

Problèmes résolus de philosophie morale

LA JUSTICE

La justice est l'application d'un sentiment qui est de même nature que le sentiment esthétique : celui de l'équilibre des représentations. On éprouve un *plaisir intellectuel* quand le mérite est récompensé et la méchanceté punie, et un déplaisir quand c'est l'inverse. Le sentiment de la justice, comme d'ailleurs celui de la beauté, est donc propre au sujet qui est sensible non seulement à ses propres représentations (il y a des idées agréables, par exemple) mais aussi au rapport de ces représentations entre elles (elles s'équilibrent, ou pas). Est juste ce qui assure l'équilibre représentatif – ou plus exactement ce dont la représentation rétablit un équilibre qu'une autre représentation avait faussé (par exemple j'apprends qu'un mal a été commis, puis que le coupable a été puni en proportion du mal qu'il avait fait). Le juste et l'injuste sont donc déterminés par un *jugement dont le principe n'est pas la raison mais le plaisir et le déplaisir*. Usant du vocabulaire de Kant, on parlera donc d'un jugement *réfléchissant* parce que, en parlant des choses, c'est en réalité de soi qu'on parle : de sa sensibilité positive ou négative aux représentations de ces choses et à leur rapports.

Dès lors qu'un sujet est capable de se former au moins deux représentations, sa subjectivité devient le lieu possible d'un plaisir d'équilibre ou d'un déplaisir de déséquilibre. Il est par conséquent impossible qu'un sujet de représentation ne soit pas en même temps un sujet de jugement du juste et de l'injuste¹.

¹ Que d'autres vivants puissent constituer leur subjectivité comme un espace de représentation rend impossible que le sentiment du juste et de l'injuste soit réservé à l'homme. Par exemple la lionne qui chasse pour nourrir ses petits a forcément un déplaisir représentatif si la part de l'un d'eux est très supérieure à celle d'un autre. De fait on observe qu'elle rétablit l'équilibre entre les parts – ce qui s'appelle incontestablement faire justice. Mais bien sûr l'idée de justice n'existe que chez les parlants, puisque c'est un signifié. On ne confondra donc pas le *sentiment* du juste qui est inhérent à la capacité représentative en général avec l'*idée* du juste qui dépend expressément du langage et donc de l'humanité.

La représentation est transcendance vers les choses (je me représente telle chose) mais immanente à elle-même (ma pensée est représentation de cette chose). La conséquence ici est que le jugement du juste et de l'injuste, parce qu'il consiste à prendre acte du plaisir ou du déplaisir qu'on ressent et non pas à connaître plus ou moins bien une réalité extérieure, est *infaillible*. Car enfin le plaisir ou le déplaisir intellectuels d'équilibre ou de déséquilibre qu'on ressent, on les ressent ! Ainsi s'explique le paradoxe que *ce qui semble juste soit juste* – alors qu'il serait évidemment absurde de dire que ce qui semble vrai ou réel est vrai ou réel.

L'universalité du jugement concernant le juste et l'injuste devrait aller de soi puisque son principe n'est que la nécessité représentative, par définition identique en tout être capable de représentation. L'expérience enseigne pourtant que le champ de la justice est celui des désaccords, et que ce que les uns trouvent juste est souvent dénoncé comme une injustice par les autres.

C'est ici qu'intervient une autre notion, qui est celle de la légitimité. Ne peut d'une manière générale être juste ou injuste que ce qui s'inscrit dans un a priori de légitimité, dont il faut maintenant comprendre comment il peut différer d'un sujet à l'autre.

LA LÉGITIMITÉ

La légitimité est le trait de tout ce en quoi on peut apercevoir le principe de son identité. Pour un philosophe il est légitime de réfléchir à la condition humaine, comme il est légitime de dévorer ses semblables pour un cannibale. Le principe général de la légitimité est qu'une autorité *nous donne d'être le sujet qu'on est*. Est donc légitime tout ce qui fait *origine* pour nous, non pas tels que nous sommes en fait mais tels que nous nous assumons être.

Être sujet ne consiste en effet pas à *être un sujet* comme un caillou est un caillou mais au contraire à être sujet d'être le sujet qu'on est : qu'être sujet soit non pas la nature dont nous serions innocents mais l'affaire dont nous portons la responsabilité. Il appartient donc à tout sujet de s'éprouver non pas comme *étant* factuellement soi, mais comme *donné* à soi. *Ce don est pour chacun le réel de la légitimité en général*, qu'elle soit personnelle ou collective. C'est par exemple de sa religion

et de ses commandements qu'une société religieuse se reçoit elle-même et s'éprouve dans la responsabilité de devoir s'assumer comme telle.

Le principe de la légitimité est ainsi l'antériorité de l'autorité sur la responsabilité qui en est l'effet : est légitime à mes yeux tout ce qui me *cause* comme responsable – et d'abord comme responsable d'être le sujet que je suis dans les responsabilités objectales que cela consiste à assumer. Cela revient à dire que la question de chacun est celle *non pas de son identité mais de la légitimité de cette identité* : qu'elle soit non pas la nature dont il serait innocent mais l'affaire dont il a *reçu* la responsabilité.

Le secret de la légitimité est donc le suivant : une identité n'est jamais un fait mais toujours une responsabilité, et par conséquent l'effet d'une autorité (ces deux termes sont aussi inséparables que celui de la cause et de l'effet) *dont ce soit le même de dire qu'on la reconnaît comme autorité et de dire qu'on se reconnaît comme étant légitimement soi.*

Dire que la question de la légitimité est *celle de l'autorité dont on tient la responsabilité d'être soi*, c'est dire que la légitimité des uns est forcément l'illégitimité des autres : est illégitime pour chacun ce en quoi il n'est pas possible qu'il reconnaisse ce qui le rend sujet d'être soi. Ainsi que les anthropologues l'ont toujours remarqué, il n'est pas possible que le soi s'entende autrement que comme légitimité d'être soi, et donc aussi comme illégitimité d'être autre que soi. Il est dès lors impossible de tolérer les *autres* légitimités : cela reviendrait à faire de l'identité propre un simple fait alors que c'est une responsabilité.

Parce qu'*être sujet n'est pas notre nature mais notre affaire* la question de la légitimité a ainsi pour envers celle du tolérable et de l'intolérable.

LA TOLÉRANCE (et l'origine de la politique)

Prise comme celle d'un impératif premier, *l'idée de la tolérance est simplement absurde*, puisqu'elle consiste à nier le problème – l'exclusivité réciproque des légitimités – dont elle prétend être la solution. Pour être tolérant en effet, il faudrait accepter que la légitimité d'être soi ne soit que partielle, autrement dit il faudrait qu'on admette la pertinence d'un point de vue à partir duquel il soit légitime au

moins en partie de décider notre abolition. Disant cela on montre l'aspect subjectif de la *contradiction* que la notion de tolérance constitue forcément. Et certes elle se contredit et révèle d'emblée son inanité (donc la nécessité – éventuellement politique – de mentir pour la prôner), puisque la question de la tolérance ne peut se poser qu'à propos de l'intolérable !

Pourtant une réflexion peut intervenir en nous et faire de la légitimité inconditionnelle de ce qui nous *autorise* à être les sujets que nous sommes un principe d'existence *parmi d'autres*. Il n'y a pas deux sujets pour qui *être sujet* procède exactement de la même autorité. Chacun sait que c'est à la fois vrai pour lui et pour les autres, dont il est alors – c'est-à-dire en second degré – le semblable. Les identités sont ininterrogeables chacune pour soi mais elles peuvent être représentées à un niveau supérieur comme *des* identités, dont les représentations ont dès lors à être équilibrées. Ainsi naît la tolérance : dans le sentiment d'injustice qui ne manquerait pas d'apparaître en moi si je privilégiais un des semblable (celui que par ailleurs je me trouve être) aux dépens des autres. Pour cette raison, il faut définir la tolérance comme *justice de second degré*.

A cause de son statut exclusivement secondaire, la tolérance ne peut caractériser qu'un sujet capable de poser comme un simple fait ce qui est par ailleurs ininterrogeable par lui, à savoir sa légitimité d'être celui qu'il est. Cela signifie que la notion de tolérance ne peut avoir de sens que pour les sujets (ou pour les cultures...) capables de s'installer dans la position réflexive. Ce n'est pas toujours le cas, puisque *la réflexion suppose qu'on distingue sa certitude de la vérité* et que certaines structures mentales individuelles ou collectives sont arc-boutées sur la décision de les confondre.

Il y a deux réponses à ce paradoxe de la tolérance comme intolérable aux intolérants. La première consiste à souligner qu'*on indique là l'origine de la politique* : tant que des accommodements sont possibles on est dans l'aménagement de la vie, et c'est quand il apparaît qu'ils ne le sont pas qu'il s'agit pour soi de prendre la position qu'il est *politique* de prendre – par opposition à celle qu'on aurait jugée légitime. Bref, la tolérance est impossible et on appelle « politique » la solution *notionnelle* sinon *réelle* du problème que cela constitue (non réelle, puisque la raison de la politique, c'est qu'il n'y ait pas de solution à l'exclusion réciproque des légitimités).

La seconde réponse consiste à souligner que chacun est constitué d'une multiplicité d'identités souvent contradictoires entre elles, dont la vie redéfinit constamment

la hiérarchie. Place aux nécessités de la vie, par conséquent, c'est-à-dire à la force des choses, pour rendre inessentiel pour chacun l'intolérable des autres : il le reste, mais il y a toutes sortes de priorités qui s'imposent. Ainsi les représentants de deux attitudes exclusives peuvent avoir une identité commune qui prime sur elles, par exemple être supporters de la même équipe de football : ce qui les rend intolérables l'un à l'autre devient secondaire le temps d'un match. Plus les identités intolérables sont rendues inessentiels par la nécessité du moment, plus celui-ci est un moment de tolérance – sachant qu'il ne l'est jamais complètement.

LA DIGNITÉ

La dignité s'oppose à la valeur comme respecter s'oppose à estimer, et comme l'absolu s'impose au relatif. Alors que la valeur renvoie à un critère d'évaluation extérieur (par exemple c'est la faim qui fait valoir l'aliment) la dignité implique un *principe d'être soi* qui soit propre à la chose ou à l'être que l'on considère. *C'est par soi-même qu'on est digne, mais c'est par autre chose qu'on vaut.* Tout ce qui vaut est donc pris dans une comparaison au moins possible (par exemple tel aliment est plus nourrissant que tel autre), de sorte que tout ce qui est digne est par là même désigné comme incomparable.

La question philosophique de la dignité n'est pas de lever le paradoxe, pour ne pas dire la contradiction, qu'on énonce en disant que c'est par soi-même qu'on est digne : c'est l'intelligence de la notion de légitimité qui le permet quand elle fait reconnaître qu'on n'est sujet de soi qu'à s'être *reçu* comme tel, autrement dit qu'on n'existe comme soi que comme *donné* à soi. Non. C'est de découvrir *la cause réelle de l'obligation* (et donc de la morale) dont on n'a habituellement qu'une idée représentative. Car s'il est vrai que le devoir n'est rien d'autre que la nécessité représentative de s'assumer comme sujet de ce qu'on fait, et donc si le mal est ce qu'on ne peut pas se représenter faire (on ne peut le dire que dans le discours de l'excuse – comme par exemple quand on a menti pour ne pas faire de peine), cela ne sort pas de la représentation. On peut donc toujours dire : « je ne peux pas me représenter comme sujet dans mon agir ? et alors ? » sans que rien ne puisse être répondu autrement que dans une pétition de principe. Penser la dignité non seulement dans sa notion mais dans son réel, c'est lever cette hypothèque. S'il y a un réel de la dignité, alors il y a un réel de la morale.

a) Sa propre réalité pour affaire

Est digne tout ce qui est à soi-même son principe, c'est-à-dire, concrètement, a sa propre réalité pour *affaire*. Cela s'oppose à avoir sa propre réalité pour *nature*. Un caillou n'a pas d'être un caillou pour affaire : c'est un caillou, et voilà tout. Il peut donc avoir une valeur (ce peut être un diamant !) mais aucunement une dignité. Avoir sa propre réalité pour affaire, c'est donc *être sujet d'avoir cette réalité*.

Dès lors est-on *distingué* de cette réalité, bien qu'on ne puisse évidemment arguer d'aucune différence avec elle. Si l'on nomme ainsi « distinction » l'irréductibilité d'un être à une réalité dont il ne diffère pourtant pas, on peut poser une *équivalence entre être digne et être distingué*. L'usage social entérine cela, puisque c'est le même de dire d'une personne qu'elle est distinguée (dans son apparence, son comportement, ses idées, ses fréquentations, etc.) et de dire qu'elle est digne.

Pour expliciter que la *distinction* consiste à être sujet *de* soi par opposition au fait d'être le sujet qu'on est, on aurait pu écrire que « la dignité consiste à avoir sa propre réalité pour responsabilité », mais cela pourrait faire penser que la dignité est toujours liée à la subjectivité ou, pire, à la conscience. Or on la reconnaît aussi à des *entités idéelles* comme les institutions ou à des *choses* comme les œuvres d'art. La notion s'impose aussi à propos du vivant sans qu'il soit nécessaire de le supposer conscient : il suffit de rappeler ce que nul n'ignore, à savoir qu'un vivant n'est pas une chose mais un être. Examinons cela.

Les institutions d'abord. L'État (qu'on prendra à la fois pour leur principe et leur représentation) n'est certes qu'une idée. Mais il appartient *constitutivement* à sa réalité qu'il soit sa propre affaire. Car l'affaire propre de l'État, c'est qu'il y ait l'État – et on peut concevoir que la différence entre un État fort et un État faible soit la même, pour l'État, qu'entre la responsabilité et la désinvolture d'être l'État. L'idée de sa dignité est donc inhérente à sa simple notion, quand bien même on rappellerait que par « raison d'État » c'est le plus souvent des indignités qu'on entend. Cela signifie qu'il n'est pas *d'abord* quelque chose qu'on doit *estimer* de manière positive ou négative (on peut le juger plus ou moins efficace pour assurer la paix à l'extérieur et la concorde à l'intérieur), mais quelque chose qu'on doit *respecter* (et certes il vaut pour lui-même : Kant rappelle qu'il est le règne du droit et que vouloir ce règne constitue un impératif catégorique).

Des œuvres d'art, ensuite, la question est bien qu'elles soient... des œuvres d'art. La raison en est évidente dans sa dimension subjective : il n'y a pas pour nous de

différence entre comprendre une œuvre d'art et comprendre qu'elle soit une œuvre d'art – œuvre d'un auteur et non pas expression d'un sujet. C'est qu'on appelle œuvre d'art *la chose qui établit et institue la définition de l'art qui nous fera reconnaître qu'elle en est une* – ce qui revient bien à la caractériser comme *sujet d'elle-même*.

Du vivant enfin, nous disons qu'on le reconnaît comme un être, par opposition à le constater comme une chose. Cela signifie que la vie n'est pas simplement sa réalité parce que, si rudimentaire qu'il soit (disons un simple microbe), vivre est son *affaire* : il a à continuer d'être un vivant, à faire tout ce qu'il peut *pour cela*. Force est donc de le dire *sujet* de la vie : un vivant n'est vivant qu'à être sujet d'être vivant, qu'à ce que ce soit *lui* qui soit vivant. La dignité du vivant va donc de soi, et avec elle la nécessité de le respecter – ce qu'on ne peut nier qu'à la condition de nier la notion même de dignité (cas notamment du narcissisme spéciste, qui la remplace par celle de représentation).

b) indignité

Il est souvent porté atteinte à la dignité, et c'est alors d'*indignités* qu'on parle. Est indigne celui qui bafoue en un être la distinction qu'il est pour lui-même en le réduisant à sa réalité, et donc à ce qu'il peut en faire. Le ressort en est évident : on argue de ce que la distinction ne soit rien, par opposition à la différence qui serait quelque chose. Et certes, on est responsable des distinctions qu'on reconnaît alors qu'on est innocent des différences que l'on constate. C'est ce refus de sa propre responsabilité qui fait l'indignité de celui qui dénie les distinctions.

Une des pires figures de l'indignité est évidemment l'esclavage : d'une personne qui a, comme telle, pour affaire d'assurer et de mener sa vie, on fait une simple force de travail (ou un simple objet de jouissance, comme dans le tristement célèbre message de DSK qui désigne les femmes qu'on va lui présenter comme « le matériel »). Il y a des gens qui ont l'indignité pour réalité morale – disons d'une manière générale les criminels. Mais précisément : c'est leur *affaire* et non pas leur *nature* d'avoir cette réalité morale – en quoi la dignité est inaliénable (et donc la peine de mort impossible moralement).

c) dignité objective et dignité réelle

Ce n'est pas du tout le même pour la dignité d'être inhérente à la notion d'une chose et d'être inhérent à cette chose.

Pour les institutions et pour les œuvres, la question de la dignité n'est pas intrinsèque puisqu'elle se confond avec celle de leur reconnaissance. Convenons donc de dire *objective* cette dignité : c'est l'*objet* d'une reconnaissance qu'elle caractérise, et non pas un être en soi, dont ici la mention n'aurait d'ailleurs aucun sens. A la dignité objective, on peut alors convenir d'opposer la dignité *réelle* : celle qui appartient *en propre* à des êtres qui sont *réellement* (et pas seulement dans l'idée nécessaire que nous en avons) sujets d'eux-mêmes. Il s'agit bien sûr des vivants qui n'ont pas besoin que nous les reconnaissons pour vivre *c'est-à-dire* pour tâcher de vivre, pour être sujets *de* vivre. L'opposition est flagrante, car si la dignité des institutions et des œuvres est l'affaire de ceux qui en font les *objets* de leur reconnaissance, vivre est sans conteste l'affaire *réelle* du vivant !

d) la dignité du vivant et son réel

La question de la dignité du vivant est donc celle du *réel* de sa dignité : de l'*irréductibilité* de cette dignité à la réalité qu'à la réflexion nous pouvons ou devons lui reconnaître. Une notion dit cette irréductibilité et par conséquent *nomme ce réel* : la souffrance.

Par souffrance, on entend toujours et partout d'*être à soi-même sa difficulté* (son problème, sa charge, sa hantise, etc.). Cela vaut en tous domaines, y compris les plus communs. Dire par exemple qu'on cesse de pratiquer l'équitation parce qu'on *souffre* du dos ne signifie nullement qu'on a *mal* sur le moment mais que, étant *sujet* aux pathologies dorsales, on est pour soi-même une inquiétude (une douleur ne va-t-elle pas gâcher le plaisir de ma promenade ? ne risqué-je pas d'être alors une gêne pour le groupe, etc. ?) Pareillement l'élève peu doué pour une discipline *souffre* en classe quand elle est enseignée : il traîne et garde avec soi quelqu'un qui est par exemple nul en mathématiques, quelqu'un *qu'il se trouve être* et qui transforme en peine ce qui devrait être une fête de l'intelligence.

On peut avoir un usage métaphorique de la notion, qui n'en maintient pas moins l'idée d'avoir sa propre réalité pour affaire, puisqu'une chose ou une idée peut être réflexivement problématique. Il y a par exemple du courrier « en souffrance », et on sait qu'un aspect important de la technologie concerne la « souffrance des matériaux », notamment en aéronautique où l'on traque les microfissures, les modifications de conductivité électrique, etc.. Mais ni une accumulation de messages sur un bureau ni le métal d'une aile d'avion ne sont des *épreuves* pour soi !

C'est que le réel de la dignité, par rapport à sa simple notion, doit être pensé comme épreuve de soi : la souffrance est indistinctement l'épreuve *qu'on est* de soi et *qu'on fait* de soi, puisque la notion de sujet est indistinctement active et passive (on n'est sujet d'être soi qu'à être donné à soi comme sujet).

Tel est le vivant : si vivre est son affaire, c'est aussi son épreuve. *Épreuve de soi en soi* constitue d'ailleurs une définition phénoménologique de la vie. Cela signifie que, dans le cas des vivants, la vie étant épreuve d'elle-même, *il n'y a pas de différence entre vivre et souffrir*. Non pas qu'un vivant ait mal à chaque instant, mais il est *à chaque instant en charge du vivant qu'il est*, sans qu'on doive réserver cette vérité à ceux qui sont dotés d'une conscience. Qui ignore que cette charge est légère en quelques rares moments, lourde voire écrasante presque toujours (pour la plupart des vivants, travailler à le rester occupe d'une manière frénétique la totalité du temps) ?

e) la dignité de l'existant et son réel

Parce que la vie est épreuve de soi, le réel de la dignité du vivant en général est la souffrance. Reste à spécifier cette épreuve. C'est la question de l'absolu d'être vivant, autrement dit de *l'irréductibilité d'exister à l'épreuve de vivre*. Car ce n'est pas la même chose d'avoir pour affaire de vivre, et d'éprouver l'existence comme l'enjeu de ce qu'on fait ou de ce qu'on subit.

Dans le premier cas, il s'agit d'assurer la vie à travers la satisfaction des besoins : se nourrir, respirer, aménager son environnement sont des activités dont le sens est le maintien en vie du vivant qu'on est spécifiquement. Vivre en effet est spécifique : la notion d'assurer la vie a beau être identique, cela ne consiste pas du tout en mêmes choses pour l'insecte, pour la souris, pour l'humain. *Par contre il s'agit de la même chose quand l'existence est en jeu* : fuir un prédateur, tenter de s'arracher à un piège etc. sont des conduites dont le sens est hors de toute spécificité *parce qu'exister n'est pas spécifique*. Si donc quelque chose apparaît (certes spécifiquement) qui fasse advenir l'éventualité de *ne plus exister*, alors cela signifie qu'il faut reconnaître dans le savoir de soi qui conditionne la perception du danger, autrement dit dans la conscience, *une même épreuve de soi qui est celle de l'existence dans son irréductibilité au souci de vivre*.

L'épreuve de l'existence *comme enjeu* est la peur (par opposition à l'épreuve de l'existence comme fait, qui est la douleur). *Vivre et souffrir sont le même (généralité), mais ce n'est pas le même de vivre et d'avoir peur (particularité) parce que*

ce n'est pas le même de vivre et d'exister. La crainte qui concerne la vie est spécifique, mais pas la peur qui concerne l'existence. Par ce terme de peur, on désigne donc le propre de tout vivant doté d'une conscience : l'épreuve de ce que l'existence excède la vie, *et qu'en fin de compte, c'est-à-dire au-delà de toutes les spécificités vitales, la question de l'existant soit toujours là*.

Pour penser de manière concrète la dignité du vivant, il faut donc dépasser la notion *générale* de souffrance qui sert à dire le réel de sa dignité *en général*, pour arriver à la notion *particulière* de peur qui sert à dire le réel de la dignité particulière des existants – toujours la même quelles que soient par ailleurs les spécificités de la vie consciente. Personne n'imagine que *la conscience* d'un canard qui vient quand il voit qu'on lui lance du pain soit la même que celle d'un homme qui organise sa journée de travail, mais *la peur* du canard devant la fermière qui pense au repas familial est la même que celle de l'otage devant le fanatique qui a décidé de « punir l'Occident ». La vie est spécifique en chacun de ses instants, pas l'existence.

Conclusion

Ainsi se résout le problème général de la dignité : par *le pointage d'un réel* qui soit d'abord celui de la vie (la souffrance) puis celui de l'existence c'est-à-dire, jusque dans l'exubérante diversité de ses formes, de la conscience (la peur). On y parvient d'abord à travers la distinction d'une dignité objective (institutions, œuvres d'art) et d'une dignité réelle (vivants), puis à travers la distinction d'une dignité réelle générale et conditionnelle (tous les êtres, par opposition aux choses) et d'une dignité réelle particulière et inconditionnelle (tout être conscient c'est-à-dire ayant peur ou susceptible d'avoir peur). Concrètement, cela signifie que si le vivant *en général* doit être respecté, cette nécessité peut se trouver subvertie par une autre : celle du respect *particulier* qu'on doit à tout être susceptible d'avoir peur. Celui-ci est *inconditionnel*, alors que celui-là est conditionnel : on doit respecter le vivant en général à *condition* qu'aucun vivant susceptible d'avoir peur ne soit mis en cause, *puisque l'existence est irréductible à la vie non pas en représentation (dans notre idée) mais réellement*. Ici est donc le dernier réel de la dignité c'est-à-dire, pour nous, *le point de butée de la morale* – ce qui n'est négociable d'aucune manière ni avec les autres ni avec nous-mêmes.