

A propos de *L'exigence morale* de Jean Granier

Nul doute que la *refondation de la morale* est une *tâche philosophique*, que la plupart des philosophes professionnels de ce siècle ont soigneusement mise entre parenthèses, par obéissance à la "méthode du soupçon" comme nouveau mot d'ordre plus qu'au nom de la liberté critique de l'esprit ou, ici, de "la conscience", ce leurre à l'erre de Freud.

Jean Granier, ainsi que quelques autres comme Emmanuel Lévinas ou Paul Ricœur (sans parler de penseurs plus discrets et un peu oubliés comme Jean Nabert), sauvent, de la philosophie, l'honneur, à raison de leur souci, non pas de destruction mais de (re)fondation de l'éthique, souci non seulement philosophique mais éthique même.

Le récent numéro d'*Ethique* (n°17, 1995/3) consacré à "l'exigence morale" *autour de Jean Granier* invite à poursuivre la réflexion et à avancer quelques remarques, propositions et contre-propositions.

Le *fait* de l'exigence morale en l'homme en tant qu'homme est une proposition tout à fait fondamentale et même fondatrice, mais à condition qu'elle soit radicalement posée comme ne renvoyant pas simplement à l'empirie, aux mœurs (qui ne peuvent jamais dépasser une élaboration utilitariste des valeurs), mais à un *fait a priori*, qui se rapporte effectivement à l'homme *en tant qu'homme*, donc à une *essence* : c'est le caractère *transcendental* du fait qui demande à être établi, ce fait n'étant pas un fait empirique mais le fait qu'au cœur de toute conscience empirique, ce qui constitue la conscience *en tant que* conscience, c'est une relation originaire à soi et à autrui qui n'est plus empirique mais ce que S. Thomas appelait *syndérèse* et que nous appellerions volontiers conscience transcendante.

Il faut donc vérifier et expliciter en quoi la *relation à autrui* "enferme le critère moral" (p. 28), en quoi la "réciprocité dans la reconnaissance égotiste" (à partir de quoi J.G. parle d'intégralisme, par opposition à unilatéralisme) fonde la moralité.

Il est assurément pertinent d'opposer le "moi-individuel" avec son désir au "je-singulier" avec sa dignité, mais à condition que la dignité soit reconnue comme *inhérente*, et nullement comme pouvant faire l'objet d'une *revendication* quelconque. Le respect est moralement *dû*, mais paradoxalement il n'est pas un *droit*, ce qui conduit à la nécessité éthique d'opposer, comme le fait Lévinas, droit et devoir : seul *autrui* a des droits et s'il y a dans le moi un *désir* de reconnaissance, JE n'ai, d'un point de vue moral, que des *devoirs* ; il y a là, semble-t-il, un principe éthique de *non-réciprocité* qui repose sur la *transcendance d'autrui* comme thèse éthique fondatrice. La sphère éthique ne peut pas être celle de la "réclamation" : si le je-singulier *réclame* le respect (p. 29), je et autrui vont pouvoir *convenir* d'un respect réciproque : celui-ci aura un caractère intéressé et utilitaire qui laissera échapper pourquoi autrui mérite *inconditionnellement* le respect et ce qui en lui le mérite, ce qui fait qu'il le mérite.

La nécessité éthique d'universaliser le propos et de donner un contenu au respect revient à dire non pas qu'autrui est un *alter ego*, mais au contraire que le je-singulier doit se respecter soi-même "comme un autre", autrement dit respecter ce qui constitue universellement le je-singulier comme un autre (ce qui se retrouve, soit dit en passant, dans l'altérité inhérente à l'identité subjective) et qui n'est rien d'autre que son *humanité* comme telle (cf. IV p.35). Chaque je-singulier réalise l'actuation (singulière) de l'humanité (universelle), de sorte que le *je* reconnu comme humanité en acte est l'*universel-singulier* qui mérite le respect, à raison de l'universalité actualisée dans sa

singularité, au dessus de tout *intérêt* "individuel" (ou, extensivement, particulier) ou même singulier (eu égard au *je* et non au moi).

Ce qui permet de dépasser et l'unilatéralité et la réciprocité, c'est cet élément universel concret dans lequel ce dépassement est possible. Celui-ci permet d'envisager pour le je-singulier son *auto-réalisation* comme une *tâche éthique* : la réalisation pas simplement de soi comme soi mais de sa propre humanité singulière ; l'auto-réalisation de soi est elle-même à envisager comme *dépassement de soi*, l'humanité n'étant pas simplement une essence à actualiser (ni seulement un fait à vérifier) mais une tâche à accomplir.

Le *besoin* de la médiation d'autrui pour pouvoir persévérer dans son être (p. 30) ne nous semble donc pas suffisant pour *fonder* l'éthique ; ce besoin est simplement inhérent à "l'étayage matériel" de la *Sittlichkeit* : nous n'y voyons qu'un utilitarisme supérieur, qui ne donne pas encore de contenu universel à la visée éthique, au delà de l'intérêt empirique. L'esprit éthique (*Sittlichkeit*) actualise le souci éthique dans la particularité vivante mais il ne fonde pas *ce qu'il y a d'éthique en lui*.

Que ce ne soit pas la *raison* (p. 30) qui fonde la morale parce que de soi elle ne fonde pas les *valeurs* (elle n'est pas la faculté des fins, dirait Kant), cela mérite d'être affirmé contre l'idée que la moralité des actions pourrait se ramener à leur rationalité ; cependant la rationalité est nécessaire, en morale comme ailleurs, pour envisager la cohérence interne, pour déterminer les moyens, pour reconnaître la non-contradiction des moyens et des fins, nullement en effet pour assigner le sens et la fin. La raison est donc indispensable pour la vie morale, mais elle n'est pas fondatrice. On attendrait donc qu'il soit fait appel ici à la *conscience* et à la *volonté* : la conscience comme instance pour laquelle une fin est *donnée* (instance du *respect*), la volonté comme instance pour laquelle une fin est visée et à *réaliser* (instance du *devoir-être*). Si cette fin est dans un cas comme dans l'autre l'humanité (à respecter et à réaliser), la raison n'a pas besoin de se raccrocher à la "croyance" pour devenir une "raison pratique", autrement dit ici rapportée à une *valeur* universelle et fondatrice (non empirique) qu'en même temps elle "trouve" (en soi comme en autrui) et a à réaliser.

Le *sentiment moral* et l'*utilité sociale* étant à juste titre disqualifiés pour fonder la morale, J.G. entre dans la question cruciale de l'antagonisme entre la vie et la morale. Or si, comme nous essayons de le montrer, le contenu effectif de la loi morale n'est rien d'autre que l'humanité saisie dans son universalité aussi bien en compréhension qu'en extension, la conscience morale n'est rien d'autre que la conscience de sa propre humanité à respecter et à réaliser : la "loi" (morale) n'est alors rien d'autre que la "forme" de la conscience. Mais sa "matière", le "contenu" auquel peut s'appliquer la loi ? Ce sera inévitablement la *vie*, qui donne effectivement matière et occasion aux choix et décisions morales, mais qui ne les détermine pas. Or comment n'y aurait-il pas conflit entre le vouloir-vivre et le devoir ? Du côté du vouloir-vivre, les *penchants sensibles* n'ont pas à être justifiés : ils sont. Mais face à cette "base matérielle" ce n'est pas au nom de "l'abstraction" de la loi qu'il convient de marquer et de revendiquer l'antagonisme irréductible entre la vie et la morale. Si d'un côté ce que J.G. définit comme *étayage matériel* obéit à sa propre loi, celle du *conatus* : la loi de la vie, le vouloir-vivre, de l'autre côté la loi morale a un contenu concret qui sert de pierre de touche pour évaluer la moralité des actions : l'*humanisation du vouloir-vivre*. Nous dirions volontiers qu'il y a lieu à juste titre de considérer la vie jusque dans sa matérialité concrète, comme le fait J. G., mais qu'elle requiert un *étayage moral* pour s'humaniser.

Que le devoir "s'inscrive sur la trajectoire du *désir*", c'est concevable puisque le devoir n'est pas extérieur ni au dessus du désir mais devoir d'humanisation du désir. De

là à prôner la "participation du désir à la genèse de l'esprit éthique", il y a un pas qu'il est possible de franchir à propos de la vie concrète, mais qui cesse d'être légitime dès lors que l'on envisage la question du fondement. On peut bien faire une phénoménologie de la conscience morale comme conscience de quelqu'un "en situation", d'une conscience désirante confrontée à son devoir d'humanité ; cela peut nous apprendre comment est vécue *subjectivement* la confrontation du vouloir-vivre et de la moralité, mais ne nous apprend rien, sinon négativement, sur l'essence de cette dernière. Le risque est grand de glisser vers un psychologisme qui relie moralité à simple estime de soi (p. 34). Il est donc nécessaire d'accorder un statut transcendantal à ce que J.G. désigne par "je-singulier", pour éviter des déterminations ambiguës qui ne fournissent ni forme ni contenu éthiques universels, telles que "expérience intuitive". Au contraire l'humanité est en même temps un universel (elle est fondatrice à ce titre) et en même temps ce qui détermine strictement le je-singulier comme sujet moral (l'humanité est inhérente à sa singularité même).

Ici (IV, p. 35-36), nous rejoignons J.G. mais ce qui est surprenant est précisément le peu de place qu'il accorde dans l'ensemble à ce qui nous apparaît central et fondateur : *l'humanité de l'homme*. La reconnaissance et la compréhension de cette humanité sont déjà en elles-mêmes une tâche éthique, un devoir ; c'est pourquoi elles ne vont pas de soi, pas plus aujourd'hui qu'hier : c'est chaque fois, ici et maintenant, l'affaire de la conscience ("L'universalité se mérite, et donc se conquiert"). La tâche de fondation étant inhérente à la tâche éthique elle-même (puisque'il s'agit de reconnaître l'humanité d'autrui à chaque fois qu'autrui se présente), l'idée d'un progrès historique (empiriquement repérable) de la moralité est plus que douteuse (le principe moral est-il plus effectif que jadis à l'intérieur de la société mondiale ?) : J.G. a pleinement raison de montrer qu'une certaine formulation historiquement datée de l'exigence d'universalité (L'Aufklärung) n'invalide en rien la détermination "en soi" (en droit) de cette dernière comme "principe essentiel", mais le passage de l'en-soi au pour-soi est à envisager *en termes éthique et non pas historique*.

A partir de ces considérations, le problème n'est pas de trouver une espèce de compromis entre moralité et vouloir-vivre. Aussi par exemple (p. 38) la moralité n'a-t-elle pas à battre en retraite devant la toute-puissante sexualité ; elle a au contraire à considérer la sexualité comme un lieu et un enjeu privilégié de la relation à autrui : la sexualité *aussi* demande à être humanisée afin de devenir une sexualité vraiment humaine. Cela implique ici encore de *se donner la peine* de considérer l'humanité comme un *donné* à respecter et comme une *fin* ou une tâche à accomplir. De ce point de vue, concrètement, la multiplication des partenaires sexuels, si elle satisfait la libido, considère autrui comme un moyen, non comme un autre incommunicable avec qui une *union* est possible ; la dissociation artificielle du rapport sexuel et de la reproduction ferme une union de désirs à l'humanité d'une nouvelle vie contenue en puissance dans l'union ; l'homosexualité, si elle est satisfaisante du point de vue narcissique, rapporte précisément le moi-individuel à soi et à un autre moi-individuel, sans dépassement dans une union de *différences* ; or la sexualité n'existe pas sans la différence des sexes : celle-ci est niée dans le rapport homosexuel. Voilà pourquoi ces trois exemples sont des exemples d'immoralité, autrement dit de défaut d'humanité : ils dénotent une conscience morale qui n'a pas voulu ou ne s'est pas donnée la peine d'élucider la valeur *humaine* de ses actes, même s'il faut par ailleurs envisager la dimension pathologique qu'ils peuvent comporter.

L'exemple de la guerre donne derechef l'occasion de préciser la distinction entre une moralité négative (respect) et une moralité positive (humanisation) : si je ne suis pas attaqué, l'agression de ma part est immorale et injuste car "je ne dois pas tuer" ; en ce sens toute agression injuste est un "crime contre l'humanité". Au lieu d'attaquer, je

pouvais non seulement respecter le précepte négatif (ne pas tuer), mais positivement cultiver ma relation humaine avec l'autre (auto-réalisation positive de l'humanité). En revanche, si je suis attaqué, la légitime défense n'est en aucun cas assimilable au "meurtre" et n'est pas immorale ; elle est au contraire un droit. Le droit est dialectisable avec la moralité négative : je n'ai pas le droit de tuer (j'ai l'obligation de ne pas tuer) mais j'ai le droit de me défendre, même en tuant, le cas échéant. Quant à la moralité positive, qui dépasse le simple respect et qui consiste dans l'humanisation positive de ma relation à autrui, on conçoit qu'elle puisse constituer un "devoir" pour la conscience morale, mais pas une "obligation" contraignante : le non-respect d'un tel devoir n'est évidemment passible d'aucune sanction ; celui qui néglige sa propre humanisation tout en remplissant ses obligations (en étant "en règle" avec les autres) ne peut être assigné devant un autre tribunal que celui de sa conscience.

En VI (p. 39-40), J. G. envisage la question du crime politique (au nom de la "raison d'Etat" ?) L'assassinat du duc d'Enghien était-il légitime ? Dans l'hypothèse de la légitime défense, ce n'est plus un "assassinat". Mais si l'on prend en compte les déterminations politiques de l'événement, la question à se poser n'est-elle pas celle de la légitimité du "jeune pouvoir impérial" ? Une dictature militaire, sous prétexte qu'elle se présente comme "issue de la Révolution", s'en trouve-t-elle légitimée ? Et que dire de la légitimité de la Révolution ? Les tentatives de restauration étaient-elles moins légitimes ? Si le duc d'Enghien avait renversé Napoléon, n'est-ce pas à lui que l'Histoire aurait donné raison ? Son action ne passerait-elle pas aujourd'hui pour légitime ? Ne serait-ce pas lui le grand homme ? On accordera que la légitimité n'est pas prioritairement d'ordre moral : elle correspond à un bénéfice collectif dans la durée et à un consensus. Il n'en reste pas moins qu'une légitimité historique ou politique ne justifie pas moralement les crimes qui peuvent l'accompagner : si l'on s'extasie devant le guet-apens de Sinaglia comme devant le chef-d'œuvre de César Borgia, c'est difficilement au nom de la morale. Ou alors il faut au moins voir dans cette action un fait de guerre légitime pour autant que le salut de la Romagne était en jeu.

P. 41, Le "droit au travail" est affirmé, mais point du tout justifié. Or il semble nécessaire d'envisager le travail d'abord comme un devoir, sachant qu'il n'est ni moralement légitime ni socialement juste d'avoir l'intention de se faire entretenir par la collectivité. Mais comme il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'offre et la demande, on voit mal que le travail puisse être positivement un droit. Il peut en être un négativement (non-discriminations devant l'emploi, non-empêchement à postuler) mais aucun employeur ne peut être obligé d'embaucher, si ce n'est pas l'intérêt de son entreprise. En revanche, on peut avancer le *droit à une assistance publique* en faveur des personnes à la recherche d'un emploi. La comparaison avec la santé est éclairante : autant la notion de droit aux soins est légitime, autant celle de droit à la santé est aussi absurde que le droit de trouver ce que l'on cherche dans un magasin.

Pour conclure ces quelques remarques, disons que si *l'exigence éthique* de Jean Granier se révèle selon nous ambiguë, c'est précisément parce qu'il a reculé devant la nécessité de fonder la morale *a priori* et surtout de manière purement inconditionnée : aucune anthropologie *empirique*, même qualifiée de philosophique, ne pourra jamais rien fonder. On comprend le refus de s'en tenir à un formalisme *a priori*, mais il y a un autre *a priori* possible qui n'est pas un "schéma logique" : c'est *l'humanité* à la fois comme fait, comme idée et comme idéal pour la conscience. Une fois posée comme *donnée transcendante* pour la conscience (qui se le donne à elle-même), non seulement l'humanité donne un contenu et une détermination à la moralité des actions, mais elle lui sert de fondement.

Un texte pour montrer que la conscience morale est sans âge :

"Je n'ai abusé aucune fille de bourgeois, je n'ai soumis aucune veuve, je n'ai chassé aucun paysan ni aucun berger ; il n'y a aucun contremaître qui puisse dire que j'aurais employé ses journaliers sans les payer. Il n'y a eu aucun miséreux dans ma région, aucun affamé sous mon administration. Durant les années de famine, je fis labourer tous les champs du nome, je gardai en vie tous ses habitants en leur fournissant de la nourriture : personne ne fut affamé. J'ai donné à la veuve comme à celle qui avait son mari ; Je n'ai pas plus favorisé le grand que le petit dans tout ce que j'ai distribué...J'ai donné au pauvre, j'ai soutenu l'orphelin, j'ai aidé celui qui n'était rien tout autant que celui qui était quelque chose..." (Beni Hassan, tombe du nomarque Amenemhat, vers 1950 av. J.-C.)

9 octobre 1995