

# UNE ÉTHIQUE RÉFLÉCHIE DE LA VIOLENCE EST-ELLE POSSIBLE ?

par

ANDRÉ STANGUENNEC

conférence donnée à Nantes,  
pour la *Société Nantaise de Philosophie*,  
le 07 octobre 2016

## INTRODUCTION

Le point de départ de cette conférence est la réflexion de l'individu philosophant que je suis, en tant que sujet pensant et voulant, afin de saisir toutes les règles d'action et les modèles pratiques qui conditionnent mon existence culturelle, y compris celles de la morale opinée autour de moi, la morale « commune » (ou « doxique ») comme n'ayant de valeur positive ou négative que si je les juge librement telles. Cette fondation décisionnelle d'une éthique du sujet philosophant personnellement<sup>1</sup> a été mise en évidence dans la tradition philosophique européenne par les stoïciens, argumentant de la liberté du jugement, dont Hegel avait fait, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* les ancêtres de la philosophie pratique moderne, préparant, avec cette position de la liberté de la volonté pensante, la métaphysique cartésienne de la liberté, dont Sartre réaffirmera plus tard la ligne de filiation : « cette possibilité pour la réalité humaine, de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté »<sup>2</sup>. Bien que ce jugement de réflexion ait été initialement formulé dans un contexte culturel parti-

<sup>1</sup> Nous distinguons donc la morale doxique, conception du bien et du devoir émanant d'une opinion collective (doxa) dont relève le sujet (nommée « morale conventionnelle » par Habermas et Apel) et l'éthique réfléchie subjectivement, cette dernière relevant d'une option décisive personnelle – philosophique à son plus haut niveau – bien qu'au sein de l'éthique elle-même seront plus bas distinguées une dimension juridique et une dimension morale réfléchies et fondées (morale dite « post-conventionnelle » dans le vocabulaire de la pragmatique transcendantale d'Apel et Habermas ). Il y a donc une « morale éthique », post-doxique, distincte de la « morale doxique ».

culier, celui de l'Antiquité, il se propose comme un acte réitérable par tout sujet ou tout soi spirituel, quelle que soit sa culture historique d'origine et son conditionnement par une collectivité d'appartenance. Comme Sartre y a aussi insisté, les normes juridiques ou morales d'une culture conditionnent certes la liberté de penser, elles sont ce sans quoi et ce sur quoi s'exerce nécessairement cette liberté, en limitant ses conditions d'exercice, mais elles ne la déterminent pas. Cette puissance de négativité du soi éthique de n'être ni naturellement ni culturellement déterminé, tout en étant naturellement et culturellement conditionné, est bien, il faut le souligner, ce que retrouve l'anthropologie sartrienne, mais aussi, allons-nous voir, la philosophie morale d'un d'Eric Weil et notre propre éthique du soi en dialogue avec ces auteurs. Selon la construction que je proposerai ici, c'est à partir d'une éthique que se construit une conception du droit d'abord, puis une conception de la morale ensuite, de sorte que la séquence *éthique-droit-morale* s'impose à la réflexion.

J'aborderai successivement ces trois points. D'abord celui de la constitution des deux systèmes éthiques alternatifs et du choix fondamental possible entre les deux. Ensuite, celui de la signification du droit à l'intérieur de ces deux éthiques. Enfin la place de la morale en rapport avec le droit dans les deux éthiques. Le mouvement de la pensée dialectique constitutif de l'éthique sera celui qui va de l'intériorité du choix éthique des fins par le soi à l'extériorisation juridique de soi ; puis de l'extériorité juridique du soi à la ré-intériorisation proprement morale du juridique. La négation de soi de l'intériorité dans l'extériorité est donc suivie par une négation de cette négation accomplissant en une véritable synthèse le soi moral de l'éthique.

## LA CONSTITUTION DES DEUX ÉTHIQUES ALTERNATIVES ET LA QUESTION DE LEUR COHÉRENCE COMPARÉE

Il s'agit bien ici avant tout d'*éthique* cependant. Nous ne disons pas une *morale*, l'analyse de la morale relevant soit d'un moment *préreflexif antérieur à l'éthique réfléchie* – la morale commune ou doxique – soit d'un moment *postérieur*, la morale réfléchie et reconstruite dans l'éthique que j'aborderai en troisième point.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 14<sup>e</sup> édition, p. 61.

Une morale est constituée des valeurs et des règles (les devoirs) susceptibles de les promouvoir dans l'action. Ici l'éthique se définit comme une réflexion visant à fonder systématiquement les fins de l'agir humain, fondation qui justifie l'adoption des valeurs et des règles d'une morale à l'intérieur de l'éthique. Dans une éthique, la fin dernière est posée comme ayant une valeur éminente, valeur à laquelle se subordonnent toutes les autres comme des moyens d'action, rationnellement et délibérément agencés. La valeur de cette fin ou de ce but final pratique, condition première de toutes les autres, est donc elle-même inconditionnée relativement à celles-ci. L'alternative est néanmoins d'abord *entre deux éthiques ou deux systèmes finalisés* des valeurs pratiques, une éthique particulariste, qui a un lien privilégié avec la « violence » – j'expliquerai plus bas pourquoi cette éthique implique une forme de « violence » matérielle ou symbolique – et une éthique universaliste raisonnable. Mais la décision d'opter fondamentalement et de façon résolue pour un *éthos*, qu'il soit violent ou raisonnable, peut toujours être ajournée et beaucoup d'individus choisissent, *selon les circonstances*, pour des rapports téléologiques variables entre leur soi (j'entends par le soi, la puissance universelle de réflexion rationnelle) et leur moi (psycho-socio-culturel particulier), entre l'universel de la réflexion et le particulier des conditions extérieures qui les ont fait ce qu'ils sont. On peut ajouter que, la plupart du temps, la « morale » commune et vécue dans leur culture, la morale « opinée » ou morale « doxique » (de doxa = opinion) ou « conventionnelle », leur suffit pour régler leur vie, sans qu'ils éprouvent le désir d'une auto-réflexion afin de constituer personnellement une « éthique » mûrement réfléchie. L'alternative à laquelle conduit la réflexion éthique ne paraît artificielle, contestable et ineffectuable, qu'à ceux qui refusent de pratiquer – « au moins une fois dans ma vie », disait Descartes de la méditation philosophique – cette réflexion radicale, visant à constituer une éthique personnelle, une disposition permanente à agir d'une certaine manière dans le monde.

Ainsi, même l'éthicien particulariste et violent pratiquera cette réflexion dont il interprétera les termes à sa façon. Il est certain que les guides ou conducteurs des grands mouvements nationalistes par exemple ou encore les fondateurs et dirigeants des mouvements religieux sectaires et radicalisés ont effectué cette réflexion radicale de caractère systématique et nul doute qu'ils se sont informés avec précision des formes d'universalisme et d'hu-

manisme auxquelles ils s'opposent systématiquement, même si leurs adeptes sont maintenus par manipulation dans l'ignorance et la naïveté irréfléchie d'une obéissance sans condition.

*Rappelons, pour préciser davantage le concept d'éthique, que le mot grec ethos, renvoie à deux sens : celui d'un « habitat » privilégié, dans l'espace, et celui d'une « habitude » constante, dans le temps<sup>3</sup>. Or, avoir une « éthique » ou un système de fins pratiques, c'est bien habiter un système de finalités sélectives et être habituellement disposé à mettre en œuvre ce système. En ce sens, une « morale commune » ou « doxique » peut être habituellement habitable, et constituer une sorte d'éthique non réfléchie, un conformisme éthique. Mais nous analysons ici les conditions de constitution d'une éthique personnelle et mûrement réfléchie, une formation éthique se décidant résolument en face de choix alternatifs.*

De sorte que la constitution d'une telle éthique personnelle reste bien facultative pour la majorité des individus. On peut d'ailleurs vivre sans éthique, ni courante ni réfléchie, sans conformité, qu'elle soit opinément conformiste ou personnellement délibérée, avec la cohérence habitable et la permanence habituelle d'un *éthos*. Nos contemporains sont très nombreux, qui hésitent et oscillent sans cesse entre les deux pôles de l'ipséité pratique, leur soi libre universel et leur moi empiriquement conditionné, tantôt violents, tantôt raisonnables. Je peux, en effet, en tant que sujet réfléchissant de façon systématique les valeurs de ma pratique, ou bien prendre comme fin dernière de cette pratique, l'affirmation des valeurs de ma particularité donnée, particularité de mes conditionnements psychiques, sociaux, historiques (religieux ou idéologiques), celles de mon « moi », déjà informé culturellement. C'est là faire retour réflexivement aux conditions extérieures à partir desquelles et en rupture provisoire avec lesquelles je m'étais posé, comme sujet, mais en reprenant ces conditions avec les valeurs qui leur sont liées, après mûre réflexion cette fois, comme *seules* fins dernières de mes pratiques que j'absolutise à partir de ma faculté et puissance de réflexion ; ou bien je puis prendre comme fin dernière du système de mes actions, l'affirmation de l'universalité de mon Soi, concrétisé en sujet, de mon universalité concrète, de ce en quoi je suis identique aux autres, mais en donnant à mes particularités une forme compatible avec l'universel identique en moi et en autrui.

<sup>3</sup> *Éthos* en vocabulaire grec renvoie, 1) au séjour familial et 2) à la coutume, aux habitudes personnelles ou collectives.

Or, ce en quoi je suis identique aux autres, n'est précisément rien d'autre que cette liberté originellement inquiétante que chacun d'entre nous peut poser en soi par sa réflexion.

Sans doute, dans la culture où je vis, les conditions discursives de cette réflexion pré-existent à ma décision, car il y a déjà dans cette culture une élaboration discursive des deux systèmes de valeurs : le choix personnel entre les deux éthiques suppose donc qu'elles se soient déjà élaborées en dehors de moi et qu'elles se proposent après coup à ma décision et mon adhésion personnelle. Max Weber a été l'un des premiers à souligner que dans le monde moderne le point décisif est celui de l'irréductibilité du conflits entre valeurs, c'est-à-dire entre visions du monde proposées à l'évaluation individuelle, sans possibilité de démonstration objective de leur supériorité. Sans doute, mais même si je reconnais avec Weil que la raison et la violence particulariste ne se séparent vraiment qu'une fois que la raison et la violence elle-même ont élaboré leur discours légitimant dans le monde moderne, c'est bien à moi en tant qu'individu ou plutôt en tant que personne qu'incombe la responsabilité du choix et celui-ci suppose une dimension d'autodétermination radicale et donc d'indétermination objective. Cette indétermination du choix avant la décision, les deux types de discours l'expliquent d'ailleurs différemment. Le particulariste l'interprète en termes d'intérêts pour des valeurs particulières multiples voire opposées qui ont la même force et entre lesquelles hésite la personne qui sera finalement déterminée par le plus fort. Pour lui, même le discours universaliste ne fait que traduire et dissimuler un intérêt particulier (social, politique ou religieux) puisqu'il ne croit pas à l'autonomie de valeurs universelles. Le discours universaliste lui, interprète cette indétermination comme étant la présence dans l'esprit d'une liberté qu'on peut dire transcendantale, c'est-à-dire pour une part extérieure et supérieure à tout déterminisme particulier. C'est bien pourquoi, ayant fait personnellement le choix d'une éthique universaliste, j'ai référé cette liberté à la philosophie stoïcienne, à Descartes, à Kant, Hegel, Sartre et Weil, puisque leurs discours ont en commun, par delà leurs différences, la position d'une autonomie radicale de la volonté libre. C'est d'ailleurs en développant les conséquences de chacun des choix que ces discours légitimant révèlent leur structure.

Voyons à présent les conséquences de ces deux choix alternatifs dans le contexte des rapports avec

autrui et avec la collectivité, pour celui qui veut opter pour une éthique réfléchie et qui réfléchit en appréciant les arguments que lui proposent les discours éthiques antithétiques. Si je choisis de prendre comme fin *dernière* mes valeurs particulières *absolutisées*, celles de mes passions ou de ma classe sociale ou celles de ma culture historique particulière, *un tel particularisme éthique exclusif va nécessairement se heurter aux valeurs particulières d'autres passions, d'autres classes sociales, d'autres cultures ou idéologies particulières*. Étant devenues des absolus, ces valeurs particulières vont entraîner une intolérance à l'égard des autres valeurs particulières, alors que la tolérance éthique découlerait de leur admission au sein d'un projet de respecter le droit de tout homme à ses valeurs particulières mais dans le respect et la limite du droit universel des autres. Si je maintiens l'absolutisation particulariste de ces valeurs, je vais donc procéder à mon affirmation de moi-même par et dans la négation conflictuelle voire suppressive de l'autre, *car c'est précisément par ma réflexion libre et délibérée que j'opère à présent l'absolutisation et l'illimitation de mes valeurs particulières*, tandis qu'avant de procéder à cette option librement éthique, je coïncidais comme un moi pré-réflexif avec ces valeurs *sans les réaffirmer encore de façon absolue*. Je ne peux ici demeurer indifférent aux valeurs des autres, car mon éthique implique la reprise de mes particularités comme d'un absolu ou d'un inconditionné auquel les autres, qui me limitent, sont devenus des obstacles, et non pas seulement une diversité et une pluralité de tolérances mutuelles. *Or, cette affirmation de ma particularité par la négation de celle des autres n'est rien d'autre que la définition de la violence particulariste*. L'affirmation de soi par et dans la négation oppressive ou suppressive de l'autre peut prendre des formes diverses qui vont de la violence physique, à la violence psychique dans les relations affectives avec autrui et jusqu'à la violence symbolique, par l'intériorisation, par exemple, des contraintes éducatives ou idéologiques, ou des contraintes discursives et imaginaires de diverses propagandes politiques ou de divers prosélytismes religieux.

Une doctrine politique particulière peut se subordonner à une éthique de la raison universelle et chez ses pères fondateurs relever d'une éthique. Comme exemple, je prendrai le républicanisme qui est une théorie juridico-politique parmi d'autres possibles (l'anarchisme, le monarchisme, le nationalisme, etc). Ce républicanisme peut, en se soumettant par avance à la liberté universelle

d'opinion politique et à sa discutabilité raisonnable, considérée comme une valeur absolue, admettre la possibilité d'autres opinions que les opinions républicaines et les soumettre au débat ou à un vote majoritaire dans la sphère publique. Elle prend d'ailleurs alors le risque comme cela est arrivée dans l'histoire de se trouver dominée par un particularisme (rappelons l'élection d'Hitler, par exemple). Mais si cette doctrine républicaine considère ses opinions particulières relatives au meilleur gouvernement comme ayant une valeur absolue et autoritairement exclusive de tout autre, elle devient une éthique particulariste qui peut, par des moyens violents, avoir pour but de supprimer par la violence tout élément de discussion ou de contestation de sa doctrine républicaine. Elle ne s'inscrit alors plus dans une éthique universelle de la liberté raisonnable. C'est ainsi que le Gouvernement révolutionnaire de Robespierre, d'idéologie républicaine, engendra une pratique de la Terreur à l'encontre de tous ses opposants supposés ou soupçonnés soit de royalisme soit d'anarchisme. Nous pouvons prendre d'autres exemples dans le domaine des idéologies religieuses : une religion particulière comme le Christianisme ou l'Islam peut, en se soumettant par avance au principe de la liberté d'opinion religieuse (éthique universaliste), admettre la coexistence pacifique d'autres croyances religieuses ou de non-croyance religieuse dans un espace juridique raisonnable, elle admet alors qu'un idéal raisonnable de droit régule l'expression des opinions religieuses et philosophiques d'une société ; mais si, là encore, une doctrine religieuse pose ses dogmes particuliers comme la fin absolue d'un système éthique, exclusif de tout autre, elle dégénère en éthique particulariste, nécessairement violente à l'égard d'autres religions, voire d'autres éthiques qu'elle va tendre à supprimer par des moyens, matériels ou symboliques également violents ; c'est ainsi qu'en France, durant toute la seconde moitié du seizième siècle, les guerres de religion ont vu l'affrontement sanglant des catholiques et des protestants auxquels mit fin l'édit de tolérance de Nantes en 1598. Les dirigeants de ces mouvements avaient mûrement réfléchi leurs systèmes d'action et de pensée relevant de véritables stratégies. Au siècle suivant, en 1685, Louis XIV prononcera la révocation de l'Édit de Nantes, ranimant les conflits interreligieux, jusqu'à ce que la Constitution républicaine rétablisse en 1791, au moins dans les textes, la liberté d'opinion religieuse (malheureusement comme nous l'avons dit, et en pleine contradiction, la même république, ne respectera guère

pour son propre compte la liberté d'opinion politique) ; c'est ainsi encore que, à l'heure actuelle, l'interprétation du message religieux de l'Islam dans le sens d'une éthique particulariste et violemment intégriste, refuse la soumission de la religion particulière à la liberté universelle d'opinion religieuse, ce qui est un aspect de la laïcité républicaine, entraînant les pires violences terroristes de mise à mort de l'Autre que soi.

\*\*\*

Toutefois, s'il réfléchit sur son éthique, l'éthicien particulariste ne voudra pas admettre, je l'ai déjà dit, qu'elle repose sur un acte de la liberté comme auto-détermination soupçonnée de « métaphysique » au sens où l'entend l'universaliste, puisque ce serait admettre une valeur universelle transcendant sa particularité. Il fera donc de la réflexion radicale, à laquelle il procède cependant lui aussi, l'effet nécessaire de sa propre particularité, comme caractère psychique, social ou ethnique et il fera de même de la réflexion de l'universaliste qui s'oppose à lui et qu'il interprétera, elle aussi, comme un effet de sa particularité, en traitant éventuellement son adversaire éthique d'illusionné métaphysique ou de dissimulateur. Nous avons parlé de « système final » ou « téléologique » pour désigner l'éthique. Or un système peut être ouvert ou fermé aux autres. On voit que celui du particulariste est nécessairement fermé sur lui-même avec ceux qui le partagent, tandis que celui de l'universaliste est un système nécessairement « ouvert » sur les autres, soit pour renforcer son accord avec eux, soit pour chercher à les convaincre par la discussion rationnelle d'adopter le sien, soit, plus radicalement, pour comprendre ce qui l'a menacé et le menace encore dans ses propres choix. Le sujet rationnel de l'éthique, lui, parlera de et à son adversaire, d'une auto-dissimulation et d'une auto-aliénation de sa réflexion définie en termes de « nature », physique, psychologique, raciale, sociale, etc. En d'autres termes, son adversaire en restera à l'interprétation de la réflexion naturelle naïve dans laquelle c'est le moi empirique conditionné qui se dédouble, mais sans s'apercevoir comme un soi autonome, empiriquement conditionné mais non prédéterminé. Réductions naturalistes, psychologues ou sociologues auront au contraire les faveurs du particulariste.

Seul donc l'éthicien universaliste pose explicitement la différence entre liberté d'autonomie (universelle) et nécessité empirique (particulière) ; c'est donc l'universaliste qui prend intérêt à clarifier et à expliciter la séparation entre les deux éthiques, et le choix final entre raison et violence : « raison et violence ne se séparent pour l'homme, écrit E. Weil, qu'après l'option pour la raison<sup>4</sup> ». Le particulariste, étant moniste dans le sens « naturaliste », ne voit en effet dans le réel qu'une seule dimension d'être : la nécessité naturelle et ses forces qui déterminent les particularités empiriques. Liberté, raison et violence sont pour lui trois aspects inséparables d'une même réalité empiriquement éprouvée. Et il pourra bien aussi parler de sa « liberté », en entendant celle-ci comme la dépendance consentie à l'égard de sa nature particulière, à la manière d'une cause dont sa volonté et ses choix sont les effets : liberté comme spontanéité dite « naturelle » d'obéissance à sa nature particulière, puis réfléchie et approuvée après coup dans une réflexion également posée comme « naturelle ».

Il est donc particulièrement important de comprendre et de faire comprendre que la violence comme conséquence d'un particularisme exclusif peut être la fin d'une éthique véritable et consistante, avec ses codes juridiques de lois, ses devoirs » et ses « vertus » morales propres. Elle est formellement cohérente et systématique, et peut prétendre argumenter pour elle-même et contre l'éthique universaliste. La violence n'est pas seulement le fait d'une expression spontanée et sporadique, sans caractère éthique, elle peut être, de façon beaucoup plus dangereuse pour l'éthique de l'universel, une conduite conséquemment délibérée, appuyée sur un discours d'affirmation de soi conduisant à la négation, oppressive ou suppressive, symbolique ou réelle, de l'autre que soi<sup>5</sup>. Pour celui qui a fait le choix d'une éthique de la liberté raisonnable, ses relations sont non conflictuelles et

<sup>4</sup> E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, § 10, p. 47. Il faut comprendre cette « séparation » comme une alternative entre deux régions axiologiques ontologiquement irréductibles l'une à l'autre, à l'opposé du « monisme » déterministe du particulariste pour lequel il s'agit d'une illusion ontologique, tout choix étant déterminé de la même manière par une particularité.

<sup>5</sup> C'est cet aspect discursif et communicationnel possible et bien réel de la violence en notre temps qui ne me semble pas suffisamment souligné chez E. Weil, tendant parfois à assimiler la violence à un « refus du discours et du langage », et surtout à ne pas envisager qu'il puisse s'élaborer lui-même en une véritable « éthique » au sein d'une dialectique constitutive.

plus aisées avec les sujets de l'éthique particulariste, car il peut espérer plus facilement les convaincre par un dialogue rationnel et ouvert, sans violence discursive, de ce qu'il estime être le bon choix éthique. Mais une éthique de la violence, avec son aspect personnel résolu, constant et systématique, est bien possible et réelle. Et elle est liée à un discours qui la justifie.

\* \* \*

Pourtant, E. Weil affirme que seul le discours de l'éthique universaliste est, selon son expression, « absolument cohérent », celui du particulariste ne l'étant pas absolument. Mais cela ne gêne pas ce dernier, puisque la raison n'est pour lui qu'une mise forme sans valeur universelle quant au contenu de la fin dernière, un simple instrument.

On pourrait en effet penser que, du point de vue de la forme rationnelle, les deux discours sont également cohérents et qu'il est impossible en s'en tenant à des critères de cohérence discursive et formelle d'attribuer une supériorité à l'un vis-à-vis de l'autre. Ce n'est pas exact toutefois, et c'est ce qui permet d'opérer une rupture d'équivalence et de symétrie entre les deux, symétrie et équivalence qui pourraient entraîner, si elles étaient considérées comme indépassables, une conclusion sceptique quant au meilleur choix du point de vue du seul critère de la qualité formelle du discours tenu. Le discours universaliste est « absolument cohérent » (Weil) dans la mesure où, du point de vue des contenus axiologiques c'est-à-dire du contenu des valeurs, sa fin (contenu) est universelle (la liberté comme valeur universelle) et où la raison (valeur universelle) est un moyen (une forme) d'argumentation, de communication et d'élargissement concret de cette fin universelle dans des conditions particulières. Le violent systématique a lui aussi son discours – d'explication et de justification parfois prétendument « scientifique », de séduction, de propagande, de prosélytisme, etc – mais il n'a pas de cohérence absolue dans la mesure où la forme rationnelle de son discours (son moyen) étant compréhensible logiquement par tous (universelle en ce sens), elle est en revanche finalisée par le contenu d'un but qui la contredit par sa particularité violemment exclusive des autres. En d'autres termes, le contenu de valeur et de sens de ses énoncés est contredit par la forme qu'il donne à son énonciation : contradiction per-

formative, mais non contradiction formelle dirait K-O. Apel. Il n'est donc pas totalement cohérent du point de vue des rapports entre forme (logique) et contenu (axiologique) de son discours. Il est seulement « formellement cohérent ». Or ce manque relatif de cohérence performative peut devenir une contradiction performative encore plus éclatante entre forme et contenu lorsque, comme il le fait souvent, sinon toujours, le particulariste cherche à justifier son option par des raisons qu'il présente comme « scientifiques », « inévitables », déterministes, bien qu'elles n'en soient véritablement pas. Le particulariste cherche en effet parfois à expliquer le choix de son adversaire universaliste (et le sien propre) comme s'il s'agissait de l'effet d'un déterminisme dont les seules causes serait, ou bien la passion (déterminisme psychologique) ou bien la classe (déterminisme sociologique) ou bien la race (déterminisme supposé biologique). Ces déterminismes ont seulement une « apparence » ou une « allure » scientifique. Car le particulariste ne nie pas la nécessité d'un choix et d'une option alternative, il nie seulement que la décision soit libre au sens de « non-déterminée extérieurement ». Or, s'il fait appel aux résultats – supposés – de certaines sciences, c'est qu'il admet la réalité de l'esprit scientifique et de ses conditions de possibilité. C'est là que le bât blesse, car si un discours n'était toujours que l'effet de causes particulières quant aux valeurs qu'il contient, le discours de la science lui-même ne ferait qu'exprimer des valeurs (de vérité ?) elles-mêmes particulières qui n'exprimeraient que le déterminisme particulier auquel serait supposé soumis l'esprit « scientifique », qui n'en serait donc pas vraiment un. Il faut bien au contraire admettre une autonomie relative de l'esprit scientifique pour comprendre comment il peut (condition de possibilité) rompre avec des opinions et des valeurs particulières pour construire un discours contenant des vérités universelles (valables pour tous, y compris pour le particulariste !). Il faut donc que ce dernier admette implicitement que le savant est lui aussi un soi, objectivement conditionné, mais non objectivement déterminé, en tant que conscience rationnelle scientifique. Or c'est ce soi rationnellement autonome qui est la condition d'énonciation en acte de tous les énoncés exprimés comme scientifiques par le particulariste lui-même, d'où la contradiction performative déjà signalée.

Bref, le particulariste reconnaît implicitement alors, au moins sur le plan du discours théorique

de la science, la vérité de l'universalisme, et c'est en cela qu'il se contredit performativement au plan même du contenu axiologique de son discours, lorsqu'il se réfère à la science. Ces contenus d'affirmation sont : « il n'y a aucune valeur universelle » et « il y a au moins une valeur universelle » (celle de la science) justifiant qu'il n'y en ait aucune ! C'est là incontestablement une supériorité discursive de l'universaliste vis-à-vis du particulariste. Lui, part de sa position de la liberté universelle autodéterminée et il reste convaincu de façon vivante qu'il ne peut y renoncer, d'autant que son discours, en accord avec cette position première, est totalement cohérent du point de vue de son contenu<sup>6</sup>.

Toutefois, il faut bien admettre qu'à la révélation de ses contradictions, le particulariste violent ne se sentira nullement obligé de changer d'éthique et d'opter pour l'universalisme, car, ainsi que le reconnaît K-O. Apel, la mise en évidence de contradictions formelles ou performatives dans un discours, qu'il soit ironiquement sceptique ou violemment particulariste, n'implique en rien une motivation nécessaire de la volonté pratique pour projeter autrement ses fins dans l'action. K-O. Apel distingue lui-même clairement les deux problèmes, celui théorique de la fondation de l'éthique (selon lui transcendantale pragmatique) et celui, irréductiblement pratique, de la décision à agir dans un certain sens, au nom de certaines valeurs comme fins dernières : « celui, écrit-il, de l'intellection transcendantale-réflexive concernant la fondation de l'éthique et celui – qu'on ne peut évidemment pas résoudre par des arguments – de la traduction de cette intellection transcendantale en une résolution à agir par l'intermédiaire d'une bonne volonté »<sup>7</sup>.

Hegel faisait donc preuve d'un optimisme discutabile en posant que la conscience de soi prend immédiatement conscience de sa liberté métanaturelle et qu'elle finit nécessairement – notamment en vertu de l'éducation à la raison que lui propose la philosophie spéculative – par vouloir comme fin dernière de son action cette liberté universelle, parce qu'elle désire être reconnue comme liberté par d'autres libertés, ce pourquoi le

<sup>6</sup> J'ai produit la première version de cette argumentation dans *Le questionnement moral de Nietzsche*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005, à propos de la confrontation entre nécessairement nietzschéen et criticisme fichtéen, pp. 319-324.

<sup>7</sup> K-O. Apel, *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994, p. 45, souligné par nous.

droit éthique rationnel est alors une médiation exigée. Or l'on peut précisément contester ces deux points : que la conscience de soi ait la certitude immédiate de la négativité de sa liberté par rapport à la nature et, qu'en étant certaine de cela elle veut, si elle réfléchit aux conséquences violentes et dangereuses pour elle-même du choix de la particularité, nécessairement se réaliser dans une éthique de la raison universelle comme fin dernière. L'expérience nous montre au contraire que si la réalité d'une éthique particulariste et particulièrement violente ressurgit sans cesse historiquement, c'est que sa condition a priori de possibilité est le maintien d'un libre-arbitre transcendantal, fondement d'un libre choix toujours possible de la violence. C'est sur ce point qu'Eric Weil a engagé la contestation de l'optimisme hégélien et je le suivrai en cela. Hegel a méconnu l'irréductibilité de la liberté à la raison et même s'il a thématé le moment du libre-arbitre, il a fait comme si le choix de la particularité exclusive était l'effet d'une ignorance relative à la réalisation de la liberté, ignorance que devrait pouvoir combler peu à peu une compréhension du développement logiquement nécessaire de la liberté dans l'ordre du droit et de l'éthique. Hegel retrouve ici l'optimisme de Socrate : au fond, nul n'est méchant volontairement et chacun voudra le bien s'il est clairement informé par la raison philosophante de la différence entre l'idée du bien et la passion pour le mal et des conséquences de leur effectuation. La possibilité permanente d'un refus radical de l'universalité raisonnable comme fin de l'éthique n'a pas été reconnue par le progressiste optimiste Hegel, ceci en vertu du présupposé théo-ontologique selon lequel la liberté est la manifestation de l'infini divine et de sa tendance nécessairement victorieuse à la réalisation de soi dans le fini de son histoire, fini signifiant à la fois finitude et achèvement. Au contraire à la suite de Kant (cf. sa théorie du mal radical, non comme acte ou événement, ce n'est pas le péché d'Adam, mais comme possibilité a priori du mal corrélat de la liberté) et de Weil pour qui la possibilité – sinon la réalité – du mal est radicalement et de façon permanente inscrite dans la liberté, on peut estimer que la violence éthique est une possibilité permanente de la liberté, et cela, même si les choix éthiques universalistes représentent la majorité dominante dans

une culture historiquement donnée<sup>8</sup>. Ma relative rupture avec Weil, toutefois, c'est que j'insiste comme ici sur le fait que la liberté se décide non dans la nudité et l'abstraction d'un rapport entre possibilité de la raison et possibilité de la violence, mais dans son rapport à des discours alternatifs et fondateurs préexistants, bien que plus ou moins développés selon les cultures. En bref, si la conscience moderne est conditionnée par des morales doxiques peu systématiques, elle est aussi conditionnée, si elle se décide à choisir de façon systématique, par des discours éthiques radicalement opposés concernant les valeurs.

\*\*\*

Selon E. Weil, c'est l'universaliste qui, en tant que « logicien de la philosophie », explicite clairement la catégorie de la logique de la philosophie dont relève le discours violent (dans le vocabulaire weilien c'est la catégorie de l'« œuvre »<sup>9</sup> notamment). Pour ne pas pointer une contradiction apparemment immédiate dans l'expression « catégo-

<sup>8</sup> Dans la *Dialectique Réflexive* (I), j'ai tenté de montrer que l'autonomie radicale de la décision personnelle était le stade ultimement humain d'une autonomie de l'être déjà présente dans la nature à des degrés et des étapes antérieures de l'évolution. Alors que l'étant physique et vivant dispose d'une certaine autonomie de réaction comportementale déterminée par l'espèce, le soi « personnel » humain peut choisir ses règles indépendamment des normes de l'espèce et de sa collectivité culturelle d'appartenance, en une totale indétermination originare » (DR, I, p. 102). C'est que, comme E. Weil l'a bien montré, la liberté qui choisit une éthique de l'universalité rationnelle, en vient à exiger de se comprendre philosophiquement dans le tout du monde ou le tout de l'être universel. Au terme de sa réflexion l'exigence éthique est sans doute le premier moment de sa réalisation mais elle se transforme nécessairement en réflexion philosophique sur la totalité, telle que je l'ai esquissé dans les trois parties de la *Dialectique Réflexive*. Weil écrit en ce sens : « une fois que la rencontre du refus de la violence et de l'insécurité morale a introduit la réflexion dans le monde, seul l'achèvement de cette réflexion par la morale et dans la philosophie, pourra en libérer l'homme universellement », (*Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, p. 221).

<sup>9</sup> Le terme est équivoque. Il ne s'agit pas ici d'œuvre universelle (artistique, morale ou philosophiquement rationnelle) mais d'une œuvre entendue comme le développement violent d'une particularité singulière, que celle-ci soit psychologique, soit sociale ou raciale. Voici son discours : « je suis le créateur de l'œuvre : il faut réaliser le projet que je porte devant vous, au-devant de vous ; il faut sentir que vous devez vous y subordonner avec tout ce que vous avez et tout ce que vous êtes », E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1954, rééd. 1974, p. 358. Weil songe ici à Hitler comme cela ressort d'autres passages.

ries de la violence », il convient donc d'admettre que le discours relevant d'une catégorie (concept qui lui donne son sens original) n'est pas nécessairement un discours de la raison comme valeur opérative première, c'est-à-dire comme moyen de la liberté universelle en tant qu'auto-nomie, mais qu'il doit être à sa manière un discours formellement cohérent du sens. Dans cette mesure, il peut être le discours de la compréhension ou de la catégorisation possible de la violence, puisque celle-ci peut dans certains cas donner son sens, c'est-à-dire son orientation finale et systématique à l'action, impliquant certaines catégories de discours éthique. Cela doit être admis, même si, au fond, seul le philosophe de la liberté raisonnable, s'intéresse par principe à la compréhension explicite et complète du choix éthique de la violence que fait celui qui se pose comme son « ennemi ». Et cela parce qu'au fond, pour l'universaliste, « l'ennemi est dans les murs », puisque c'est non seulement une option vis-à-vis de laquelle il se définit mais encore à laquelle il peut lui aussi toujours être tenté de céder<sup>10</sup>. Hitler avait une éthique de la race et de l'« œuvre » ou du « mouvement national » (*die nationale Bewegung*) politique qu'elle exigeait<sup>11</sup> ; certains ont une éthique particulariste de la nation, voyant et voulant en elle, non pas ce qu'elle pourrait et devrait exprimer concrètement de valeurs universelles (dans son art, sa religion, ou sa philosophie), mais ses valeurs particulières séparées et devenues dès lors elles-mêmes dangereusement « abstraites » et « absolues » : celle du sol et du sang, valeurs qui sont pourtant sublimes, selon l'universaliste, dans l'art<sup>12</sup>, la religion, la philosophie d'une nation, ce que n'admet pas l'éthique du nationaliste absolu. D'autres, fondamentalistes ou traditionalistes extrêmes, ont une éthique du particularisme religieux qui mène à la guerre de religion et à une prétendue religion de la guerre.

<sup>10</sup> On rappellera que pour Carl Schmitt, auteur de *Théorie de la constitution* (1928) et de *La notion du politique* (1933), philosophe théorisant la violence et légitimant le nationalisme hitlérien, la politique étant par nature une relation d'hostilité, le critère essentiel en éthique politique est la relation « ami-ennemi ». Nous verrons plus bas que le couple associant amour de soi – haine de l'autre est en effet le sentiment « moral » de la « morale de la violence » au sein de l'éthique particulariste.

<sup>11</sup> Pour souligner le caractère réfléchi et délibéré de son racisme, Hitler n'hésitait pas dans *Mein Kampf* à affirmer que le racisme allemand est « ...une conception philosophique nouvelle d'une importance fondamentale » (*Mein Kampf*, 1934, trad. fr., Nouvelles éditions latines, 1979, p. 371), le mouvement national-socialiste ayant « ...le droit (...) de se considérer comme une doctrine philosophique » (ibidem, p. 447).

Mais la violence éthique est toujours là, dans cette affirmation réfléchie de la valeur illimitée d'un mode de ma particularité, illimitation qui a pour conséquence cohérente la négation de tout autre choix : soit l'altérité des autres particularités (et des autres particularismes éthiques, si je les rencontre, d'où les conflits entre violents, par exemple interreligieux), soit l'altérité des éthiques universalistes qui ont pris pour fin la liberté elle-même identique en moi et en autrui. Par ailleurs, le champ des particularités axiologiques étant diversifié – psychiques, ethniques, sociales, religieuses – les éthiques de la violence sont elles-mêmes diverses, même si certaines sont « intégrales », intégrant cohéremment plusieurs dimensions de particularité possible : psychiques, sociales, idéologiques, etc.

\* \* \*

Au terme de cette première analyse, qui nous mène du premier moment d'auto-position réfléchie du sujet de l'éthique à l'option alternative d'un système de fins et de règles d'action, je voudrais faire trois remarques de caractère historique sur ce premier moment de l'auto-position dans l'opposition.

Première remarque : on pourrait m'objecter que l'on peut vivre dans sa morale et sa religion particulières sans vouloir imposer violemment leurs valeurs aux autres, et tout en tolérant que les autres aient les leurs. Mais alors de deux choses l'une. Ou bien on ne sort pas de la morale et de la religion opinées autour de soi et *cette objection apparente n'en est pas une* puisqu'elle reste en deçà de la constitution d'une éthique réfléchie, la pratique de la religion relevant alors d'un conformisme tout en manifestant le refus d'entrer dans une réflexion systématique sur soi ; ou bien cette tolérance des autres particularités est réfléchie un tant soit peu conceptuellement, et elle s'inscrit plus ou moins explicitement alors dans une éthique du droit uni-

<sup>12</sup> C'est évidemment déjà le propos hégélien sur « l'esprit absolu » (universalité de l'art) dans son rapport de dépassement immanent de l'esprit objectif (d'un peuple particulier), mais c'est aussi le propos de H-G. Gadamer, lorsqu'il montre que « le soi » (*das Selbst*) de l'œuvre d'art est une médiation indispensable entre le monde particulier de l'artiste et le grand monde (universel) auquel il ouvre en perspective. Cf. sur ce point mon article, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art chez H-G. Gadamer », in *Études germaniques*, N° 62, deuxième année, avril-juin 2007, pp. 319-336.

versel de pratiquer ou non telle ou telle religion, telle ou telle morale religieuse ou philosophique. Mais nous retrouvons alors notre distinction générale entre universalisme et particularisme éthique puisqu'une même pratique culturelle peut avoir un sens éthique différent selon que je l'inscris conceptuellement et réflexivement dans une téléologie universaliste ou particulariste. Par exemple, je peux effectuer ma pratique religieuse comme concrétisation d'une liberté universelle de culte à titre de valeur éthique première, tolérant ainsi d'autres cultes que le mien aussi bien que l'absence de culte ; je la pratique en admettant qu'il y a plusieurs manières pour tout homme d'aller religieusement vers Dieu et le sacré, en admettant aussi que c'est un droit universel de l'homme de ne pas faire cette démarche et de demeurer non-religieux ; mais je peux aussi pratiquer ma religion en tant que ses valeurs sont, selon mon option éthique, exclusives et opposées aux autres pratiques, religieuses ou non religieuses. Le Christianisme aussi bien que l'Islam ont pu et peuvent encore faire l'objet d'une « éthique » particulariste, intransigeante et violente.

Deuxième remarque : il semble que l'on puisse parler d'une violence de l'universalisme éthique lui-même, voire d'une « violence de la raison ». D'abord, en effet l'universaliste ne renonce pas complètement à la violence comme moyen de défendre la raison lorsqu'elle est menacée et combattue par un ou des particularismes. L'universalisme n'est pas un angélisme et n'est pas une éthique de la non-violence inconditionnelle (modèle Gandhi). Il s'agit alors d'une contre-violence mais dont la fin visée est la suppression de la violence particulariste elle-même. Ensuite certes, un État républicain, dont la constitution réfléchie est universaliste quant aux droits de l'homme, doit nécessairement, en tant que disposant de l'exclusivité de la « violence légitime » (M. Weber), exercer la violence armée et la violence répressive de son pouvoir judiciaire<sup>13</sup>. Mais cette violence est aussi *dans le principe*<sup>14</sup> finalisée par la non-violence de la coexistence des libertés dans un État de droit et c'est à son service que s'exerce la violence militaire et judiciaire lorsque cet État de droit est menacé et

<sup>13</sup> Le problème du « droit d'ingérence » que nous ne traiterons pas ici nous semble avoir son lieu de formulation à ce niveau.

<sup>14</sup> La question ne porte pas ici sur la non conformité toujours possible entre les actions et les principes, mais sur la nature des principes eux-mêmes.

agressé. Si l'on passe à un universalisme strictement éthique, méta-juridique, restera à envisager le conflit entre cette éthique universaliste et les éthiques particularistes que peut rencontrer la première, parfois de manière immédiate dans son contexte culturel, puisqu'une culture, notamment politique, peut être structurée par une éthique de la violence au sein de laquelle va naître de façon personnelle et interpersonnelle une éthique de la liberté raisonnable. Celle-ci se trouve en face de l'attitude éthique à adopter à l'égard de la violence éthique : non-violence ou contre-violence universaliste ? Les limites de cet exposé m'empêcheront de traiter en détail ici cette dernière question. La conversion de l'éthicien violent à l'éthique de la liberté raisonnée n'est jamais garantie par le dialogue avec cet autre intolérant qu'instaure comme une de ses obligations l'éthique de la raison. De sorte que, lorsque le violent éthique menace l'existence même du sujet de l'éthique universaliste, l'usage d'une contre-violence pratique au nom même de la non-violence finale s'avère également nécessaire : « mais cette violence, écrit Eric Weil, n'est alors que le moyen nécessaire (techniquement nécessaire dans un monde qui est encore sous la loi de la violence) pour créer un état final de non violence »<sup>15</sup>.

Mais de façon également menaçante, dira-t-on, n'y a-t-il pas une manière d'imposer les « droits de l'homme » (valeur universelle, liée chez ses promoteurs à une vision universaliste) à des systèmes juridico-politiques qui ne les ont pas demandés, donc de façon contradictoirement « violente » ? N'y a-t-il pas en ce sens une violence de l'eurocentrisme par exemple et de son républicanisme et de son « droit de l'homme » ? Je répondrais que l'universalisme juridique ne saurait être violent en lui-même. On croit y déceler d'abord une violence lorsqu'on est victime de la confusion théorique entre fondement et origine, c'est-à-dire *légitimité* du discours universaliste et *lieu* de naissance de ce discours : par exemple quand on assimile l'universalisme des « droits de l'homme » à une « particularité » *localement* européenne, à un eurocentrisme contraignant et conquérant, donc violent. Mais on postule alors un relativisme culturel de toutes les valeurs humaines, les valeurs prétendues universelles sont assimilées à des effets de cultures particulières. Dans son livre sur l'universel, le philosophe François

<sup>15</sup> E. Weil *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 58-59.

Jullien fait une différence pertinente, je le cite, entre les rédactions successives des droits de l'homme, à leur « caractère composite »<sup>16</sup> en contexte européen et « l'Idée régulatrice au sens kantien, idée jamais satisfaite et guidant indéfiniment la recherche ; faisant travailler »<sup>17</sup>, et peut-on ajouter, ce au nom de quoi la lutte pour leur respect en toute culture trouve ses motivations. Plus bas, il ajoute une différence entre un universel *universalisable* comme une catégorie scientifique et un universel *universalisant*, comme celui des droits de l'homme : « j'entends donc par capacité universalisante des droits de l'homme, que ceux-ci engagent ou *font* lever de l'universel : que, à travers leur lucarne particulière, historiquement et idéologiquement découpée, ils révèlent et mettent en œuvre le principe "régulateur" de celui-ci – qui est bien le seul transcendantal que je reconnaisse »<sup>18</sup>.

On pourrait encore illustrer l'absurdité du reproche d'eurocentrisme fait à des valeurs universelles par une comparaison avec l'universel universalisable de la physique « newtonienne » : celle-ci ne serait-elle pas « occidentale », donc violente si on veut « l'imposer » dans toutes les cultures, d'Orient comme d'Occident ? Que certains principes de l'anthropologie théorique et de l'antropologie juridique, comme ceux de la physique scientifique, soient nés *en* Europe, cela ne permet pas d'identifier, sans examen critique préalable et *ipso facto*, leur *sens* à une « signification particulière » *de* l'Europe. Cette confusion est plutôt intellectuelle, *théorique, elle s'apparente à un sophisme utilisable idéologiquement.*

On croit encore déceler dans l'universalisme une violence, alors qu'il s'agit de cette instrumentalisation idéologique : la thématique éducative des droits à la culture et donc à la religion catholique « universelle », a été par exemple instrumentalisée par le colonialisme européen dans certains pays d'Afrique. Actuellement, la même instrumentalisation est donc retournée par les anciennes victimes de la colonisation dans une lutte idéologique post-coloniale entre Orient et Occident ou Afrique et Occident. Il s'agit d'une confuse et fâcheuse assimilation pratiques cette fois, et la plupart du temps délibérément consciente d'elle-même : c'est une stratégie idéologique et politique

<sup>16</sup> Fr. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 163.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 163-164.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 185.

anti-occidentale. À la violence colonialiste antérieure succède une contre-violence anti-occidentale postérieure pouvant prendre un caractère terroriste.

Enfin, un particularisme violent peut aussi se donner les *apparences* de l'universalisme – c'est à notre époque le cas d'États autoproclamés républicains et universalistes en paroles, de certains États totalitaires ou despotiques qui ne visent en réalité que les valeurs particulières d'un parti ou d'un chef de parti.

Dans tous ces cas, et il en est sans doute d'autres, l'universalisme est détourné de son sens soit par confusion théorique soit par intérêt pratique de nature stratégique et idéologique. Avant d'en venir à mon troisième point, je voudrais faire une dernière remarque.

Troisième remarque. Ce que l'on nomme actuellement « éthique environnementale » prend une signification et une valeur différentes selon qu'on l'inscrit dans une éthique universaliste ou une éthique particulariste. Dans le cadre de cette dernière, l'environnement dit naturel est envisagé dans sa particularité et dans le prolongement des valeurs particulières d'une classe, d'une nation ou d'une culture donnée qui imposent leurs valeurs à la relation à l'environnement. La notion et les valeurs d'un environnement global ou mondial sont en conséquence ici peu considérées voire déconsidérées. Les intérêts particuliers, économiques et techniques, d'un milieu humain particulier motivent avant tout l'exploitation de l'environnement avec peu voire pas d'égard pour la limitation de cette exploitation au regard du contexte global de l'environnement terrestre. Le risque de pollution et de dégradation environnementales est alors maximal. Dans le cadre d'une éthique universaliste, les valeurs d'un environnement particulier sont d'emblée subordonnées aux intérêts et aux valeurs d'une humanité générique, impliquant le maintien et le développement harmonieux de tous les membres de l'espèce humaine en interaction avec leur milieu : le souci d'un équilibre au sein de l'environnement total de l'espèce en découle. Il s'ensuit la recherche primordiale d'accords sur la limitation de l'exploitation de l'environnement immédiatement donné et le souci de construire des médiations alternatives préservant l'avenir de

l'homme. Toutefois, la question se pose alors de la convergence possible avec les courants universalistes de l'écologie dite « profonde » (*deep ecology*) en opposition avec les courants de l'écologie dite « superficielle », car ne disposant pas d'une conception approfondie de la nature. Dans certains courants particulièrement radicaux de l'écologie profonde c'est l'universalité des valeurs naturelles – fécondité, santé, équilibre – qui est supposée déterminer et commander exclusivement les valeurs spécifiquement humaines. Ces éthiques sont donc cosmocentrées et non anthropocentrées comme celle de l'éthique universaliste que nous exposons ici. D'où les conflits possibles entre modèles d'inspiration naturaliste (par exemple spinozistes ou romantiques) et certains modèles d'inspirations kantienne ou hégélienne (tel celui que nous défendons ici pour inscrire l'éthique écologique dans l'éthique de la réflexion humaine. J'ai développé ce point dans mon livre *L'humanisation de la nature* et ne peux le faire ici).

J'en viens maintenant au deuxième point de mon exposé.

### LE SENS DU DROIT À L'INTÉRIEUR DES DEUX ÉTHIQUES

Nous avons donc exploré en un premier moment la constitution des deux systèmes éthiques à partir de l'autodétermination de la volonté, moment de négativité effectuée en un choix positif, de position de soi effectivement réglé en opposition à un autre choix alternatif. Or nous allons observer que cette autorégulation a aussi pour conséquence première un caractère fondamentalement « juridique » au sein d'une éthique réfléchie. Si j'analyse les conséquences de la décision de prendre comme fin dernière la liberté rationalisée, il est en effet aisé de voir que cette option mène au choix d'une raison commune, c'est-à-dire d'une loi ou d'un principe cohérent qui doit régler à la manière d'un *nomos*, l'interaction de ma liberté avec celle des autres. Je vais devoir, au moins dans un premier moment, rechercher une interaction avec des libertés qui auront fait le même choix que moi, c'est-à-dire le choix d'une éthique universaliste, puisque ces libertés, comme la mienne, veulent, non pas s'opprimer ou se détruire dans l'affirmation exclusive de leur particularité (auxquelles elles demeurent toutefois liées, mais sans s'y être violemment subordonnées) mais co-exister

pacifiquement dans cette interaction et s'y développer l'une par l'autre.

L'option éthique pour la liberté comme autonomie rationnelle implique que, voulant avant toute chose ce en quoi je suis identique aux autres, je veux ce en quoi les autres me sont identiques. Par suite je dois *limiter* l'expression de ma liberté afin de laisser être et d'aider à se développer avec la mienne *la liberté* des autres qui en ont *le droit*. *La loi rationnelle pratique de nature juridique apparaît alors comme la condition de l'interaction et de la limitation réciproque des libertés afin qu'elles s'entre-développent*. La loi de droit est en effet définie par Kant comme la règle universelle (discours impératif et obligation autonome) qui définit et oblige les libertés à se limiter sous elle, en tant que libres arbitres interagissants. Il s'agit ici on le voit de contrainte juridique et non de violence matérielle. Mais comme Hegel y a insisté dans ses *Principes de la philosophie du droit* en procédant à une genèse dialectique du droit comme objectivation de la liberté<sup>19</sup>, la loi juridique, donc le droit, n'est pas seulement une limitation (négative pour Kant) mais une réalisation positive de la liberté qui, sans elle, n'aurait pas d'existence effective, c'est-à-dire positive. Elle est détermination universelle se déterminant dans le positif des lois qui la concrétisent dans leur particularité. La positivité de l'autonomie juridique, résultat positif d'une option pour une finalité des libertés, est ce que Hegel nomme la liberté de « l'être-chez-soi-dans-l'autre » (*das bei-sich-sein-in-anderes*) : il s'agit bien de la volonté libre qui s'est voulue elle-même comme but dans un contenu particulier admissible par tous. L'autonomie que reconstruit pour sa part l'éthicien philosophe n'est donc pas une donnée immédiate de la volonté morale comme chez Kant, mais le résultat d'un travail dialectique, décisionnel et alternatif de la liberté sur elle-même en rapport avec la particularité dont elle se sépare d'abord comme de toute détermination : « (elle) est la relation de la négativité avec elle-même ; en tant qu'il (il = le soi, A.S.) est cette *relation avec soi* et son universalité » (Hegel). Le soi, l'instance universelle de la subjectivité, doit donc se vouloir dans une détermination particulière de son moi empirique. De ce fait l'éthicien personnel peut reconnaître dans les institutions qui le conditionnent

<sup>19</sup> On sait que le droit relève chez Kant d'une construction métaphysique à partir de l'universalité morale prise comme « fondement métaphysique des mœurs » : la volonté juridique n'y a pas en elle-même ce fondement métaphysique, antérieur à la « moralité », que nous reprenons de Hegel.

l'objectivation d'un choix éthique universaliste et sous leur particularité la présence d'une exigence universelle de liberté et de raison qui est la sienne. Mais même en ce cas, il était rétrospectivement nécessaire qu'avant de se réconcilier en quelque sorte avec une particularité dont il décèle à présent la dimension éthique universelle, il ait procédé à cette réflexion radicale en faisant comme s'il était seul à constituer cette éthique. Par ailleurs il peut reconnaître également que les institutions qui l'entourent sont, ou bien indifférentes à la question éthique, ou, ce qui est pire, que ces institutions notamment les institutions juridico-politiques au sein desquelles il vit ne sont rien d'autre que l'institutionnalisation d'une éthique particulariste systématiquement violente de la part des responsables détenant le pouvoir dominant. On voit que la relation nécessaire de l'éthique et du droit institué se confirme ici.

Mais l'éthique particulariste elle aussi rencontre la constitution du droit. Il s'agit alors d'une simple règle particulière de droit à laquelle doit avoir recours lui aussi le violent, s'il veut rendre efficace son éthique de la violence dans un domaine juridique. Les supposées lois d'un État animé par une éthique de la violence, n'émanent pas de la volonté universelle de tous les citoyens afin de faire coexister leurs libertés, mais elles émanent d'une volonté autoritaire particulière (d'un parti, d'un dictateur ou d'une secte religieuse) pour asservir par une contrainte qui a elle-même un caractère violent tous les individus, non pas considérés comme des citoyens libres mais comme des moyens au service d'une éthique particulariste, elle-même violente. Ce que refuse l'éthicien violent, c'est l'existence – la sur-existence pourrait-on dire – d'un Tiers médiateur universel au-dessus des parties et des partis particuliers et c'est à ce refus quant à l'état de droit universel qu'il veut parfois convaincre une jeunesse nihiliste désespérée. Elle est parfois désespérée par l'écart entre la république de l'intérêt général proclamée idéalement et la pratique réelle que cette république tolère en faisant elle-même le jeu des intérêts particuliers de nature autant politique qu'économique. Un des résultats de la réflexion d'Eric Weil est d'avoir montré que la violence extrême se déchaîne justement à partir du sentiment d'échec et d'abandon de l'exigence que le sens se réalise dans la vie, réalisation promise par la raison moderne, tant sur le plan politique qu'économique. Le nihilisme d'un certain libéralisme occidental et le sectarisme d'un certain terrorisme oriental peuvent

alors se rencontrer et s'allier, le second proposant au premier de sortir de son non-sens en lui faisant une autre promesse de sens. Ainsi, le choix délibéré de la violence demeure toujours possible, non pas seulement un choix relevant d'une décision passagère, momentanée et éphémère, mais aussi et surtout un choix raisonné et délibéré, un choix véritablement *éthique*, au moins chez les dirigeants des mouvements extrémistes et terroristes. C'est ce choix éthique de la particularité exclusive et violente qui est le plus dangereux pour l'éthique opposée, celle de la liberté raisonnable. Celle-ci n'est d'ailleurs jamais assurée d'avoir renoncé définitivement au choix de *son autre* et elle peut abandonner les deux aspects de son *ethos*, son espace institutionnel juridique et le temps de ses habitudes pratiques.

Nul ne peut convaincre à coup sûr par des arguments un soi humain qui a préalablement posé son être vrai et sa valeur essentielle dans sa particularité et qui en fait l'objet d'un discours et d'une pratique éthiques, de renoncer à son choix, même s'il comprend les arguments de son adversaire (cf. la remarque d'Apel citée plus haut) ; la valeur absolue qui *vaut pratiquement* est pour lui sa particularité, c'est-à-dire *sa* différence qu'il considère comme absolument exclusive de toute autre. E. Weil y insiste aussi : « celui qui est prêt à sacrifier sa vie pour ne pas renoncer à son discours particulier ne peut être ramené par aucun moyen à chercher la cohérence absolue. L'homme *choisit* la possibilité de la cohérence, c'est-à-dire, il peut tout aussi bien ne pas la choisir et le discours absolument cohérent ne possède pas d'argument qui vaille contre cet homme, puisque tout argument en faveur de ce discours présuppose qu'on ait opté pour lui »<sup>20</sup>.

Mais nul ne peut convaincre à coup sûr non plus le soi humain qui a posé son être essentiel dans la liberté, l'universalité, l'identité de soi, qu'il a fait le mauvais choix ontologique. Ce dernier peut toujours dire qu'on a plus d'être et de valeur d'être dans la mesure où on est libre à plusieurs et en favorisant rationnellement et collectivement la communauté des libertés, *ce que je pense personnellement*, mais cet argument ne vaut que pour celui qui a posé que l'être essentiel est dans la liberté raisonnable et que la particularité ontologique est au fond non essentielle d'un point de vue ontologique et pratiquement axiologique. C'est bien pourquoi l'éducation éthique à la liberté et à l'ar-

<sup>20</sup> E. Weil, *Logique de la Philosophie*, édition citée, p.51.

gumentation universaliste, concrétisée « en situation », peut toujours et pourra toujours se heurter à des choix éthico-ontologiques pour le particularisme violent, soit au plan de l'individualité psychique et des passions, soit au plan social des intérêts de classe ou de caste, soit au plan culturel, par exemple de nature religieuse. Ce n'est qu'en réintroduisant une ruse théologique de la raison universelle dans l'histoire que Hegel, après Leibniz, a pu affirmer un optimisme absolu dans le triomphe de la rationalité éthique, juridico-politique, d'une éthique de la raison. Si l'on suspend cette logique théologique qui réintroduit une nécessité rationnelle triomphante dans l'histoire, on est obligé de donner raison à Eric Weil relativement au caractère inéliminable par principe d'une éthique de la violence qui peut surgir et ressurgir à tout moment de l'histoire.

Si l'on continue d'étudier le déploiement dialectique de l'éthique de la subjectivité libre, il est clair qu'elle aussi fait retour en une synthèse à la reprise de l'identité particulière du moi. L'universaliste ne dévalue pas les valeurs particulières – *seul le ferait l'universaliste abstrait qui d'ailleurs se contredirait en devenant à son tour violent à leur égard* – il les subordonne seulement comme des moyens indispensables de concrétiser les universaux que sont la liberté et la rationalité. Répétons que c'est *dans* une particularité culturelle que naît une position de l'universel dont le *sens* peut en être détaché et accepté par une autre subjectivité, liée à une autre particularité culturelle, avec évidemment plus ou moins de difficulté<sup>21</sup>. Il faut ici fixer notre vocabulaire : si nous nommons identité de « mêmété » (cf. le latin *idem*) l'identité du moi particularisé par ses caractères psychiques, sociaux, civilisationnels et si nous nommons identité de « séité » (cf. le latin *se*, le français *soi*, l'allemand *selbst*, l'anglais *self*) l'identité du soi universalisé par sa liberté, nous entendrons par *ipséité éthique*, la *synthèse concrète* de séité et de mêmété, de soi et de moi, d'universalité et de particularité, soit à dominante téléologique de mêmété particulière (synthèse caractéristique d'une éthique violente) soit à dominante téléologique de séité universelle (synthèse

caractéristique d'une éthique du soi ou de la liberté). Bien qu'il en soit proche, notre vocabulaire éthique *n'est pas complètement identique* à celui de Paul Ricoeur. Ricoeur note en effet que l'expression « soi-même » est une forme renforcée de l'expression « soi », l'expression « -même » ajoutée servant à indiquer qu'il s'agit de l'être *particulier* de la chose en question<sup>22</sup>. Mais nous entendons personnellement, et tel est notre éloignement vis-à-vis de Ricoeur, le renforcement du *soi* par le *même* comme la reprise pratique, librement décidée de sa mêmété par un soi réflexif mis en face d'une alternative décisive. Nous nous rapprochons alors d'E. Weil dans notre théorie de la constitution synthétique de l'ipséité pratique, du *soi-même éthique*. L'ipséité pratique, le « soi-même » est donc une synthèse de soi et de moi, d'universel et de particulier, synthèse constituante du sujet-ipse c'est-à-dire du sujet-soi-même, à dominante téléologique variable de soi ou de moi. J'en viens alors à mon dernier point.

### **LE TROISIÈME ASPECT DE L'ÉTHIQUE : LE RESPECT MORAL DE LA LOI.**

Ce troisième moment nous fait retrouver dans la morale l'unité *intérieure* du soi du premier moment d'inquiétude du soi mis en face d'un choix éthique et de la loi juridique intériorisée, du second moment. En effet, si nous continuons à approfondir l'option qui nous est personnelle, il convient de souligner que l'éthique du soi implique manifestement *un primat fondationnel du droit vis-à-vis de la morale*, primat que nous devons justifier. Nous entendons par morale universaliste en effet, l'ensemble des pratiques motivées par le *respect intérieur* de la loi universelle, en un sens kantien. La violence éthique, ou l'éthique de la violence, de par sa finalité, exclut seulement la morale au sens du respect intérieur de l'universel, c'est-à-dire toute intériorisation positive du *sentiment* de la raison universelle en soi. Mais rappelons que l'éthique violente a elle aussi son « droit » – celui de la communauté restreinte des particuliers qui ont fait le même choix et qui, par l'exclusivité de ce droit, en excluant juridiquement les autres, renforcent leur violence. *L'éthique de la violence a donc aussi en conséquence sa morale*, qui repose également sur l'intériorisation affective de ses

<sup>21</sup> Qu'on me permette de prendre à dessein un exemple esthétique : c'est à partir de leur cheminement *particulier* dans les formes et les sinuosités à traiter rigoureusement, mais « rugueusement », que des peintres comme Van Gogh, Cézanne et Picasso ont accueilli certaines valeurs plastiques des estampes japonaises, valeurs qu'ils *visaient* toutefois (en phénoménologie on dirait *intentionnaient*) comme des universaux esthétiques de la réflexion au sens du jugement réfléchissant kantien.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, le Seuil, 1990, p. 18.

valeurs juridiques, notamment par l'éducation, *mais au lieu d'une morale dont le sentiment motivant est le respect, de « l'élévation-abaissement » de l'homme intérieur, c'est une morale de « l'amour-haine », de l'amour de soi haineux de l'autre que l'on s'habitue à ressentir*<sup>23</sup>. En bref, cette éthique a également sa dialectique en trois moments constituants, parallèle et opposée à celle de la raison : autodétermination et décision éthique, droit, morale. Il est évident toutefois que, comme nous l'avons reconnu à la suite de Weil, cette rationalité dialectique constitutive de l'éthique particulariste n'est explicitée que dans le cadre du rationalisme universaliste. Toutefois, dans le cadre de l'éthique universaliste, nous avons abandonné la fausse évidence d'une détermination immédiate et intérieure de la volonté libre par la loi morale, avec le sentiment du respect qui lui est corrélatif, pour lui substituer avec Hegel la négativité redoublée de l'auto-détermination réfléchie.

Chez Kant on a une fondation par la morale pure (*die Moral*) du droit et de l'éthique (des vertus) ; dans l'éthique ici envisagée, on a une fondation éthique du droit, puis de la morale. Je ferai remarquer que nous rencontrons successivement trois sortes de sentiments. Après le sentiment d'inquiétude et d'angoisse devant sa liberté qui affecte le soi qui ne s'est pas encore déterminé, c'est bien le droit qui motive un second sentiment pratique, le respect éthico-juridique pour *le droit* des autres libertés, c'est-à-dire de la liberté des autres de co-exister avec la mienne dans le concret limité de leur particularité sociale et culturelle, ce qui définit la seconde étape de ce déploiement éthique. Le « respect » (*Achtung*), *signifie en allemand attention vigilante, estime de la valeur et obéissance consentie* n'est donc pas immédiatement ici un sentiment moral mais d'abord *l'attention active et approbative* visant *le droit des autres libertés à interagir avec la mienne sous des lois*, et le respect, ensuite, au sens de *l'obéissance librement consentie* à la loi juridique qui en est la conséquence obligée. Dans une éthique de la violence le respect juridique des lois est plutôt de l'ordre de la peur de la sanction et de la punition, peur des violences corporelles qu'entraînerait leur transgression. Si l'on

<sup>23</sup> P. Ricoeur souligne aussi cette dimension d'intériorité sentimentale du rapport aux normes spécifiant « le concept de morale » en général : « le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici (...) le point fixe, le noyau dur », in « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, I*, Paris, PUF, 1996, p. 689.

revient à l'éthique de la raison, il en découle une redéfinition de l'autonomie en régime d'éthique du droit universel. Chez Kant, être autonome moralement ne signifie pas être auteur ou créateur de la loi, mais se donner la loi – qui est toujours déjà là dans la conscience – comme principe pour mettre nos maximes pratiques à l'épreuve du critère de l'universalisation. Autrement dit, Kant ne pense pas l'autolégitimation comme autodétermination radicale du soi à partir de son indétermination initiale, puisque le soi est toujours déjà déterminé par la loi.

C'est bien ce que fait au contraire Hegel et que nous faisons à sa suite. Hegel rétablit pleinement l'être-devenu ou la genèse philosophique de la loi pratique à partir de la productivité du soi dans son rapport aux autres soi et d'une rationalité élaborée *en commun*, d'une rationalité collective, ou plus précisément communautaire, sans qu'il s'agisse d'abord d'un concept de communauté culturelle particulière, mais d'abord de la communauté universelle de l'humanité en Idée, sujet de droits éthiquement fondés<sup>24</sup>. Ces droits sont évidemment aussi, les droits de la liberté universelle en situation de communauté particulière (ethnique, sexuelle, religieuse, etc)<sup>25</sup>. Mais ce soi, sujet premier de l'éthique, était selon Hegel un soi immédiatement a-nomique, sans-loi, dans sa liberté néante et angoissante. *Ainsi la loi est d'abord faite pour le soi et non le soi pour la loi*. La définition du respect moral donnée par Kant ne perd pas de sa valeur, à savoir le sentiment d'abaissement de notre amour de nous-même, pour notre particularité, sentiment associé à un sentiment d'élévation de notre soi au-dessus de ses particularités par sa

<sup>24</sup> Ch. Taylor, dans *Les sources du moi, (Sources of the Self, 1989 ; trad. Paris, Seuil, 1998)*, tente de développer précisément un communautarisme concret ou synthétique, unissant, à la lumière de Hegel, les valeurs républicaines d'universalité aux valeurs des particularités socio-culturelles qui les concrétisent et dans lesquelles elles se réfléchissent dialectiquement. Il cherche donc à échapper à deux positions unilatérales, celles d'un républicanisme abstrait (anti-communautaire) et celle d'un communautarisme étroitement socio et ethnocentré.

<sup>25</sup> Une éthique communautariste qui ne séparerait pas clairement le « soi » réflexif de son identité sociale culturelle particulière et ferait dépendre la valeur des jugements éthiques des seules références culturelles valables dans un contexte donné, échapperait difficilement à une téléologie de la violence à l'égard de l'éthique universaliste, mais également à l'égard des autres communautarismes. Sa « communauté » éthique risque alors d'être restreinte et restrictive, par exemple ethniquement ou religieusement homogène et « intégrée » par une tradition. Dès lors, l'impossibilité de transcender les rôles sociaux, relèverait d'un *a priori* déterministe dangereusement socio-centré.

libre position de la loi. Ce n'est donc pas la structure du respect moral qui est ici mise en question, bien au contraire, mais sa genèse dans une éthique du développement dialectique de la réflexion pratique, où il sera un troisième moment.

Après le premier moment de l'expérience intérieure du sentiment angoissant de la liberté, que je préfère nommer l'inquiétude du soi au motif que l'angoisse paralyse tandis que l'inquiétude mobilise, puis le second moment du respect juridique (attentif et consentant ou obéissant) pour la loi de la raison juridique communautaire, le sentiment moral constituera un troisième moment, un moment synthétique de retour à soi et en soi de l'intériorité première, intériorité cette fois enrichie par l'intériorisation *proprement morale* du second moment, celui de la loi juridique d'abord extrapolée entre les sujets. *C'est bien en quoi le sentiment moral constitue l'unité synthétique des deux premiers sentiments en une ré-intériorisation de soi.* La réflexion sur l'éthique engage donc une théorie des sentiments éthiques dans leur triple diversité articulée. Le sentiment du respect proprement moral pour la loi n'est certes pas abandonné dans cette genèse éthico-juridique, mais il nous semble que, dans cette perspective, il ne peut être que la conséquence de l'intériorisation *tout particulièrement éducative* du respect du droit des autres, médiatisé par la loi. Ici les apports théoriques du philosophe allemand Fichte pourraient sans doute être intégrés à une phénoménologie génétique du respect. Fichte en effet souligne dans l'éducation, l'interaction des libertés par la médiation du discours de la loi, la puissance de « solliciter » la liberté de l'enfant ou de l'élève pour un respect moral de la loi, qu'étant adulte il pourra fonder philosophiquement pour soi, en toute indépendance, comme l'ont fait des parents ou des éducateurs réfléchissant peu ou prou de manière philosophique. Faute d'assumer la responsabilité de cette médiation éducative, parents, éducateurs et enseignants devront sans doute renoncer à l'espoir d'instaurer durablement et majoritairement une éthique de la liberté raisonnable face à des éthiques particularistes agressives semant les germes de la violence sur la « table rase » des jeunes esprits. Le philosophe doit lui aussi éduquer les êtres dont il a la responsabilité au respect juridique et moral de la loi en leur expliquant le sens de l'alternative fondamentale qu'ils auront à trancher personnelle-

ment le moment venu<sup>26</sup>. La fonction éducative et morale de la société familiale, et plus extensivement de l'éducation dans la sphère publique et dans la sphère associative, a ici un rôle fondamental à jouer pour le philosophe qui doit donc aussi s'y engager. C'est seulement par le moyen d'une telle « formation » des esprits à l'éthique de l'universel (par l'éducation et l'enseignement) que pourrait se transformer cette morale commune ou conventionnelle dont nous étions partis au début de cet exposé. Nous retrouverions alors, en refermant provisoirement le cercle de notre dialectique, cette morale commune d'une collectivité, mais en quelque sorte refondée moralement sur l'éthique de la liberté raisonnable. En tout état de cause, dans la genèse dialectique ici envisagée de la rationalité éthique, c'est bien la rationalité juridique qui rend « transcendentale » possible en quelque sorte la rationalité morale et non l'inverse, même si la morale, en retour, par la médiation de l'éducation, doit féconder notre expérience des institutions.

## CONCLUSION

En conclusion, dans la dialectique de la réflexion éthique que j'ai proposée, et à travers les trois moments enchaînés que j'ai analysés, il s'agit donc bien finalement de moraliser le droit *éthique*, ce qui est un schème de nature hégélienne et non de juridiciser *métaphysiquement* la morale, ce qui serait un schème kantien. Chez Kant en effet le droit est une « construction » de la morale pure dans la « métaphysique des mœurs ». Mais nous avons, pour effectuer le premier moment de la constitution de l'éthique, repris en partie l'analyse

<sup>26</sup> Sur le devoir d'éduquer du philosophe, cf. Weil, *Philosophie politique*, I, La morale, § 15 à 20. La question de la formation éthique du citoyen concerne tout autant la famille, l'École que l'Université et sa solution, dans une démocratie, ne peut reposer que sur le dialogue et la discussion, seul moyen de faire reconnaître et approuver la nécessité de dépasser l'horizon étroit de leur existence particulière, dans un mouvement qui est celui du jugement de réflexion au sens kantien, allant de la particularité, jamais abandonnée, vers un même monde de valeurs et de sens pour tous, monde librement *visé*, même si cette visée n'est jamais parfaitement ni définitivement remplie, comme les arts de la « beauté libre » (Kant) et les actions de la « bonne volonté » (Kant) nous en donnent l'exemple. Éduquer le citoyen consiste donc à l'universaliser concrètement. Cf. P. Canivez, « Éducation et instruction d'après Eric Weil », *Archives de philosophie*, N° 48, 1985.

weilienne du choix radicalement libre entre deux fins dernières en face duquel est mise notre liberté, soit de la raison universelle qui l'accomplit, soit celui de la particularité, multiplement modalisée, et à laquelle elle demeure liée et en laquelle elle devra aussi se construire. Encore une fois ce choix n'est nullement nécessaire en soi puisque répétons-le on peut vivre sans éthique au sens où nous avons entendu ce concept, seules les personnes qui voudraient donner un sens finalement éthique à leur existence, à mener ce que Hegel nommait une « vie éthique » (*eines ethisches Leben*) tout entière se mettraient dans la situation de choisir. Mais on peut pratiquer la morale, le droit et ce que certains nomment « éthique » sans opérer cette réflexion radicale et fondamentale.

L'apport personnel de nos analyses nous semble résider *d'abord* en ce que ces choix sont, selon nous, des choix avant tout *éthiques*, puisqu'ils optent pour des manières systématiques de vouloir et d'agir dans un *éthos*, terme à entendre en son sens tout à la fois spatial et temporel ; ces choix alternatifs se justifiaient toujours dès lors à travers *deux types* de *discours* se prétendant cohérents. L'idée d'une « éthique de la violence » en particulier m'a paru être une réalité dont il est nécessaire, voire urgent, compte-tenu aussi de notre présent historique, de penser le concept. *Ensuite*, nous avons cherché à montrer que la constitution de l'éthique universaliste s'opérait comme *un processus dialectique de la réflexion* traversant trois moments, à partir d'un premier moment commun d'inquiétude mobilisante dans les deux éthiques, quoique diversement interprété, processualité dialectique d'origine hégélienne qui permet, à notre avis, de compléter l'apport d'E. Weil sur le choix éthique fondamental entre raison et violence particulariste. Ce dernier en effet n'envisageait pas la constitution de l'éthique systématique comme une processualité rigoureusement dialectique, ce que nous avons tenté de faire ici.