parler, est sans négation. Toutefois, — et c'est là ma seconde remarque — un nouveau moment se dessine : non plus l'inadéquation de moi-même à moi-même, mais l'opposition d'une liberté à l'autre, l'affrontement dans la sphère de l'action. C'est sans doute ce que Hegel voulait dire lorsqu'il affirmait, dans la dialectique du maître et de l'esclave, que le premier désir, qui est le désir du désir d'une autre conscience, passe par une histoire spécifique, celle de l'esclavage, de l'inégalité et de la guerre. Nous touchons ici, avec ce moment négatif, à ce qu'il y a de plus primitif dans l'expérience du *mal*, à savoir le meurtre, comme on voit dans l'histoire biblique d'Abel et de Caïn. La tâche de devenir libre est contrariée originellement par le mal primordial du meurtre de la liberté.

Le pôle « il » de l'éthique

Et voici maintenant le pôle il, que je qualifierai par la médiation de la *règle*. En faisant ce dernier tiers du chemin, nous prenons aussi le chemin du tiers. De même que, au plan du langage, toute relation dialogique entre un locuteur et un autre locuteur exige un référent commun, une chose placée entre deux sujets, de même l'intention éthique se précise et prend corps avec ce moment de la non-personne, représentée dans notre langage par des termes neutres tels que ceux d'une *cause* à défendre, d'un *idéal* à réaliser, d'une *œuvre* à faire, de *valeurs* auxquelles nous donnons des noms abstraits : la justice, la fraternité, l'égalité. On peut certes retrouver derrière ces substantifs abstraits des adjectifs très concrets : juste, fraternel, égal, etc. Il n'en reste pas moins vrai que ces prédicats éthiques constituent un pôle distinct du « je » et du « tu ». D'où la question : pourquoi, dans l'entrecroisement des visées de vouloir-être, dans l'échange des positions affirmatives de liberté, faut-il la médiation d'un terme neutre ? La réponse à cette question doit être cherchée dans la direction suivante : il faut se demander quel rôle ce terme neutre joue

dans la relation intersubjective entre des positions de liberté. Ce rôle, c'est celui de la *règle*. La règle est cette médiation entre deux libertés qui tient dans l'ordre éthique la même position que l'objet entre deux sujets.

Pourquoi faut-il qu'il en soit ainsi ? Il faut remarquer ici que chaque projet éthique, le projet de liberté de chacun d'entre nous, surgit au milieu d'une situation qui est déjà *éthiquement* marquée; des choix, des préférences, des valorisations ont déjà eu lieu, qui se sont cristallisées dans des *valeurs* que chacun trouve en s'éveillant à la vie consciente. Toute praxis nouvelle s'insère dans une praxis collective marquée par les sédimentations des œuvres antérieures disposées par l'action de nos prédécesseurs.

Cette situation, une fois encore, a son parallèle dans le langage. Toute prise nouvelle de parole suppose l'existence d'une langue déjà codifiée et la circulation de choses déjà dites qui ont laissé leurs traces dans le langage, en particulier dans le langage écrit sous forme de textes, de livres, etc. J'entre ainsi dans une conversation qui m'a précédé, à laquelle je contribue pendant une certaine durée et qui continuera après moi. De même que nul d'entre nous ne commence le langage, nul ne commence l'institution. Un indice remarquable de cette situation est le fait qu'en histoire et en sociologie on n'assiste jamais au commencement de la règle; on ne peut que remonter d'institution en institution. Tout commencement, comme dans le *Contrat Social* de Rousseau, est une fiction littéraire ou philosophique, une sorte de comme si... Encore cette fiction repose-t-elle sur un cercle vicieux, à savoir que l'on suppose que des hommes se mettent d'accord pour poser une règle commune d'accord. Ce paradoxe est tout à fait instructif; il signifie que nous ne pouvons agir qu'à travers des structures d'interactions qui sont déjà là et qui tendent à déployer une histoire propre, faite d'innovations, d'inerties et de sédimentations.

Je viens de donner un premier indice du caractère ingénérable de la règle, que j'ai appelée pour cette raison institution. Ce premier indice était purement historique : à savoir que je ne suis jamais au commencement, c'est toujours dans l'après-coup que je prends conscience de l'antériorité de la règle par rapport à tout choix nouveau.

Un deuxième indice de ce caractère ingénérable est l'échec de toute tentative (phénoménologique ou autre) pour faire l'économie du terme neutre. Il est vrai que nous rêvons d'un dialogue qui serait un face à face perpétuel. Mais même le rapport le plus intime se détache sur un fond d'institutions, sur la paix de l'ordre, la tranquillité qui protège la vie privée. Nous pouvons en être déçus, mais nous ne pouvons pas faire que le *eux* égale le *nous*. Seule une petite part des relations humaines peut être personnalisée; le reste (*eux*) reste anonyme et se réduit à un jeu réglé de rôles (j'attends du postier qu'il livre le courrier, sans espoir qu'il devienne jamais mon ami).

Ce trajet que nous venons de faire est celui que Hegel a parcouru dans sa philosophie de *l'esprit objectif*, incarnée dans des objets pratiques, des

institutions au sens courant du mot : relations familiales, économiques, sociales, politiques, etc. On peut certes se proposer d'intérioriser, d'intimiser ces relations objectives, on ne peut engendrer leur objectivité à partir de ce projet d'intimité. Il faut quelque chose comme une « substance des mœurs » (*Sittlichkeit* au sens de la *Phénoménologie de l'Esprit*) ou un « contrat » par lequel une chose médiatise deux volontés et une volonté médiatise la relation entre volonté et une chose, ou encore ce que Hegel appelait « loi extérieure » dans la chaîne des besoins; il faut enfin quelque chose comme une constitution au plan politique. La constitution, pour Hegel, marquerait le point où la loi de coordination de l'action de tous serait intériorisée par chacun dans la reconnaissance mutuelle. L'individu devient alors un citoyen : la loi de tous devenue la loi de chacun, la coïncidence se fait entre la conscience de soi et l'esprit du peuple. Cette coïncidence représente l'utopie d'une existence poétique réussie. Quoiqu'il en soit, il faut toujours partir d'une relation *extérieure* pour ensuite *intérioriser*.

Au terme de cette troisième analyse, je ferai quelques remarques semblables à celles que j'ai proposées à propos du pôle « je » et du pôle « tu ». D'abord, on peut parfaitement partir de ce pôle pour définir l'intention éthique. Certains sociologues ont défini l'action humaine comme une conduite soumise à des règles. On identifie alors l'éthique avec la *socialisation* de l'individu. On peut certes procéder ainsi, mais à deux conditions : d'abord penser cette socialisation de telle façon qu'elle ne supprime pas le droit *égal* de partir du pôle « je » et du pôle « tu » de la liberté; ensuite inclure dans la notion même de règle sociale et dans l'assignation de rôle que celle-ci implique, la possibilité d'*intérioriser* la règle. Cette seconde conclusion ne diffère pas de la première : elle renvoie à la capacité de chacun de reconnaître la supériorité de la règle, le pouvoir de l'assumer ou de la refuser, ce qui équivaut à inscrire dans la notion de règle la référence à une position de liberté en première ou en deuxième personne.

De l'éthique à la morale

Autrement dit : de l'intention éthique à l'imposition de la loi. Je propose un trajet le long duquel va progressivement s'effacer la référence à l'intention éthique, à mesure que le terme neutre va se charger de significations nouvelles qu'il faut bien considérer pour non négligeables et même incontournables.

L'idée de valeur

Je partirai d'un terme de notre vocabulaire éthique ou moral (à ce niveau la différence n'est pas encore marquée) qui est encore tout proche de la constitution primaire de l'intention éthique : le terme de *valeur*.

Nous l'employons en relation avec des entités telles que la justice, l'égalité, la tempérance, l'amitié, etc. Les anciens ont été les premiers à essayer de fixer ces entités dans un tableau des *vertus* (on se souvient des dialogues socratiques sur le courage, la pitié, la justice). C'est surtout dans la grande *Ethique* d'Aristote que cette recherche s'épanouit, les vertus prenant le sens fort d'excellences dans l'ordre de l'agir.

Essayons de retrouver dans la constitution de la notion de valeur le rapport triangulaire dans lequel se fonde l'intention éthique. Dans le mot valeur il y a d'abord un verbe, évaluer, lequel à son tour renvoie à préférer : ceci vaut mieux que cela; avant valeur, il y a valoir plus ou moins. Or la préférence est l'apanage d'un être de volonté et de liberté; c'est pourquoi Aristote fait précéder le traité des vertus d'une analyse de l'acte libre; seul celui qui peut se poser en auteur de ses actes, en agent *moral*, peut hiérarchiser ses préférences. Cette toute première référence à une position de liberté en *première* personne est essentielle à l'évaluation. Elle met en jeu le jugement moral, inséparable de la volonté de chacun d'effectuer sa propre liberté, de l'inscrire dans des actes et dans des œuvres qui pourront à leur tour être jugés par d'autres. C'est cette référence à l'évaluation par *autrui*, en fonction de l'aide que ma liberté apporte à ta liberté et à la requête que ta liberté adresse à ma liberté, qui élève le valable au-dessus du simple désirable. Le facteur de reconnaissance du droit de l'autre s'ajoute ainsi au facteur subjectif et intime de préférer une chose à une autre.

On retrouve enfin le *neutre* qu'on ne peut dériver ni de l'évaluation, ni de la reconnaissance intersubjective, et qui se présente comme médiation en tiers entre évaluation en première personne et reconnaissance en seconde personne. La référence à la règle déjà là, ainsi que l'inscription de la valeur dans une histoire culturelle des mœurs, confèrent à la valeur cette étrange quasi-subjectivité qui a toujours été la croix des philosophes. Il y a en effet quelque chose d'irritant dans le problème épistémologique posé par l'idée de valeur. D'un côté, on voudrait pouvoir aligner la notion de valeur sur celle d'essence éternelle, dans une sorte de géométrie éthique. Platon s'y est employé le premier et après lui tous les auteurs de traités des vertus jusqu'à Max Scheler dans son éthique anti-formelle. Il y a quelque chose de juste dans cette prétention : il n'est pas douteux que les valeurs se présentent comme des étalons de mesure qui transcendent les évaluations individuelles; à cet égard, il y a toujours quelque chose de prétentieux à parler d'une création de valeurs. A part quelques grands fondateurs de la vie éthique, Socrate, Jésus, le Bouddha, etc., qui donc a jamais inventé une valeur ? Et pourtant les valeurs ne sont pas des essences éternelles. Elles sont liées aux préférences, aux évaluations des personnes individuelles et finalement à une histoire des mœurs.

Mais alors, comment ne pas verser dans une sorte de nihilisme éthique dans lequel n'importe quoi serait permis ? C'est ici, me semble-t-il, qu'il faut placer la réflexion sur l'idée de valeur dans le prolongement de la

médiation antérieure sur l'idée de règle. La justice, disais-je, n'est pas une essence que je lis dans quelque ciel intemporel, mais un instituant-institué, grâce auquel plusieurs libertés peuvent coexister. Cette *médiation en vue de la coexistence* est peut-être la clef du problème : si je veux que ta liberté soit, la justice est le schème des actions à faire pour que soit institutionnellement possible la communication, mieux la communauté, voire la communion des libertés. Ou encore : le désir d'analoguer une liberté dans une autre liberté trouve un support dans l'ensemble des actions instituées dont le sens est la justice. Justice veut dire : que ta liberté vaille autant que la mienne. La valeur est la marque d'excellence des actions qui satisfont cette exigence.

Cette interprétation que je propose ici permet de donner sa juste place à l'idée de *socialisation* de l'individu. Il est bien vrai que l'effectuation de ma liberté et la reconnaissance par moi de celle d'autrui se font une situation éthique que ni toi ni moi n'avons commencé. Il y a toujours un ordre institué du valable. Jean Nabert, dans ses *Éléments pour une éthique*, observe très justement le caractère mixte de la notion de valeur ; c'est une notion de compromis entre le désir de liberté des consciences singulières, dans leur mouvement de reconnaissance mutuelle, et les situations déjà qualifiées éthiquement. C'est pourquoi il y a une histoire des valeurs, des valorisations, des évaluations, qui dépasse les individus pris un à un. L'éducation consiste en grande partie à inscrire le projet de liberté de chacun dans cette histoire commune des valeurs. Mais ce primat de la socialisation sur l'individuation n'est justifié que si l'on peut aussi dire l'inverse. Cette histoire sociale des valeurs doit pouvoir s'inscrire dans le projet de liberté de chacun et jalonner son trajet d'effectuation. Sinon, on substitue à un essentialisme moral une socialisation dangereuse pour la notion même de personne. Pour respecter le caractère mixte de l'idée de valeur, je dirais que la valeur de justice est la règle socialisée toujours en tension avec le jugement moral de chacun. Cette dialectique de la socialisation et du jugement moral privé fait de la valeur un mixte entre la capacité de *préférence* et d'évaluation liée à la requête de liberté, la capacité de *reconnaissance* qui me fait dire que ta volonté vaut autant que la mienne et un *ordre* social déjà éthiquement marqué. Ce statut difficile, étrange, explique pourquoi l'idée de valeur se présente à nous comme un quasi-objet, doté d'une transcendance spécifique. Si on pouvait traiter l'idée de justice comme on traite les nombres et les figures, on aurait la sécurité rationnelle de pouvoir faire bénéficier l'ordre éthique de la dignité de l'ordre mathématique. Nous aurions alors substitué une entité éternelle à des « excellences » inséparables de l'aventure de liberté. Les valeurs sont comme des sédiments déposés par les préférences individuelles et les reconnaissances mutuelles. Ces sédiments à leur tour servent de relais objectivés entre de nouveaux procès d'évaluation dont chaque individu est responsable.

En conclusion, un essentialisme moral fait perdre de vue le lien des valeurs au jugement moral, lequel à son tour s'enracine dans la volonté de promotion mutuelle des libertés; inversement, un nihilisme moral néglige le rôle médiateur des valeurs entre les personnes et entre les libertés.

Impératifs et interdictions

On passe franchement de l'éthique à la morale avec les notions d'*impératifs* et de *loi*; ce sont deux notions de même niveau sans être exactement des synonymes. Il est très important de voir où se fait le tournant entre l'idée de valeur qu'on vient d'examiner et le couple de l'impératif de la loi; ce tournant est constitué par le rôle de l'*interdiction*.

Les commandements de base, on l'a remarqué, s'expriment négativement : tu ne tueras pas. Pourquoi ce retournement qui fait nommer d'abord les actions à ne pas faire ? Il faut ici introduire une réflexion sur l'état de scission qui résulte de la quasi transcendance des valeurs par rapport à nos désirs non-conformes, donc déviants. Le non-préférable est alors mis à part, frappé d'une valeur négative. Ce tournant de l'analyse est tout à fait remarquable. Il nous contraint à introduire sur le chemin d'effectuation de la liberté et de la reconnaissance des libertés ce retournement de la règle contre quelque chose de nous-mêmes que nous pouvons appeler notre désir. Nous touchons ici à un facteur négatif tout à fait nouveau par rapport à ce que nous avons appelé plus haut le sentiment d'inadéquation de soi-même à soi-même ou même que le sentiment de non-reconnaissance, de conflit, de meurtre; il s'agit d'un véritable phénomène de scission. C'est pour l'être-scindé, partagé entre un préférable déjà objectivé et un désir qui serait trop fermé sur son intérêt égoïste, que la règle fait figure de norme, c'est-à-dire départage le normal du « pathologique », au sens moral du mot, qui est celui de Kant. Alors commence à s'imposer *il faut*, comble du neutre, en tant que règle devenue étrangère à mon projet de liberté et même à mon intention de reconnaissance de la liberté d'autrui. L'origine de l'éthique dans la liberté en première et en deuxième personne est tout simplement oubliée; commence la sévérité de la *moralité*.

Sans doute ce mouvement est-il inévitable, en ce sens que le régime de scission constitue sans doute un destin, à partir d'une faille originelle qui fait que l'homme est divisé de son vouloir le plus profond et que la médiation par la règle instituée, par la valeur, ne peut apparaître que comme médiation par l'interdiction. Quelle que soit la clef de l'énigme de cette faille originelle, c'est avec cette scission que commence l'interdiction qui marque la non-coïncidence entre *mon* désirable et ce que je tiens comme *le* préférable.

L'important, c'est d'apercevoir le caractère bénéfique de l'interdiction : à bien des égards, c'est une aide, un support pour assurer, dans l'intermittence des désirs, la continuité de la personne morale. Ici, je renverrais volontiers à Nietzsche dans la première partie de la *Généalogie de*

la morale : l'homme est un animal capable de promesse, donc capable de compter à l'avance sur lui-même; l'homme acquiert la durée d'une volonté normée dans le chaos temporel des désirs. La fonction de l'interdiction est de mettre ces valeurs à l'abri de l'arbitraire de chacun. De mon vouloir arbitraire, je fais une volonté sensée, raisonnable. Ajoutons encore qu'un commandement négatif est plus libéral — je veux dire plus libérant — qu'une énumération exhaustive et close de devoirs. L'interdiction : « tu ne tueras pas » me laisse libre d'inventer les actions positives dont le champ est ouvert par l'interdiction elle-même : quoi faire pour ne pas tuer ?

Le tournant de l'interdiction est ce qui conduit de la valeur à l'impératif et à la loi. Ces deux notions, ai-je dit plus haut, sont connexes, bien qu'elles ne se recouvrent pas tout à fait. La grammaire de l'impératif ou encore du commandement, est à cet égard tout à fait intéressante. Elle révèle le caractère de scission qui s'attache à l'idée même de conscience morale. Seul un être de scission est capable de conscience morale. Une part de moi-même commande à l'autre. Une volonté sensée, normée, commande à une volonté arbitraire. L'allemand oppose ainsi *Wille* à *Willkühr* (Kant). Autrement dit, je suis de moi-même à moi-même dans une relation de commandement et d'obéissance; en moi-même une voix s'adresse à moi. Je remarque en passant que nous sommes ici à un carrefour important de l'éthique et du politique dans la mesure où la relation entre commander et obéir se retrouve dans les deux domaines. J'y reviendrai dans ma discussion des rapports entre l'éthique et le politique. Je me bornerai ici à dire que cette relation prend un caractère moral et non politique dès lors que cette relation est entièrement intériorisée, c'est-à-dire que je suis également celui qui commande et celui qui obéit. Il s'agit bien d'une scission de la même volonté entre un maître et, sinon un esclave, en tout cas un disciple. J'évoque ici, bien entendu, l'admirable traité de saint Augustin sur *Le maître intérieur*. La morale apparaît ainsi comme une magistrature intériorisée. On peut aussi bien dire qu'un animal non politique n'aurait pas accès à ce commander-obéir, que dire qu'un être pour qui la notion de conscience morale serait tout à fait étrangère ne pourrait pas entrer dans une relation politique saine sur un mode d'appartenance participative.

C'est un problème proprement éthique de resituer la moralité, avec ses impératifs et ses interdictions, par rapport à l'intention éthique primordiale : ma liberté, ta liberté, la règle. Si l'interdiction était absolument première, et si l'impératif nous était absolument étranger, comment y déchiffrerions-nous jamais le chemin de notre liberté et celui de la reconnaissance mutuelle ?

Le concept de loi

La loi constitue le moment terminal de cette constitution de sens; il pré-suppose tous ceux qui précèdent. Loin d'être le premier, le concept de loi

est le dernier. Qu'ajoute-t-il à l'impératif (sous la forme négative de l'interdiction) ? L'impératif s'adresse encore à moi comme un toi : tu ne tueras pas; il parle comme une voix, la voix de la conscience. Il est encore une parole adressée. La loi ajoute le facteur absolument anonyme d'une exigence d'universalisation. Nous rejoignons ici Kant : vouloir que la maxime de mon action soit une loi universelle. L'idée importante ici est que la morale peut accéder à un niveau aussi rationnel que la science et partager avec elle l'idée commune de législation. La raison est pratique. C'est seulement dans la mesure où nous pourrions appliquer sur nos désirs, sur nos valeurs, sur nos normes, le sceau d'universalité qu'un certain air de famille, une certaine parenté, se révèle entre l'être historique et l'être naturel. L'idée de loi fait prévaloir la pensée de l'ordre.

Mais reconnaître la légitimité de cette règle d'universalisation n'empêche pas de se retourner contre toute prétention à faire de la *législation* la première démarche éthique. C'est probablement là la faiblesse ultime de la pensée kantienne d'avoir voulu construire la seconde Critique, la *Critique de la raison pratique*, sur la base d'une rationalité d'entendement. Pour ma part, je reprocherais à Kant d'avoir concentré tout le problème éthique sur ce moment terminal. Tout dynamisme éthique, toute la genèse de sens que nous avons parcourue sont purement et simplement identifiés à un stade ultime; pour le dire autrement, le défaut du kantisme est d'avoir érigé en *fondement* ce qui n'est qu'un *critère*. A ce titre, l'idée de loi est assurément irremplaçable. Puis-je vouloir que tout le monde en fasse autant ? Par cette question je mets à l'épreuve mon propre désir : peut-il valoir comme loi pour tous ? De cette question, on ne peut tirer aucun contenu. En un sens, il est très bien qu'il en soit ainsi : le formalisme kantien, ramené à ses proportions, plus modestes, est très libérateur. Il ne dit pas : fais ceci, fais cela. Ni même : ne fais pas..., mais : *examine* la capacité d'universalisation de ta maxime. Là est le trésor du libre arbitre. Il laisse ouvert le champ entier des actions capables de satisfaire ce critère. Quant au contenu de nos maximes, nous les apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions.

Nous pouvons dire, en conclusion, que le formalisme en éthique définit la moralité. Mais l'éthique a une ambition plus vaste, celle de reconstruire tous les intermédiaires entre la liberté, qui est le point de départ, et la loi qui est le point d'arrivée.

P.R.