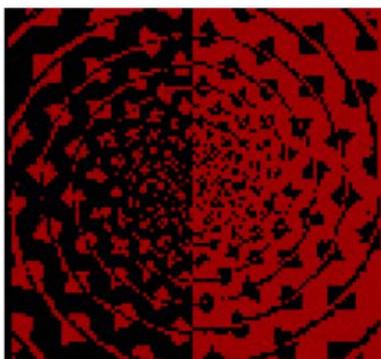




Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: **Pour sortir de la raison humanitaire. Autour de Jean Ladrière et Emmanuel Levinas**

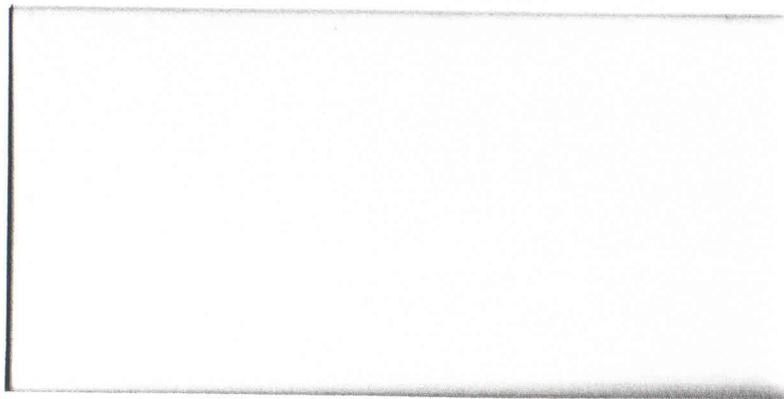
Auteur: Marc Maesschalck

N° 35

Année : 1997

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1997.

This paper may be cited as : Marc Maesschalck, «Pour sortir de la raison humanitaire. Autour de Jean Ladrière et Emmanuel Levinas», in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°35, 1997.



CARNET N° 35

POUR SORTIR DE LA RAISON HUMANITAIRE

Autour de Jean Ladrière et Emmanuel Lévinas

par Marc Maesschalck (FNRS-UCL, FUSL)

1997

LA RAISON DU SUD¹

I. Considérer une "altérité rationnelle" - la "raison du Sud" - n'est pas pour moi une manière de "s'orienter dans la pensée". Si c'était le cas, la direction serait déjà prise puisque de l'énonciateur qui s'assigne un Sud il n'y a pas de trace. Seul subsiste le pôle assigné auquel on demande raison. Dans cette assignation à comparaître, la raison est déjà posée en extériorité par rapport au Sud comme la chose qu'il s'agit d'abstraire, voire même de reconnaître. La charge de la preuve dans cette expression apparaît donc d'emblée comme imputée par un énonciateur

¹Cette réflexion tente un passage par l'interculturalité en poursuivant plusieurs objectifs liés au contexte d'un colloque sur *La dynamique de la raison*, en hommage à Jean Ladrière. Ces objectifs étaient au nombre de trois: montrer la fécondité de la pensée de Jean Ladrière sur ce thème, préciser les conditions d'un authentique dialogue interculturel et confronter celles-ci avec le point de vue très particulier d'une philosophie déterminée par le contexte caraïbéen. Pour tenter de remplir ce vaste programme, la réflexion procédera en trois étapes: la première propose une critique de l'interculturalité en contexte de mondialisation, en y intégrant l'hypothèse de la pragmatique procédurale; la deuxième élabore un cadre théorique en reliant les points de vue de Putnam, de Husserl et de Ladrière; la troisième constitue un essai d'application du cadre théorique à des contextes culturels particuliers.

pour lequel la raison constitue déjà une figure du destin collectif: l'incontestable réussite d'une instauration socio-technique fondée sur "la raison". Dire, dans ce cadre, une "raison autre", celle du Sud, c'est être soumis à l'effet du double; qu'il soit miroir fidèle ou déformant, le double demeure dans une logique du masque qu'a si bien décrite Franz Fanon: "Peau noire, masques blancs"². Les contraintes imposées par l'orientation du double façonnent un masque, la raison du Sud, qui cache l'histoire d'une "conscience violée". Celle-ci, selon les termes d'Eboussi-Boulaga³, est à la fois arrachée à son corps et dominée par le pouvoir fascinant du voleur d'âme. Le masque imposé par l'expression "raison du Sud" incarne cette dissociation vécue de l'âme et du corps, cette mise à mort physique, sociale et politique, la dissociation de la raison et des racines, de la pensée et de l'être.

Mais une autre voie est possible. La raison du Sud est alors entendue comme cause. La "raison du Sud", c'est-à-dire sa cause, *aitia*, comme la cause de l'Est ou de l'Islam, c'est son énonciateur, c'est-à-dire celui qui construit sa propre identité en rassemblant des réalités disparates sous la forme d'anti-types Nord/Sud, qui lui permettent de conforter l'image de sa réussite. Qu'on puisse parler d'un échec du développement sur la base de ce modèle d'interaction Nord/Sud n'est guère étonnant puisque l'"autre-à-sauver-ou-à-aider" est fixé dans une extériorité qui doit demeurer pour que la relation soit concevable.

Le développementisme a ainsi préparé son propre dépassement par le marché qui apparaît, une fois de plus, comme la seule force capable d'une "négativité créatrice", c'est-à-dire capable d'internaliser les coûts du "mal-développement" en détruisant les frontières historiques, pour créer les conditions d'intégration au jeu de l'échange inégal⁴: la suppression de l'extériorité. Les recompositions de l'espace marchand déstabilisent les identités politiques par la négation des extériorités instituées. De nouvelles imbrications apparaissent avec leurs cortèges de règles liées à la libre concurrence et aux droits individuels. Les conflits politiques se muent en

² Cf. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1965 (2e éd.).

³ Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1977, p. 152. Sur cet auteur, on ne peut que renvoyer à l'étude magistrale que vient d'en donner Melchior Mbonimpa, *Les défis actuels de l'identité chrétienne*, L'Harmattan, Montréal/Paris, 1996.

⁴ Selon le concept forgé par Samir Amin.

conflits sur les règles d'intégration économique; les conflits sociaux deviennent des problèmes d'intégration culturelle des catégories de population moins touchées par la modernisation des structures économiques et administratives. C'est la socialisation du marché comme suppression de l'extériorité qui devient la question centrale en lieu et place de la libération et de l'auto-détermination.

Rien d'étonnant, dans cette optique, que se produise une certaine homogénéisation des réflexions orientées vers les capacités d'intégration du marché. L'impression d'être confronté à une "pensée unique" exprime bien ce processus d'homogénéisation. A cet égard, le destin de l'éthique procédurale est des plus significatifs même dans son projet de critique des modes d'intégration du marché. L'effet d'homogénéisation se poursuit jusque dans la critique procédurale des formes de vie post-modernes. Ainsi la colonisation du monde vécu par les instances de régulation sociale apparaît de plus en plus dans l'éthique procédurale comme une donnée universelle qui confère dès lors tout son poids à la tentative de domestication de ces instances de régulation par le monde vécu⁵. Celui-ci est chargé d'organiser, à partir de ses capacités réflexives, la sensibilisation des instances de régulation⁶. L'enjeu éthique serait donc de créer, face à l'intégration du marché, de nouvelles formes de vie susceptibles d'intégrer, à la rationalisation du monde vécu par les processus de régulation, la fragilité des registres normatifs basés sur la production consensuelle de justifications. On saisirait par une telle orientation éthique la chance qu'émerge un universel concret à partir de l'abstraction imposée par la mondialisation.

Cette orientation éthique exige qu'on fasse le deuil des identités archaïques évincées par le projet de maîtrise de la modernité occidentale. Aucun particularisme ne serait à même aujourd'hui de stabiliser une communauté dans l'échange mondialisé sans entraîner du même coup le repli sur soi et le retour à la position d'extériorité. L'arrachement au repli identitaire serait ainsi un acquis de l'abstraction de la société déterritorialisante du capital qui rend d'ailleurs concevable le cosmopolitisme autrement que sur une base naturaliste ou culturaliste. La

⁵ Cf. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, pp. 429 et 430.

⁶ Cette idée est réaffirmée par Habermas dans *Faktizität und Geltung (Droit et démocratie)*, trad. par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1997, pp. 408 et 409).

détérioration des rapports sociaux amènerait à chercher des solutions qui sortent du cadre conventionnaliste des sociétés qui historiquement ont reterritorialisé le capital, les États-nations. On devrait imaginer des formes de concertation sociale qui parviennent à décontextualiser les intérêts de manière à produire collectivement les conditions d'une entente recoupant des situations très diverses sorties de leur rapport d'extériorité. D'aucuns préféreraient bien entendu se limiter exclusivement à des concertations locales ou réduire le niveau global à un conventionnalisme minimal tel qu'il existe déjà aujourd'hui dans les conventions internationales concernant notamment le travail. Pour une éthique procédurale, l'enjeu n'est ni de localiser ni de conventionnaliser, mais de déterminer les conditions de réflexivité qui permettront aux différents acteurs concernés de créer un processus d'apprentissage mutuel susceptible de concrétiser le dépassement de l'extériorité, en posant des normes réévaluables de coopération et de négociation⁷.

Le procéduralisme paraît, dans cette perspective, essentiellement orienté vers l'établissement de nouvelles formes de cohésion sociale avec le souci majeur de préserver l'acquis principal de la modernité: l'individuation du choix rationnel des préférences. Il faudrait que l'individuation des choix de préférence déterminant les acteurs, ne se pose pas en contradiction avec les exigences de socialisation, mais deviennent au contraire l'élan qui dynamise et informe les procédures de cohésion sociale⁸. On aurait donc à mettre en place aujourd'hui les conditions d'une socialisation qui dépende essentiellement de la rationalisation des préférences individuelles, c'est-à-dire de la capacité du monde vécu, à créer, face aux contraintes de régulation, une culture revendicative de la cohésion sociale qui soit en demande d'individuation à l'égard des normes, une culture qui interprète et vérifie les prétentions à la validité en fonction d'expériences de sens, de solidarité et d'identité⁹. A la rationalisation du monde vécu correspondront ainsi des formes de contextualisation des politiques de régulation susceptibles de les sensibiliser à la cohérence des milieux qu'elles prétendent traverser et transformer.

⁷ Pour une réflexion approfondie sur les enjeux de cette tendance, on verra J. BOHMAN, *Public Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, MIT Press, Cambridge (Mss.), 1996.

⁸ Cf. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 409.

⁹ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, trad. par J.-L. Schlegel, Fayard, Paris, 1987, pp. 156 et 157.

A travers un tel scénario se met en place le projet d'un processus de "subsumption" permanent de l'élan social sous la cohésion sociale¹⁰. C'est la version post-conventionnelle du projet de paix perpétuelle qui transparaît déjà à travers les processus de résolution de conflit. La paix, dans ce cadre, n'est pas l'absence de conflit, mais le mouvement social perpétuel qui instaure les conditions de résolution des conflits. La médiation de pacification n'est qu'un mode d'effectuation de ce mouvement perpétuel de paix qui offre aussi bien des conditions de prévention que d'intervention ou de réparation. Contrairement aux conventions internationales, un tel processus ne peut sortir tout armé de l'esprit de Zeus. Il dépend des procédures d'apprentissage que mettront progressivement en place les différents processus de médiation.

En idéalisant de la sorte les processus de socialisation du marché et de la guerre, le procéduralisme table sur des dispositifs d'apprentissage dont l'originalité est de recomposer le rapport instauré par la modernité entre progrès et contrôle. Pour la modernité, le progrès social dépend du contrôle rationnel: entendons la maîtrise des forces productives et de l'appareil d'État par l'autonomie du capital. Pour le procéduralisme, le progrès rationnel dépend du contrôle social: entendons la réalisation de formes de vie bonnes et justes par l'élan des individus. L'avantage d'un tel achèvement procédural de la modernité (par le contrôle social) est:

- 1) d'éviter l'imposition de la raison comme d'une valeur abstraite, le contrôle rationnel/autonome du pouvoir de régulation, détenant le principe de l'universalité,
- 2) l'avantage de cet achèvement est précisément aussi de considérer les repères axiologiques des individus comme l'arrière-plan nécessaire à la vérification des prétentions de la raison régulatrice.

Si, en effet, celle-ci joue comme instance de symétrisation des intérêts individuels, elle ne peut imposer leur intercompréhension. Elle ne peut qu'y contribuer en se soumettant à l'auto-constitution d'une autorité éthique à travers la discussion argumentée. Le progrès rationnel est ainsi testé par un contrôle éthique qui repose sur un rapport réflexif des acteurs avec leur arrière-plan axiologique. L'universalité abstraite du système de régulation serait ainsi concrétisée grâce à l'universalité concrète de l'éthique qui subsume les perceptions immédiates du monde vécu.

¹⁰ Cf. J. HABERMAS, op.cit., t. 2, p. 376, où il est question de "subsumption du monde vécu sous les impératifs du système".

Remarquons qu'on n'échappe pas, à travers cette réflexion, à un effet de standardisation (ou d'homogénéisation) des rapports rationnels entre système et monde vécu ou entre éthique et monde vécu. On pourrait sans doute distinguer cette *standardisation procédurale* portant sur l'élaboration de dispositifs rationnels de relation entre ces instances et une *standardisation de type substantiel*, comme celle de Castoriadis lorsqu'il parle des différents horizons culturels comme de magma imaginaires instituant les codes sociaux¹¹. On trouve chez Rawls un traitement des cultures des sociétés dites substantielles qui procède aussi au même genre de standardisation que Castoriadis dans la mesure où c'est le rapport réflexif à des contenus de sens ou de comportement qui reste prédominant, dans ce cadre, chez Rawls. D'où une fonction abstractive de l'expert par rapport aux idées intuitives du monde vécu qu'Habermas a maintes fois critiquée¹².

Mais même s'il importe de distinguer entre des standardisations procédurales et des standardisations substantielles des conditions d'institution des formes de vie éthique, il n'en reste pas moins qu'on atteint un point d'idéalisation dans la standardisation où la rationalité ne conçoit le multiple que comme un attribut de la singularité et tient l'universel pour indifférent à cette multiplicité qu'il maintient entre parenthèses.

II. Tentons de déconstruire cette position de "subsomption" du singulier sous l'universel qui impose la mise entre parenthèses du multiple. Il y a là un monisme subtil de la logique qui a déjà retenu l'attention de Putnam dans ses critiques du mentalisme et du holisme de la signification¹³. Pourquoi postuler qu'une acquisition de signification suppose une identité des enchaînements mentaux computationnels déterminant l'usage de la signification¹⁴? L'intercompréhension culturelle ne suppose

¹¹ Cf. C. CASTORIADIS, *Nature et valeur de l'égalité*, dans *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986, pp. 307 à 323, p. 323.

¹² D'où une fonction abstractive de l'expert par rapport aux idées intuitives du monde vécu qu'Habermas a maintes fois critiquée.

¹³ J'ai proposé une analyse de cet apport dans M. MAESSCHALCK, *Cognitivism et fonctionnalisme, Implications des critiques de Putnam contre le "mentalisme sophistiqué"*, in *Cahiers de l'École des Sciences philosophiques et religieuses*, 1996, n° 20, pp. 97 à 123.

¹⁴ Cf. H. PUTNAM, *Représentation et réalité*, trad. par C. Tiercelin, Gallimard, Paris, 1990, pp. 174 et 175.

pas qu'on se repère à partir d'une même ontologie individualiste, ni d'ailleurs à partir de grammaires pronominales commensurables. La question n'est pas de savoir si l'on peut quand même s'en tenir à des catégories plus floues et plus minimales comme la référence à une certaine ontologie ou à une certaine grammaire. C'est la volonté déductive d'aller des règles à la pratique, puis de vérifier encore la pratique par les règles qui pose fondamentalement problème dans ce cadre de subsomption. Cette volonté amène sans cesse à poser des hypothèses qui contredisent les limitations de la raison puisque l'on veut une description rationnelle des conditions générales d'opération de la raison tout en produisant encore pour la description une opération spécifique de la raison dont on ne sait pas si elle est soumise à sa propre description ou si elle justifie une nouvelle opération spécifique de description¹⁵.

Seul l'usage ordinaire de la communication donne une voie d'accès praticable à ces problèmes: la capacité de communiquer, manifestée dans un échange, autorise à présumer de capacités d'organisation rationnelle de l'acquisition des significations et c'est par l'usage qu'il faut sans cesse repasser pour vérifier la formulation d'un système d'acquisition qui ne vaut d'ailleurs que par sa propre capacité à favoriser l'usage. Loin de recouvrir l'arrière-plan de la communication, les règles sont dès lors des opérations de traduction et de formalisation qui n'ont de signification qu'en fonction de la croissance en des structures de capacité que vérifie l'usage. Les règles comme constructions mentales organisant la communication supposent donc le monde de l'usage institué comme contexte de croyances.

Le monde de l'usage est constitué de formes de vie en transaction accompagnées de jugements de valeur sur ces transactions. L'intercompréhension des formes de vie dépend de l'expérience de ces transactions et des croyances qui s'y forment. De ce point de vue, l'imbrication des formes de vie joue un rôle primordial dans l'intercompréhension. Husserl est l'un des premiers à avoir souligné l'importance d'une analyse de ce lien entre formes de vie. La philosophie première en donne une version par la voie de l'empathie: comme expérience originaire de la conscience, l'empathie relie le rapport immédiat d'un ego à son univers d'événements et le rapport médiat de cet ego par son univers d'événements à d'autres ego en rapport avec leurs propres univers d'événements parmi lesquels ces

¹⁵ *Ibid.*, p. 194 et 195.

ego se rapportent également à des univers psychiques étrangers¹⁶. Tous les univers d'événements de la vie transcendante sont donc médiatement entrecroisés avec d'autres univers d'événements.

Cette approche, la *Krisis* permet de la relire sous le mode de l'unité de la vie signifiante en tant que ce tissu d'univers entrecroisés auquel se rattache l'égoïté transcendante constitue "l'arrière-plan spirituel solide"¹⁷ de chaque vie psychique, l'"unité indéchirable qui court à travers toutes les prestations de l'esprit"¹⁸, une "subjectivité universelle fonctionnant de façon ultime"¹⁹. Cette égoïté supérieure est l'arrière-plan anonyme de toute égoïté thématiquement posée, c'est la vie réfléchissante ou le pouvoir égoïte de toujours renouveler la réflexion²⁰, un pouvoir ou un arrière-plan qui n'est posable que comme une forme vide, à partir de l'expérience itérative de la réflexion, qui suscite l'anticipation de l'activité de validation du monde où je vis²¹.

Luhmann insiste également sur l'entrecroisement des mondes dans l'expérience amoureuse où l'intégration du soi joue un rôle décisif pour traverser les dynamiques fusionnelles: "On doit, écrit Luhmann, insérer ses actions dans le monde que constituent les expériences vécues d'un autre, et les reproduire à partir de ce monde; et cependant, il n'est pas question qu'elles perdent, pour autant, leur

¹⁶ Cf. E. HUSSERL, *Philosophie première*, 2 tomes, trad. par A. Kelkel, P.U.F., Paris, 1972, t. 2, p. 249. Je commente ce passage dans M. MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 334 et 335.

¹⁷ Cf. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, trad. par G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 129 (§ 29).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 507 (Appendice XVI).

²¹ *Ibid.*, p. 506.

liberté, leur caractère d'autodétermination, ni la valeur qui est la leur d'expression des dispositions durables de celui qui agit"²².

Ce que Husserl exprime encore sur le mode de l'étrangèreté et ce que Luhmann formule à la manière d'un paradoxe: "s'intégrer au monde de l'autre sans se perdre, c'est-à-dire tout en durant soi-même", Jean Ladrière l'analyse avec plus de finesse encore en rapportant la possibilité de relation à une altérité, à la structure de signifiante interne à l'existence elle-même comme vie signifiante. L'existence se structure elle-même comme un rapport à soi qui constitue un intervalle, c'est-à-dire une "distance toujours surmontée qui la met à l'extérieur d'elle-même sans cesser de la garder auprès d'elle-même"²³. Cette structure de manifestation vérifie certainement l'importance accordée par Husserl au double mouvement de potention et de rétention, mais elle s'inscrit plus radicalement, me semble-t-il, dans une épreuve de totalisation (que Husserl envisage pour la vie éthique comme "récapitulation"²⁴). Le rapport à soi de l'existence est à la fois la forme de l'ouverture absolue au devenir autre et la forme d'un effort de cohérence avec soi-même une "réappropriation de soi par soi qui surmonte la séparation"²⁵ et conduit à la forme de la réconciliation complète, celle de l'intégration de l'ouverture et de la cohérence, la forme de l'accomplissement ou encore de la totalisation. Cette troisième forme au-delà de l'ouverture et de l'effort, c'est la forme de "l'existence se recevant enfin, par delà les ruptures et tout ce qui lui paraissait insurmontable, dans ce moment irréprésentable où elle s'éprouverait réconciliée avec elle-même, avec les autres, avec le monde, avec le cœur profond de toute réalité"²⁶.

²² Cf. N. LUHMAN, *Amour comme passion, De la codification de l'intimité*, trad. par A. M. Lionnet, Aubier, Paris, 1990, p. 218.

²³ J. LADRIERE, *Les médiations du sens: langage et existence*, in *La voix des phénomènes, Contributions à une phénoménologie des affects*, R. Brisart et R. Célis (dir.), Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1995, pp. 11 à 32, p. 30

²⁴ Ou *Überschau* (E. HUSSERL, *Philosophie première*, op. cit., t. 2, p. 215).

²⁵ J. LADRIERE, *Les médiations du sens*, op. cit., p. 30.

²⁶ *Ibid.*, pp. 31 et 32.

Cette perspective marquée par l'analytique existentielle nous sort de l'individualisme monadique qui risque encore de miner l'entrecroisement des formes de vie. Elle permet de concevoir la vie dans cette épreuve de totalisation continuée que constitue la structure de manifestation de l'existence. C'est moins le contenu de relation qui émerge de cette analytique qui me semble être décisif que le concept de structure. Car le mouvement de totalisation dont il est question ne se donne pas simplement comme la relation même par laquelle la singularité advient à l'universalité (la Selbstbewegung hégélienne), mais plutôt comme une condition structurelle, la modalité de la "relationalité" en tant qu'elle relie l'émergence sémiotique de la signification comme acte singulier et sa productivité sémantique par l'inscription de l'acte dans un horizon de sens²⁷. Structurellement, la signification émerge de la singularité d'un acte et l'effectivité de cet acte inscrit dans l'universalité d'un horizon de sens. Le moment sémiotique et le moment herméneutique de la communication sont ainsi reliés par leur détermination pragmatique, l'acte comme singularité effectuant d'une totalisation existentielle.

Dans cette perspective, l'intercompréhension des formes de vie s'enrichit considérablement parce que l'interaction pragmatique peut désormais totaliser ou intégrer des émergences sémiotiques et des horizons sémantiques multiples. La signification d'une forme de vie est ainsi à comprendre à partir de ses structures opératoires comme activité de manifestation: elle constitue un donné singulier. Quant à la valeur d'une forme de vie, elle dépend de son inscription dans l'accomplissement d'un horizon de sens susceptible de projeter la réconciliation de la vie avec ses propres concrétisations: elle projette sur le donné un sens de la donation. C'est dire qu'une forme de vie est source de signification dans un contexte, qu'elle y prend place singulièrement, mais qu'elle ne peut être cette source de signification contextualisée que parce qu'elle s'intègre à un mouvement de signification plus large où il y va d'un sens total de l'existence. Dans l'intercompréhension des "univers d'événements", l'"univers d'événements" constitué et habité par une autre forme de vie est un signe en ce qu'il prend place dans l'entrecroisement des "univers d'événements" et interfère avec eux au point de les amener, comme dit Luhmann, à "se reproduire" à partir de lui. Mais la signification qu'acquiert ainsi un signe par sa manifestation dans une synchronie ne recouvre pas le sens de ce signe en tant qu'il s'inscrit lui-même dans une diachronie spécifique qui donne précisément accès à l'horizon de signification du signe.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

Ces précisions sont essentielles pour une intercompréhension des formes de vie: deux principes s'y manifestent, l'un d'intelligibilité et l'autre de matérialité ou encore l'un de "figuration informante" et l'autre de "survenance dans l'auto-position"²⁸. Ainsi l'objet culturel est "ouverture à un illimité dont les virtualités le débordent de toute part"²⁹, mais il est aussi, "par sa configuration concrète, (...) la présentification d'un monde culturel"³⁰, comme "un processus de totalisation toujours en cours"³¹. A l'ouverture infinie de la signification (comme inépuisabilité) répond la force de l'acte instaurateur (comme insondabilité) et la rencontre de ces principes dans la production culturelle d'une forme de vie est l'incorporation, dans un style, de l'accord au mouvement même de la "genèse universelle"³² du vivant. Éprouver cette résonance du vivant originaire dans la culture, c'est évidemment la comprendre "comme lieu concret d'effectuation de la métaphysique"³³.

En attachant une telle portée à l'expression des formes de vie comme force instauratrice, signification illimitée et participation à la genèse universelle, Jean Ladrière élargit le champ de l'intercompréhension tout en y posant des repères grâce à une véritable analytique de ses structures de manifestation. En jouant avec ces conditions structurelles, il est possible d'éclairer certains enjeux d'intercompréhension qui restent inaccessibles à une perspective de standardisation.

III. Tentons une application personnelle basée sur l'interaction de ces trois conditions structurelles de l'intercompréhension: sens, signification, totalisation. Je parlerai de la rencontre d'univers d'événements et de pensées latino-américain, africain et caraïbéen.

²⁸ J. LADRIÈRE, *Métaphysique et culture*, in *Dimensions de l'exister, Etudes d'anthropologie philosophique*, t. V, Peeters, Louvain/Paris, 1994, pp. 250 à 266, p. 257.

²⁹ *Ibid.*, p. 260.

³⁰ *Ibid.*, p. 261.

³¹ *Ibid.*, p. 262.

³² *Ibid.*, p. 265.

³³ *Ibid.*

Il me semble, en ce qui concerne d'abord l'univers latino-américain, que face à la signification occidentaliste de la mondialisation, les efforts de penseurs latino-américains pour construire leur propre sens de l'histoire face aux idéaux sécuritaire et universaliste du postmodernisme démocratique, - ces efforts montrent la nécessité de restaurer un sens des significations ambiantes.

Quant aux penseurs africains que j'ai pu fréquenter, ils me semblent, à l'inverse, livrer un combat décisif aujourd'hui (non plus pour un sens de la négritude comme histoire à retrouver), mais pour exprimer la signification de leur singularité dans l'africanité sans que celle-ci soit immédiatement surdéterminée par le destin de l'Afrique comme seul horizon de sens.

Quant aux penseurs haïtiens ou antillais que j'ai pu rencontrer ou étudier, je ne peux les évoquer sans penser à cette totalisation des principes qu'anticipe l'itération de la réflexion lorsque sans cesse elle doit composer avec des significations et des horizons de sens qui ne sont tantôt que les empreintes des maîtres vaincus tantôt que le souvenir des ancêtres perdus.

*"Je ne suis qu'un nègre rouge qui aime la mer,
lance Derek Walcott de Ste-Lucie,
j'ai reçu une solide éducation coloniale,
j'ai du Hollandais en moi, du nègre, et de l'Anglais,
et soit je suis personne, soit je suis une nation"*³⁴.

"Nos ancêtres africains proviennent de la Côte des Esclaves (...) Une fois mis à l'encan, dans l'agitation fébrile du débarcadère, inventoriés de la tête aux pieds tels des bestiaux, jetés enfin sur les plantations, dans l'attente d'autres mauvais traitements, que restait-il à ces victimes qui avaient tout perdu, même l'honneur? Que leur restait-il sinon, simplement, la vie sauve et la mémoire? Alors cette Afrique où ils viennent d'endurer tant de souffrances deviendra refuge, lieu de résistance imaginaire. Ils l'idéaliseront pour mieux l'appréhender, feront le voyage à rebours, dans leur tête, en gommant le passé proche; et s'il le faut, il investiront leur lointaine enfance (...) " et "par

³⁴ D. WALCOTT, *Le royaume du fruit-étoile*, trad. par C. Malroux, Circé, Saulxures, 1992, p. 11 (tiré de *The Schooner Flight*).

*une sorte d'alchimie du désespoir, <ils> forgeront un langage neuf
alliant des mots d'Europe à la syntaxe nègre"*³⁵, - le créole!

C'est à travers de telles brisures du sens et de la signification que la pensée et les objets culturels tentent la voie de la participation à l'instauration du vivant pour interroger jusqu'au pouvoir d'espérer. Le pouvoir d'espérer exprime autre chose que la capacité d'espérer et ses limites: il s'agit ici de la limitation du pouvoir lui-même en sa propre ressource et donc d'une question sur l'origine métaphysique de la culture, sur son inépuisabilité et sur son insondabilité, une question sur le pouvoir de survenance et de donation lui-même, celle que suscite la perte de l'origine, source de toutes les descentes aux enfers.

Le pouvoir d'espérer diffère de l'espérance en ce qu'il est la force même qui se reçoit de l'objet d'espérance³⁶. C'est le retentissement de l'attendu dans l'actualité d'une action et d'une forme de vie, c'est la sollicitation créatrice de l'advenir qui remplit la protention et l'"événementialise", c'est-à-dire "qui fait de l'actuel un lieu événementiel"³⁷, un moment déjà gros de l'avenir, le pressentiment de l'avènement³⁸, comme un tressaillement du temps qui annonce la récapitulation d'une venue. L'accomplissement qui se fait espérer de la sorte est révélateur du pouvoir de chaque forme de vie en tant qu'elle manifeste son instauration par l'excédence de son achèvement. Ainsi, l'expression d'une culture - tant sur le plan synchronique que sur le plan diachronique - vaut pleinement en soi et pour soi dans son effectuation. Mais l'événement qu'elle constitue par son actualité la déporte aussi

³⁵ B. JUMINER, *La parole de nuit*, in *Ecrire la "parole de nuit"*, *La nouvelle littérature antillaise*, textes rassemblés par Ralph Ludwig; Gallimard, Paris, 1994, pp. 131 à 149, pp. 142-143.

³⁶ J. LADRIÈRE, *L'espérance de la raison*, in *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Actes de la Décade du 21 au 31 août 1995 (Cerisy-la-Salle), J. Greisch et G. Florival (dir.), Peeters, Louvain/Paris, 1996, pp. 361 à 387, p. 369.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 368.

de l'intérieur d'elle-même et la décentre vers son "possible le plus possible", vers son "événement total" ou son eschaton³⁹.

Cet horizon parousiaque qui anime l'événement de chaque culture en tant que pouvoir créateur des formes de vie est la source du "poétiser" propre à ces différentes cultures. C'est le dichten de chaque culture qui résonne en elle comme la parole du veilleur, une parole de vigilance et de transgression qui indique par avance l'endroit où surgit l'aurore. Le "poétiser" attend l'aurore de chaque forme de vie. Il est un pouvoir de renaissance qui puise sa force dans la tragédie des cultures, là où paraît l'incertitude de la conscience historique en cette fragilité qui force l'interprétation⁴⁰. Cette force interprétative forme précisément la résistance de la conscience historique à l'interpellation⁴¹, c'est-à-dire à l'imposition d'une identité de sujet donnant d'exister dans un rôle imputé, comme celui d'être le Sud d'un Nord... Une interpellation qui coupe du pouvoir "anonyme" de la signifiante authentique.

³⁹ *Ibid.*, p. 367: "l'expression au singulier "to eschaton" suggère que l'ultime est tout de même, à sa manière, un terme déterminé, une figure concrète, un moment d'effectivité".

⁴⁰ J. LADRIERE, *Les incertitudes de la conscience historique*, in *Cahiers de l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses*, 1993, n° 13, pp. 49 à 73, p. 56.

⁴¹ Cf. K. LEVEQUE, *L'interpellation mystique dans le discours duvalérien*, in *Nouvelle Optique*, 1 (1971), n° 4, pp. 5 à 32, p. 31. Karl Lévêque commente, dans son appendice théorique (pp. 30-32), l'article de L. ALTHUSSER, *idéologie et appareils d'Etat*, in *La pensée*, juin 1970, n° 151, pp. 3 à 38. Cet appendice est repris dans E. JOUTHE, K. LEVEQUE et M. MAESSCHALCK, *L'analyse politique: idéologie et mentalité sociale*, Série *Cahiers Karl Lévêque*, n° 1, ICKL, Port-au-Prince, 1993, pp. 23 à 27.

Patience éthique et urgence sociale

Pour nouer un dialogue avec la pensée d'Emmanuel Levinas, à partir d'une réflexion marquée par l'éthique de la discussion et l'idéalisme kantien, je voudrais procéder en trois étapes:

- la première consistera à relancer la question du rôle de la philosophie de la conscience dans le développement contemporain de l'éthique comme méthode et comme justification;
- la deuxième étape se concentrera sur une figure de cette philosophie de la conscience en lien à la perception de l'urgence humanitaire;
- la troisième étape consistera à vérifier si l'application des formes du jugement réfléchissant à la figure humanitaire de la conscience permet de saisir de manière satisfaisante les enjeux d'une éthique de la transcendance d'autrui.

A titre emblématique, j'aimerais citer ce passage de Levinas sur Sartre, écrit en 1980:

Que la liberté puisse se retrouver à travers tout ce qui s'impose à l'homme, cela venait de Sartre comme un message d'espoir pour toute une génération grandie sous les fatalités par toute l'attente de notre siècle et que

*l'humanisme de l'éloquence - fût-il glorification des droits de l'homme - n'arrivait plus à convaincre de rien. Une nouvelle philosophie, c'est avant tout la parole rendue à ceux qui l'ont perdue dans la rhétorique où sombrent les grands projets*⁴².

Au vu des tragédies récentes de notre histoire humaine, on pourrait dire, d'un ton sceptique, que les désastres n'ont pas la vertu de nous rendre collectivement plus sages. On serait alors forcé de considérer notre passé immédiat comme marqué du sceau de la désillusion devant la répétition du même. On retrouve ainsi "l'idée de la fatalité de la guerre, sur laquelle vivait le monde antique, qui empêchait sa morale de s'affranchir de la politique"⁴³.

Mais peut-être qu'au-delà de ce fatalisme, nous sommes aussi ébranlés dans notre propre illusion d'un "terme de l'histoire" où le "tout autre" (cause de guerre) s'évanouirait, englobé par le Même⁴⁴. La désillusion serait donc à la mesure de l'illusion.

N'est-ce pas cette même illusion qui veut à tout prix lire les signes d'une montée en puissance de la conscience internationale? Le terme "conscience" est en fait utilisé bien à propos dans cette expression "passe-partout". Il indique un registre de justification déterminé par le cercle d'intéressement du savoir de soi, c'est-à-dire par la mesure du même ou de l'identique.

Les signes recueillis pour attester l'activité de cette conscience sont d'ailleurs caractéristiques: il s'agit pour l'essentiel d'interventions souvent militaires, parfois civiles, d'ingérence humanitaire, de médiations pour la résolution de conflits... Des formules éthiques se sont construites pour légitimer ces pratiques du nouvel ordre mondial: elles tentent de relier l'expérience imposée de la nécessité du droit (sur

⁴² E. LEVINAS, *Un langage pour nous familier*, in *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, pp. 149 à 154, p. 149.

⁴³ E. LEVINAS, *La laïcité et la pensée d'Israël*, in *ibid.*, pp. 177 à 196, p. 185.

⁴⁴ A cet égard, les analyses de N. Chomsky sont sans concession.

⁴⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1968, p. 23.

un plan pragmatique) à l'anticipation de la reconnaissance morale (sur un plan sémiotique)⁴⁶. C'est dire qu'en imposant de nouvelles conditions d'acceptabilité des régimes politiques, qui rompent avec la tradition substantielle de la souveraineté nationale⁴⁷, on transcenderait du même coup les équilibres politiques acquis pour reconnaître les aspirations légitimes des populations à plus de justice sociale.

Le refus de coopérer avec un dictateur serait un signe adressé à la population qui subit les exactions de ce dictateur. Ce signe est recevable uniquement parce que la conscience ingérante a parié sur un au-delà d'elle-même, c'est-à-dire sur la constitution d'une communauté virtuelle de reconnaissance accessible grâce à l'universalité des principes d'action⁴⁸. Ce serait, en effet, d'avoir agi dans l'intérêt général de l'humanité qui aurait permis non seulement de dépasser ses propres motifs, mais aussi d'incorporer les finalités d'autrui au processus de délibération.

En réduisant son intérêt propre à son exigence originaire d'humanité, la conscience disposerait donc de cette vertu d'accéder à une intersubjectivité de délibération qui lui permettrait d'incorporer les fins d'autrui sous la forme d'un intérêt général. Ne serait-ce pas comme une sorte de traduction politique adéquate du voile d'ignorance de Rawls?

L'argumentation purement rationnelle telle que l'envisage Habermas va sans doute plus loin en terme de rupture avec le solipsisme méthodologique, mais elle suppose aussi une réduction à l'égard des cohésions naturelles issues du monde vécu et une réduction des modes d'apprentissage conditionnés par l'idéalisation des positions respectives. L'inscription de l'autre dans la chair du monde est dès lors purement idéale, du point de vue procédural, et le "je" peut donc difficilement apparaître comme le ici d'un là-bas. C'est pourquoi les jeux grammaticaux de

⁴⁶ Cf. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 2 tomes, Cerf, Paris, 1991, t. 2, p. 219 à 222.

⁴⁷ Cf. J. RAWLS, *Le droit des gens*, trad. par B. Guillaume, Esprit, Paris, 1996, pp. 48 et 49; J. HABERMAS, *La paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1996, pp. 61 et 62.

⁴⁸ Il s'agit d'un des points litigieux qui sépare Habermas et Apel sur la question d'une fondation transcendantale de l'éthique de la discussion. Cf. J. HABERMAS, *Morale et communication*, trad. par Chr. Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1986, pp. 117 et 118.

l'ontologie seront constamment privilégiés sur les topographies métaphysiques. "Je - tu - il"⁴⁹ décrit mieux l'espace de signification d'une "éthique reconstructive"⁵⁰ que l'en-deça et l'au-delà qui impliquent les vécus réduits par la méthode.

Le poids de la conscience reste donc considérable dans les registres de justification des éthiques contemporaines, alors même que certaines se sont clairement démarquées du solipsisme transcendantal sensé miner la pensée moderne. Il y aurait ainsi comme un destin de la conscience dans nos éthiques, tantôt bannie, tantôt résurgente. Comment comprendre autrement l'exigence rawlsienne d'une adhésion aux principes qui dépasse le simple modus vivendi pour mobiliser les ressources d'arrière-plan des traditions substantielles⁵¹? Comment comprendre autrement, dans la ligne habermassienne, la recherche d'une disposition susceptible de diriger l'entrée subjective en communication, disposition exprimée tantôt par Pierre Livet sous la forme d'une loi intérieure de conscience⁵², tantôt par J.-M. Ferry sous la forme d'une attitude religieuse à l'égard de l'humain⁵³? L'attrait pour la philosophie des synthèses passives n'est pas étranger à ce mouvement puisqu'il ouvre des perspectives pour fonder la réceptivité originaire à l'égard du vivant en toute conscience constituée par l'auto-affection de la vie⁵⁴.

Face à ce destin de la conscience, on ne peut se contenter de répéter la distinction allemande entre Bewußtsein et Gewissen, car ce qui est en jeu du côté de la réflexion éthique, c'est bien, dans la disposition comme dans l'adhésion ou la

⁴⁹ Cf. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p. 351.

⁵⁰ Cf. J.-M. FERRY, *L'éthique reconstructive*, Cerf, Paris, 1996, pp. 99 à 101.

⁵¹ Cf. J. RAWLS, *Le domaine du politique et le consensus par recoupement*, trad. par C. Audard, in *Justice et démocratie*, Seuil, Paris, 1993, pp. 323 à 356, pp. 340 à 344.

⁵² Cf. P. LIVET, *Conventions et limitations de la rationalité*, in *Hermès*, 1988, n° 1, pp. 121 à 142.

⁵³ Cf. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, op. cit., t. 2, p. 144.

⁵⁴ Cf. R. KÜHN, *Zur Problematik "absoluter Phänomene" in der Husserlschen Phänomenologie*, in *Recherches husserliennes*, 199-, n° 5, pp. 83 à 108.

passivité, la capacité pour la raison de se comprendre dans sa structure même d'effectuation comme accessible ou ouverte à l'extériorité constituante d'une vie qui limite son pouvoir de décision.

C'est cette structure d'auto-compréhension qui montre que même lorsqu'il est simplement décrit le Gewissen est intégré à une structure de conscience de soi qui permet de fonder le jugement éthique. L'internalisation de la limite est bien le procédé transcendantal par excellence dont dépend l'équilibre dialectique interne de la raison comme visée de signification (noético-noématique).

Cette limitation interne de la décision éthique a été explorée de manière radicale par Hans Jonas quand il parvient à détruire la légitimité de l'idée d'un pari sur l'avenir comme expression ultime de l'indécidabilité des situations humaines⁵⁵. En fait, selon Jonas, l'idée même d'une perte infinie rend caduque la légitimité de la décision dans la mesure où une telle hypothèse ne peut rien signifier pour le décideur, car il ne sera jamais en position d'évaluer sa propre perte et encore moins une perte infinie. Comme chez Descartes, l'hypothèse d'une illusion radicale s'écroule d'elle-même pour avoir postulé un non-sens et dès lors détruit son propre sens.

Mais Jonas va plus loin dans sa critique de la raison: il dénonce aussi l'auto-compréhension de la raison qui rend recevable ce genre d'hypothèse absurde sur les risques prenables à l'égard de l'avenir du monde, comme si un critère de communauté réciproque pouvait encore jouer sur ce plan⁵⁶. D'une part, on est face à une raison pratique coupée du sens concret de la responsabilité et entièrement occupée à spéculer sur le salut de l'humanité. D'autre part, on voit une raison théorique qui investit le plan de la responsabilité par ses approches probabilistes du décidable, réduisant ainsi le futur à ses conditions actuelles de productibilité. Ce sont donc autant la raison pratique que la raison théorique qui sont dévoyées dans les hypothèses posées sur l'avenir par la croissance techno-scientifique. La raison pratique n'assume pas les limites d'une perspective causaliste qui lui permettrait d'envisager un impact pour les générations futures sur la transformation des conditions mêmes de production de leur expérience. Par ailleurs, la raison théorique n'assume pas les limites d'une perspective métaphysique qui lui permettrait

⁵⁵ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M., 1979, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

d'interroger la vérité de ses actes du point de vue même de l'humanité qu'elle érige en idéal prométhéen⁵⁷.

Cette critique de la raison introduit cependant à l'idée d'une réserve prudentielle à l'égard du développement techno-scientifique, une réserve qui serait à gérer sur le mode décisionniste en référence à des comités de sages⁵⁸.

C'est à ce niveau, me semble-t-il, qu'on perçoit le mieux les limites d'une perspective éthique construite sur le modèle de l'auto-compréhension des limitations de la raison. Son parcours critique ne fait qu'habiter les limites de la raison et il s'en remet au bout du compte à la relève de cette raison qui doit cette fois assumer l'effet thérapeutique du parcours en cherchant à auto-limiter ses mécanismes décisionnistes par d'autres mécanismes décisionnistes⁵⁹. Jean Ladrière l'a souligné également à propos de l'éthique procédurale: la pertinence des dispositifs argumentatifs mis en place pour élucider les divergences d'intérêt par rapport à une situation n'enlève rien au rôle d'une autorité de coordination chargée d'arrêter le consensus acceptable⁶⁰. On corrige certes l'arbitraire de la raison par rapport à sa maîtrise des conditions de décision en forçant sa procéduralisation, mais sans sortir du cadre de l'auto-limitation. N'est-ce pas ce que tente aussi un Bruno Latour lorsqu'il propose, dans son parlement des choses, que les décisions collectives soient le résultat d'une interaction entre porte-paroles institués par des réseaux socio-techniques impliquant au même titre les humains et les contextes d'objets qui leur permettent d'opérer⁶¹?

⁵⁷ Cf. H. JONAS, *L'immortalité et l'esprit moderne*, in *Entre le néant et l'éternité*, textes rassemblés et traduits par S. Courtine-Denamy, Belin, Paris, 1996, pp. 105 à 129.

⁵⁸ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., p. 289.

⁵⁹ J'ai développé cette thèse dans un article récent, M. MAESSCHALCK, *L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne*, in *Recherches de sciences religieuses*, 84 (1996), pp. 541 à 558.

⁶⁰ Cf. J. LADRIERE, *La déstabilisation de l'éthique*, in *Variations sur l'éthique*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 57 à 73.

⁶¹ Cf. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie comparée*, La Découverte, Paris, 1991, p. 197.

II. Ce destin de la conscience dans l'éthique contemporaine, qu'on pourrait également rattacher aux développements du néo-aristotélisme, a des conséquences sur la perception de l'urgence sociale. Les analyses de Luc Boltanski vont nous aider à préciser la situation de la conscience en rapport à la perception de l'urgence. Je vais m'intéresser en particulier à la manière dont Boltanski analyse ce phénomène dans son ouvrage sur l'éthique humanitaire, *La souffrance à distance*⁶².

Toutes les analyses de Boltanski se concentrent sur l'émergence d'un sentiment nouveau de solidarité, à l'égard d'un tiers absent. "Nouveau" signifie ici tout simplement que ce sentiment se distingue du sentiment de solidarité militante tel qu'il s'est développé à travers les organisations ouvrières au XIXe siècle: c'était le sentiment de participer à l'ébranlement d'une société à travers l'émancipation d'une classe sociale exploitée. Le sentiment "nouveau" de solidarité ne participe d'aucun projet de transformation des rapports sociaux. Il s'intéresse à des situations extrêmes de misère et de détresse par personnes interposées, c'est-à-dire par l'intermédiaire de témoins souvent eux-mêmes relayés par le médium communicationnel de l'image.

Mais pour Boltanski, l'essentiel du phénomène est moins dans son amplification médiatique que dans le mécanisme d'interposition que peuvent tout autant remplir le récit d'un missionnaire ou d'un médecin volontaire que la séquence sensationnaliste d'un journal télévisé. Les pauvres ne sont pas là en personne; l'interpellation des situations d'urgence fonctionne par sa mise en scène à distance où la violence apparaît à la fois circonscrite, située dans un ailleurs, mais aussi exprimable, transférable, appropriable à distance. La présentation de la souffrance à distance supprime la concurrence des pauvres, leur menace, mais elle rend aussi plus directement percevable leur souffrance comme ressenti d'humains piégés dans leur situation, enfermés en elle, victimes d'une histoire qu'ils n'ont pas choisie et souvent même pas faite.

C'est par la médiation de la distance que se constitue le visage de la victime: le ressenti humain d'un ailleurs qui suscite répulsion et compassion, révolte et sympathie. C'est donc une éthique des passions que nous invite à découvrir Boltanski à travers l'exploration de la fonction cathartique du médium humanitaire. Le médium humanitaire apprend à diriger ses passions en assumant sa place de

⁶² L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance, Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris, 1993.

"spectateur du malheur des autres". C'est l'empirisme sensualiste d'Adam Smith et sa théorie des sentiments moraux qui est ici donnée en référence car, écrit Boltanski, "Chez Smith (comme chez Hume), la distance est surmontée par un acte délibéré d'imagination. Le spectateur se donne à lui-même la représentation des sentiments et des sensations du souffrant"⁶³. Ni identification communautaire, ni fusion paradisiaque, l'éthique des passions repose sur le non-engagement du spectateur qui assume la distance, tout en sachant que les situations sont réversibles - personne n'étant préservé du malheur -; un spectateur qui découvre dans l'émotion ressentie l'"espace d'émergence d'une posture éthique spécifique qui dispose à l'"action bienfaisante". Cette bienfaisance se concrétise par le soutien d'une "politique de la pitié" qui à son tour adresse, par personne interposée, le signe d'une solidarité. En s'appuyant "sur la monstration d'un rassemblement de malheureux qui ne sont pas là en personne"⁶⁴, la politique de la pitié provoque "la séparation des malheureux et des bienheureux"⁶⁵ et "s'empare ainsi de la souffrance pour en faire l'argument politique par excellence"⁶⁶ et relier le sentiment à la parole publique ainsi qu'à l'anticipation d'une attitude active⁶⁷.

La "politique de la pitié" trouve donc, dans la distance, un opérateur de généralité qui lui permet d'associer des situations particulières de souffrance à des entreprises d'assistance dont les rapports avec les personnes sollicitées sont généralement assez lâches. Selon Boltanski, cette réplique institutionnelle à l'obligation d'assistance, comparable à la naissance de l'assistance publique lors du déclin des confréries de pénitents⁶⁸, permet de dépasser les analogies jurnaturalistes entre l'exigence de ne pas tuer et celle de ne pas laisser mourir de faim⁶⁹. Ces

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

analogies pouvaient en effet être facilement récupérées par des critères de proximité et se voir progressivement réduites à des principes de solidarité communautaire⁷⁰ et d'hospitalité. Par contre, la solidarité à distance sort des cadres conventionnels d'obligation et transforme une relation sans qualité particulière prédéfinie en un processus reconstitutif d'obligation basé sur la reconnaissance concrète du droit à la vie des victimes.

Dans un tel cadre de légitimation, la situation de la conscience se joue dans le processus de subsumption de la morale des sentiments sous l'institution d'une politique d'assistance où l'individu délègue ses dispositions intentionnelles à des agents spécialisés⁷¹. La généralisation des bons sentiments est la clé de l'adhésion à la politique humanitaire et celle-ci dépend de l'incorporation de l'écart ouvert par l'émotion dans des attitudes intentionnelles.

C'est ce mouvement de totalisation qui permet le mieux à mon avis d'indiquer la distance séparant une philosophie de la conscience humanitaire de la pensée de Levinas. Pierre hayat dans son ouvrage *Emmanuel Levinas, Ethique et société*, propose de parler chez Levinas d'un mouvement d'oscillation où le "pour l'autre" de l'éthique renvoie dès son origine à l'institution du tiers-neutre de la justice comme pôle de symétrisation de la "socialité originnaire du sujet"⁷², elle-même fondée sur l'asymétrie. C'est en ce sens que l'exigence éthique "dérange" l'ordre équitable, comme la fraternité religieuse dérange, chez Weber, l'ordre de la responsabilité⁷³.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ J'utilise ici le concept de subsumption au sens que lui donne Hegel dans sa *Logique* de 1812 afin de suggérer la comparaison avec un mouvement similaire chez Habermas (TAC, 2, p. 376). Il s'agit donc, dans le cadre des jugements de réflexion, de "l'inscription subsumante de l'intérieur essentiel dans l'extériorité de l'existence", selon le commentaire qu'en donne P.-J. Labarrière (Cf. G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, t. 2 *La logique subjective ou Doctrine du concept*, trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, Paris, 1981, p. 127, n. 138).

⁷² P. HAYAT, *Emmanuel Levinas, Ethique et société*, Kimé, Paris, 1995, p. 112.

⁷³ Cf. M. WEBER, *Parenthèse théorique*, trad. Par Ph. Fritsch, in *Archives de Science sociale des Religions*, 61 (1986), pp. 7 à 34, p. 15.

Le mouvement de subsumption du sentiment sous la politique de la pitié repose en dernière instance sur une sorte de compétence humanitaire de la conscience. Et de ce fait, accessoirement en apparence, la qualification de l'autre ne survient que dans le statut d'assisté que la conscience émue parvient à lui conférer par personne interposée, c'est-à-dire par le réseau de médiation auquel elle adhère. C'est pourquoi Boltanski considère que l'altérité radicale⁷⁴ est une caractéristique du mouvement humanitaire par opposition notamment à la caractéristique d'autonomie du mouvement syndical: l'altérité est donc entendue ici comme caractéristique d'une action soutenue par la mobilisation d'un sentiment de solidarité à distance, libre de toute forme d'obligation communautaire ou contractuelle (détotalisation), c'est-à-dire créatrice de son propre lien par affection charitable (retotalisation).

La conscience apparaît ainsi dirigée par un schématisme comme fonction de totalisation, un schématisme de l'autre-aimable qui structure d'ailleurs ses dispositions à la sensibilisation en fonction de degrés d'innocence ou de pureté par rapport à l'histoire⁷⁵. Cette position régressive d'un idéal-type d'autre-souffrant révèle bien le travail de la conscience dans cette figure humanitaire de l'éthique contemporaine.

On pourrait à ce sujet songer à des pages admirables d'Herman Cohen dans son ouvrage sur le concept de religion⁷⁶. Cohen voit dans la reconnaissance de l'indigent comme être humain idéal une étape décisive sur le chemin qui réunit l'éthique et la religion en transformant le Dieu des hommes pieux en un Dieu de tous les humains à travers la condition sociale de pauvreté? C'est ainsi que Cohen a pu écrire:

"L'amour pour l'homme est la forme religieuse du rapport social entre les êtres humains. Et la pauvreté est le biais optique qui permet de découvrir

⁷⁴ Cf. L. BOLTANSKI, *op. cit.*, p. 276.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁶ Cf. H. COHEN, *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. par M. B. De launay et C. Prompsy, Cerf, Paris, 1990. Le titre allemand est *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*.

*l'homme comme autrui et donc comme un objet naturel de l'amour social pour l'homme"*⁷⁷.

Cohen reprend ainsi la leçon kantienne de l'idéal-type de moralité exposée par L'écrit sur la religion, mais en donnant à la figure du "serviteur souffrant"⁷⁸ l'effectivité de tous les indigents de ce monde. Par cette opération, il tente de fonder la détermination morale, non sur une expérience théorique, mais sur un affect⁷⁹ qui lie mon concept d'homme à l'expérience pratique de la pitié éprouvée au spectacle de l'indigence.

III. Comment interpréter la portée de ce schématisme totalisateur pour la formation du jugement éthique? Mon hypothèse est que les formes subjective et objective du jugement réfléchissant pourraient nous être d'un certain secours pour déterminer une alternative.

Le pauvre comme idéal humain circonscrit la place de l'autre à la genèse de l'intérêt éthique de la conscience. Et il en va de même dans toutes les tentatives menées pour rattacher la norme d'un bien vivre ensemble à la forme subjective du jugement réfléchissant, c'est-à-dire à la saturation du contenu, tant formel que substantiel, de l'ordre qui oblige.

La forme esthétique du jugement éthique est alors celle d'un accord du sujet avec soi-même qui va au-delà de soi par l'acceptation d'une limite de la représentation. Certains s'arrêteront à la dépossession de soi devant le sublime, d'autres en reviendront à l'enthousiasme théorétique devant la donation nouménale de la vie, d'autres enfin trouveront dans la forme pure de la réserve prudentielle, ce moment de synthèse passive qui dispose à un avenir commun de l'humanité. Mais dans tous les cas, il s'agit bien d'acquiescer à partir de soi à la forme d'un destin dont le contenu ne peut s'accomplir que dans la communauté mystique des fins. Ce passage du soi à l'advenue de l'humanité en ce soi est seulement concevable selon la forme d'une détermination du soi, mais dont la représentation échappe au soi lui-même en tant qu'il s'agit bien de son ex-centrement dans le

⁷⁷ H. COHEN, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 97.

destin éthique du genre humain dans son ensemble. Ce soi correspond bien au moi héroïque critiqué par Levinas⁸⁰ un moi qui cherche dans l'espèce, l'assurance de sa pérennité individuelle, la maîtrise de la mort⁸¹. Le moi héroïque procède, pour reprendre une expression de Bergson, à "une abstraction pratiquée sur elle-même"⁸², cette dimension extatique du mysticisme intellectualiste qui brise l'élan de la vie⁸³ par son détachement et son isolement dans la fonction fabulatrice⁸⁴.

L'éthique comme extase de la raison est l'accomplissement esthétique de la forme du jugement subjectif. On ne sort de cette figure identitaire de l'Absolu ou, plus exactement, on ne l'abolit que par réduction de l'attitude auto-référentielle de la conscience dans la seule expérience susceptible d'ébranler l'horizon de la conscience: l'intrusion d'autrui comme cette extériorité qui envahit et qui brise l'élan identitaire de la conscience de soi. Cette expérience d'emprise, douce ou violente, n'est fondatrice ou originaire que d'un point de vue métaphysique, c'est-à-dire du point de vue d'un désir d'être qui se constitue rationnellement en respect d'une vérité qui n'est pas du soi, mais qui s'accueille d'une extériorité⁸⁵.

En termes husserliens, on serait tenté de reconnaître en cette réduction métaphysique de la conscience de soi l'expérience même de l'éveil de la conscience comme ouverte à sa déterminabilité par une sphère d'activité⁸⁶. Levinas répondrait de ce point de vue à la question cruciale de la constitution pré-réflexive d'une

⁸⁰ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 284.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 215-216.

⁸² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932, p. 226.

⁸³ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 228-9.

⁸⁵ Cf. E. LEVINAS, *Le Moi et la totalité*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1954), n° 4, pp. 353 à 373, p. 354.

⁸⁶ Cf. V. KOKOSZKA, *La conception husserlienne de la temporalité entre 1905 et 1910*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 58 (1996), pp. 314 à 341.

sphère d'activité⁸⁷ et dès lors d'un rapport synthétique mais passif à cette sphère en posant l'autre à partir du pouvoir d'effectuation de l'être comme une prise de parole ou une injonction qui s'inscrit dans le temps pour sanctionner. C'est de l'autre sanctionnant par son extériorité que provient la possibilité d'un jugement objectif sur l'histoire puisque des comptes sont demandés sur l'aboutissement même d'un temps dans l'effectivité d'une situation historique: "le respecté n'est pas celui à qui on rend justice, mais avec qui on la rend"⁸⁸.

Il est remarquable que la métaphysique de l'Autre rencontre sur ce point une préoccupation essentielle de la pragmatique procédurale dans sa définition du rôle de l'allocutaire à partir de son pouvoir de dire oui ou non⁸⁹. Cette définition lui permet dès lors d'envisager comme une instance transcendant le point de vue universel de la communication déterminant par des procédures d'acceptabilité une forme de coopération dans une autorité commune.

Il faudrait sans doute discuter la persistance de l'idéalisme dans cette version pragmatique de l'altérité où prévaut la téléologie communicationnelle. Il me semble que Levinas indique une autre voie à partir de la réduction métaphysique de la conscience de soi qui consiste à concevoir le jugement éthique selon la forme religieuse du jugement réfléchissant. Cette forme religieuse est, chez Fichte, le pendant de la forme communautaire ou juridique de ce jugement⁹⁰. La forme communautaire du jugement réfléchissant consiste à fonder l'action sur la certitude

⁸⁷ Une "phénoménologie du noumène" écrit E. Levinas dans *Liberté et commandement*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), n°3, pp. 264 à 272. p. 27. Ce texte est aussi accessible dans le recueil publié par P. Hayat, sous le même titre aux éditions Fata Morgana, Montpellier, 1994, pp. 29 à 48, p. 43.

⁸⁸ E. LEVINAS, *Le Moi et la Totalité*, op. cit., p. 371.

⁸⁹ Cf. J. HABERMAS, *Remarques sur John Searle, "Meaning, Communication and Representation"*, repris dans *La pensée postmétaphysique*, trad. par R. Rochlitz, A. Colin, Paris, 1993, pp. 137 à 150, p. 138.

⁹⁰ Cf. J.G. Fichte, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, trad. par I. Radrizzani, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1989, p. 308 (*Gesamtausgabe*, 4, 2, p. 265). Pour un développement sur cet aspect de la philosophie de Fichte, on lira M. MAESSCHALCK, *L'éthique des convictions chez Fichte de 1798 à 1805*, in *Les Cahiers de philosophie*, hors série, Lille, 1995, pp. 123 à 136.

théorique d'une autolimitation réciproque. La forme religieuse du jugement réfléchissant consiste quant à elle à fonder l'extériorité de l'être sur la certitude pratique d'un gouvernement divin du monde ou d'un ordre éthique du monde. Dans ce cas, le jugement réfléchissant objectif ouvre directement à la reconnaissance de la finalité comme ordre éthique et la certitude pratique dont il est question est incompréhensible sans la disposition d'un accueil à l'égard de cet ordre qui agit l'intentionnalité même de la conscience. Comme l'eschatologie, selon Levinas, "met en relation avec l'être, (...) avec un surplus extérieur à la totalité, (...) comme la possibilité d'une signification sans contexte, c'est-à-dire non englobable dans une totalité"⁹¹.

C'est l'intérêt d'une telle hypothèse que je voudrais ressaisir en assumant le risque de la distorsion. Dans l'optique d'une forme religieuse du jugement éthique, ce n'est plus la limite de la représentation qui importe, mais bien l'idée de l'infini en tant qu'elle fonde toute intuition d'un ordre éthique de la vie. L'infini n'est pas, en effet, pour la croyance, la quête indéfinie de l'origine ou le mouvement perpétuel de retour du même: l'infini est origine et fin tout à la fois, elle gouverne la vie et la mène à son accomplissement, elle est source et promesse également présente à tout temps. L'infini est donc le corrélat de l'ordre et son idée produit le concept d'une "unité des fins sous la loi morale" comme disait Kant⁹², c'est-à-dire le concept lui-même comme espérance d'un ordre éthique du monde⁹³.

C'est dire que la forme religieuse du jugement éthique passe par l'infini de l'infini et se réalise dans le concept d'une unité éthique des fins qui justifie l'espérance. C'est ce mouvement de l'infini à l'espérance par l'unité objective des fins qui me paraît capital pour trois raisons:

⁹¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., pp. 7-8.

⁹² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 1990, p. 745 (A828/B856).

⁹³ Selon la lecture qu'en donne Fichte dès 1799, cf. notamment dans la fameuse *Querelle de l'athéisme* (trad. par J.-Chr. Goddard, Vrin, Paris, 1993), le texte des *Rappels, Réponses, Questions*, § 34. Je reprends la portée de cette position dans un article sur *La religion dans la Staatslehre de Fichte*, in *Science et Esprit*, 47 (1995), pp. 117 à 139, pp. 135 à 138.

- [1] La première est qu'à l'encontre d'une forme-limite de la représentation qui induit la réflexion sur les conditions fondamentales de la justifiabilité de l'action⁹⁴, l'idée d'infini ouvre des perspectives pour l'histoire concrète des rencontres humaines, pour l'économie de la rencontre en tant qu'événement dans une histoire en marche.
- [2] La deuxième est que la justifiabilité fait place à une épreuve (métaphysique) de justification sur laquelle je n'ai pas prise, mais qui juge l'histoire que j'écris.
- [3] La troisième, enfin, est que l'action, au lieu de rester limitée à l'intention justifiable, devient elle-même un "objet à agir", un transfert de pouvoir, un "donné-à-être" qui correspond au "temps infini de la fécondité"⁹⁵.

On comprendra, de ce point de vue, que la sortie des structures subjectives de l'éthique moderne demande beaucoup plus qu'un passage à l'intersubjectivité. Elle suppose, à tout le moins, le dépassement des attitudes naturelles de la conscience morale construites sur la fonction totalisante de réciprocité des rapports "je-tu" ou "eux-nous"⁹⁶. Elle suppose également le dépassement des mécanismes auto-référentiels de la justification de l'intérêt éthique qui réduisent l'engagement moral à une sémantique existentielle ou à un formalisme du devoir. Mais il lui faut encore abolir jusqu'à l'idée même de dépassement d'une limite interne de la raison qui réduit l'éthique à une clôture prudentielle sur sa limitation ou à une adhésion confiante aux maximes universellement établies.

Cette sortie de la tradition déontologique du subjectivisme moderne permet d'envisager une éthique dont l'affirmation peut être mise en question selon ses différentes modalités d'objectivité, de validité et de légitimité. L'affirmation éthique

⁹⁴ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., pp. 279-280.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 283.

⁹⁶ Un aspect déjà souligné par G. PETITDEMANGE, *Emmanuel Levinas ou la question d'autrui*, in *Les Etudes*, 1972, pp. 757 à 772, p. 766.

peut être mise en question parce qu'elle n'est pas "appropriation de ce qui est"⁹⁷, mais rencontre respectueuse du jugement d'autrui⁹⁸.

L'affirmation éthique se voit alors submergée par l'histoire concrète des situations: elle doit négoier sa place. L'affirmation éthique se sait alors fondamentalement critiquable par ceux qu'elle concerne: elle doit apprendre de ces résistances. L'affirmation éthique devient alors instrumentalisable par les contextes où elle s'inscrit, elle doit prévenir ses récupérations, c'est-à-dire évaluer aussi son acceptation pratique.

L'affirmation éthique à partir des exigences fondatrices de sa mise en question rencontre ainsi un champ d'opérativité sociale bien plus vaste que dans le cadre des philosophies du sujet. Ce qui est désormais questionnable, c'est aussi l'éthicité des objets de l'éthique, la pertinence de ses procédures et la normativité effective de ses propositions. Ainsi, pour reprendre les termes de Pierre Hayat, une liberté "à l'abri de la déchéance subjective"⁹⁹ se retrouve face à l'incertitude de la loi incorporée par les institutions. L'oscillation repérée par Pierre Hayat permet d'inscrire le rapport éthique face à l'incertitude de son institution sociale (détotalisation) et définit la condition de vigilance de l'affirmation éthique.

Il me semble qu'à ce point de redécouverte des virtualités radicales d'une mise en question de l'affirmation éthique et dès lors d'une éthique pratiquée sous la modalité générale de l'accueil de sa mise en question, nous ne sommes pas si éloignés en définitive des souhaits exprimés par le Bergson des Deux sources de la morale et de la religion. N'est-ce pas en effet par cette modalisation de l'affirmation éthique qu'est brisé l'obstacle spéculaire du mysticisme subjectif pour rendre le sujet à l'action de la seule manière qui convienne c'est-à-dire comme

⁹⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 279.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁹ P. HAYAT, *op. cit.*, p. 111. L'auteur suggère également de rapprocher "cette tension entre les deux niveaux du rapport social" (p. 79) avec les analyses des rapports de la justice et de l'amour proposées par L. Boltanski dans *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris, 1990.

instrument de la grâce divine¹⁰⁰? La mise en question de l'éthique est pour elle la seule manière de s'effectuer comme instrument de l'ordre éthique parmi les humains: une éthique agissante parce que "agie"¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. H. BERGSON, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 248.