

André Stanguennec

UNE ÉTHIQUE DE LA VIOLENCE COMME DÉFI À LA RAISON.

Conférence plénière présentée le 18 mars 2019 au Colloque international de philosophie, *La raison et ses défis*, organisé à Hammamet (18-20 mars 2019) par l'Association tunisienne des Etudes philosophiques.

La conférence est publiée sur le site de l'IEW avec l'aimable autorisation des organisateurs.

Le point de départ de cette conférence est la réflexion de soi sur soi de l'individu philosophant que je suis, en tant que sujet pensant et voulant, pour 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 s'il les juge librement telles. Cette fondation décisionnelle d'une éthique du sujet philosophant personnellement 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, dont Sartre réaffirmera plus tard la ligne de filiation : « cette possibilité pour la réalité humaine, de secréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté »¹. Bien que ce jugement de réflexion ait été initialement formulé dans un contexte culturel historique, 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, la culture *conditionne* certes la liberté, elle est ce sans quoi et ce sur quoi s'exerce nécessairement la liberté, en limitant ses conditions d'exercice, mais elle ne la *détermine* 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

¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 14^e édition, p.61.

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 propose ici, j'exposerai d'abord les enjeux d'alternative éthique entre une éthique universaliste de la raison et une éthique particulariste, en montrant que cette dernière implique toujours directement ou indirectement une violence virtuelle ou réelle. Puis, dans une seconde partie, j'analyserai les principaux défis, non seulement théoriques mais aussi pratiques, auxquels se trouve exposée une éthique universaliste de la raison de la part de ses adversaires, en en retenant trois principaux.

* * *

D'abord il s'agit bien ici avant tout d'*éthiques* en alternative, dont l'une oppose à l'autre plusieurs défis. Nous ne disons pas encore de *morales*, l'analyse de la morale relevant soit d'un moment *préflexif antérieur à l'éthique réfléchie* – la morale commune ou doxique – soit d'un moment *postérieur*, la morale réfléchie et reconstruite dans une éthique, en tant que théorie des devoirs *finalisés* par les fins de l'éthique. Une morale est constituée de règles d'action, les devoirs susceptibles de promouvoir des valeurs dans l'action. Mais ici l'éthique se définit comme une réflexion visant à fonder systématiquement les *fins* de l'agir humain, fondation qui justifie alors en conséquence l'adoption des devoirs de la morale à l'intérieur de l'éthique. L'éthique détermine les fins, la morale détermine les règles ou devoirs au service de ces fins. Une éthique se définit comme un système réfléchi de fins dont 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

privilegié avec la « violence » - j'expliquerai plus bas pourquoi - et une éthique universaliste de la raison, raisonnable et raisonnée.

Mais la décision d'opter fondamentalement et de façon résolue pour un *ethos*, 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 de la détermination extérieure qui les a 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 « doxique », leur suffit pour « régler » leur vie, sans qu'ils éprouvent le désir d'une autoréflexion afin de constituer personnellement une « éthique » mûrement réfléchi. L'alternative à laquelle conduit la réflexion éthique ne paraîtra artificielle, contestable et ineffectuable, qu'à ceux qui refusent de pratiquer – d' « entreprendre sérieusement une fois en ma vie », disait Descartes de la méditation philosophique² - cette réflexion philosophique radicale, visant à constituer une éthique personnelle, une disposition permanente (*ethos*) à agir d'une certaine manière dans le monde. Ainsi, même l'éthicien particulariste pratiquera cette réflexion dont il interprétera les termes à sa façon. *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 temps³. Or, avoir une « éthique » ou un système de fins pratiques, c'est bien habiter un système de finalités sélectives et être habituellement disposé à le mettre en œuvre.* En ce sens, une « morale commune » ou « doxique » peut être habituellement habitable et constituer une sorte d'éthique non réfléchi, un conformisme éthique. *Mais nous analysons ici les conditions de constitution d'une éthique personnelle et mûrement*

² R.Descartes, *Première méditation métaphysique*, Intr.et Notes de G.Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1960,p.18.

³ *Ethos* en vocabulaire grec renvoie, 1, au séjour familial et 2 à la coutume, aux habitudes personnelles ou collectives.

réfléchi, une éthique se décidant résolument en face de choix alternatifs.

De sorte que la constitution d'une telle éthique personnelle reste bien facultative. On peut d'ailleurs vivre sans éthique, ni conventionnelle (doxique) ni réfléchi, sans conformité, qu'elle soit opinément conformiste ou personnellement délibérée, avec la cohérence habitable et la permanence habituelle d'un *ethos*. 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 ma pratique, ou bien prendre comme fin dernière de cette pratique, l'affirmation des valeurs de ma particularité donnée, particularité de mes déterminations psychiques, sociales, historiques et idéologiques, celles de mon « moi », déjà informé culturellement. C'est là faire retour librement 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, absolument librement cette fois, comme *seules* fins dernières de mes pratiques. J'absolutise ces fins à partir de mon soi, c'est-à-dire de ma 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 et en les subordonnant à cette forme. Or, ce en quoi je suis identique aux autres, n'est précisément rien d'autre que cette liberté originairement inquiétante que chacun d'entre nous peut poser en soi par sa réflexion.

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 réfléchi. Si je choisis de prendre comme fin *dernière* mes valeurs d'universalité, je chercherai à donner à ces particularités, en limitant leur intensité et leur extension, une forme compatible avec l'universel identique en moi et en autrui. S'impose ici le choix de règles rationnelles

susceptibles de faire l'accord entre nous. Or ce en quoi je suis identique aux autres sujets n'est précisément rien d'autre que cette liberté originaire du soi. *Le lien entre liberté et raison est donc ici fondamental* : c'est le choix de l'universalité de la liberté comme fin dernière qui implique que la raison comme lien des libertés entre elles soit un universel déterminé et déterminant, une loi rationnelle de droit visant l'élargissement de la coexistence des libertés. Cela fait de la loi de droit un universel déterminant la coexistence des libres arbitres sous des lois, ce qui est chez Kant la définition du droit, fondé sur la métaphysique des mœurs : « le droit est donc l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté »⁴. La fondation éthique du droit fait de la loi un universel universalisant relatif au sujet dont j'ai l'expérience, mais aussi universalisable, je veux dire susceptible d'étendre son extension de cohabitation éthico-juridique, son *ethos*, à tous les sujets virtuellement susceptibles d'entrer en relation avec moi.

Venons-en alors au lien entre particularisme éthique et violence. Si je choisis au contraire 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*. Etant 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, de mon « moi », 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 de mes valeurs*

⁴ E.Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, « Qu'est-ce que le droit ? », trad. A.Philonenko, Paris, Vrin, 1971,p.104.

particulières, tandis qu'avant de procéder à cette option librement éthique, je coïncidais comme un moi préréflexif 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.

Sans doute, dans la culture du monde moderne où je vis, les conditions discursives de cette alternative réflexive existent déjà antérieurement à ma décision et il peut y avoir une élaboration extérieure de ces deux éthiques qui se proposent à mon choix. Le philosophe et sociologue Max Weber a souligné ce point dans la Préface de son essai sur « Le savant et le politique »(1919), en soulignant que « le point décisif dans la condition moderne est l'irréductibilité du conflit entre valeurs, c'est-à-dire entre visions dernières du monde, proposées à l'évaluation des individus, *sans possibilité de démonstration objective de la supériorité ou de la vérité de l'une vis-à-vis de l'autre* » et Weber use alors d'une métaphore devenue célèbre, celle du « polythéisme axiologique » ou de « la guerre des dieux »⁵. Sans doute, mais si chacune de ces éthiques de conviction ne peut fonder objectivement son option, elle n'en repose pas moins sur une préconception subjective de ce

⁵ Le concept d'éthique que je développe ici est en un certain sens une synthèse de ce que Max Weber nomme par ailleurs « éthique de la conviction » (*Gesinnungsethik*) reposant sur l'option pour des valeurs finales dernières et « éthique de la responsabilité » (*Verantwortungsethik*) assumant les conséquences pratiques de cette option dans le domaine de la morale et du droit proprement dits.

qu'est et doit être la dimension prévalente en l'homme, ou son soi universel ou son moi particulier, les deux étant à articuler dans l'ipséité pratique. Cette indétermination originaire du choix avant la décision, les deux types de discours éthique l'expliquent bien entendu différemment et nous allons voir comment.

S'il réfléchit sur le fondement de son éthique, l'éthicien particulariste *ne voudra pas* admettre qu'elle repose sur un acte de la liberté comme auto-détermination « métaphysique » au sens où l'entend l'universaliste, puisque ce serait admettre une valeur universelle transcendant sa particularité. *Il fera donc de la réflexion, à laquelle il procède cependant, l'effet nécessaire de sa 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 interprètera, elle aussi, comme un effet de sa particularité, en traitant éventuellement son adversaire éthique d'illusionné métaphysique.* L'universaliste, lui, interprète le fondement de son choix, comme cette indétermination originaire et cette liberté dans l'esprit que l'on peut dire transcendantale, c'est-à-dire pour une part extérieure et supérieure à tout déterminisme particulier et conditionnant *a priori* l'expérience du choix comme auto-détermination. C'est bien pourquoi, ayant fait personnellement le choix d'une éthique universaliste, j'ai référé cette liberté à l'éthique stoïcienne, à Descartes, à Kant, Hegel, Sartre et Weil, puisque, par delà leurs différences, leurs discours ont en commun la position d'une autonomie radicale de la volonté libre. Mais toute éthique universaliste reposant sur la liberté, elle peut dans sa pratique se contredire elle-même et en quelque sorte se renier, défaire ce qu'elle a fait. Donnons-en quelques exemples avant d'envisager les trois principaux défis auxquels elle me semble exposée.

Une doctrine politique peut se subordonner à une éthique de la raison universelle et relever d'une telle éthique chez ses fondateurs, puisque nous avons montré le lien de principe à conséquence entre éthique et droit. 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 considérée comme une valeur absolue, admettre d'autres opinions que les opinions républicaines et les soumettre au débat ou à un vote majoritaire dans la sphère publique. Elle assume alors la possibilité d'être mise au *défi* – nous rencontrons le terme – de risquer son existence, comme cela est arrivé dans l'histoire. Elle prend le risque et s'expose au défi de se trouver dominée par un particularisme (rappelons la nomination « républicaine » d'Hitler comme chancelier de l'Allemagne en 1933, par exemple, et l'on pourrait citer des cas bien plus proches ayant affronté ce danger). Mais si cette doctrine républicaine considère ses opinions relatives au meilleur gouvernement comme ayant une valeur absolue autoritairement exclusive de tout autre, elle devient une éthique particulariste qui peut, par des moyens violents, avoir pour but de supprimer tout élément de discussion ou de contestation de sa doctrine et de sa pratique « républicaine ». Elle ne s'inscrit alors plus dans une éthique universelle de la liberté raisonnable. C'est ainsi qu'en France, 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, soit de complot contre l'État.

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 (principe 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 auquel mit fin l'Édit de tolérance de Nantes en 1598. 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, une interprétation du message religieux dans le sens d'une éthique particulariste et violemment intégriste, refuse la soumission de la religion particulière à la liberté universelle d'opinion religieuse garantie par l'Etat, ce qui est un aspect de la laïcité républicaine, refus entraînant les pires violences terroristes de mise à mort de l'autre que soi.

* * *

J'en viens à présent à mon second point, consacré aux principaux défis émanant d'une éthique de la violence et menaçant une éthique de la raison. J'en retiendrai trois principaux.

1. L'exposition d'une éthique de la raison aux défis de la discussion avec son adversaire l'amène à rencontrer un premier défi : *celui de lui faire partager son concept de liberté universelle fondatrice de l'éthique, afin de l'amener à renoncer à son particularisme et à adopter l'éthique de l'universel*. Toutefois, s'il réfléchit sur son éthique, l'éthicien particulariste *ne voudra pas* admettre qu'elle repose sur un acte de la liberté comme auto-détermination « métaphysique » au sens où l'entend l'universaliste, puisque ce serait admettre une valeur universelle transcendant sa particularité. Nous avons déjà rencontré plus haut les raisons de ce refus. Rappelons, afin de progresser dans l'analyse de ce premier défi, que 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 lui-même dans ses propres choix. Car défier la raison est aussi le propre de la liberté et l'éthicien universaliste ne saurait nier que la liberté telle qu'il l'entend peut toujours défaire ce qu'elle a fait, y compris dans son esprit.

Le sujet rationnel de l'éthique parlera donc de et à son adversaire, d'une auto-dissimulation et d'une auto-aliénation de sa liberté réflexive. Cela, suite au choix qui lui a fait confondre son être essentiel avec son être particulier, et suite à l'erreur de voir son choix comme un effet naturel de sa particularité. Cette aliénation prend toujours la forme d'une naturalisation de la réflexion définie en termes de « nature » particulière, physique, psychologique, raciale, sociale, *etc.* Sartre, notamment, a souvent décrit cette aliénation d'une liberté qui se dénie et se renie, en se chosifiant dans l'en soi, et Hegel avait fustigé ceux pour qui c'est le crâne qui pense, pour qui « l'être de l'esprit est un os (*das Sein des Geistes ein Knochen ist*) »⁶. En d'autres termes, son adversaire en restera à l'interprétation de ce que Husserl nommait « la réflexion naturelle », dans laquelle c'est le moi empirique déterminé qui se dédouble, mais sans s'apercevoir comme un pur soi, empiriquement non déterminé, quoique toujours se déterminant. Réductions naturalistes, psychologues ou sociologues auront au contraire les faveurs du particulariste.

Précisons toutefois que toute éthique de la nature ou tout naturalisme ne relève pas d'un particularisme éthique. Spinoza, par exemple, inscrit son éthique dans le cadre d'une fondation par une Nature universelle qui est Dieu (*Deus sive Natura*) et cette éthique l'amène à développer une morale et une politique de la raison commune : « l'homme conduit par la raison est plus libre dans la Cité où il obéit à la loi commune que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même »⁷. Toutefois, cette éthique est construite sur le modèle d'une « objectivité » physique et mathématique qui

⁶ G.W.F.Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p.317.

⁷ Spinoza, *Éthique*, IV, Prop.73, *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1967, p. 552.

récuse la liberté de choix de l'arbitre comme une illusion cartésienne. Il convient donc de distinguer le naturalisme subjectif et particulariste engendrant une éthique de la violence et le naturalisme objectif et universaliste d'un Spinoza – et il en est d'autres - engendrant une éthique de la raison commune. La différence de fondation entre universalisme objectif (naturalisme stoïcien, épicurien, spinozien, par exemple) et universalisme subjectif (kantien, hégélien, weilien, ainsi que le nôtre ici) réside en ceci que le premier pose comme fin la conformité à une norme objective rationnelle modelée sur la science ou la technique de la nature, tandis que le second, y compris celui que j'expose ici, repose sur un fondement subjectif posé comme plus radical, toute relation à une objectivité supposant selon lui une subjectivité qui s'autodétermine pour cette relation. Le risque des éthiques objectives est en effet de perdre de vue l'indépendance et l'autonomie de la subjectivité fondatrice d'objectivité pratique et de mener à une hétéronomie du sujet.

Seul donc l'éthicien universaliste pose explicitement la différence ontologique entre liberté (universelle) et nécessité (particulière) ; cela parce que déjà, en tant qu'homme et dans son « attitude » face à la vie, il a sans doute pré-compris ainsi implicitement la différence entre les deux, ce que va lui confirmer la rationalisation de son choix pour la liberté comme fin éthique, dans une expérience clarifiée et conceptualisée de la « séparation » entre deux fins : « raison et violence ne se séparent pour l'homme, écrit E. Weil, qu'après l'option pour la raison »⁸. Il faut comprendre que cette « séparation » est explicitement posée et analysée seulement par l'éthicien universaliste, comme une alternative entre deux régions axiologiques et ontologiques irréductibles l'une à l'autre. A l'opposé se situe le « monisme » déterministe du particulariste pour lequel il s'agit d'une illusion ontologique, tout choix étant déterminé de la même manière par une particularité. Le particulariste, étant moniste au sens et « naturaliste », ne voit en effet dans le réel qu'une seule dimension ontologique : la nécessité naturelle qui détermine les

⁸ E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, § 10, p.47.

particularités ontiques. 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, réfléchie et approuvée après coup dans une réflexion également posée comme « naturelle ».

2.- Cette mention d'un argument de liberté met l'éthicien universaliste face à un *second défi*, celui de démontrer la supériorité de son discours du point de la cohérence et de la logique de la conséquence. Car les discours particularistes se donnent eux aussi dans les formes de la cohérence et de la conséquence avec soi. C'est ce défi de l'égale cohérence qu'il nous faut à présent affronter en le considérant de plus près. Eric Weil affirme en effet que seul le discours de l'éthicien qui a fait le choix de la raison est, selon son expression, « absolument cohérent » ou « totalement cohérent », celui du particulariste ne l'étant pas absolument ou totalement.

Pourquoi ? On pourrait en effet penser que, du point de vue de la forme logique, les deux discours sont également cohérents et qu'il est impossible, en s'en tenant à des critères de cohérence 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*, 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 prétendue « scientifique », de séduction, de propagande, *etc.* Ainsi, pour

souligner le caractère réfléchi de son racisme en accord avec une supposée science des races, A. Hitler n'hésitait pas à affirmer dans *Mein Kampf* que le racisme allemand était «...une conception philosophique nouvelle d'une importance fondamentale »⁹, le mouvement national-socialiste ayant « ...le droit de se considérer comme une doctrine philosophique »¹⁰.

Mais un tel discours, en faisant appel au concept et à la raison, n'a pourtant pas de cohérence absolue. Pourquoi ? 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 violente et exclusive. 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 « performative », 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) du discours qu'il tient. 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 », bien qu'elles n'en soient véritablement pas (cf. le racisme hitlérien évoqué plus haut). 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 la cause 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 « 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

⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, ed. 1934, trad.française, Nouvelles éditions latines, 1979, p.371.

¹⁰ *Ibidem*, p.447.

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 aussi 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 indépendance et une autonomie *relatives* 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.

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 initialement indéterminée 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.*

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 (selon lui transcendantalement 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 transcendantalo-réflexive concernant la fondation et celui - *évidemment non soluble par des arguments* - de la traduction de cette intellection transcendantale en *une résolution à agir* par l'intermédiaire d'une bonne volonté »¹¹. Éric Weil y insiste aussi de façon convergente : « 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 »¹². 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 *séité*, (*l'être et la valeur du soi universel*), 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 et que la particularité ontique est au fond non essentielle d'un point de vue ontologique et pratiquement axiologique. Nous avons affaire à deux conceptions inverses de l'essentialité de l'homme, à deux manières opposées de constituer la synthèse de l'ipséité pratique et l'on peut dire en effet que l'on choisit son éthique à partir de l'homme que l'on a choisi d'être.

3.- J'en viens alors à un *troisième et dernier défi* souvent lancé à l'encontre d'une éthique de la raison, car il semble que l'on puisse parler aussi d'une violence de l'universalisme éthique.

¹¹ K-O. Apel, *Ethique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994, p.45, souligné par nous.

¹² E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p.51.

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 particularisme. Il s'agit pour lui d'une contre-violence dont la fin visée est la suppression de la violence particulariste elle-même. Ainsi, un Etat républicain, universaliste quant aux droits de l'homme, peut légitimement, 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 quand l'État de droit est menacé. Mais cette violence est dans le principe finalisée par la non-violence de la coexistence des libertés dans un Etat de droit et c'est à son service que s'exerce la violence : « mais cette violence, écrit Éric 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 »¹³.

De plus, de façon également menaçante comme un défi à la raison, on demandera s'il n'y a pas une manière d'imposer les « droits de l'homme » (valeur universelle, liée chez ses promoteurs à une éthique universaliste) à des systèmes juridico-politiques qui ne les demandent pas, donc de façon « violente » ? Violence de l'eurocentrisme par exemple ? Je répondrai 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 raison 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.

Dans son livre sur l'universel, le philosophe François Jullien fait une différence pertinente entre les rédactions successives des droits de l'homme, à leur « caractère composite »¹⁴ en contexte européen et « l'Idée régulatrice au sens kantien, idée jamais satisfaite et guidant indéfiniment la recherche ; faisant travailler

¹³ E. Weil, *Logique de la philosophie*, éd.cit., p.58-59.

¹⁴ Fr. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 163.

»¹⁵ ; 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 par exemple une catégorie ou une vérité scientifique et un universel universalisant, celui des droits de l'homme par exemple : « 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 »¹⁶. Fr. Jullien met donc en place, lui aussi, la différence entre origine et fondement de l'universel.

On pourrait caricaturer l'absurdité de cette confusion entre origine particulière et fondement universel 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 ? Que certains principes de l'anthropologie théorique et de l'anthroponomie juridique, comme la physiologie scientifique ou les droits de l'homme soient nés *en* Europe, cela ne permet pas d'identifier, sans examen et *ipso facto*, leur sens à une « signification particulière » *de* l'Europe. Cette confusion est plutôt intellectuelle, théorique, mais elle peut être manipulée comme un sophisme utilisable idéologiquement.

Enfin, 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 à la religion « universelles », a été par exemple instrumentalisée par le colonialisme européen dans certains pays d'Afrique. Actuellement, la même instrumentalisation est donc retournée par ses anciennes victimes dans une lutte idéologique post-coloniale entre Orient et Occident ou Afrique et Occident, confusion et fâcheuse assimilation pratiques cette fois, et la plupart du temps délibérément conscientes d'elles-mêmes : c'est une stratégie anti-occidentale. Ultimement, un particularisme violent peut aussi se donner les apparences de l'universalisme –

¹⁵ *Ibidem*,p.163- 164.

¹⁶ *Ibidem*,p.185.

c'est à notre époque le cas d'Etats autoproclamés républicains et universalistes en paroles, le fait de certains Etats 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.

* * *

J'en viens à ma conclusion. *Il est donc particulièrement important de comprendre et de faire comprendre que la violence peut être la fin d'une éthique véritable et consistante, avec ses codes juridiques de lois, ses « vertus » morales propres, son discours formellement cohérent et systématique, prétendant argumenter pour elle-même et contre l'éthique universaliste. La violence n'est pas seulement le fait d'une expression spontanée et sporadique, an-éthique, elle peut être, de façon beaucoup plus dangereuse pour l'éthique de l'universel, une conduite cohéremment délibérée, appuyée sur un discours d'affirmation de soi conduisant à la négation, oppressive ou suppressive, symbolique ou réelle, de l'autre que soi.* Ce que refuse l'éthicien violent c'est l'existence – la sur-existence pourrait-on dire - d'un État médiateur universel au-dessus des parties et des partis particuliers et c'est à ce scepticisme quant à l'Etat de droit 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 qu'elle tolère en faisant elle-même le jeu des intérêts particuliers de nature autant politiques qu'économiques. Un des résultats de la pensée d'Éric 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 juridico-politique qu'économico-social. Le nihilisme d'un certain libéralisme occidental et le sectarisme d'un certain terrorisme oriental peuvent alors se rencontrer et s'allier, le second promettant au premier de sortir de son non-sens en lui

faisant une autre promesse de sens. D'où l'importance d'une formation et d'un enseignement philosophique très tôt en direction des jeunes élèves, voire des enfants, comme les initiatives s'en font de plus en plus présentes dans le milieu scolaire¹⁷. C'est seulement par le moyen d'une telle formation des esprits à l'éthique de l'universel que pourrait se transformer cette morale commune ou conventionnelle dont j'étais parti au début du présent exposé. Nous retrouverions alors en refermant provisoirement le cercle de notre réflexion, cette morale commune d'une collectivité, mais en quelque sorte refondée sur l'éthique de la liberté raisonnable.

André Stanguennec, Hammamet, mars 2019.

¹⁷ Dans le système éducatif de Tunisie, je pense notamment au travail effectué en ce sens par Madame Houda Kéfi, Inspectrice générale de l'enseignement préparatoire et secondaire.