

Laval théologique et philosophique



Éthique, philosophie politique et philosophie du droit

Christian Boissinot and Lionel Ponton

Volume 49, Number 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400774ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400774ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boissinot, C. & Ponton, L. (1993). Éthique, philosophie politique et philosophie du droit. *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 331-355.  
<https://doi.org/10.7202/400774ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

## □ chronique

---

---

# ÉTHIQUE, PHILOSOPHIE POLITIQUE ET PHILOSOPHIE DU DROIT

Christian BOISSINOT  
Lionel PONTON

### *Les éthiques de la responsabilité*

1. **Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon.** Études réunies et présentées par Rodrigue BÉLANGER et Simonne PLOURDE. Paris, Éditions du Cerf, 1992. 512 pages.

René Simon est surtout connu comme le fondateur émérite de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) à la fin des années soixante et, plus récemment, d'un groupe d'étude et de réflexion sur la religion islamique. Réduire la somme de ses travaux à ces quelques faits d'armes serait faire preuve de myopie, et celui qui s'intéresse de près aux recherches en éthique le sait bien. Alors que la « science » morale, au tournant des libérales *sixties*, souffrait de disgrâce académique et se voyait assimilée soit à des propos de dames patronnesses, soit à une forme quelconque de répression bourgeoise, René Simon brandissait l'oriflamme d'une réflexion morale menée sur la base de paradigmes nouveaux, nourrie par la sève des meilleurs courants philosophiques et théologiques. Compte tenu des différentes mutations culturelles et de l'essor des sciences humaines et des sciences exactes, il fallait à l'évidence délaissier l'approche déductive et casuistique pour une démarche de type inductif prenant en considération la complexité de toute situation. Cet ouvrage-phare, *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, devait être suivi quelques années plus tard de *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, courageux effort visant à redéfinir la tâche du moraliste, désormais appelé à tracer des orientations et à dire « le moins mal possible » la vérité de l'agir humain. Une page de la morale était tournée : l'ouverture au forum des études interdisciplinaires et à la recherche permanente se dessinait à l'horizon. La publication du livre *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, initiative de Rodrigue Bélanger et de Simonne Plourde, tous deux enseignants à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR), se veut un hommage à ce véritable chef de file qui collabore fidèlement depuis 1971 au Département des sciences religieuses et d'éthique de l'UQAR. Comme l'indique Rodrigue Bélanger dans l'avant-propos, il s'agissait de préparer une réflexion structurée à la fois sur de grandes questions morales actuelles (bioéthique, écologie,

euthanasie, etc.) et autour des préoccupations dominantes qui ont profilé la carrière du professeur Simon (rapports de l'éthique et de la foi, oecuménisme, place de la femme dans l'Église, etc.).

Simonne Plourde, spécialiste de la pensée de Gabriel Marcel et d'Emmanuel Lévinas, signe un magnifique texte sur la vie mouvementée et l'oeuvre de son ami, avec qui elle prépare d'ailleurs un ouvrage sur la responsabilité éthique à paraître aux Éditions du Cerf. Elle rappelle, entre autres événements, l'entrée du jeune homme de dix-neuf ans au noviciat des Pères salésiens en 1931, ses études de théologie à Lyon en 1938, où il suit les cours des pères Chavasse et Richard, et son amour croissant pour l'étude de la philosophie, qui finit par l'emporter sur celle de l'écriture sainte. C'est en 1964, alors qu'il continue d'enseigner à Andrésy, que le professeur Simon s'installe à Paris. Il y fréquente un groupe d'études multidisciplinaires composé de médecins, de scientifiques, de religieux, et de quelques laïcs, dont un psychologue, deux psychanalystes et un biologiste, rencontres qui allaient être décisives pour l'orientation de ses recherches. Peu après sa nomination à l'Institut catholique de Paris, il conteste l'encyclique *Humanae vitae*, ce qui lui vaut, il va sans dire, plusieurs reproches de la part de Rome. L'heure de la retraite sonne en 1977. Retraite active toutefois, puisqu'il en profite pour consacrer presque tout son temps à la rédaction d'articles (près de soixante-dix, soit environ les trois quarts de toute son oeuvre), ayant pour thèmes principaux la situation marginale de la femme dans la société et dans l'Église catholique ainsi que la destruction du mur qui sépare encore nombre de chrétiens et de musulmans, objectif cher au coeur oecuménique de René Simon, écrit Simonne Plourde, depuis ce séjour à Nazareth de 1932 à 1936, au cours duquel il s'ouvrit aux problèmes palestiniens et à l'islam (p. 32).

Ce bel hommage est suivi d'une série d'études, toutes de très grande qualité, réunies autour du triptyque « Éthique-Théologie-Pastorale », dont le premier volet occupe à lui seul la moitié du livre. On y retrouve des textes de J. Rollet, H. Puel, D. Mieth, P. Valadier, pour ne nommer qu'eux, et de P.-J. Labarrière, fin connaisseur de Hegel qui engage ici ses pas sur ceux de Maître Eckhart. Guy Bourgeault, dans un texte intitulé « La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle », prend le contre-pied de ceux qui font un procès un peu rapide à la post-modernité. Par-delà le constat répété de l'effondrement des consensus et la célébration de la mort de l'éthique et de la politique, l'auteur tente de faire apparaître « l'émergence d'une conscience neuve des solidarités humaines se traduisant par une référence neuve, elle aussi, à la responsabilité comme paradigme d'une éthique en gestation » (p. 69-70). Après avoir dégagé quelques traits de l'expérience contemporaine qui lui paraissent d'une importance majeure pour l'éthique (en simplifiant à outrance : la fascination pour le développement technologique s'est transformée en crainte et tremblement, ce qui exige un retour de l'interrogation éthique, ouvrant la discussion sur les finalités, afin de pouvoir déterminer de façon cohérente les objectifs en fonction desquels seront choisis des moyens appropriés), Bourgeault note que cette interrogation ne peut sourdre que dans la mesure où la conscience de l'urgence des enjeux éveille le sens de la responsabilité (p. 80). Il est remarquable de constater à quel point la fréquence d'utilisation d'un concept est souvent inversement proportionnelle à sa compréhension. La « responsabilité » est assurément l'un de ces concepts qui font florès et que l'on emploie inconsidérément, sans que l'on ait le moins du monde remarqué les profondes modifications qu'il a subies depuis sa remarquable thématisation par Aristote. Bourgeault n'y va pas à l'aveugle. Il signale que la responsabilité occupe traditionnellement une place importante en éthique et dans la réflexion sur le droit. Mais en se fondant uniquement sur l'autorité de Michel Villey, qui fait remonter le concept, sans le mot, à la tradition romaine, l'auteur tait le rôle plus qu'essentiel joué par ce concept dans la réflexion éthico-politique des anciens grecs. Ce n'est pas la théologie médiévale qui aurait, pour la première fois, « moralisé » et « culpabilisé » la notion juridique ou objective de responsabilité, puisque le Stagirite déjà s'insurgeait (à tort ou à raison) contre la profession d'irresponsabilité des héros tragiques, déchirés par une culpabilité originare et inévitable précédant toute forme de liberté ou de responsabilité. Bourgeault a malgré tout raison de souligner que la dimension communautaire

ou collective de la responsabilité, en même temps que sa prise sur le futur, ont été *de nouveau* mises en relief tout récemment, puisque l'on ne saurait oublier (bien qu'il n'en souffle mot) la troisième formulation kantienne de l'impératif catégorique, l'expression « la personne de tout autre » devant être entendue à la fois comme « humanité présente » et « humanité future », et le concept également kantien d'une communauté éthique, qui exige le regroupement des hommes bons sous les lois de la vertu, idées qui connaîtront par la suite une brillante carrière en philosophie. Sauf que « la technologie donne aujourd'hui aux interventions humaines une prise inédite, comme démesurément élargie, sur les autres et sur leur avenir, en même temps que sur celui de tous : sur l'altérité, donc, et sur le futur » (p. 83). Une éthique de la responsabilité aux colorations nouvelles prend ainsi forme (dont le droit commence à prendre acte), et ce sont les conséquences plus larges et plus à long terme qui avivent le sens de cette responsabilité.

Jean Greisch, comme toujours, offre au lecteur une réflexion qui force l'admiration. Sur le point de publier un ouvrage d'introduction à la philosophie de Paul Ricoeur, il donne ici un avant-goût de ses recherches en jetant un pont entre la « petite éthique » développée par l'herméneute dans *Soi-même comme un autre* et le thème central de la transmission et de l'héritage du dernier volume de la trilogie *Temps et récit*. L'idée de transmission est depuis toujours victime d'un paradoxe temporel : à cheval entre le temps du monde chronologique, objectivement mesurable, du physicien, et le temps vécu subjectif, elle garde une signification subjective qui transcende néanmoins les vécus subjectifs. Ricoeur se propose d'articuler l'un sur l'autre ces deux temps à partir d'un « tiers-temps » ou temps historique, qui met à la disposition du chercheur un certain nombre de « connecteurs » rendant possible une refiguration du temps. Greisch ne s'intéresse qu'à l'un d'entre eux : l'idée de « suite de générations ». Suivant Ricoeur, il cite un texte de Kant, où le concept de génération « apparaît au point de flexion entre la téléologie immanente de la nature qui dispose l'homme à la sociabilité, et la tâche éthico-politique de l'instauration d'une société civile » (p. 246). Kant s'étonne en effet que les générations antérieures consacrent leur peine à l'unique profit des générations ultérieures, leur ménageant une étape nouvelle à partir de laquelle elles pourront élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein et auquel a travaillé, sans s'en rendre compte, une longue lignée de devanciers. Selon Greisch, ce texte ne va plus de soi. Pour deux raisons. Premièrement, derrière l'étonnement de Kant, il y a cette évidence non interrogée d'un progrès constant de l'humanité. Secondement, la tâche éthico-politique n'altère en rien dans cette perspective le dessein de la nature, alors que c'est précisément ce que nous sommes en train de faire aujourd'hui. Au vu de ces difficultés, la tâche éthico-politique de la transmission doit être énoncée en termes de responsabilité, comme l'a fait Hans Jonas. Il faut empêcher que la tension entre « espace d'expérience » (être-affecté-par-le-passé, l'aveu d'une dette) et « horizon d'attente » (qui n'a rien à voir avec une dérive utopique mais avec une dette qui nous rattache à l'avenir) ne devienne schisme, car seules des attentes légitimes peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme tradition vivante<sup>1</sup>. Au jugé tout à fait saugrenue, une dette envers l'avenir cesse de l'être si nous acceptons, fait remarquer Greisch, la thèse que nous sommes entrés dans un nouvel âge de l'éthique, où la responsabilité incarne le principe de construction d'une nouvelle conception de l'éthique rendue nécessaire par la mutation de l'agir humain du fait de la technologie : « [...] dans les temps de crise qui sont les nôtres, la responsabilité est le nouveau visage, plus grave que le suggérait l'ancienne traduction par "prudence", de la *phronèsis* aristotélicienne » (p. 255)<sup>2</sup>. L'auteur ajoute que le nouvel impératif (« Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ») qui doit guider notre agir dans l'optique d'un avenir menacé, ne justifie la formule paradoxale d'un être-

1. On reconnaît sans peine l'influence de HEIDEGGER qui dans *Être et Temps* décrivait la constitution fondamentale de l'historialité au §74.

2. À ce sujet, cf. J. GREISCH, « "Serveurs et otages de la nature ?" La nature comme objet de responsabilité », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses* 9 (1991), p. 43-79.

affecté-par-le-futur que si la responsabilité éthique se voit imprimer une direction ontologique, autrement dit, que si les valeurs sont fondées dans l'être même.

Toutes les contributions réunies dans ce volume mériteraient, à tout le moins, un bref commentaire, tant elles témoignent de l'exceptionnelle vitalité de l'actuelle recherche en éthique. Signalons en terminant les textes de Marie-Louise Lamau et de Monique Dumais, respectivement consacrés au développement de la bioéthique en Europe et à l'enseignement et à la recherche en éthique à Rimouski. (C.B.)

## 2. HANS JONAS, **Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.**

Traduit de l'allemand par Jean Greisch. Paris, Éditions du Cerf, 1990. 336 pages.

Il n'est bruit que de ses écrits. Figure déjà influente tant en Allemagne qu'aux États-Unis, où il côtoie les grands noms de l'éthique post-conventionnelle, voilà que son étoile vient d'apparaître au firmament de la francophonie. Nous aimerions montrer, à l'occasion de la belle traduction de Jean Greisch, que l'*opus magnum* du regretté Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, est une oeuvre majeure, imposante tant par ses vues que par ses enjeux (l'étoile n'est pas une comète) mais aussi une oeuvre « gageure ». Suivons-en d'abord le *principium movens* avant de nous livrer à une courte note critique.

Le projet d'ensemble ne souffre aucun doute : « Le Prométhée définitivement déchaînée, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui » (p. 13). À la suite du fameux rapport Meadows, des publications du Club de Rome et de quelques autres philosophes, Jonas soutient la thèse que la technique moderne peut être dite aujourd'hui la véritable vocation (*Beruf*) et destination (*Bestimmung*) de l'humanité (p. 31). Une prise en considération du rôle de la technique dans les temps anciens, assure-t-il, teste la solidité de cette affirmation<sup>3</sup>. Le chant du chœur de l'Antigone de Sophocle, par exemple, célèbre la grandeur de l'ingéniosité illimitée de l'homme, cet être qui sait traverser les flots gris et qui tourmente la déesse auguste entre toutes, la terre. Mais la célébration se fait sur un ton plutôt réservé : comparé aux éléments, l'homme est encore petit et il ne leur fait pas vraiment mal. Il a beau découper son petit royaume — la cité — dans leur grand royaume, toujours il doit se plier au cycle de la terre, éternelle et infatigable, et à la mer sans âge. Qui plus est, « ni dans le chant du chœur d'Antigone, ni nulle part ailleurs, ne trouve-t-on une allusion que ceci n'est qu'un commencement et que des choses plus grandes en matière d'artefact et de pouvoir sont encore à venir — que l'homme est engagé dans une carrière de conquête illimitée » (p. 20). En somme, le galop du pouvoir et du faire de l'homme était encore en ces temps anciens sous le contrôle de l'ordre cosmique, ordre extra-humain s'imposant à eux du dehors avec la force d'une norme commune. Ce paysage, avec l'arrivée du programme baconien (p. 191) et de son exécuteur testamentaire, le marxisme, a bien changé. Orienter le savoir vers la domination de la nature par la techno-science et utiliser cette domination pour l'amélioration du sort humain contenait, à l'estime, une promesse. L'utopisme implicite contenu dans la dynamique mondiale du progrès technologique n'avait-il pas la chance, note Jonas, d'enfin traduire les plus anciens rêves de l'humanité dans une entreprise ? Sauf que cette promesse s'est inversée en menace (et pas seulement une menace physique) et constitue aujourd'hui la plus dangereuse des tentations de l'humanité. Jonas décrit à grands traits cette *Novität*, description qui n'est pas très éloignée de celle que l'on doit au sociologue Jacques Ellul. Nous ne nous y arrêtons pas.

3. Pour une analyse en profondeur de ces thèmes, cf. M. WEYEMBERGH, *Entre politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*, Paris, Vrin, 1991.

Disons simplement que la Technique, entité « majuscule », et son effet boule de neige, est incapable de s'auto-corriger puisque prisonnière d'un certain automatisme.

*In summa*, à l'encontre d'une célèbre phrase que Wagner prononça devant Méphistophélès après la création de l'Homunculus, il ne faut désormais plus nous rire du hasard. Mais qui donc, se demande anxieusement Jonas à la suite de son diagnostic des différentes mutations, peut servir de boussole ? Quelle sera l'éthique susceptible de répondre aux situations inédites engendrées par la technique ? Un coup d'oeil sur les éthiques du passé le laisse insatisfait. Les signes distinctifs de l'éthique jusqu'à présent (commerce neutre avec le monde extra-humain, commerce direct de l'homme avec l'homme, constance de l'essence de l'entité « homme » qui n'est pas objet de la *techné* transformatrice, limitation du contrôle des circonstances et étroitesse de la prévision et de la détermination des buts, p. 221-222) sont certes toujours valables pour la sphère la plus proche de l'interaction humaine, sauf que cette sphère est surplombée par un objet, la biosphère entière de la planète, dont la taille bouleversante fait ressembler tous les objets antérieurs de l'agir humain à des nains (p. 25). C'est donc de façon déchirante que Jonas ne peut adopter une attitude fondamentaliste ou réadapter des anciennes convictions. Le présent peut-il apporter un trait de lumière ? Nouvelle zone d'ombre, puisque la philosophie moderne de la nature et le matérialisme scientifique ont tout dévalué, y compris toute forme de sacré. Nous frissonnons dans le dénuement d'un nihilisme, d'un relativisme des valeurs et la terre nouvelle de la pratique collective est encore, fait-il observer, une terre vierge de la théorie éthique. La religion n'est, elle aussi, d'aucun secours. Encore qu'ailleurs dans son oeuvre Jonas table sur les prescriptions religieuses afin de préserver l'*imago dei* de l'homme, il se borne ici à constater qu'il faut résoudre le devoir-être sans les lumières de la religion (p. 73). À regret donc (p. 45-46), tout en prévenant qu'il risque de « caler » dans son entreprise (p. 44), qu'on lui reprochera certainement d'être pusillanime et négatif (p. 301) et que le lecteur sera frustré devant tant de spéculations (p. 95), Jonas se propose en tant que philosophe de tenter quelque chose ressemblant à de l'acier et non à de l'ouate (p. 15). L'absence de boussole transformera-t-elle son dessein en bateau ivre ? Le diagnostic des mutations, jumelé au rejet des éthiques traditionnelles et des sciences mécanistes, l'aiguillent sur une réponse, à savoir l'anticipation de la menace elle-même. L'heuristique de la peur (*Die Heuristik der Furcht*) — l'expression est heureuse — sera le premier mot et le premier devoir de cette éthique (p. 57) que Jonas veut éducative, parce que la seule prévision possible à long terme est la défiguration de l'homme et de la nature, et que la peur doit nous porter à réfléchir. À la recherche d'un pouvoir sur le pouvoir, Jonas croit dur comme fer que seule une éthique capable d'entraver les pouvoirs extrêmes que nous possédons, une éthique régulatrice (p. 45 et p. 190) est en mesure de combler le grand vide éthique actuel. En trois chapitres particulièrement denses, il s'échine à démontrer tout le sérieux de son entreprise, afin que celle-ci, qui roule sur l'impératif de la sauvegarde, ne se transforme pas en une idée molle et d'une affligeante pauvreté. À la fin du chapitre II, Jonas reformule une question classique dans sa terminologie propre : pourquoi devrions-nous maintenir à l'existence ce qui est menacé (p. 73) ? La réponse ne va pas de soi, puisqu'il s'agit de descendre dans l'arène humaine afin de spécifier ce qui doit être, le *Seinsollen*. Pourtant, c'est sans s'embarasser de circonlocutions que Jonas répond que ce qui doit être, ce qui revendique l'être, est un bien, ce qui a une valeur. Or, la nature (ou l'être, termes presque synonymes sous sa plume) cultive des valeurs puisqu'elle cultive des fins (p. 113). Elle doit donc être. Délivrés de la malédiction de la subjectivité, le bien ou la valeur sont sis dans l'être ou dans ses manifestations. L'axiologie devient ainsi une partie de l'ontologie (p. 115). L'éthique ne peut se passer d'une métaphysique, risque Jonas.

Il ne peut toutefois y avoir de devoir que s'il existe une volonté capable de percevoir cette exigence et de la traduire en agir (p. 115). Dans son texte autobiographique intitulé « La science comme expérience vécue », Jonas met clairement en scène cette idée : « La liberté m'avait déjà semblé contenue en germe dans le métabolisme, mais c'est en remontant le cours de l'évolution animale que

je la vis s'élever à des degrés chaque fois supérieurs, tant sur le plan physique que psychique, pour enfin culminer dans l'humain<sup>4</sup>. » Le travail de la finalité de la nature culmine dans la liberté humaine et celle-ci actualise ce vers quoi la nature tend. Or, qui dit « liberté humaine » dit capacité de dire non au monde, de contredire son décret, de faire la sourde oreille. Il faut en prendre bonne note : la nature a conçu l'humain tel qu'il puisse nier ses fins, les affirmer, ou tout simplement rester neutre. Ceci dit, comment la nature s'y prend-elle pour que le « oui » ontologique ait la force d'un devoir pour l'homme (p. 119) ? D'abord, elle nous a rendus au dire de Jonas réceptifs à son appel, appel en provenance de ce qui est digne d'être. Les hommes ont la capacité d'être affectés par le oui ontologique. Cela s'explique par notre nature émotionnelle. Le bien en appelle à notre *sentiment de responsabilité*, qui rend possible notre réponse à l'appel. Ce fondement psychologique se veut la face subjective de la responsabilité : seul cet aspect émotionnel de notre constitution ontologique est capable de mettre notre volonté en branle et de nous faire agir. Cette composante de la réaction de l'homme à cet appel n'est que l'un des deux aspects de la responsabilité. Il y a en outre l'aspect rationnel, réflexif, objectif, qui s'interroge sur la légitimité de l'appel et accepte ou non la prétention au devoir-être. Cette structure de liberté « mise en nous » par la nature, Jonas l'illustre à l'aide de deux exemples ou paradigmes : la responsabilité parentale et la responsabilité de l'homme d'État. Malgré les profondes différences qui séparent ces deux types de responsabilité (l'une est l'affaire de tout le monde : naturelle, elle s'exerce dans le commerce intime direct avec son objet qui lui est charnellement présent et son origine est le fait d'être soi-même immédiatement l'auteur, volontaire ou involontaire, de l'acte de procréation passé, en lien avec le caractère totalement dépendant du fruit de cette procréation ; l'autre est l'affaire de l'individu unique en sa distinction, son origine étant la prise en charge spontanée de l'intérêt collectif : artificielle ou contractuelle, son objet lui est seulement présent en idée, objet formé par les nombreux individus anonymes de la société déjà existante, dont chacun a déjà atteint son autonomie, et qui sont pourtant méconnus précisément dans leur identité singulière), il n'en demeure pas moins qu'elles présentent des éléments communs qui leur permettent de confluer dans la représentation intégrale du phénomène originaire de la responsabilité : « L'élément commun se laisse résumer dans les trois concepts de "totalité", de "continuité", et d'"avenir", référés à l'existence et au bonheur des êtres humains » (p. 140).

Jonas découvre à la base de ces deux paradigmes une image originelle, celle de la responsabilité de l'homme pour l'homme. Si l'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technologique devenue « toute puissante » *modo negativo*, l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non* (p. 187). En dernier lieu, le philosophe évalue les chances d'application de son éthique dans une législation et une politique économique. Jonas fait litière du complexe capitaliste-démocratique-libéral et se tourne du côté des régimes marxistes ou communistes concrets, qui se distinguent par une économie de besoins et un souci des réserves naturelles. Une élite est vivement souhaitée par Jonas pour assumer éthiquement et intellectuellement la responsabilité pour l'avenir. Mais comment produire cette « tyrannie bienveillante » et la doter du pouvoir ? Jonas est malheureusement muet à ce sujet (p. 200).

Exposer compendieusement une oeuvre aussi colossale s'avère périlleux, mais un commentaire serré dépasserait le cadre restreint de cette chronique. Surprendre, vaille que vaille, le fonctionnement de cette oeuvre permet de saluer le courage et la maestria de Hans Jonas. Plusieurs commentateurs ont toutefois opposé une fin de non-recevoir à la thèse jonassienne. Impossible de dresser l'inventaire complet de ces critiques (qui portent principalement sur sa haine de la modernité, sa description peu originale de la technique, l'évocation de spectres qui n'existent pas, l'insuffisance d'une fondation biologique de l'éthique, les impossibilités pratiques d'une telle théorie, ses escapades du côté d'un régime politique qui a fait son temps), qui pourraient aisément à leur tour faire l'objet d'une contre-

4. Cf. *Études phénoménologiques*, 4 (1988), p. 27.

enquête. En guise de conclusion, nous aimerions simplement rendre perceptible l'importante dette, jamais avouée, de Jonas envers ses devanciers ou contemporains, en ce qui concerne la thématization de l'idée de responsabilité.

Dans une récente entrevue, le philosophe rappelle que le cœur même de son entreprise n'est pas resté incritiqué : « On me demande souvent : on est responsable seulement *devant* quelqu'un, *devant* qui sommes-nous donc responsables ? À cela, je pourrais répondre : devant les générations à venir. Mais si l'on m'objecte : les générations à venir n'existeront pas, alors il n'y a personne devant qui être responsable, ma réponse est la suivante : nous sommes responsables devant l'être<sup>5</sup>. » Décidément, Jonas semble avoir réponse à tout. Il repropose d'abord à l'attention du lecteur les analyses classiques mais désuètes de l'idée de responsabilité avant de la dégager de sa gangue. La condition de la responsabilité est le pouvoir causal. L'acteur doit répondre de son acte : il est tenu pour responsable de ses conséquences et, le cas échéant, on lui en fait porter la responsabilité. Celle-ci doit donc être comprise comme l'imputation causale des actes commis ; que cela ait une signification juridique ou morale, il n'en demeure pas moins que la responsabilité « classique » ne concerne que le calcul *ex post facto* de ce qui a été fait. Responsabilité rétroactive, formelle et vide de n'importe quel acteur à l'égard de son action, responsabilité qui ne fixe pas elle-même les fins : « [...] la responsabilité était la condition préalable à la morale, mais non encore elle-même la morale » (p. 132). Pourquoi ? 1) Le pouvoir et le savoir « étaient autrefois tellement limités que, concernant l'avenir, la plupart des choses devaient être abandonnées au destin et à la stabilité de l'ordre naturel et que toute l'attention se dirigeait vers la tâche de bien faire ce qui s'imposait ici et maintenant ». L'éthique avait donc en priorité affaire à la vertu ; 2) La responsabilité pour ce qui viendra n'était pas une norme naturelle de l'agir en raison de l'absence de dynamique qui domine tout l'être et la conscience modernes. Si la responsabilité avait eu un objet comparable au nôtre, elle aurait dû être considérée comme une hybris et non comme une vertu ; 3) La condition humaine, était pour l'essentiel toujours la même. L'être véritable vers quoi l'homme devait orienter sa vie était sur la ligne verticale, dans l'Éternel qui surplombe la temporalité, et non sur la ligne horizontale (p. 171-175). Verdict clair et net : le concept de responsabilité auquel Jonas veut attribuer une position centrale en éthique ne jouait pas ce rôle, ni même aucun rôle explicite dans les théories morales traditionnelles (p. 171). Nulle part non plus le sentiment de responsabilité n'apparaissait comme moment affectif de la formation morale de la volonté, cette tâche étant remplie par d'autres sentiments. Or, l'irruption de dimensions supplémentaires, celles de l'avenir et de la globalité, dans nos décisions quotidiennes et pratiques est une nouveauté éthique que la technique nous a mise sur les épaules ; et la catégorie éthique qui se trouve appelée à entrer en lice de par ce fait nouveau a pour nom : responsabilité. Le fait que cette catégorie gagne comme jamais le centre de la scène éthique ouvre dans l'histoire de la morale un nouveau chapitre qui reflète de nouveaux ordres de grandeur dont l'éthique est désormais obligée de tenir compte. Ce qui est exigé de la responsabilité est en raison directe de ce que la *puissance* accomplit<sup>6</sup>. C'est la nature qualitative de la responsabilité qui change du tout au tout. Le quatrième cavalier de l'apocalypse rampante à l'horizon, les sujets individuel et collectif doivent écouter l'appel en provenance de ce qui est digne d'être et se sentir responsables en premier lieu de la chose qui revendique leur agir, l'objet périssable. L'altérité s'empare de la responsabilité, ce qui signifie que parce qu'elle est obligation à l'égard de la postérité, la responsabilité est absence totale de réciprocité (p. 64).

C'est sans conteste que Hans Jonas croit enrichir les composantes de l'idée de responsabilité [pour faire bref : 1) elle occupe désormais le centre de l'éthique ; 2) son horizon est l'avenir ; 3) son nouvel objet est le périssable par excellence ; 4) elle est « écoute » et « réponse » à l'appel du bien ;

5. Cf. « De la gnose au "principe responsabilité" : un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, mai 1991, p. 16.

6. Cf. « Technique, morale et génie génétique », *Communio*, 9 (1984), p. 49.



5) elle est absence de réciprocité ; 6) l'altérité s'empare d'elle], destinée selon lui à se modifier au prorata de la puissance technique. Il est toutefois malheureux que sa prétention à l'originalité l'oblige à brader toute une série de contributions. Quelques remarques s'imposent.

Aristote, déjà, portant à l'unité les positions de ses devanciers, proposait une solution à un problème qui tenaillait beaucoup les anciens grecs, celui de l'évaluation des fautes : l'homme libre est responsable (*aitios*) parce qu'il porte en lui-même le principe de son acte, parce qu'il en est la source. Ces analyses d'Aristote sur le volontaire et l'involontaire sont célèbres. Elles concernent l'aspect psychologique, juridique, de la responsabilité, mais ne doivent pas masquer sa portée éthico-politique. La responsabilité est certes la condition préalable à la morale, mais une condition insuffisante, quoi qu'en dise Jonas, car le champ de l'éthique coïncide avec celui de la responsabilité. L'individu responsable est en effet celui qui est vertueux, le *bios theoretikos* demeurant le mode de vie le plus éminent. Mais ces qualités éthiques ont de leur nature un rattachement à la vie politique. L'homme responsable est pour le Stagirite l'homme qui participe activement aux affaires publiques. Hegel rappelle que ces développements d'Aristote autour de l'idée de responsabilité ne subiront pas de réelles modifications avant Kant. L'idée nouvelle à l'ère moderne d'une humanité en marche sera la pierre de touche kantienne. Par-delà la responsabilité juridique, où le sujet est uniquement responsable de lui-même devant la Loi, et la responsabilité éthico-politique, où le sujet est sommé d'organiser la justice, de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines et de travailler au bien de la vie éthique, il y a chez le philosophe de Königsberg une responsabilité du sujet pour les générations futures. La tâche ou la mission de tout individu, et de toute communauté humaine en somme, est d'élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein, afin que les nouvelles générations en soient les bénéficiaires. Il est donc anachronique de prétendre que la responsabilité pour l'avenir historique sous le signe de la dynamique s'inscrit pour la première fois sur la carte éthique avec Marx. Plus franchement axée que chez Kant sur les tâches de l'avenir, la responsabilité nietzschéenne ne correspond en rien à l'interprétation qu'en donne Jonas, qui la confine à une sorte d'irresponsabilité ludique (p. 214). Nietzsche écrit dans la *Généalogie de la morale* que la moralité des mœurs est un moyen de discipline qui s'effacera le jour où la fin sera atteinte. Cette fin, c'est l'individu qui peut promettre, l'homme dont la supériorité est la forme suprême de la responsabilité. Cet homme n'est donc immoral et irresponsable qu'au sens où il n'a plus rien à voir avec la morale du ressentiment. Répondre aux exigences de la volonté de puissance signifie créer un homme capable de promettre, « de répondre de soi comme avenir ». Le philosophe, peut-on lire dans *Par-delà le bien et le mal*, est cet homme responsable de l'évolution totale de l'humanité. Avec ce pouvoir sur lui-même, un pouvoir sur les circonstances, sur la nature et sur toutes les créatures lui est remis entre les mains. Sans aller jusqu'à prétendre que Nietzsche fasse ici allusion à la planète entière, il est indéniable que la responsabilité qu'il a en tête ne se limite plus au cadre interhumain et qu'elle ne se concentre plus uniquement sur la qualité morale de l'acte momentané.

Heidegger, dont l'enseignement fut décisif pour Jonas, semble fournir à son élève l'idée d'une responsabilité comme réponse à un appel. Dans l'économie de *Sein und Zeit*, Heidegger met effectivement en liaison le sens de l'appel avec le *Schuldigsein*, ceci avant toute conscience morale. La voix de la conscience appelle le Dasein, le convoque à l'être-en-dette tant et si bien que la résolution est la seule façon de répondre. Le « second » Heidegger insistera sur une responsabilité non humaniste ou non métaphysique. La responsabilité signifie « répondre à », répondre à l'*Ereignis* et devient en quelque sorte « responsivité ». La parole, avant tout contrat, est une sorte de promesse qui précède tout engagement de l'homme et l'engage dans une responsabilité qu'il n'a pas choisie, et qui lui assigne jusqu'à sa liberté. En outre, la composante d'altérité, qui s'empare de la responsabilité, et celle d'absence de réciprocité, semblent au premier coup d'oeil directement empruntées à Lévinas, l'éthique précédant toutefois chez le philosophe français l'ontologique. Allergique à l'histoire européenne de la philosophie dont l'obsession est de ne rien laisser comme absolument

autre, Lévinas espère trouver des éléments pour une subjectivité nouvelle dans la tradition hébraïque, sans pour autant renoncer à la philosophie. L'élection dans la Bible, précise-t-il, ne gratifie pas d'une priorité sur autrui, mais impose à la conscience un surplus de devoirs, une disponibilité à la parole d'un autre. Sans assumer l'élection, le sujet est élu pour être le responsable d'autrui. L'humanité de l'homme, sa subjectivité, est ainsi une responsabilité-pour-autrui. J'ai à répondre de l'autre pour retrouver mon unicité d'individu. Cette élection est pour Lévinas une passivité absolue mais également une vulnérabilité extrême. À telle enseigne qu'il lie le concept d'une responsabilité-pour-autrui aux termes d'obsession, de persécution et d'otage. Mal dans sa peau, souffrant déjà par et pour l'autre, responsable même de son propre persécuteur, Lévinas déclare qu'il faut se substituer à autrui jusqu'à mourir à sa place.

Les philosophies traditionnelles et « post-traditionnelles » n'ont donc pas été muettes au sujet de l'idée de responsabilité. Nous aurions pu tout aussi bien invoquer des textes de Husserl, Scheler, Sartre, Ricoeur, Apel, Derrida... Pointer les présupposés véhiculés par *Le Principe responsabilité* de Jonas, qui gomme sciemment l'importante distinction — classique — entre responsabilité juridique et responsabilité morale, ne doit pas occulter la portée inouïe qu'il confère à cette idée au sein de ce qu'il appelle la civilisation technologique. Nous ne saurions terminer cette longue recension sans souligner l'élégante traduction de Jean Greisch, suivie de deux précieuses bibliographies, de et sur Jonas. Il reste à souhaiter, aussi tôt que possible, la traduction de la suite du best-seller philosophique du vingtième siècle, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. (C.B.)

### 3. L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, décembre 1990. Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel. Paris, Transition, 1992. 285 pages.

Souscrivant au geste heideggerien qui consiste à affirmer que la question de la pensée est antérieure (antérieure ne devant s'entendre ni au sens chronologique ni au sens logique) à la division entre éthique, logique, etc., Jacques Derrida faisait remarquer lors d'une discussion à Montréal en 1971 que ce qui l'intéressait à ce moment était un type de questionnement qui n'avait pas encore rencontré l'exigence éthique, ce qui ne voulait absolument pas dire que ce questionnement était immoral ou anti-éthique, mais qu'il devait d'abord séjourner dans ce qui est présupposé par toute motivation éthique du discours<sup>7</sup>. Il est permis de croire que les récents travaux de Derrida ont rencontré cette « exigence éthique », rencontre déjà prévue par l'archi-écriture dans *De la grammatologie*<sup>8</sup>. Du 6 au 9 décembre 1990 se tenait à l'Abbaye de Royaumont un colloque intitulé « L'éthique du don », visant à fêter le soixantième anniversaire de naissance du philosophe. Les exposés de onze intervenants, philosophes ou écrivains, ont été retenus pour ce livre, de même qu'un inédit de Derrida, « Donner la mort », qui n'est pas la conférence sur Baudelaire lue alors et publiée depuis sous le titre *Donner le temps I*<sup>9</sup>.

À l'encontre de ce que pensait Balzac des titres des livres, le titre de celui-ci n'est pas un « effronté menteur ». La belle introduction de Jean-Michel Rabaté et de Michael Wetzel en fournit la preuve. Identifier l'oeuvre derridienne à une dénonciation pure et simple du refoulement de l'écriture dans la métaphysique occidentale ou à une méthode de travail uniquement applicable à la théorie esthétique n'a rien d'outré mais « risque de négliger l'inscription insistante d'un motif plus proprement éthique », en rapport ces dernières années « avec un travail rigoureux sur des problèmes tels que le

7. Cf. *La communication*, t. II, Montréal, 1973, p. 426.

8. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 202 : « L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. Ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente. »

9. Paris, Éd. Galilée, 1991.

nationalisme, la tradition juive, la possibilité de l'enseignement de la philosophie, la question de l'Europe renouvelée, ou les fondements du droit » (p. 7). Allusion on ne peut plus directe à quelques experts en jérémiades, aux analyses un peu courtes, pour qui renoncer à la perspective de poser des fins ou de définir des valeurs en fonction desquelles la volonté devrait agir, revient à éliminer de la pensée et du discours toute dimension éthique et, partant, à mettre en place un anti-humanisme qui a « quelque peine à s'accommoder », vingt ans après un texte comme « Les Fins de l'homme », « d'une référence retrouvée aux droits de l'homme »<sup>10</sup>. Pourtant, à maintes reprises Derrida a-t-il tenté de dissiper le flou qui enveloppe l'opération dite de « déconstruction », qui souhaite traduire et adapter les mots *Destruktion* et *Abbau* de Heidegger : « La déconstruction concerne d'abord les systèmes. Cela ne veut pas dire qu'elle met à bas le système, mais qu'elle ouvre à des possibilités d'agencement ou de rassemblement, d'être ensemble [...] qui ne sont pas forcément systématiques [...] »<sup>11</sup>. De sorte que les concepts philosophiques de la tradition, les concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale, sont écartés alors même qu'est réaffirmée la nécessité de recourir à eux, au moins sous rature. Lors d'une récente interview accordée à François Ewald, Derrida affirme que son travail ne se dirige pas vers l'ordre du savoir, sans pour autant se résigner à l'obscur, et qu'il ne comporte en fait que du normatif : « [...] il n'y a pas en effet une philosophie ni une philosophie de la philosophie qui s'appellerait la déconstruction et qui déduirait d'elle-même une "partie morale". Mais cela ne veut pas dire que l'expérience déconstructrice ne soit, n'exerce ou ne déploie en elle-même aucune responsabilité éthico-politique. En questionnant la philosophie sur son traitement de l'éthique, de la politique, du concept de responsabilité, je ne dirai pas que la déconstruction se règle sur un concept *plus haut* encore de la responsabilité [...] mais sur une exigence que je crois plus *intraitable* de la réponse et de la responsabilité. Sans laquelle à mes yeux aucune question éthico-politique n'a chance de s'ouvrir ou de se réveiller aujourd'hui »<sup>12</sup>. La déconstruction porte donc une responsabilité, en appelle à un droit prescrivant plus de responsabilité. L'on reconnaît le voisinage de Heidegger. Dans une longue note de sept pages, Derrida indiquait dans *De l'esprit* que le dernier Heidegger en était venu à nommer *Zusage* une sorte de promesse ou d'alliance originaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit oui, donné un gage, pour que nous puissions interroger la possibilité de toute question. Il y a à l'« origine » un élément affirmatif : oui, promesse, gage, appel à l'autre et appel de l'autre, tâche, loi, devoir, dette, responsabilité... Le propre de l'homme n'advient qu'en cette réponse ou en cette responsabilité. Il n'accède à lui lui-même que depuis ce *Ruf* venu de loin : « L'origine de l'appel qui ne vient de nulle part [...] institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes les responsabilités ultérieures (morale, juridique, politique), de tout impératif catégorique »<sup>13</sup>. »

Derrida n'a depuis cessé de questionner, patiemment, les catégories traditionnelles de la responsabilité et de repenser ce concept. « Donner la mort », texte difficile mais fécond, en est un magnifique exemple. À partir de l'un des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* de Jan Patočka, Derrida dévoile « les secrets de la responsabilité européenne ». Comme l'indique le titre de cette première section du texte, la question de l'identité de l'Europe est à nouveau sur le tapis<sup>14</sup>. De quoi la civilisation moderne, en tant qu'européenne, souffre-t-elle ? De ne pas avouer l'historicité, surtout l'abîme qui creuse sa propre historicité. Deux motifs expliquent cette résistance à l'aveu. D'une part, le savoir historique de l'historien de l'Europe obture les questions, les fondements, les abîmes,

10. Cf. L. FERRY et A. RENAUT, *La pensée 68. Essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988, p. 64 et 224.

11. Cf. « "Il n'y a pas le narcissisme" (autobiophotographies) » dans J. DERRIDA, *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, p. 226.

12. Cf. « Une "folie" doit veiller sur la pensée » dans *Points de suspension. Entretiens*, p. 375.

13. Cf. « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet » dans *Points de suspension. Entretiens*, p. 290.

14. Cf. *L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.

parce qu'il croit naïvement totaliser. L'histoire devient objet décidable et totalité maîtrisable. D'autre part, il est risqué d'avouer une histoire de la responsabilité. S'il y a incontestablement une histoire de la responsabilité, une telle historicité doit demeurer extrinsèque. Elle ne doit pas toucher à l'essence d'une expérience éthique qui consiste à s'arracher aux conditions historiques et à se soustraire à la révélation religieuse. Cependant, l'historicité, résistant à la résumption totalisante, fait couple avec la responsabilité. Extrêmement stratifiée, cette histoire « s'édifie dans l'héritage, le *patrimoine* des secrets, à travers une série de ruptures et de refoulements en chaîne qui assurent la tradition même qu'ils scandent de leurs interruptions [...] » (p. 16). Il est même loisible de parler d'une histoire conjointe du sujet, de la responsabilité et de l'Europe, histoire jamais close également liée à une histoire de la religiosité et à une culture de la mort. Au lieu de s'épuiser à résoudre le problème de l'histoire, entreprise qui cause tant de souffrances et qui ne pourra jamais être menée à terme, l'Européen doit avouer le secret de l'historicité parce qu'il y va ici de sa responsabilité. Mais encore ?

Platon, le premier, instaure une expérience typique de la responsabilité en rompant avec le mystère orgiaque ou démonique qui, parce qu'il brouille la limite entre l'animal, l'humain, le divin et a tout à voir avec l'enthousiasme fusionnel, se définit originellement par l'irresponsabilité ou la non-responsabilité. Le démonique « appartient à un espace où n'a pas encore résonné l'injonction *de répondre* : on n'y entend pas encore l'appel à répondre de soi, de ses actes ou de ses pensées, à répondre de l'autre et devant l'autre » (p. 12). Or, l'incorporation « par laquelle la responsabilité platonicienne triomphe du mystère orgiaque, c'est le mouvement par lequel s'affirme l'immortalité de l'âme individuelle — c'est aussi la mort donnée à Socrate, la mort qu'on lui donne et qu'il accepte, autrement dit qu'il se donne d'une certaine manière en déployant dans le *Phédon* tout un discours par lequel il donne sens à la mort et en prend en quelque sorte la responsabilité » (p. 19). Le premier éveil à la responsabilité correspond donc à une conversion dans l'expérience de la mort. La philosophie naît dans cette responsabilité. Au moment où l'âme se rassemble dans la préparation qui exerce à la mort, où elle est prête à recevoir la mort et accède du même coup à sa propre liberté, le philosophe naît à sa propre responsabilité (p. 44). Sauf que l'anabase platonicienne, précise Derrida, ne livre pas le passage du mystère orgiaque à un non-mystère. Il y a plutôt subordination d'un mystère à un autre. Patočka nomme « nouveau mystère de l'âme » cette conversion qui tourne un regard éternel vers le Bien, hors de la caverne. Devenu plus intérieur, ce mystère prend la forme d'un dialogue qui ne se dégage pas encore de l'élément mystique. Exactement : l'affirmation triomphante du moi libre et responsable dissimule ou se dissimule plus d'un secret. D'abord, celui du mystère orgiaque qu'elle a asservi, incorporé. Puis, celui de sa propre mortalité qu'elle refuse dans l'expérience même du triomphe. Parce que le démonique persiste dans cette expérience de la liberté responsable aux résonances éminemment politiques (p. 16 et p. 27), et parce qu'elle reste en définitive subordonnée à l'objectivité de la connaissance, la responsabilité platonicienne ne sera jamais pure, authentique, nouvelle.

Le christianisme européen opère une mutation qui est supposée libérer la responsabilité de la « personne ». Le Bien n'est plus une transcendance objective, un rapport entre des choses objectives, mais le rapport à l'autre, une réponse à l'autre. Second séisme dans la genèse de la responsabilité comme histoire du secret, et nouvelle figure de la mort comme figure du don. En effet, le « *mysterium tremendum* inaugure une *autre mort*, si on peut dire, une autre manière de donner ou de se donner la mort. Cette fois, le mot "don" est prononcé. Cette autre manière d'appréhender la mort, c'est-à-dire là encore la responsabilité, provient d'un don reçu de l'autre, de celui qui, dans sa transcendance absolue, me voit sans que je le voie, me tient dans sa main en me restant inaccessible » (p. 44). Ce qui est donné, c'est la bonté, l'amour infini, don reçu par le donataire dans la dissymétrie qui est aussi une mort : « Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c'est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable » (p. 45).

Disproportion entre le mortel fini et responsable d'un côté, et la bonté du don infini de l'autre. Sans la faire remonter à l'événement du péché originel, il est possible, assure Derrida, de penser cette dissymétrie qui transforme l'expérience de responsabilité en culpabilité. C'est en tant que responsable que je suis coupable. L'auteur remarque que Patočka définit là une culpabilité originaire, avant toute faute ou tout péché déterminés. Culpabilité somme toute inhérente à la responsabilité : la responsabilité est toujours inégale à elle-même, parce qu'en raison de notre finitude, nous ne serons jamais assez responsables et à la mesure de la bonté infinie du don (p. 54-55).

Un tremblement saisit l'homme lorsque celui-ci devient une personne. Qu'est-ce qui fait trembler dans le *mysterium tremendum* ? Nous tremblons devant le secret inaccessible d'un Dieu qui décide pour nous alors que nous sommes responsables. *Crainte et Tremblement* sert ici de fil d'Ariane. Kierkegaard-de Silentio médite le secret entre Dieu et Abraham, mais aussi entre ce dernier et les siens. Abraham ne peut dire aux siens ce que Dieu lui a ordonné. Il transgresse l'ordre de l'éthique en gardant le secret, mais assume par le fait même cette responsabilité qui consiste à être seul, retranché dans sa propre singularité au moment de la décision. Responsabilité *absolue*, qui exige la non-substitution, le silence et le secret. En disant à Dieu « me voici », Abraham refuse de se présenter devant les hommes, refuse le réponde-de-soi *en général*. Meurtrier aux yeux des siens, le père d'Isaac prend « la responsabilité de sacrifier son fils en sacrifiant l'éthique mais pour qu'il y ait sacrifice, l'éthique doit garder toute sa saveur ; l'amour pour le fils doit rester intact, et l'ordre du devoir humain doit continuer à faire valoir ses droits » (p. 66). Je ne suis donc responsable devant l'autre qu'en manquant à mes responsabilités devant tous les autres, devant la généralité de l'éthique ou de la politique. Pour le moins monstrueux, le « sacrifice d'Isaac » illustre néanmoins pour Derrida l'expérience la plus quotidienne et la plus commune de la responsabilité (p. 67) ! C'est qu'à chaque instant, sur tous les monts Moriah du monde, je suis en train de lever le couteau sur ce que j'aime. Dès que je suis en rapport avec l'appel de l'autre, la seule réponse possible oblige à un sacrifice de l'éthique. Un exemple : en écrivant ce texte dans une langue publique qui se trouve le français, je fais certes mon devoir de philosophe, mais je sacrifie, à chaque instant toutes mes autres obligations à l'égard de ceux qui ne parlent pas ma langue, à l'égard des autres que je ne connais pas ou que je connais (p. 67). Ainsi donc, la responsabilité tient à l'hérésie et au secret. Pas de responsabilité sans rupture dissidente et inventive avec la tradition, l'autorité ou la règle.

Les choses ne sont pas si simples. Il appert que la théorie chrétienne n'a pas assez refoulé le platonisme qui la ventriloque encore. La conscience chrétienne est en effet incapable selon Patočka de réprimer et de garder en elle l'orgasme incorporé par le platonisme et le platonisme lui-même. Incapable de penser ce qu'est et doit être une personne responsable, le christianisme reste sur le seuil de la nouvelle responsabilité annoncée par le *mysterium tremendum*. Quelque chose n'est pas arrivé au christianisme : l'accomplissement, dans l'histoire, dans l'histoire politique, et d'abord dans la politique européenne, d'une authentique politique chrétienne, pour cause de *polis* platonicienne qui se veut sans mystère. Le Bien platonicien doit devenir bonté oublieuse de soi. Avouer le secret entre les deux conversions et les trois mystères exigerait une rupture plus radicale avec le politique gréco-platonico-romain, afin que s'accomplisse cette nouvelle responsabilité dont la promesse a déjà eu lieu. À cette condition, il y aura un avenir pour l'Europe et un avenir en général (p. 35).

Au moment où les réflexions éthiques sur l'environnement, les sciences biomédicales, le politique, les médias et le monde des affaires battent leur plein, cette profonde méditation de Jacques Derrida (que ce survol rapide risque de travestir), qui tient compte de Heidegger et s'inspire de Lévinas, rappelle que le principal défi auquel doit faire face l'éthique consiste à vouloir dire l'essentiel. (C.B.)

*La pensée politique de Hannah Arendt*

4. Hannah ARENDT, **Juger. Sur la philosophie politique de Kant**. Suivi de deux essais interprétatifs de Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allones. Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allones. Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Cet ouvrage, publié à l'initiative de Myriam Revault d'Allones, comprend trois textes importants de Hannah Arendt : le *Post-scriptum* au tome I de *La Vie de l'esprit*, les *Conférences sur la philosophie politique de Kant* prononcées à la New School for Social Research de New York à l'automne de 1970 et le *Séminaire sur la Critique de la faculté de juger* donné au même endroit durant le même trimestre. En plus d'avoir assuré la traduction de ces textes, Myriam Revault d'Allones en propose une interprétation nuancée qu'elle joint à l'essai de Ronald Beiner qui prenait déjà place dans l'édition américaine des *Conférences sur la philosophie politique de Kant* publiée par l'Université de Chicago en 1982.

Le titre choisi peut surprendre de prime abord. Il s'explique par des raisons biographiques. *La Vie de l'esprit* commencée en 1970 devait comporter trois tomes : *La Pensée*, *Le Vouloir* et *Le Juger*. Du troisième tome on n'a retrouvé, à la mort de Hannah Arendt, sur sa machine à écrire, qu'une page blanche portant l'inscription *Juger*. Nous savons par le *Post-scriptum* au tome I qu'elle tenait à conclure le tome II, *Le Vouloir*, par une analyse de la faculté de jugement que Kant avait constituée en « centre d'intérêt essentiel ». Étant donné « la rareté des sources sur le jugement » comme don particulier selon l'expression de Hannah Arendt, les historiens de sa pensée estiment donc très probable qu'elle avait l'intention de compléter, dans le tome III de *La Vie de l'esprit*, l'exposé de la philosophie politique de Kant qu'elle avait amorcé trois ans plus tôt à la New School for Social Research de New York.

On ne peut douter que cet exposé vibrant et audacieux annonce le contenu que Hannah Arendt se proposait de donner au tome III de *La Vie de l'esprit* puisqu'il inaugure la prise en charge « d'un ensemble de problèmes qui hantent la pensée moderne », en particulier celui de la théorie et de la pratique. Il reste à expliquer pourquoi Hannah Arendt opte pour Kant dont elle n'apprécie guère la *Doctrine du droit* ou le *Projet de Paix Perpétuelle*, et qui n'a jamais écrit, souligne-t-elle, la philosophie politique qu'elle lui attribue et qu'elle désire nous faire connaître. Il importe aussi d'identifier les traités de Kant qui ont retenu son attention et de préciser à quoi peut conduire une analyse du jugement menée indépendamment des considérations juridiques et proprement politiques.

Sous l'influence de Karl Jaspers qu'elle qualifie de « seul disciple que Kant ait jamais eu », elle voue au philosophe de Königsberg la plus grande admiration. Méprisant tout point de vue hiérarchique, Kant a, en effet, voulu vivre simplement parmi ses semblables et il a cultivé un savoir susceptible d'intéresser tous les hommes. La politique était pour lui un problème vraiment philosophique, et, comme l'a écrit Éric Weil dans *Problèmes kantiens*, « non une préoccupation pour les philosophes ». En revendiquant le droit de faire un usage public de la raison dans tous les domaines — la pensée n'est pas faite pour s'isoler et le penseur appartient à la société des citoyens du monde —, il a montré que la liberté politique essentielle était « la liberté de parole et de publication ». Kant a ainsi inauguré un espace public et mis en lumière la vocation naturelle des hommes « à communiquer mutuellement sur tout ce qui regarde l'homme ». Il a fait de la sociabilité la source de l'humanité des hommes, leur véritable essence, contrairement aux autres philosophes qui ont rattaché l'interdépendance des hommes à leurs besoins ou à leurs désirs. Le thème de la publicité comme critère apte à trancher les débats qui opposent la morale et la politique est aussi à cet égard particulièrement révélateur.

Mais c'est dans le *Conflit des facultés* que Hannah Arendt découvre le caractère politique de certains jugements réfléchissants. À propos du mouvement de sympathie qui s'est développé dans toute l'Europe pour la Révolution française, Kant remarque que la manière de penser des spectateurs « se trahit publiquement dans ce jeu des grandes révolutions » et, sans s'accompagner du désir d'y participer, manifeste « un intérêt universel et désintéressé » qui est l'indice même « d'un caractère de l'humanité et d'un caractère moral ». Afin d'approfondir la notion de jugement réfléchissant, Hannah Arendt poursuit son enquête en puisant à pleines mains dans la *Critique de la faculté de juger* sans respecter à tous égards le caractère transcendantal de l'oeuvre et en prenant la liberté de la compléter par l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Le jugement de goût implique en effet un rapport virtuel aux autres hommes et il est, selon elle, inséparable de la possibilité d'un monde commun. Certes le jugement réfléchissant du spectateur des événements politiques ne coïncide pas toujours avec la maxime qui préside à l'action, mais Hannah Arendt est persuadée que le spectateur et l'acteur en arrivent à se rejoindre lorsque l'idée de l'humanité est prise en compte : « C'est en vertu de cette idée de l'humanité, présente en chaque individu singulier, que les hommes sont humains, et ils peuvent être dits civilisés ou compatissants dans la mesure où elle devient le principe de leurs jugements, mais aussi de leurs actes. C'est alors que s'unissent acteurs et spectateurs : la maxime de l'acteur et la maxime — "la norme" — suivant laquelle le spectateur juge le spectacle du monde ne font plus qu'une ». Entre-temps, elle accorde la préférence aux jugements des spectateurs en insistant sur leur impartialité et leur capacité d'exprimer les intentions secrètes de la providence ou de la nature.

Nous sommes ainsi conduits à une archéologie de la politique. Le contrat originaire, que dicte l'humanité, une fois accepté par chacun, indique les voies à suivre, du moins en principe. Les citoyens des pays particuliers sont invités à se comporter comme s'ils étaient des « citoyens du monde » et donc aussi des « spectateurs du monde ». Il en résulte qu'aucune science ne peut imposer les choix politiques puisque, selon Hannah Arendt, la science est différente du « jugement selon une mentalité élargie » et que l'oubli de celui-ci ne peut mener qu'à la catastrophe. En cas de désastre, il n'y a pas d'autre moyen d'ailleurs de se réconcilier avec la réalité que le jugement qui rétablit le monde perdu.

L'essai interprétatif de Myriam Revault d'Allones, placé à la fin du volume, est incisif et volontairement polémique. À Jean-François Lyotard qui reproche à Hannah Arendt d'anthropologiser le « sensus communis » kantien, elle répond que Hannah Arendt évite la tentation anthropologique en soustrayant le jugement, par le recours à l'imagination, « à la présence empirique ». En d'autres termes, Hannah Arendt ne rabat pas « la dimension transcendantale sur l'expérience commune » (p. 230). Contre Jürgen Habermas, Myriam Revault d'Allones déclare avec fermeté que « fonder en raison le principe d'universalisation sur lequel repose "l'entente mutuelle par l'argumentation", c'est mettre en péril, sous prétexte de vouloir la garantir, la nature même de l'expérience politique » (p. 234).

Voilà un ouvrage de grande qualité qui témoigne du progrès constant des études politiques en France. (L.P.)

5. Hannah ARENDT, **La nature du totalitarisme**. Traduit de l'anglais et préfacé par Michelle-Irène B. de Launay. Bibliothèque philosophique Payot, 1990.

Ce recueil comprend trois textes importants de Hannah Arendt postérieurs à la publication des *The Origins of Totalitarianism* (1951) : deux articles datés de 1953 « Compréhension et politique » paru dans *Partisan Review*, vol. 20, n. 4, « Religion et politique » paru dans *Confluence* vol. 2, n. 3, et trois conférences inédites sur la nature du totalitarisme prononcées à la New School for Social

Research en 1954. Si l'on se souvient que Hannah Arendt a ajouté à la troisième partie de *The Origins* un article publié en 1953 « Ideology and Terror — A Novel Form of Government », on peut penser que les trois textes traduits par Michelle-Ère B. de Launay qui composent ce recueil sont aussi un prolongement et même, sur certains points, un dépassement de cette oeuvre majeure.

Le lecteur ne sera pas déçu. La question méthodologique est en effet reprise et clarifiée. Hannah Arendt opte pour la compréhension plutôt que pour la simple explication causale. En particulier, elle refuse de céder au déterminisme historique. Elle n'exclut pas pour autant que les éléments concrets qui composent un événement nous guident « à rebours dans le passé ». Les « origines » du totalitarisme sont précisément des éléments cristallisés « en des formes fixes et définies ». En second lieu, dans les trois conférences faites par Hannah Arendt à la New School for Social Research, il est clair que le totalitarisme doit être confronté avec les différents régimes politiques, car c'est à leur lumière qu'il se manifeste comme rupture et perversion. Même si, en effet, elle discerne dans le totalitarisme des « périls attachés à des tendances générales qui concernent et risquent finalement de menacer l'ensemble des sociétés » (p. 125), Hannah Arendt ne voit pas dans ce phénomène une « sortie du politique », mais bien un écart momentané qui a sa source dans le déracinement et l'esseulement des individus, c'est-à-dire dans une déshumanisation qui a sa contrepartie et son remède dans l'agir ensemble, l'agir de concert. La vie politique correspond à la santé. Hannah Arendt répond d'avance aussi à une objection que son ami Raymond Aron lui adressera dans son cours sur le totalitarisme à la Sorbonne en 1962 : en traitant à la fois du totalitarisme stalinien et du totalitarisme nazi, elle veut insister sur « une identité de structure » (p. 114) qui ne se vérifie que dans le totalitarisme « accompli ». Elle ne nie pas que l'Allemagne nazie et l'Union soviétique sont parties « de conditions, à bien des égards diamétralement opposées, économiques, idéologiques, culturelles, etc. » Raymond Aron aurait certainement accepté cette réponse. Enfin, comme le souligne Michelle-Ère B. de Launay, Hannah Arendt, dans « La nature du totalitarisme », « aborde déjà sa réflexion sur le pouvoir et l'autorité, sur la condition humaine de la pluralité et aussi le thème de la solitude de la pensée qui reviendra, comme une sorte de point d'orgue, à la fin de *Thinking*, dans son dernier ouvrage » (p. 31).

L'accueil réticent que la France a réservé à l'oeuvre de Hannah Arendt dans les années 50 est fort heureusement compensé par l'intérêt que lui manifestent aujourd'hui les principaux penseurs politiques, notamment Paul Ricoeur, Claude Lefort et André Enégré. On peut dire que la pensée politique de Hannah Arendt appartient dorénavant au patrimoine français. (L.P.)

6. Hannah ARENDT, **Auschwitz et Jérusalem**. Traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy. Préface de Françoise Collin. Paris, Éditions Deuxtemps Tierce, 1991.

Les articles publiés dans ce volume s'échelonnent sur une période de vingt-cinq ans, 1941-1966, particulièrement importante pour le peuple juif tant en Europe où la lutte contre le nazisme n'est pas séparable de la détermination rigoureuse de ses droits qu'au Proche-Orient où l'avenir du Foyer national juif se pose au point de vue juridique et surtout politique. Le débat qu'institue Hannah Arendt au sujet du statut du peuple juif implique un réexamen du sionisme, une clarification de la situation des apatrides, une proclamation du caractère international du nazisme, une remise en question de la méthode simplement comparative des sciences sociales, une dénonciation du silence de Pie XII sur la solution finale et même une nouvelle tentative de dégager les responsabilités à partir des révélations du procès d'Auschwitz. Ces articles ont paru dans la revue new yorkaise *Aufbau* qui recrutait ses lecteurs surtout parmi les réfugiés de langue allemande.

Dès 1942, Hannah Arendt lutte contre l'idée « d'une inégalité fondamentale et naturelle des peuples » (p. 34) et, en 1944, elle réclame « un statut identique de la nationalité juive dans toute



l'Europe » comme seul moyen d'assurer l'intégration du peuple juif « dans la communauté à venir des peuples européens ». Il faut aller, selon elle, au-delà des droits de l'homme. En effet, les droits de l'homme protègent les individus contre les abus du pouvoir public, mais ils les protègent comme individus, non comme membres de peuples ou de fractions de peuples persécutés (p. 135-136). Même après la « résolution d'Atlantic City » de 1948 qui n'accorde aux Palestiniens qu'un statut de citoyen de deuxième classe, Hannah Arendt continue de préconiser une fédération israélo-arabe fondée sur la collaboration économique et la reconnaissance réciproque de façon à ce que les Juifs et les Arabes de Palestine ne demeurent pas éternellement des « étrangers ». Elle ne croit pas que l'Empire traditionnel et l'État-nation puissent, malgré les assurances officielles, respecter les droits de leurs minorités. La fédération, dont les États-Unis d'Amérique sont le paradigme, paraît être pour l'avenir, alors que les peuples se répartissent dans plusieurs États, la formule la plus rationnelle et la plus prometteuse.

Hannah Arendt n'a aucune sympathie pour le sionisme doctrinaire et étatiste qui ne peut produire que des apatrides. Le nazisme doit être condamné comme mouvement international, et non comme simple nationalisme, ce qu'il n'est pas. Son projet de détruire les supposés déchets humains produits par la nature dépasse les frontières de l'Allemagne, qui, au point de vue économique et politique, en a été la première victime. Hannah Arendt invite les tenants des sciences sociales qui veulent en arriver à comprendre l'existence des « camps de la mort » à renoncer aux analogies. Il y a eu sans doute dans l'histoire des tyrans et des dictateurs sanguinaires, mais on ne trouve nulle part des « laboratoires de la domination totale ». Enfin, le procès d'Auschwitz a fait la lumière sur la responsabilité, non pas surtout des bureaucrates ou de l'État nazi lui-même, mais des « petits hommes », dénoncés par les témoins, qui ont pratiqué la torture et le meurtre gratuit, souvent à l'encontre des consignes officielles.

Pour Hannah Arendt, le penseur politique doit être à l'affût de l'événement. À la différence du philosophe condamné à la solitude, il doit prendre part au débat public. La condition humaine est aussi la sienne. C'est ainsi que Hannah Arendt a été mêlée de très près à la politique américaine et internationale. Un peu désenchantée, elle retournera à ses travaux philosophiques vers 1968 avec le sentiment, nous dit Françoise Collin dans la *Préface à Auschwitz et Jérusalem*, d'avoir fait briller, comme elle l'affirme elle-même, dans *Vies politiques*, à propos de ces hommes d'exception qui ont été des phares dans les « sombres temps », une lumière incertaine, vacillante, faible, que nous pouvons très certainement appeler « l'espoir ». (L.P.)

### *Les rétrospectives et les bilans*

7. Claude LEFORT. **Écrire — à l'épreuve du politique**. Coll. « Liberté de l'esprit ». Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Ce recueil, qui réunit des articles, des communications et quelques textes inédits des huit dernières années, se présente comme une rétrospective et une sorte de bilan dont le thème de l'écriture assure l'unité. La philosophie politique a, en effet, partie liée avec l'écriture. Le théoricien qui s'y consacre ne peut s'exprimer qu'avec d'innombrables précautions de peur de provoquer, ou encore de donner l'impression de céder aux préjugés : « Écrire, c'est donc pour lui, tout particulièrement, l'épreuve d'un risque ; et celle-ci lui donne la ressource d'une parole singulière, mobilisée par l'exigence de déjouer les pièges de la croyance ou de se soustraire aux prises de l'idéologie, de se porter toujours au-delà du lieu où on l'attend par des mouvements contraires qui décoivent tour à tour les diverses fractions de son public » (p. 11). Le dialogue avec les penseurs anciens et modernes exige donc un rapport aux textes qu'il faut mettre à la question ou traiter comme des énigmes, mais aussi un rapport

mystérieux aux auteurs : « Aussi bien le lecteur ne peut-il seulement chercher à comprendre ce que le penseur écrivain a voulu dire, il lui faut encore entendre ce qui le fait parler » (p. 13). Claude Lefort suggère que la connivence de la philosophie politique et de la littérature pourrait bien constituer le fil conducteur dont doit se saisir celui qui entreprend de parcourir son recueil et de refaire à son propre compte l'itinéraire qu'il a lui-même suivi.

Mais il arrive parfois que l'examen interrogateur des textes ne permette pas de trancher. La discussion que Claude Lefort poursuit avec Leo Strauss au sujet de la modernité aboutit à une telle impasse. Après avoir longuement scruté les affirmations les plus étonnantes de *La Crise de notre Temps*, Claude Lefort, qui professe depuis toujours une grande admiration pour Leo Strauss, est contraint d'avouer que la pensée de celui-ci, qu'il sait traduire habituellement, à cet endroit lui échappe : « En revanche, je ne peux, ou je ne sais le suivre, quand il déclare à la fin de la première section de son essai *La Crise de notre Temps* que si nous voulons prendre appui sur cette couche première qui est celle de la compréhension préscientifique du politique pour éclairer la source de notre connaissance, il faut revenir à Aristote. Pourquoi ce retour est-il jugé nécessaire ? » (p. 293). La tradition moderne que Leo Strauss définit par un certain type de science — celle qui s'en tient au fait et prétend séparer le fait de la valeur — nous aurait-elle fait perdre « la disposition naturelle à juger » ? Faudrait-il douter de la permanence de la nature de la cité et de la nature de l'homme (p. 294) ? Par ailleurs, Strauss semble ignorer la vertu du nouveau genre de sociabilité présent dans la démocratie et le déploiement de l'espace public que celle-ci implique. Il n'est attentif qu'à un aspect des choses : l'aspect négatif qui lui cache l'aspect positif tout aussi important.

Mais le passage de Strauss que Lefort analyse est plus limpide que ne l'insinue ce dernier : « Nous soutenons que cette compréhension cohérente et globale des choses politiques nous est donnée dans la *Politique* d'Aristote, et ce précisément parce que la *Politique* contient la forme originale de la science politique ; cette forme dans laquelle la science politique n'est rien d'autre que la forme pleinement consciente de la compréhension de sens commun des choses politiques. La philosophie politique classique est la forme première de la science politique parce que la compréhension de sens commun des choses politiques est première » (*La Cité et l'homme*, p. 20). Le retour à la *Politique* d'Aristote s'impose parce que celle-ci est la forme originale de la science politique, celle qui tient compte des opinions des citoyens et des dirigeants, et qui, par conséquent est en mesure d'éclairer par contraste la science politique moderne et de nous renseigner sur la société moderne. La philosophie politique classique n'est pas entièrement perdue : elle subsiste dans le monde moderne, mais on ne peut vraiment en connaître les principes qu'en retournant à son origine. Il ne s'agit donc pas pour les modernes de chercher dans les auteurs anciens des solutions à leurs problèmes, c'est-à-dire des recettes ou des modèles institutionnels. S'ils empruntent leurs principes aux Anciens, c'est en les transposant et en les interprétant en fonction de leur situation propre. Il n'est question que d'un ressourcement pour mieux accomplir les tâches théoriques et pratiques de leur temps. Mais Claude Lefort croit que Leo Strauss donne pleine consistance à des éléments comme le relativisme, l'historicisme, le culturalisme, l'universalisme, le positivisme lui-même, qui ne sont qu'un côté des choses, et qui expriment « la tension qui habite chacun entre son expérience de citoyen, d'individu et d'homme » (p. 301). De plus l'*irréversible* fait aussi partie de l'expérience préphilosophique. À plusieurs égards le mode de vie des Anciens est devenu pour nous impensable et l'Antiquité n'est pas en mesure de nous faire accéder à la réalité complexe qu'est l'homme moderne. Claude Lefort feint d'ignorer que Leo Strauss préconise, non un retour en arrière absolument non pertinent, mais le rétablissement de l'ancien rapport hiérarchique entre la philosophie et la politique, et la reconnaissance des règles *permanentes* qui régissent celle-ci.

Par ailleurs, il déplore le peu d'intérêt qu'accordent à la démocratie les quelques intellectuels qui pourtant ont su au bon moment dénoncer le nazisme et le stalinisme : « On chercherait en vain cette réflexion chez Souvarine ou chez Simone Weil, par exemple, ou bien chez Adorno, Horkheimer ou

Hannah Arendt » (p. 371). Il fait exception pour Raymond Aron, mais celui-ci, dans *Démocratie et totalitarisme* (1965) s'est contenté de définir la démocratie comme le régime constitutionnel pluraliste en opposition au totalitarisme qui, lui, est le régime du parti monopolistique. La démocratie présenterait l'avantage « d'aménager les conditions d'une concurrence pacifique entre les groupes prétendant à l'exercice du pouvoir ». Elle refléterait mieux la diversité de l'infrastructure. Raymond Aron ne voit pas l'opposition des deux sortes de régimes comme une opposition de « deux idées fondamentalement autres ». Claude Lefort insiste beaucoup plus que Raymond Aron sur la mutation que suppose la démocratie. La discussion publique s'impose non seulement « parce qu'il n'y a plus de gouvernants désignés par Dieu ou par la tradition », mais plus profondément parce que la démocratie « s'est instituée en récusant la notion d'un référent ultime ». Le pouvoir cesse donc d'incorporer la loi et le savoir. Il prend conscience de ses limites, ou mieux il se heurte à une *limite*. Il doit respecter les lois de l'économie, ne pas s'immiscer dans l'administration de la justice, respecter la liberté des savants et des artistes. Une démarcation plus nette sépare le politique du non politique. Mais le pouvoir démocratique libère aussi des monstres que personne ne peut dompter : le capital, la technique et l'expansion de l'État. Claude Lefort cherche des remèdes à ces maux dans les demandes multiples provenant d'une société « turbulente », les droits des travailleurs garantis par la Constitution et la technique mise au service de modes d'existence et de pensée « discordants ».

On aurait tort de trop insister sur la récusation par la démocratie d'un référent ultime. Henri Bergson ne soutient-il pas que la démocratie est « d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour » ? La devise républicaine conduirait à cette affirmation. La constitution démocratique comporte aussi des définitions et des propositions sur lesquelles on s'entend et qu'on tient pour vraies ou valables. Le débat démocratique ne saurait d'ailleurs se poursuivre sans la vérité des faits impliqués et l'exactitude de l'information. Le référent ultime que récusé la démocratie, ce n'est rien d'autre que le savoir qui prétendrait s'imposer de haut comme fondement et sens de la société : à ce point de vue la démocratie est la reconnaissance de la diversité et de la compétition inévitables dans un monde en mutation marqué par la présence « de l'autre ».

Cet ouvrage reprend aussi le texte admirable d'une communication au Colloque international de l'UNESCO sur le thème : « La paix comme valeur absolue ». Ses raccourcis heureux — en particulier l'historique du concept de valeur ou encore l'évocation de la triple inspiration existentielle, historicisante et sociologisante de l'oeuvre de Max Weber — l'analyse de la *Monarchia* de Dante, les allusions précieuses à Rousseau, à Kant, à Hegel, à Raymond Aron et à Paul Valéry — tout, dans ce texte bien articulé, contribue ultimement à montrer que « le sourd travail de rapprochement des hommes, qui se fait à la faveur d'une connaissance réciproque accrue des moeurs et des mentalités, des progrès de l'éducation, de la diffusion de l'information, de l'essor de l'idée des droits de l'homme, loin d'être vain, peut engendrer des effets décisifs d'ordre politique en direction de la paix ». (L.P.)

8. Paul RICOEUR, **Lectures 1 — Autour du politique**. Coll. « La couleur des idées ». Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Comme l'indique la note éditoriale, les lectures accompagnent « naturellement » une pensée herméneutique. Le titre « Lectures » proposé par Paul Ricoeur aux Éditions du Seuil qui mettaient son livre en chantier est donc parfaitement justifié. Ce premier tome regroupe les textes dits « politiques ». Dans les deux premières sections « Le paradoxe politique » et « Politique, langage et théorie de la justice », Paul Ricoeur procède à la lecture d'oeuvres de Hannah Arendt, de Jan Patočka, d'Éric Weil, de Karl Jaspers et de John Rawls. Les deux dernières sections « La sagesse pratique »

et « Circonstances » sont consacrées aux articles de synthèse et aux textes de « circonstances ». Ces derniers sont axés sur l'événement et plus rapprochés des préoccupations des simples citoyens.

De Hannah Arendt, Paul Ricoeur retient de façon toute particulière le rapport « pouvoir-violence » dans lequel il voit une distinction cardinale et un défi adressé à la quasi-totalité de la philosophie politique qui définit en effet le pouvoir politique comme une domination de l'homme sur l'homme par le moyen de la violence dite légitime. Pour Hannah Arendt, c'est le consentement et le soutien populaire qui donnent leur pouvoir aux institutions d'un pays. À ce point de vue, le pouvoir et la violence s'opposent de façon radicale. La violence est apolitique : elle correspond à l'usure du pouvoir et à sa décomposition. Tout au plus la violence peut-elle précéder le pouvoir, mais elle ne peut le créer. À Habermas qui voit dans la thèse que défend Hannah Arendt un appel à la tradition, Paul Ricoeur réplique que les repères historiques sur lesquels cette thèse s'appuie « ne sont pas principalement grecs ou romains, mais modernes, voire contemporains » (p. 24). Il renvoie aux conseils ouvriers, à l'insurrection de Budapest et au Printemps de Prague. Le consentement est irréductible à la domination puisqu'il ne se distingue pas de l'action concertée et surtout du « rassemblement ». Mais Habermas se méfie du sens commun et de la pensée représentative que Hannah Arendt, pour mieux lutter contre les totalitarismes, s'efforce de réhabiliter. Il leur oppose une pensée *argumentative* ou *hypothétique*. La critique des idéologies et, par conséquent, le savoir préserveraient le pouvoir de toute contamination par la violence. Mais Hannah Arendt fait beaucoup plus confiance au bon sens populaire et à l'échange public des opinions qu'à une critique rigoureusement scientifique qui se croirait supérieure à la pratique. Plutôt qu'aux normes abstraites du discours rationnel, Hannah Arendt s'en remet au jugement prudentiel qui a fait si gravement défaut dans le passé et qui est seul, à ses yeux, capable d'épouser la singularité de l'événement. Ajoutons qu'elle n'a jamais fait mystère de son attachement à la tradition grecque et romaine dont elle a toujours loué le caractère inattendu et la fraîcheur réconfortante. (Cf. Sur ce dernier point, voir Jean-Marc Ferry : *Habermas — L'éthique de la communication*, p. 75-115). Mais à la différence de Leo Strauss, elle récuse tout platonisme ancien ou nouveau, insiste sur l'égalité politique et met l'accent au plan de l'action sur l'inattendu ou l'imprévisible.

Dès 1957, un an après la parution de la *Philosophie politique* d'Éric Weil, Paul Ricoeur en a souligné l'importance et l'originalité. Selon lui, cette oeuvre se propose de montrer que « l'action humaine, en tant que politique, est sensée » et que ses structures essentielles « font coïncider l'historique et le raisonnable » (p. 95). Enfin Éric Weil donne congé aux diverses philosophies de l'histoire qui fixent hors de l'action « la cause, la loi et la fin des événements globaux de l'humanité » (p. 110). C'est sur le plan de l'action qu'intervient la raison dans l'histoire, là où précisément se situe la politique. Éric Weil ne fait pas moins grand cas du mouvement de mondialisation qui pointe vers l'établissement d'une société internationale, économique et juridique, qui libérerait les États historiques de la violence constamment prête à surgir et les rendrait à leur mission spécifique d'éducateurs et de gardiens d'une vie sensée.

Le chapitre « De l'Absolu à la Sagesse par l'Action » que Paul Ricoeur consacre à la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil est une contribution majeure à la compréhension de cette oeuvre difficile.

La *Théorie de la justice* de John Rawls, de mieux en mieux connue en France, est l'objet d'une attention soutenue et interrogative. Paul Ricoeur constate que les principes de la justice proposés par le juriste américain correspondent à un formalisme de second degré ou « accompli » dans lequel aucune place n'est faite « ni à l'idée du bien commun ni à celle de biens substantiels donnant un contenu à la justice dans les partages inégaux » (p. 183). Il se demande si une telle réduction à la procédure « ne laisse pas un résidu qui demande un certain retour à un point de vue téléologique ». Il insiste sur l'*intervalle* qui demeure entre des principes issus de la pure procédure de discussion dans la position dite originelle et la pratique complexe de la justice qui met en jeu des conflits réels

et une confrontation réglée d'arguments. Il ajoute que la théorie contractualiste de John Rawls continue, malgré ses prétentions, de faire appel au sens *éthique* de la justice : « Ma thèse est qu'une conception procédurale de la justice fournit au mieux la formalisation d'un sens de la justice qui ne cesse d'être présupposé » (p. 208). John Rawls le concède implicitement lorsqu'à la page 612 de son traité, il mentionne « la nature sociale de l'humanité » et explicite le principe qu'il qualifie d'aristotélicien selon lequel « la participation à la vie d'une société bien ordonnée est en elle-même un grand bien ». John Rawls, Paul Ricoeur a raison de le souligner, « raisonne en moraliste » et prend en compte « l'injustice foncière de la distribution des avantages et des désavantages dans toute société connue » (p. 264). Pour Paul Ricoeur, le second principe, celui de différence, va dans le sens d'une protection des groupes les plus minoritaires. Une fois l'égalité formelle devant la loi assurée, le principe de différence nous invite à donner sa chance à la communauté, même religieuse, la plus faible. Par ailleurs, la tolérance trouve sa justification dans le respect de la liberté d'autrui, mais elle ne saurait s'étendre à ce qui est la négation même du vivre-ensemble : le racisme, l'antisémitisme, l'apartheid. Encore ici, se profile à l'horizon la règle d'or du respect de la personne humaine et de la sauvegarde du bien que constitue l'« agir-ensemble ». (L.P.)

9. Bernard BOURGEOIS, **Études hégéliennes. Raison et décision.** Coll. « Questions ». Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Ce recueil rassemble selon un ordre thématique les conférences que Bernard Bourgeois a prononcées sur la philosophie de Hegel de 1976 à 1991 en France, en Suisse et en Hollande, à l'occasion de colloques nationaux et internationaux.

On y découvre, en plus de la rigueur et de l'érudition de cet éminent chercheur, sa volonté d'élucider le sens du système hégélien dont il aborde les principaux aspects avec pénétration et un grand souci de leur agencement : la logique (« Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », 1982 ; « La spéculation hégélienne », 1987), la philosophie du droit et de l'État (« Le prince hégélien », 1976 ; « Naturel et positif dans les premiers écrits de Hegel », 1981 ; « Sur le droit naturel de Hegel (1802-1803) », 1986 ; « Le sujet du droit selon Hegel », 1989 ; « Le droit naturel dans la philosophie de Hegel », 1991), la philosophie de l'histoire (« Hegel et la déraison historique », 1986 ; « Hegel et l'Afrique », 1988), et la philosophie de la religion (« Le Christ hégélien », 1980 ; « Le Dieu de Hegel : concept et création », 1988).

Parmi les études que reprend cette édition, plusieurs sont, à juste titre, considérées comme « classiques ». Signalons entre autres « Le prince hégélien », « La spéculation hégélienne » et même « Hegel et l'Afrique ». Il faut aussi placer très haut l'article intitulé « Le sujet de droit selon Hegel » publié dans les Archives de philosophie du droit, tome 34 et la conférence sur « Le droit naturel dans la philosophie de Hegel » prononcée à l'Université de Caen, en 1991.

Les *Principes de la philosophie du droit* portent en sous-titre : « Droit naturel et science de l'État en abrégé ». Bernard Bourgeois tire de cette particularité un enseignement : alors que le droit rationaliste kantien et fichtéen « intègre en lui la théorie de l'État », la philosophie du droit de Hegel relativise le droit naturel moderne auquel elle fait place mais en le subordonnant « à l'actualisation rationnelle de la philosophie politique antique, comme science de l'État » (p. 161). En d'autres termes, le droit naturel moderne est rejeté comme « théorie erronée » d'un « moment vrai » du droit qui est à tort présenté « comme le principe absolu du monde juridico-politique ». Certes, pour Hegel, le droit est fondamentalement droit privé, mais loin que le sujet du droit privé soit le principe positif du droit public, il est plutôt subordonné au *sujet éthique* et au *citoyen*. Le droit purement idéal en lui-même ne trouve que dans la communauté éthique les conditions de sa concrétisation et la garantie de sa réalisation. C'est d'ailleurs dans la communauté éthique que se concilient l'égal participation

de tous les individus, en tant qu'hommes, au droit — tout être humain est en soi une personne — et la reconnaissance réciproque de droits différents rattachés aux rôles éthiques différents. Conformément au droit naturel classique, Hegel estime que « le tout est premier ». L'homme est homme parce qu'il est citoyen et non l'inverse. En d'autres termes, seul l'État comme lieu de solidarité et d'épanouissement éthique peut assurer la promotion libérale de l'individu.

Ainsi Hegel appartient à la modernité. Le droit qu'il propose est bien le droit du sujet, comme sujet universel, c'est-à-dire comme raison. La vie politique au sens classique devient elle-même un « droit du sujet ». Sans elle, les droits de l'individu seulement *idéels* n'auraient pas de support *réel*.

Pour comprendre sur ce point la formation de la philosophie hégélienne, il faut, selon Bernard Bourgeois, relire *Les manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802-1803) qu'il considère comme « un texte charnière ». (L.P.)

10. Marcel CONCHE, **Vivre et philosopher**. Réponses aux questions de Lucile Laveggi. Coll. « Perspectives critiques ». Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

L'entretien est maintenant un genre philosophique. Le philosophe, surtout s'il est un philosophe français à la manière de Marcel Conche, c'est-à-dire du Sud, s'y livre tout entier et sans détours pour le grand plaisir du lecteur et à propos des questions les plus difficiles : le bonheur, le matérialisme, la foi, la brièveté de la vie, l'aliénation, etc. Marcel Conche en arrive même à nous révéler que « son premier souci » est « lié aux suites de la guerre du Golfe ».

La guerre et la justice constituent un couple conceptuel qu'il n'est pas aisé de clarifier. La Bible justifie la guerre par des raisons religieuses. Les Grecs éprouvent beaucoup de réticence à lier la justice au sort des armes. Les Romains, de leur côté, exigent que la guerre soit « déclarée » et qu'elle soit engagée pour des motifs sérieux : la réparation d'un outrage ou la résistance à l'invasion.

Mais il n'y a pas que le *jus ad bellum*. Il importe que la guerre une fois déclarée soit faite de façon décente, non en « forcené ». Il y a une justice *dans* la guerre (*jus in bello*), comme l'affirment les théologiens médiévaux. Et Marcel Conche s'explique au sujet de la guerre du Golfe : « À supposer que la guerre du Golfe ait été juste dans son principe, elle est devenue injuste au premier innocent tué. Les enfants irakiens que l'on a tués étaient innocents (pas seulement les enfants du reste, mais la grande majorité du peuple d'Irak), et il est injuste de tuer des innocents. On invoque le "droit international". Cette notion est inintelligible aux enfants et à beaucoup de ceux que l'on tue. Or les gens que l'on tue ont le droit de comprendre pourquoi. Du reste, la notion de "droit" — international ou non — est quelque chose de relatif alors que la mort est quelque chose d'absolu » (p. 130).

Marcel Conche compare les pensées des hommes politiques et les pensées philosophiques : les premières sont « mortelles » ou n'ont qu'une importance passagère tandis que les secondes « ne meurent pas, du moins ne meurent jamais définitivement, car, si elles peuvent paraître mortes par rapport à un certain monde humain où elles n'ont plus d'écho, elles restent toujours en attente d'un monde où elles seront à nouveau vivantes, animant des vies » (p. 139).

Merveilleux petit livre qui se termine d'ailleurs par l'évocation de la vraie liberté, celle du sage ! (L.P.)

*Les philosophies du droit*

11. Alain RENAUT et Lukas SOSOE, **Philosophie du droit**. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

À la page 88 de l'introduction à leur impressionnant ouvrage *Philosophie du droit*, Alain Renaut et Lukas Sosoe clarifient le sens de leur entreprise dont ils ne tentent pas d'atténuer le caractère polémique. Ils ont eu l'ambition d'éviter à la philosophie contemporaine du droit un dérapage antimoderne. Il est possible, selon eux, de rejeter l'historicisme et le positivisme — deux avatars de la modernité — sans tourner le dos à celle-ci et sans « rejouer » le droit naturel antique. Ils s'opposent ainsi à un retour en arrière qui ne manquerait pas d'être catastrophique : « L'hypothèse qui anime ce livre est au contraire qu'il existe une autre voie que celle, coûteuse, du sacrifice de la modernité et de ses acquis : une autre voie, qui se pourrait envisager par référence à une position philosophique (celle du *criticisme* inauguré par Kant et prolongé au-delà de lui par toute une tradition de pensée) qui, pour critique qu'elle soit à l'égard des errances de la spéculation moderne, reste cependant sur le terrain même de la modernité, c'est-à-dire sur le terrain d'une philosophie de la subjectivité ou l'objectivité, tant théorique (le Vrai) que pratique (le Bien et le Juste), ne se définissent que pour et par le sujet ». En conclusion, ils se rangent résolument sous la bannière de John Rawls dont la *Théorie de la justice* est soigneusement délestée de sa teneur aristotélicienne.

Le plan de l'ouvrage se conforme au programme esquissé. Après avoir rejeté les déconstructions antimodernes du sujet juridique et déployé leur propre critique des « obstacles » que sont l'historicisme et le positivisme, Alain Renaut et Lukas Sosoe s'appliquent à recomposer le sujet du droit « à partir du débat anglo-saxon des quinze dernières années ».

Parmi les antimodernes se trouvent Leo Strauss pour qui la modernité serait « l'oubli du droit » et Hannah Arendt qui placerait le droit à la différence au-dessus du droit à l'égalité inscrit dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789.

Il est vrai que Leo Strauss insiste sur le changement fondamental que constitue la substitution des « droits de l'homme » à la « loi naturelle » qui est, selon lui, stoïcienne et non aristotélicienne (*Études de philosophie politique platonicienne*, p. 200). Il interprète ce changement comme une émancipation « de la tutelle de la nature », une montée des droits et un « oubli des devoirs ». Il est vrai aussi qu'il s'attaque vaillamment à ce qu'il nomme la tradition moderne. Mais il n'a nulle part prôné un retour à l'antiquité grecque. Il a simplement souhaité qu'une philosophie jeune et vigoureuse, comme l'a été la philosophie classique grecque en son temps, en arrive à émerger et à orienter la vie politique dans le sens de ce qui est juste et vrai. L'opposition sur laquelle il insiste entre la philosophie politique et la théorie politique est connue.

Mais à travers Leo Strauss, c'est à Aristote que s'en prennent les deux auteurs. Le droit naturel aristotélicien serait tributaire d'une conception du monde comme cosmos finalisé, il comporterait une limitation verticale et non réciproque des libertés et il conduirait à un concept du droit sans lien avec l'idée de liberté. Cette critique est dépourvue de tout fondement. En effet, Leo Strauss n'affirme pas que le droit naturel aristotélicien est solidaire de l'ordre cosmique. Il déclare plutôt le contraire. Selon lui, Aristote est le véritable fondateur de la science politique comme discipline indépendante. Il ne voit aucun lien entre la cosmologie d'Aristote et « sa recherche du meilleur régime », aucun rapport « de la *Politique* à la *Physique* ou au traité *Du Ciel* » (*La Cité et l'Homme*, p. 33). De plus, pour Aristote, le juste n'existe qu'entre ceux dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi, c'est-à-dire qu'entre citoyens ou hommes libres et soucieux d'égalité. L'asservissement des citoyens va à l'encontre de la nature de la cité. Aristote ne sépare donc pas le droit de la liberté, ni celle-ci

de la recherche de l'égalité. Le juste est précisément l'*égal*. Nos auteurs ont aussi tort de prétendre qu'Aristote attribue des droits aux animaux et aux choses. C'est là une thèse tout à fait insoutenable.

Pour sa part, Hannah Arendt aurait cédé, ou presque, à la mythologie de la différence « en construisant une opposition entre la dynamique de la loi d'égalité et l'accueil de la différence » (p. 203). Les deux auteurs semblent incapables de distinguer les deux formes d'égalité que Hannah Arendt s'applique à dissocier. Elle traite d'une première égalité qu'elle caractérise comme la négation de toute subordination ou sujétion et qui est la condition même de la liberté politique. C'est le sens de sa remarque : nul n'est libre que devant ses pairs. Cette égalité est l'aboutissement de l'organisation humaine axée sur le principe de la justice. Mais elle insiste aussi sur une deuxième forme d'égalité — qui est le fait des anciennes cités et de certains États-nations modernes — qui tend à exclure les différences et n'a d'autre objectif que le nivellement social et même l'homogénéité ethnique. Hannah Arendt soutient que la vie politique comporte essentiellement la réunion d'une égalité nécessaire et de différences également nécessaires. En refusant d'accueillir ceux qui sont différents, l'État se pétrifiera et sera puni pour avoir joué au créateur du monde. Hannah Arendt constate que les apatrides auxquels les États n'ont pas voulu appliquer les droits de l'homme ont été privés de l'égalité « qui est l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté publique » et cela de la manière la plus paradoxale puisque, bien loin d'afficher des différences significatives, ces misérables étaient devenus des êtres humains « en général », et rien de plus. Le deux auteurs accréditent un contresens grave en attribuant à Hannah Arendt l'opinion étrange que c'est l'égalité liée aux droits de l'homme et non l'autre, c'est-à-dire l'égalité exclusive, qui installe l'État moderne dans la posture d'un Dieu voulant refaire le monde. Hannah Arendt dénonce pourtant clairement l'égalité qui considère les réfugiés comme une menace politique. Elle préconise au contraire que les étrangers dans le malheur soient, malgré leurs différences, reçus comme citoyens et que l'État leur reconnaisse une pleine personnalité juridique.

Les deux censeurs reprochent aussi à Hannah Arendt de refuser l'humanisme abstrait des droits de l'homme et de revaloriser les droits nationaux. Pourtant, en soulignant dans le cas des apatrides, l'inefficacité des droits de l'homme, elle fait une simple constatation historique. Il est universellement admis que les droits de l'homme, lorsqu'ils sont rattachés à la citoyenneté, sont plus facilement applicables et ont une plus grande validité. À ce propos, Hannah Arendt fait remarquer que les droits des Juifs n'ont jamais été aussi bien respectés qu'en Israël. Bien loin de s'en tenir aux droits nationaux — elle blâme le premier ministre Israéli de la Grande Bretagne de l'avoir fait (*Sur l'Antisémitisme*, p. 158) — elle leur préfère les droits de l'homme tout en précisant qu'ils ne sont réalisables qu'au sein « d'un peuple et d'un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples » (*La tradition cachée*, p. 220). Pour ce qui est de la notion d'humanité, Hannah Arendt s'y réfère dans ses *Leçons sur Kant* et dans les allocutions qu'elle a consacrées à son ancien maître et grand ami Karl Jaspers (*Vies politiques*, « Éloge », p. 83-93, et « Karl Jaspers, citoyen du monde », p. 94-108).

Les deux auteurs finissent par se rallier à la conception que John Rawls propose du sujet comme personne morale. Mais ce n'est pas sans réticence et sans trahison. Ainsi, ils s'efforcent de relativiser l'usage que fait Rawls du principe aristotélicien selon lequel « si la participation à la vie d'une société bien ordonnée est en elle-même un grand bien » (p. 612), elle implique l'acceptation des principes de justice sur lesquels repose cette société. Selon eux, le droit précéderait le bien et non l'inverse parce que le bien serait de l'ordre du projet. Ils oublient que la conception rawlsienne du droit présuppose la théorie étroite ou restreinte du bien. Négligeant le caractère politique de la théorie de la justice comme équité, ils sont forcés de se rabattre sur la nature même du sujet moral comme agent autonome que Rawls fait intervenir uniquement pour expliquer le désir d'agir justement chez ceux qui en arrivent à « une vision lucide de la conception publique de la justice sur laquelle leurs relations sont fondées ». Rawls enseigne que c'est la théorie étroite du bien qui donne les raisons principales de défendre « notre sens de la justice ». Les auteurs ont toutefois raison d'insister sur le



justnaturalisme qui est sous-jacent à la théorie de la justice de John Rawls. Celui-ci soutient que la théorie de la justice « possède les caractères d'une théorie des droits naturels ». Elle définit et fonde les droits naturels en les distinguant des droits qui relèvent de la loi et de la convention. John Rawls se fait le champion du système des libertés égales pour tous (*Théorie de la justice*, p. 555, note 30). La priorité du juste n'est rien d'autre que la priorité de « nos droits mutuels ». Les projets de vie qui s'y ajoutent sont discutés dans la théorie *complète* du bien.

À cet égard, les auteurs ne mettent pas assez en relief le rôle du principe de différence. Si la liberté en tant qu'égalité pour tous est la même pour tous, la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous. L'exercice de la liberté comporte en effet pour plusieurs une part d'invention, même au plan politique, que personne ne peut prédire ou déduire d'une supposée nature du sujet moral. La valeur moindre de la liberté chez les autres doit alors être compensée. De plus, en parlant d'une limitation horizontale des libertés sans préciser qu'une telle limitation n'est acceptable que si elle favorise la liberté, les auteurs condamnent l'homme à la répétition, l'enferment dans l'étau de la vie privée et l'empêchent de transformer sa vie en histoire véritable. (L.P.)

12. Simone GOYARD-FABRE, **Les fondements de l'ordre juridique**. Coll. « L'interrogation philosophique ». Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Voici un ouvrage fort bien écrit et de lecture agréable. L'auteur, Simone Goyard-Fabre de l'Université de Caen, s'intéresse de manière toute particulière à la fondation du droit ou mieux, dans la perspective qui est la sienne, à la fondation de l'ordre juridique. Bien qu'elle applaudisse aux déclarations de Hans Kelsen qui s'oppose à tout méta-juridisme et à toute forme de droit naturel, elle estime possible l'interrogation philosophique « qui porte sur le fondement de validité de tout l'ordre juridique » (p. 363). La science pure du droit n'exclut pas, selon elle, une telle démarche.

La théorie pure du droit laisse place en effet à la question du fondement de la validité des normes. Si une norme ne peut trouver le fondement de sa validité que dans une norme supérieure et ultimement dans la Constitution, il faut se demander d'où celle-ci tire sa validité. Kelsen en arrive ainsi à une norme fondamentale (*Grundnorm*) qui n'est ni une norme juridique, ni une proposition juridique, mais une hypothèse qui donne à la Constitution sa validité et rend possibles et pensables les normes juridiques. Depuis cette norme fondamentale, qu'on peut se représenter comme le sommet d'une pyramide, la validité se diffuse jusqu'à la base du système juridique. Simone Goyard-Fabre décrit ce processus avec une grande exactitude : « Au méta-juridisme des doctrines du droit naturel, Kelsen répond donc par le formalisme d'une logique normative ; à leur dualisme de type essentialiste, il répond par "une escalade de normes" qui implique un monisme dont l'unique racine est la norme-base (*Grundnorm*), c'est-à-dire la clef de l'architecture juridique : par où l'on voit que la géométrie structurelle d'un ordre de droit obéit nécessairement à l'idée-force de systématité » (p. 364).

L'intervention de la philosophie du droit est ainsi parfaitement justifiée. Kelsen ne qualifie-t-il pas son hypothèse de « logique-transcendantale » et ne nous met-il pas sur la voie du kantisme ou plutôt du néo-kantisme de l'École de Marbourg ? « Hypothèse transcendantale au sens kantien, c'est-à-dire anti-métaphysique, elle est, déclare Simone Goyard-Fabre, l'idée pure qui répond à la question de savoir comment est possible une interprétation de la signification de certains faits comme *un système de normes juridiques objectivement valables et descriptibles dans des propositions de droit*. Elle procède de la législation primordiale et pure caractéristique du sol rationnel originaire où s'enracine toute oeuvre positive » (p. 377). De plus, Kelsen, de son propre aveu, aurait administré « le plus fidèlement possible l'héritage spirituel de Kant ». Il faut donc remettre en honneur la philosophie criticiste dont le positivisme juridique de Kelsen est l'un des plus beaux fruits. La justification est simple et directe : les règles juridiques traduisent non seulement l'*intention d'ordre*

de l'esprit, mais de plus « le *besoin de sens et de valeur* sans lequel l'homme ne serait pas humain » (p. 378).

Mais le retour à Kant si ardemment souhaité s'accompagne d'un rejet du droit naturel kantien. Il n'y a plus de droit que positif. L'établissement d'une science pure du droit transforme le droit en un simple ordre normatif. Le système des normes et l'État deviennent synonymes. S'il est vrai que dans le système du droit positif se retrouve un ordre qu'exige la raison, et dont un *besoin de raison* assure la validité, on ne peut pas en rester à ce formalisme. Le caractère raisonnable du contenu des normes et les objectifs auxquels elles conduisent importent au moins autant que leur architectonique et leur auto-production. Le juridisme ne répond pas à lui seul au besoin de sens et de valeur. Notons enfin que Kelsen n'en appelle à la philosophie que pour mieux la congédier. Kant est maintenant accompli. Le positivisme est auto-suffisant. La norme fondamentale est une *fiction* nécessaire, mais une *fiction (als-ob)*.

Simone Goyard-Fabre ne prend le parti de Kelsen qu'après avoir livré de nombreux combats, en particulier contre le jusnaturalisme d'Aristote et le « positivisme » pur et dur de Hegel. Malheureusement, elle confond le droit naturel aristotélicien avec l'ordre cosmique des stoïciens (la loi du grand *Tout*) et elle ne voit pas que Hegel établit une distinction nette entre le droit positif qui relève de la science positive du droit (*die positive Rechtswissenschaft*) et le droit rationnel ou philosophique sur lequel portent les *Principes de la philosophie du droit*. Pour Hegel, le positif des lois concerne seulement leur forme « en tant que valables et sues ». Leur contenu peut être rationnel et juste, ou bien irrationnel et injuste (*Encyclopédie*, § 529).

Malgré ces imperfections, ce beau livre instruit et fait penser. (L.P.)