



Action et jugement : l'exigence éthique

Abdelaziz AYADI

Professeur à l'Université de Sfax

La question de l'agir est une question inaugurale dans tout discours philosophique, elle est celle de « tous ceux qui passent leur vie à philosopher »¹ même s'ils sont raillés par la servante de Thrace. L'initialité de la question est posée conjointement et solidairement avec sa problématique. La question est initiale de par la décision philosophique fondatrice et elle est problématique de par son attachement à la spécificité de l'action, à ses effets et par conséquent à sa valeur. Dans une époque où nous vivons la fin des certitudes, une philosophie de l'agir peut avoir des détours que ne peuvent connaître ni la raison d'Etat ni les idéologies déterministes qui tentent de nous convaincre d'une logique universelle qui anime le monde. Il n'est pas de notre ressort de traiter de la crise des valeurs ou de leur renaissance ni de remplacer le déterminisme strict par un subjectivisme absolu. Nous nous limitons simplement à des questions qui peuvent ouvrir la voie à une éthique de résurgence. Nos questions préliminaires sont : qu'est-ce qu'agir ? Que nécessite l'action pour que son auteur soit éthiquement responsable et l'action imputée à un agent non soustrait au jugement d'approbation ou de condamnation ? Ce sont là les deux questions majeures que je propose ici de traiter avec ce qu'elles soulèvent de paradoxes, d'embarras et de tensions éthico-politiques. Ce sont ces tensions qui articulent « l'un à l'autre l'être par soi de la réalité (sa « stance ») comme réflexion dans soi (« auto ») et l'être *avec, pour et par* un autre (la « relation ») »².

1. L'agir

Par quoi se définit l'action ? Par son intentionnalité ? Par ses motifs ? Par ses traces ? Par son but proche ou par ses fins lointaines ? Ou bien « la grandeur, ou le sens spécifique de chaque acte, ne réside que dans l'action, jamais dans sa motivation, ni dans son résultat »³ ? Mais une action sans désir orienté, sans ancrage dans l'ordre

¹ Platon, *Théétète*, trad. Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1967, 173c- 174b.

² Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l'éthique, Autostance et relation*, Kimé, Paris, 2004, p. 43.

³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1983, p.267.

du monde en le dérangent et sans *raisonnabilité* qui est effort pour se donner et donner sens, mérite-t-elle l'appellation d'action ? N'est-elle pas gratuité, caprice ou acte comportemental livré au hasard ?

Essayons donc tout d'abord de dire ce qu'est l'agir et ce qu'est sa propre vertu. La langue arabe définit l'agir comme acte émanant du mouvement de l'agent qui se transforme par son propre acte et qui influe sur autrui par l'effet de l'effort persistant susceptible d'évaluation. Or l'acte est acte de savoir, de parole et de création. L'agir signifie donc savoir puisqu'aucun acte ne s'accomplit sans conscience même si celle-ci est terrassée par ce qui se passe en elle sans elle. Il est parole en tant que la parole n'est pas un événement contingent mais elle est plutôt créatrice d'événements dans sa liaison au mode de la vie humaine dans lequel l'agent ne cesse de dire son faire et dans lequel les comportements demeurent obnubilés tant qu'ils ne sont pas insérés dans l'espace langagier qui les expriment. Il est création puisque celui qui crée véritablement, fait dans quelque chose et à partir de quelque chose, même si ce sur quoi et à partir de quoi il agit c'est soi-même. Ces trois essentielles significations de l'agir décelées par la langue arabe, peuvent être apparentées à ce que disait l'indo-européen. « Le grec et le latin, à la différence des langues modernes, ont deux mots distincts, encore qu'apparentés, pour le verbe « agir ». Aux deux verbes grecs *archein* (« commencer », « guider », et enfin « commander ») et *prattein* (« traverser », « aller jusqu'au bout », « achever ») correspond en latin *agere* (« mettre en mouvement », « mener ») et *agerere* (dont le premier sens est « porter »)⁴. Laissons à plus tard ce à quoi mène la séparation des deux significations et insistons pour le moment sur l'entrelacement originel de l'action où les deux aspects de l'agir et du pâtir sont comme l'envers et l'endroit. De là, la fragilité et la vulnérabilité de l'action qui ont leur pedigree dans l'enroulement et l'empiétement de l'objectif et du subjectif, de l'extérieur et de l'intérieur et en somme dans « le travail du négatif » qui destitue toute synthèse totalisante pour que l'action ne soit, ni matière ni forme, mais devenir et procès d'un seul tenant. Sartre n'a pas manqué de souligner ce chiasme entre unité et multiplicité, intériorité et extériorité, fini et infini, particulier et universel, discontinu et continu, passivisation des synthèses et retournement des finalités, soumission du créateur à l'action du monde et prolongement de son action dans le monde au-delà du prévisible afin que le *neuf* soit existant⁵. L'agir est cette nouveauté imprévisible sans laquelle le monde n'est que masse amorphe, l'histoire individuelle et collective n'est qu'amas de faits qui ne constitue aucun spectacle et ne contracte dans chacun de ses moments aucune orientation de l'infinité des relations. « C'est ainsi que l'action, comme un glaive tranchant, ouvre au regard un passage jusque dans les profondeurs ténébreuses où se préparent les grands courants de la vie intérieure. A travers l'étroit guichet de la conscience, elle nous révèle, sur les dessous de ce monde compliqué que nous sommes, d'infinies perspectives ; elle renouvelle constamment, avec les contrastes et les luttes intimes, la source de la pensée et de la liberté »⁶. C'est donc comme ouverture, tissage, passage et initialité qu'il faut définir l'agir. Si l'action est sortie de soi pour influencer sur l'autre, elle est en même temps retour sur soi enrichi ou appauvri par l'agir des autres qui affecte le sujet agissant sans pour cela se confiner dans le

⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁵ J-Paul Sartre, *Chiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pp. 56-57.

⁶ Maurice Blondel, *L'action*, T II, PUF, Paris, 1963, p. 196.

cercle de l'action – réaction puisqu'elle est échappement qui force les limites du donné et du prescrit. Ainsi, «les *constituants premiers* de notre expérience pratique sont faits d'une relation dynamique entre " action et passion", "victoire et défaite", "domination et capitulation. Et ce qui détermine d'abord les contenus-de-desseins du vouloir-faire, ce n'est aucunement le succès de nos actes, mais bien l'expérience empiriquement et immédiatement vécue des résistances offertes au pur vouloir»⁷. L'entrecroisement entre agir et pâtir n'exprime pas seulement le rapport à soi et au monde, il énonce aussi que personne n'agit isolément, étant donné que l'isolement est privation de puissance et que l'action qui ne s'articule point dans un réseau d'activités, ou bien elle se nie elle-même ou bien elle s'immobilise en dehors du devenir créateur. Dans cette interdépendance, il est clair donc que nul ne peut agir seul ou « dans l'isolement ; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir »⁸. Même *le solitaire* d'Ibn Bâjâ (Avempace)⁹ n'a jamais été séparé de la société. Il participe en elle à ce qu'il y a du bien tout en s'élevant graduellement jusqu'à "l'intellect agent" pour que l'esprit humain devienne "intellect acquis". Revenant parmi les hommes, le philosophe, cette "*plante*" solitaire placée dans la cité imparfaite, se sent étranger - mais non pas aliéné ou exilé -, envisage l'émigration mais c'est une émigration sur place puisqu'il ne s'agit que d'un exode à l'intérieur du spéculatif. Si on a à exprimer cette attitude en langage moderne, nous pouvons dire avec Adorno qu'«une solitude intangible est pour l'intellectuel la seule attitude où il puisse encore faire acte de solidarité. Dès qu'on rentre dans le jeu, dès qu'on se montre humain dans les contacts et dans l'intérêt qu'on témoigne aux autres, on ne fait que camoufler une acception tacite de l'inhumain »¹⁰.

Si donc, d'une part, l'action est au contact d'autrui et a besoin d'être entourée par les autres, la présence des autres n'est pas pour autant toujours consentement mutuel, accord et concordance. Elle est aussi lutte et antagonisme. Dans l'agir, «les autres comme nous-mêmes, ne sont pas des individualités absolues, mais des êtres que leur existence qualifie, qu'elle situe en regard de chacun des autres, en les orientant vers des buts communs, ou antagonistes, ou complémentaires, ou même parallèles, mais qui ne sont pas sans définir une coexistence ayant et créant sa propre logique»¹¹. Et si, d'autre part, l'action n'est pas fabrication, il n'en reste pas moins qu'elle a des effets en tant qu'elle est réponse à des sollicitations. Par conséquent « l'action est abstraite si elle n'est pas travail et lutte »¹². C'est pourquoi on peut admettre de penser la notion d'action dans son acception moderne sous trois catégories enchevêtrées qui sont « la lutte, l'*agon* comme violence originaire dont nous ne sommes jamais définitivement sortis, la *poiësis* et la *praxis*, l'une est production tournée vers la

⁷ Max Sheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955, p. 156.

⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.246.

⁹ Ibn Bâjâ, l'Avempace du moyen âge occidental est né à Suragosse vers la fin du XI^e siècle. Il est mort en 1138. Outre ses écrits mathématiques, astronomiques et botaniques, Ibn Bâjâ nous a légué deux des plus beaux écrits éthico-politiques de la philosophie arabo-islamique, *Lettre d'adieu (Risâlat al -wadâ)* et *Le régime du solitaire (Tadbir al -mutawahhid)*.

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Payot & Rivages, Paris, 2003, p. 27.

¹¹ Jean-Marir Tréguier, *Le corps selon la chair*, éd. Kimé, Paris, 1996, p. 217.

¹² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p.24.

réalisation d'une œuvre, tandis que l'autre est action sur soi et trouve sa fin en elle-même »¹³. La violence émane sans doute de l'étendue et de la prolifération des relations avec chaque action qui fait naître elle-même des liens que l'agent n'a pas prévus. Alors que la distinction entre *poièsis* et *praxis* est analogue à celle entre avoir et être, à savoir, entre le but de la création qui est l'obtention de produits à posséder et l'action comme expérience exprimant le désir de l'être d'être autre qu'il ne l'est à partir de l'*eupraxia* (l'action bonne) qu'il opère sur soi.

L'entrelacement de ces trois catégories constitutives de l'action nous renvoie essentiellement à l'auteur de l'action, à son faire, à son agir et par conséquent à ce qui vient au monde en révélant l'image de celui par qui ce qui advient est avènement. C'est l'action qui fait commencer un être tout en le rendant responsable de soi et des autres.

2. L'éthicité de l'agir

« En toute action l'intention première de l'agent, qu'il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image... Donc rien n'agit sans rendre patent son être latent »¹⁴. L'action qui manifeste et révèle est elle-même manifestation et révélation. Elle est phénomène. Par conséquent, une phénoménologie de l'action aura le mérite de tracer et de décrire le réseau conceptuel auquel renvoie la « nécessité même de conjoindre le *qui ?* au *quoi ?* et au *pourquoi ?* de l'action, nécessité issue elle-même de la structure d'intersignification du réseau conceptuel de l'action »¹⁵. Or, dans ce réseau, le pivot de la structure est le *qui* puisque « l'action qui n'a point de nom, point de « qui » attaché à elle, n'a aucun sens... Les monuments au « soldat inconnu »... témoignent du besoin... de trouver un 'qui' »¹⁶ à qui assigner l'action, sinon on est enclin à basculer dans « l'incapacité d'une ontologie de l'événement à rendre compte de l'imputation de l'action à son agent »¹⁷.

Nous avons affirmé que l'action est révélation, manifestation et exposition, elle est ce qui distingue et ne rend pas simplement distinct¹⁸. Nous avons affirmé d'autre part que l'action ne s'effectue jamais dans l'isolement même si elle est révélation d'individualité et assignation à un particulier, elle est donc – ne serait-ce que par ces deux caractéristiques – éthique. « L'éthique est le domaine dans lequel il me faut payer de ma personne, parce que c'est moi-même qui agis... L'éthique... expose le sujet, l'expulse du refuge que constitue pour lui la technique »¹⁹, puisque se réfugier

¹³ Geneviève Even-Granboulan, *Action et raison*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1986, p.17. En fait et comme il est connu, la distinction entre *poièsis* et *praxis* est d'origine aristotélicienne. Voir Aristote, *Éthique de Nicomaque*, traduction par Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1965, livre VI, ch 5, p.158. «Car le but de la création se distingue de l'objet créé, mais il ne saurait en être ainsi du but de l'action».

¹⁴ Dante, *De Monarchia*, XI, 13, cité par H. Arendt, *op. cit.*, p.231.

¹⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.133.

¹⁶ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 237-238.

¹⁷ P. Ricœur, *op. cit.*, p.107.

¹⁸ Voir H. Arendt, *op. cit.*, p. 232 : «La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes».

¹⁹ Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, p.131.

dans la technique ou dans le *poiein* comme dans la tradition, c'est se placer « dans la continuité temporelle d'une pratique héritée d'autrui »²⁰. Pour le dire en langage moderne, « la civilisation des machines sera nécessairement la civilisation du « on » (USA). L'outil est l'image inerte de l'action »²¹. Sortir de soi donc, s'exposer pour se reconduire constamment à soi-même, faire de ce qui est commun un souci personnel et déployer le singulier dans le « nous » commun, c'est là un acte de courage qui n'est, certes, ni signe d'héroïsme ni de sacrifice, mais simple acte de consentement et de participation. En tant que dévoilement qui brise le cercle de l'enclavement, le courage est objet d'évaluation éthique et non pas objet de jugement moral. Il est donc critère de distinction entre l'espace privé replié sur lui-même et l'espace public où se rencontrent les hommes. Il se déroule sur un sol commun où s'institue au moins une partie du sens de la vie qu'on ne constitue pas puisqu'« il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinnggebung décisive »²². C'est ici que se pose la problématique de l'espace comme substrat de l'agir, du pâtre et du bâtir, car qu'est-ce que l'action si ce n'est l'inscription de l'être de l'homme dans les territoires et les terroirs ? Pourquoi tant de luttes et de conflits si l'espace n'est pas un enjeu pour les individus, les systèmes et les peuples qui se disputent sa domination ? Ou naissent les axes dominant / dominé, autorisé / interdit ? Ou se déploie l'action si ce n'est dans l'espace du corps, de la pensée et dans le géopolitique ? Comment l'action peut-elle être pouvoir de révélation si elle n'est pas aménagement, organisation et exposition ? C'est sur ce pouvoir de révélation que reposent même les conditions d'une responsabilité juridique qui doit maintenir la distance nécessaire entre l'intention et l'acte. Et même la responsabilité intérieure ne peut que s'appuyer sur ce qu'introduit l'action de nouveau dans l'histoire individuelle et collective.

Ce pouvoir de révélation que décèle l'action, met en rapport des êtres agissants, car ce sont des hommes qui agissent et non pas un homme. Le noyau de leur agir, c'est cette réciprocité dans et par laquelle « la détermination éthique du principe de l'action l'emporte sur sa détermination physique »²³. Or, ce principe de l'action c'est le pouvoir d'agir²⁴. C'est dans ce pouvoir ou cette puissance d'agir que s'entrelacent l'agent de l'action, ses raisons et ses finalités. S'il est requis que « l'histoire étudie l'action des hommes sur le monde, l'action de l'homme sur les hommes, la réaction des hommes et du monde sur l'action première »²⁵, il va de soi que l'action est initiative, à savoir, intervention qui opère des changements, *initialité* qui met en mouvement et entreprise de réaliser du nouveau²⁶. L'initiative requiert donc :

²⁰ *Idem.*

²¹ J-P. Sartre, *op. cit.*, p.58.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 503.

²³ Ricœur, *op. cit.*, p.114.

²⁴ Nous distinguons ici entre pouvoir de (*potentia*) et pouvoir sur (*potestas*), le premier comme action possible, le deuxième comme contrainte possible. Or, rien n'est plus aisé que le passage du premier au second sens dès l'actualisation de la puissance.

²⁵ J-P. Sartre, *op. cit.*, p.56.

²⁶ Pour ce qui est de l'action comme mouvement, voir Aristote, *Ethique à Eudème*, traduction par Vianney Decarie, Vrin/Paris-Les presses de l'université de Montréal/Canada, 1984, II, 3, 1220b26. Parlant de la vertu comme moyen terme,

puissance d'agir, choix délibéré et par conséquent prise de position évaluative même au niveau du langage, étant donné que le langage n'est jamais éthiquement neutre, – Spinoza et Nietzsche entre autres l'ont déjà montré –²⁷, que le jugement est énonciation, que sa vraie patrie est le langage et que le récit est le « premier laboratoire du jugement moral »²⁸. Laboratoire où se forment aussi les intentions et les visées. C'est pourquoi l'un des premiers devoirs pour qualifier l'action est de nommer correctement²⁹.

3. Puissance d'agir et imputation

« Former une intention », c'est aussi « arriver à un jugement »³⁰ par le biais de la décision ou du « choix délibéré » qui est « le principe de l'activité »³¹. « Le jugement qui découle de la délibération constitue le choix. En effet, tout homme interrompt sa recherche quand il a ramené à lui-même... le principe de son action »³². Que l'agent soit principe de son action et qu'il soit capable d'agir, c'est à lui donc qu'incombe la responsabilité de ce qui dépend de lui. Et dépend de nous ce qui est en notre pouvoir et ce dont nous sommes le principe étant donné qu' « avoir en soi même le principe de ses actes, c'est avoir aussi en soi la possibilité de les exécuter ou non »³³. Autrement, l'acte est acte forcé, acte « dont le principe est hors de nous et auquel l'agent ne participe en rien »³⁴. Dans d'autres termes, l'action est volontaire ou involontaire³⁵ et par suite susceptible d'être louée ou blâmée, d'une part, permise ou non permise, d'autre part. Ainsi s'inscrit l'affinité entre *ascription* et *prescription* dans l'*imputation*. Prescrire, c'est exiger d'agir en conformité avec une règle par rapport à laquelle on juge la valeur d'une action. Ascrire, c'est tenir l'agent pour responsable de son action, étant donné que c'est la personne dont dépend l'action, qui atteste sa possession. « On peut appeler *imputation* l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises »³⁶.

Aristote affirme l'existence d'un intermédiaire, d'un excès et d'un défaut « dans toute action tant scientifique que non-scientifique, tant technique que non-technique. Car le mouvement est continu et l'action est un mouvement ».

²⁷ Voir Spinoza, *Ethique*, traduction par Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965, livre III, scolie 1 et scolie 2 de la proposition 18. Pour Nietzsche, voir essentiellement *Généalogie de la morale*, I, §4, 5, 9, 14 ; *Par delà le bien et le mal*, §108.

²⁸ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 167.

²⁹ Généralement, « on n'ose appeler le Mal par son nom : ce ne serait pas convenable. Adultère se dit permissivité ou nomadisme sexuel. Avortement se dit « interruption volontaire de grossesse ». Mensonge se dit « contre-vérité ». Escroquerie se dit « erreur de gestion »... Nommer correctement est à la fois un acte de justice et un acte de courage. Doublement vertueux » (Jean-Marie Domenach, *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris, 1992, p.36).

³⁰ *Ibid*, p.102.

³¹ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, VI, 3, p.155.

³² *Ibid*, III, 3, p. 73.

³³ *Ibid*, III, 1, p. 66.

³⁴ *Ibid*, III, 1, p. 65, 67.

³⁵ *Ibid*, III, 1, p. 65, 67 ; III, 5, pp. 74-75.

³⁶ P. Ricœur, *op. cit.*, p.121.

Mais suffit-il à l'éthicité de l'action d'être conforme à une règle ou à une loi ? « Une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur... ; mais elle implique aussi un certain rapport à soi... (le sujet) agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme »³⁷. Cette double présupposition, – à savoir qu' « il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral »³⁸ – nous semble dépendre elle-même d' « un pouvoir d'agir en vertu de la liberté » qui constitue « le concept de la spontanéité absolue de l'action, comme le fondement propre de l'imputabilité de cette action »³⁹. Mais le péril qui guette cette liberté, c'est peut-être son caractère impersonnel ou super-individuel, et, d'autonomie, elle devient *logonomie*, de phénoménale, elle devient nouménale. C'est peut-être là que réside l'essentiel de la critique adressée par Scheler à Kant. La prétention fondamentale de la morale kantienne est d'attribuer à la personne une dignité sublime. Mais cette morale n'aboutit-elle pas « à priver la personne de sa dignité, en raison de l'obligation où elle se trouve de soumettre cette personne à un *Nomos* impersonnel à quoi elle serait tenue d'abord d'obéir pour réaliser totalement son devenir personnel »⁴⁰? C'est le tort de Kant d'avoir « beaucoup plus fondé la *logonomie* que l'*autonomie* de la personne : Fichte et Hegel vérifient cette idée en faisant de la personne un moment du développement d'une activité rationnelle impersonnelle »⁴¹. Donc, Par peur du refus de la raison, la liberté sombre dans le formalisme abstrait d'une conscience pure pour laquelle rien n'est plus difficile que la décision « de comprendre comme sensé en soi le monde de l'action et de l'activité humaines »⁴². Ce sont cette conscience pure et ce Je transcendantal identitaire qui ignorent la diversité, la multiplicité et l'inclusion mutuelle, qui sont récusés par Scheler. « Se débarrasser de ce Je logique, inconnaissable et inobjectivable, était donc, pour Scheler, la condition

³⁷ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 35.

³⁸ *Idem*

³⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 8^e éd, 1975, p.350.

⁴⁰ Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, op. Cit., p. 376.

⁴¹ Roger Daval, *La valeur morale*, PUF, Paris, 1951, p. 65. En réalité, ce commentaire de Roger Daval est une reprise presque littérale de la critique schelerienne de la « personne-rationnelle », à savoir de la personne comme sujet logique qui effectue rationnellement des actes, et par suite, se réduit « au X d'une quelconque activité-rationnelle ». Les actes rationnels sont « par là même extra-individuels ou...supra-individuel... Ce qui résulte logiquement de ces prémisses, c'est non pas une « autonomie » (en prenant *auto*, comme on doit le faire, en ce sens que la *personne* ne dépend que de soi), mais bien une *logonomie* et, en même temps, la plus extrême *hétéronomie* de la personne. Déjà Fichte et davantage encore Hegel ont tiré toutes ces conséquences de la notion kantienne de personne. Car pour l'un et pour l'autre la personne se réduit en définitive à une situation-transitoire indifférente dans une activité-rationnelle impersonnelle. » (Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, pp. 377-378.)

⁴² Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1989, p.56.

de possibilité de toute étude approfondie portant sur l'intentionnalité des vécus affectifs qu'il soupçonnait en deçà des artifices de la rationalité»⁴³.

4. L'exigence éthico-politique

De son côté, l'éthique est menacée par deux dérives : l'individualisme identitaire et la tentation holistique ou le « despotisme administratif »⁴⁴. Que l'éthique ne parvienne pas « à penser ensemble l'exigence d'imputation et l'exigence de spécification »⁴⁵, c'est qu'elle est mutilée et marginalisée par « la multiplication des doubles-liens »⁴⁶. Les doubles-liens veulent dire en somme qu'« on mène un « style de vie » qui exclut la présence constante d'autrui, mais on dit en même temps qu'on a besoin des autres »⁴⁷. Être sous l'emprise de la démesure tout en glorifiant la raison, Faire « recours à la peur, à l'intérêt, à l'interdit légal »⁴⁸ tout en brandissant la banderole de la morale. Ainsi rien n'est plus aisé que de « voiler les intérêts par les principes »⁴⁹. Et, l'éthique, du « jugement des actes, devient condamnation des hommes ; universalisation du devoir, elle devient particularité orgueilleuse »⁵⁰. Alors qu'elle doit se départir du pouvoir de la sphère de la techno-science, on la trouve intimement liée au pouvoir du calcul et à la manipulation des intérêts.

À quoi cette multiplication des doubles-liens peut-elle mener éthiquement et politiquement ? Au niveau éthique, le hiatus ne peut qu'être gigantesque entre l'agir nécessairement placé dans le particulier et la prétention de l'éthique à l'universalité, laquelle prétention est accompagnée dans l'histoire de l'occident – de l'aveu de l'un de ses ressortissants – par : « colonialisme, impérialisme, guerres mondiales, totalitarisme – tous crimes liés à la prétention occidentale à l'universalité »⁵¹. Reniement de ses propres principes, l'éthique ne sera qu'un cache-misère. Au niveau politique, l'abîme ne sera pas moindre entre les deux sphères privée et publique, avec déception et « démission de l'esprit critique devant les portes du pouvoir, ce qu'il faut bien appeler la *duplicité instituée* »⁵² des sociétés actuelles. Faut-il encore rappeler les différents genres d'aliénation qui marquent par leur sceau l'inessentialité de l'action dans la civilisation de la peur ou l'essentiel est le moins apprécié !?

Bref ! Qu'exige donc une action pour qu'elle soit éthiquement bonne, politiquement raisonnable et par conséquent jugeable en terme de valeur ? Faut-il

⁴³ Bruno Frère, «Phénoménologie et personnalisme. Remarques sur le formalisme en éthique de Max Scheler» in *Archives de philosophie*, n° 3, tome 67, 2004, p. 462. (Je remercie vivement Madame Angèle Kremer Marietti qui a eu la bonté d'attirer mon attention sur cet article et de me l'avoir procuré).

⁴⁴ Charles Coutel, «La notion d'éthique : Définition et problèmes actuels», in *Revue de l'enseignement philosophique*, n°1 septembre-octobre 1997, p.31.

⁴⁵ *Ibid*, p.34. Sur l'axe de l'imputation s'étend le rapport individu /société et sur l'axe de la spécification se déploie le rapport spéculation/action. Le difficile à atteindre est le point de croisement de ces deux axes.

⁴⁶ *Ibid*, p.32.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Jean-Marie Domenach, *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris, 1992, p.27.

⁴⁹ J-P.Sartre, *op. cit.*, p. 442.

⁵⁰ J-M. Domenach, *op. cit.*, p. 34.

⁵¹ 39. *Ibid*, p. 30.

⁵² 40. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996, p. 214.

dialectiser les jugements déterminants et les jugements réfléchissants ?⁵³ Les jugements de fait et les jugements de valeurs ? La norme et la particularité des cas ? Nous pensons qu'avant toute dialectisation, il faut admettre un fond commun de valeurs viables et partageables. On peut résumer ces valeurs fondatrices qui permettent de juger l'action individuelle ou collective en cinq valeurs : la *liberté*, non pas une liberté de faire mais une liberté pour faire ; l'*équité*, non pas comme angélisme mystique mais comme estime préalable de la personne dans la singularité de sa situation ; la *vérité*, non pas comme « *forçage de l'innommable* »⁵⁴ mais en tant que sédimentation dans l'herméneutique du dire et de l'agir et enfin la double *solidarité* biologique et socioculturelle, vécue et intériorisée comme obligation biologique et morale⁵⁵. Telles sont les valeurs d'un être vulnérable qui agit et dont l'action trahit son imperfection. Valeurs d'une éthique minimale qui est « le tronc commun sur lequel, en dépit de nos différences nous pouvons nous accorder »⁵⁶. Nous sommes des êtres incarnés que notre agir nous situe et nous oriente vers des buts communs ou antagonistes mais qui ne nous départit pas d'une coexistence qui est le sol de tout échange, de toute sollicitation et de toute donation de sens.

Mais on peut nous rétorquer que ces valeurs sont d'une impuissance radicale dans le monde, que ce sont des valeurs pour une conscience pure qui commande tout et qui ignore tout de ce qu'il y a d'invinciblement trouble et troublant dans l'action, que la raison d'État est plus forte que toute raison pratique. À cela nous répondons que les valeurs de cette éthique minimale sont à définir non en termes d'essence mais en termes de tensions constitutives pour que l'action échappe « au pragmatisme à courte vue et à l'utilitarisme plat »⁵⁷. Ces valeurs rendent compte simultanément de la personne éthique et du citoyen politique, du sujet et de la cité, du partage et du tissage. De telles valeurs requièrent de nous l'exercice d'un pouvoir de juger – puisque juger c'est déterminer la valeur de l'action – là où il n'y a pas de chemins tracés et de textes à réciter. La tradition nous a appris à répéter constamment que notre liberté s'arrête là où commence celle des autres. Nous n'avons pas à récuser cet adage, « à condition de ne pas interpréter cette limitation en termes d'obstacle, mais d'y voir une nécessaire prise en compte de la condition fondamentale de pluralité. Celle-ci n'oppose d'obstacle qu'à l'idéal d'omnipotence, qu'incarne notamment l'autocratie sous toutes ses formes, et qui constitue une dangereuse illusion politique, niant la condition de pluralité et considérant comme accidentel le réseau des interactions »⁵⁸. Ainsi une éthique et une politique de l'autonomie peuvent ressouder l'*archein* et le *prattein*, dont la séparation ne peut que substituer le faire à l'agir, la soumission à la participation. Or,

⁵³ Voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, et autres, Gallimard, Paris, 1985, pp.37-44. Commentant les deux jugements, Paul Ricœur écrit que « juger, c'est le plus souvent placer un cas singulier sous une règle : c'est ce que Kant appelle le jugement déterminant, quand on connaît mieux la règle que son application. Mais c'est aussi chercher une règle pour le cas, quand on connaît mieux le cas que la règle : c'est, pour Kant, le jugement réfléchissant » (*Le Juste* 2, éd Esprit, Paris, 2001, p. 251).

⁵⁴ Alain Badiou, *L'éthique*, Hatier, Paris, 1993, p. 77.

⁵⁵ 43. Voir le détail de ces valeurs dans Michel Anselme, *Après la morale, quelles valeurs ?* Privat, Toulouse, 1989, pp. 37-48.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁷ Ch. Coutel, *art. cit.*, p.35.

⁵⁸ Alexandre Hubeny, *L'action dans l'oeuvre de Hannah Arendt*, éd. Découvrir, Paris, 1993, p. 80.

l'autonomie n'est pas fulguration sans ancrage et sans épaisseur, elle est condition instituée pour l'individuel et le collectif, non pas simplement dans la clarté de la délibération et de la décision mais tout aussi bien dans le tragique en tant qu'ambiguïté et inachèvement.

Le nouage et la concomitance des cinq valeurs citées ci-dessus, marquent les limites du politique et font de l'éthique une éthique de la résurgence qui ne néglige ni l'imprévisible, ni l'irréversible dans l'action et qui ne sous-évalue ni l'estime de soi, ni la responsabilité envers les autres. « C'est ma responsabilité inéluctable et indéniable envers l'autre qui fait de moi un « je » individuel »⁵⁹. Responsabilité qui « n'est, certes, ni aveugle, ni amnésique »⁶⁰. Elle est plutôt coresponsabilité puisqu'on n'est jamais seul dans le vrai, coresponsabilité qui fait que les jugements d'approbation ou de condamnation de l'action s'enracinent dans le décisif et non dans le trivial. Et le décisif – pour emprunter l'expression de Wittgenstein – « est l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre »⁶¹.

⁵⁹ «De la phénoménologie à l'éthique». Entretien de Richard Kearney avec E. Levinas, *Esprit*, n°234, juillet 1997, p.134 (entretien inédit accordé en 1981 à Paris par E. Levinas à R. Kearney).

⁶⁰ E. Levinas «La signification et le sens», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, 1964, p.147.

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique*, traduit de l'anglais par J. Fauve, Gallimard, Paris, 1971, p.144.