

Les Soirées-Débats du GREP Midi-Pyrénées
Saison 2012-2013

Un monde sans solidarité ni éthique ?

Marc CRÉPON

professeur à l'École Normale Supérieure Ulm,
(directeur du Département de Philosophie)
auteur du livre «*Le consentement meurtrier*» (éd du Cerf, 2012)

A Toulouse le 15 décembre 2012

I

Il y a dans l'histoire de la philosophie du dernier siècle, marquée par le traumatisme des deux guerres mondiales, avec leur cortège de souffrances, de destructions et d'actes de cruauté imprescriptibles, une phrase, la première d'un livre auquel rien de ces traumatismes ne fut étranger, qui résonne comme une quasi-injonction. Il s'agit des premiers mots du grand livre d'Emmanuel Levinas, paru en 1960, *Totalité et infini* : « On conviendra aisément, écrit Levinas, qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale ». « Le dupe de la morale » : quand, comment, à quelles occasions, dans quelles circonstances, est-on un tel « dupe » ? Il existe, à n'en pas douter, de multiples façons de se tromper soi-même ou de tromper les autres, *au nom* de la morale — c'est-à-dire en invoquant, en

professant ou en imposant des préceptes moraux aux uns et aux autres. Mais jamais cette tromperie n'est aussi forte que lorsque cette invocation, cette profession ou cette imposition deviennent une source inextinguible de violence et de cruauté. Jamais on n'est autant « le dupe de la morale » que lorsque le plaisir pris à se réclamer de ces préceptes ou de ces règles s'accompagne d'une jouissance à torturer les corps et les esprits. Est un dupe alors celui qui fait mine de l'ignorer, quiconque, en d'autres termes, ne voit rien et ne sait rien ou préfère ne rien voir et ne rien savoir de cette violence et de cette cruauté — quiconque aussi se perd à la justifier ou s'acharne à en prouver la nécessité disciplinaire, au nom de cette même morale, c'est-à-dire prétendument pour le bien de ceux et de celles contre lesquels elle s'exerce.

Parmi mille et un exemples possibles, il suffit de rappeler ici celui qu'a développé le cinéaste Michael Haneke, il y a quelques années, dans un film qui nous en apprend beaucoup sur l'ambivalence des sentiments moraux, lorsqu'ils s'appuient sur une doctrine des châtiments : *Le ruban blanc*. Dans ce film, en effet, de quoi s'agit-il ? D'un père qui, au nom de préceptes éducatifs qu'il applique avec une rigueur implacable, torture le corps et l'esprit de ses enfants et, du même coup, sème dans le village les germes d'un mal dont le cinéaste n'a pas de mal à faire l'origine psychique des actes de cruauté qui ont marqué le destin de l'Allemagne pendant la première moitié du XXe siècle. En réalité, le mécanisme qu'il décrit est double. D'abord les règles dont ce père impitoyable hérite, ces mots qui ne sont pas les siens, cette langue désincarnée, reproduite mécaniquement, sont à eux seuls la source d'infinis raffinements de cruauté, exercés contre les enfants. Ensuite, leur effet premier, leur seul effet, en réalité, est de transformer ces mêmes enfants à leur tour (toute l'ambivalence de leur éducation s'y résume) en êtres cruels et insensibles.

Il y a alors deux grandes façons d'orienter les réponses que l'on apportera aux questions qui se posent à propos de cette duperie. Soit on part du principe que cette violence, cette cruauté, appartiennent à l'essence même de la morale, comme le dit Nietzsche à propos de l'impératif catégorique kantien. Il n'y aurait pas de morale, dont l'éducation, la discipline, les contraintes, la surveillance et le contrôle n'impliquent le plaisir de faire souffrir et de torturer l'autre, psychologiquement et physiquement. Les méthodes peuvent varier d'une époque à l'autre, il n'empêche : ce serait dans les bûchers de l'inquisition, dans les cachots des institutions disciplinaires, dans les mortifications et les privations qu'il lui arrive d'ordonner que s'exprimerait le mieux l'essence de la morale. Soit — et c'est une autre possibilité — on tente de « sauver la morale », en se donnant quelques garanties pour ne plus en être le dupe, par exemple en commençant par énoncer les conditions de son universalité ou de son inconditionnalité — avec l'espoir que si elle vaut pour tous, si les règles de l'agir peuvent valoir en même temps comme principe d'une législation universelle, la morale ne pourra plus être soupçonnée d'être motivée par quelque cruauté que ce soit, elle sera exempte de toute jouissance particulière, de tout plaisir

singulier pris à faire souffrir et à voir souffrir. Une telle perspective qui veut croire encore à la possibilité d'une morale universelle irréprochable revient à soutenir que toute violence, tout acte de cruauté qui trouverait sa justification et sa légitimité dans le catéchisme, les préceptes ou les arguties d'une morale particulière doit être tenu pour sa perversion, un retournement de la morale contre elle-même.

A défaut de pouvoir citer ici, lire et analyser tous les traités, tous les catéchismes et recueils d'instruction qui fourniraient une parfaite illustration de cette violence logée au cœur des prescriptions de la morale et des châtiments codifiés qui sanctionnent toute infraction à ses règles, on se contentera de rappeler la façon dont cette violence destructrice hante, par exemple, les films d'Ingmar Bergman qui offrent d'infinies variations à propos de la perversion des relations qui lient moralement un homme et une femme, un père et ses enfants, un maître et ses élèves, des frères et des sœurs entre eux. A chaque fois, en effet, il y va d'une rupture des liens qui attachent les êtres les uns aux autres, de cette solidarité minimale qui fait qu'on *tient* ensemble et que cet attachement est vital. Mais, chaque fois aussi, les personnages de ces films — ceux par exemple des *Scènes de la vie conjugale* ou de *Saraband* — ont mille et une raisons, toutes plus morales les unes que les autres, de rompre ces liens et ils y trouvent un réel plaisir. Tout l'héritage et tout le capital, éducatifs, moraux et religieux derrière lesquels ils se cachent ne sont plus alors ce qui sauve ou préserve les relations, mais ce qui les fragilise et finit par les dévaster. Ils deviennent, pour ces relations mêmes, comme toute « éducation morale, rigide et contraignante » menace de le devenir, une source d'insécurité.

II

Mais ce n'est pas dans cette direction qu'on orientera ici la réflexion. Laissant de côté, à regret, les violences intimes, privées, celles qui détruisent des vies, derrière les portes closes et les volets fermés, à l'abri des regards indiscrets, on se concentrera plutôt sur un domaine ou un champ de prescriptions, d'injonctions et d'impératifs pour lesquels la recommandation de Levinas — « Il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale » — prend une résonance toute particulière : à savoir tous ces commandements qui engagent l'articulation de la morale et de la politique. Qu'en est-il, en effet, de ces « règles de morale » qui se rappellent au politique, que ce soit nous qui les formulons, en réclamant son intervention ou, tout aussi bien, que ce soit eux, les dirigeants politiques, leurs conseillers ou leurs partisans qui les invoquent, les mettent en avant ou en martèlent l'opinion pour justifier telle et telle de leurs décisions et de leurs actions. N'est-on pas « le dupe de la morale » quand les intérêts industriels, économiques et géopolitiques d'une guerre sont déguisés en « croisade contre le mal » ? Et n'en va-t-il pas de même chaque fois que des actions militaires ou policières qui ont pour

objectif la conservation du pouvoir ou la perpétuation d'une domination de fait revêtent, avec une bonne conscience qui se voudrait universelle et qui s'indigne toujours de ne pas être partagée par tous, les oripeaux de la morale ? Et que dire, lorsqu'au nom de cette même morale, c'est la torture qui se trouve justifiée, pour la défense du bien ? Enfin – et, comme nous le verrons, c'est là la question la plus décisive — n'est-on pas encore et toujours « le dupe de la morale », chaque fois que l'on ferme les yeux ici ou là sur ce que l'on condamne ailleurs, au nom de cette même morale qui constitue alors le socle sur lequel reposent à la fois une perception à géométrie variable du mal et une condamnation tout aussi aléatoire et partielle de la cruauté ? N'est-ce pas le sens même de l'ambivalence qu'auront toujours recélée, par exemple, les usages partisans du concept de « barbarie » ?

Et pourtant, on ne saurait renoncer à la nécessité de telles injonctions. La politique — à plus forte raison quand elle a trait à la vie et à la mort, à la vulnérabilité et à la mortalité et, plus généralement chaque fois qu'il y a un risque de violence et des menaces de cruauté — les décisions politiques peuvent-elles faire l'économie de « principes moraux » ? Qu'advierait-il si, au bout du compte, on considérait que la politique *se moque* de la morale, qu'elle n'en a que faire dans le calcul des intérêts qui lui sont propres, qu'advierait-il sinon, au bout du compte, quelque chose comme « un consentement généralisé à la violence », l'acceptation, résignée ou réjouie, de tous les moyens qui sembleraient nécessaires aux fins d'une politique pour la poursuite de ses objectifs, aussi exclusifs, discriminants, inégalitaires, injustes et contraires aux principes les plus élémentaires d'une solidarité partagée qu'ils puissent être. Aussi la question de savoir si l'on est ou non le dupe de la morale nous conduit-elle, pour ce qui est de son articulation à la politique, devant le dilemme suivant. Soit l'on considère que toute invocation de la morale (à plus forte raison d'une « morale » particulière, communautaire ou confessionnelle) en politique est l'alibi d'une violence manifeste ou cachée, et l'on en appelle à la séparation stricte de la politique et de la morale, à leur délimitation radicale, comme à une condition impérative pour cesser d'en être le dupe ; soit on fait mine d'ignorer cette violence effective ou potentielle, on s'arcboute aux principes de la morale particulière, à laquelle on croit (ou fait semblant de croire), alors même que son universalité supposée ou revendiquée, son prosélytisme ou son messianisme ne sont qu'un alibi supplémentaire pour les exactions, les actes de cruauté, les entorses au refus du meurtre qu'elle tolère, qu'elle légitime ou qu'elle encourage.

Dans le premier cas, on s'interdit toute condamnation « morale » de la violence, se contentant d'en mesurer l'efficacité, le coût, le bénéfice, mais en aucun cas « la valeur morale ». Rien alors n'interdit le crime ; et le risque est celui d'un nihilisme absolu, selon lequel il n'y a rien à dire, rien à faire — aucune protestation, aucune indignation critique, aucune révolte solidaire, aucun sursaut de bonté gratuite, aucun

sentiment de honte partagée ne tenant au regard des exigences de la politique. La cruauté même devient acceptable, puisqu'elle est le prix à payer pour obtenir un résultat politique, comme le soutiennent, avec bonne conscience, tous les avocats du terrorisme, sur tous les continents. Dans le second cas, la morale se pervertit elle-même dans la justification partielle de la violence partisane qu'elle tolère ou qu'elle encourage, au nom de ses principes. En faisant des exceptions à son refus et à sa condamnation des décisions, des discours et des actes qui fragilisent la vie des uns ou des autres et qui sont autant d'entorses à l'exigence d'une solidarité universelle, elle se « décrédibilise », faisant de celui qui l'invoque le dupe du crédit qu'il lui accorde. Rien ne garantit, au demeurant, que ce crédit ne soit pas lui-même une illusion. Peut-être, au demeurant, les thuriféraires d'une intervention meurtrière, au nom des principes de la morale, au nom du « bien » et du « mal », font-ils seulement semblant d'y croire, sans que leur croyance les convainque véritablement ! Et si l'articulation de la morale et de la politique n'était qu'un univers de faux-semblants ! Et si elle revenait toujours à se payer de mots grandiloquents¹ ! Voilà qui discréditerait d'emblée le crédit qu'on met dans la morale, comme si toute croyance dans ses principes n'était jamais, au bout du compte, qu'un jeu de dupes ! On conçoit que l'alternative, dont on vient d'esquisser les grands traits, n'a rien de réconfortant, car, de part et d'autre, le résultat est le même : ce sont encore et toujours la violence et la cruauté qui en sortent victorieuses, comme si l'on devait se résoudre à ce que rien ne puisse les éradiquer et reconnaître qu'il est vain, partial, intéressé et, du même coup, souvent suspect de les condamner.

Comment échapper au piège d'une telle alternative ? Voilà toute la question. Si ce que je vais tenter de décrire à présent a un sens, celui-ci tient tout entier à la nécessité de sortir de cet écueil, dans lequel se concentrent, comme Camus le pressentait déjà, tout le *nihilisme* de notre temps et toute sa *misologie* — une *misologie* qui ne signifie pas seulement, comme son étymologie l'indique, la haine de la parole et de la raison, mais également l'absence de toute confiance dans leur capacité à enrayer la violence, à écarter la barbarie, à substituer un principe de solidarité et un désir de paix à la fatalité de la guerre. S'il est vrai que la violence revient toujours à suspendre le discours, à l'interrompre ou à retourner l'échange verbal en arme destructrice, on attend du langage, en effet, qu'il constitue un recours, qu'il apporte cette paix ou qu'il la préserve, qu'il apaise les conflits ou qu'il en éloigne le spectre. C'est pourquoi la crédibilité de l'éthique et celle de la parole

¹ Toutes les questions d' « éthique hyperbolique », auxquelles J. Derrida a consacré son enseignement : l'hospitalité, le témoignage, le pardon, peuvent être comprises comme une tentative d'échapper à la grandiloquence des conditions (l'hospitalité conditionnelle, le pardon conditionnel) par l'hyperbole de l'inconditionnel : si l'on ne veut pas se payer de mots en en appelant à l'hospitalité, au pardon, etc., alors il faut reconnaître que ne sont conformes à un principes de justice qu'une hospitalité inconditionnelle ou un pardon inconditionnel — et que, à l'inverse, toute production, institutionnelle, juridique, politique de conditions, par essence partisane, transige avec ce principe qui est pourtant le seul à pouvoir se réclamer de l'éthique : celui de l'absence absolue des conditions.

dans laquelle ses injonctions et ses commandements se profèrent vont de pair, car — voilà ce que nous apprend la mémoire des guerres — la faillite de l'une (l'éthique) est toujours, en même temps, la faillite de l'autre (la parole). C'est ainsi qu'entre en jeu la possibilité pour quelques mots-protecteurs de garder un minimum de sens. Comment continuer à parler d'hospitalité, de pardon et de solidarité, mais tout aussi bien de « bonté », de « générosité », d'« humanité » même, si leur invocation dans le discours fait l'objet d'un calcul, c'est-à-dire si leur usage, le recours qu'ils constituent et le secours qu'ils donnent sont à chaque fois intéressés et partisans et si ce qu'ils revendiquent pour les uns, ils le déniaient aux autres ? Le langage est assurément l'élément de l'éthique, mais il est aussi bien celui de la perversion de la morale ou de son retournement contre elle-même, car voilà peut-être l'essence du nihilisme : c'est dans les discours vindicatifs et vengeurs auxquels il arrive à la morale de céder et dans ce qu'elle fait alors avec les mots de la langue, fut-ce en manipulant des images partisanses et complaisantes, qu'elle est susceptible de se laisser prendre au piège d'une reconduction de la violence. Vous comprenez dès lors l'enjeu de cette articulation de l'éthique et de la politique vers laquelle nos réflexions se dirigent aujourd'hui : il y va de la possibilité de redonner un sens à ces « mots perdus » (l'humanité, la générosité, la bonté, la solidarité, la honte), non pas de restaurer un langage oublié, mais d'analyser à quelles conditions ils pourraient redevenir, simplement et minimalement, audibles et crédibles pour s'opposer à la violence ? Voilà la question qui nous retient : quelle dimension de l'existence faut-il reconnaître pour pouvoir en appeler, aujourd'hui encore, à ces sentiments moraux ? Avant d'aller plus avant, il convient de revenir sur la violence et la cruauté qui sont en question dans toutes ces analyses.

III

Comment comprendre et comment définir les phénomènes dans lesquels et par lesquels elle se manifeste ? Elles semblent partout, elles nourrissent notre imaginaire, font la trame de nos cauchemars et de nos « distractions », envahissent nos écrans. Il est des jours où l'actualité, telle qu'on la construit, telle qu'on la cadre, la monte et la présente, dans les journaux du soir, paraît n'être faite que de leurs manifestations. Du coup, nous avons l'impression qu'il n'est aucun lieu, ni les cours d'école, ni les couloirs des hôpitaux et pas même les lieux de culte qui en soient à l'abri. Elles menacent l'intimité des foyers, les relations de travail et, plus généralement, toutes les dimensions de la vie collective. A tel point qu'il semble parfois que le réel se confonde avec la violence et que la cruauté appartienne à l'essence de la vie. Aussi personne n'est-il en mesure de dire, en toute sécurité, qu'il ne redoute pas dans son existence et dans celle de ses proches leur soudaine et brutale irruption. La difficulté d'une définition de la violence est qu'elle court

toujours le risque d'être sélective et partielle. On reconnaîtra pourtant qu'est violente toute action, volontaire ou non, qui porte atteinte à l'*intégrité* physique et psychique d'un ou de plusieurs individus, de quelque façon qu'elle les atteigne, dans leur corps, mais aussi dans ce qui les lie à d'autres êtres, à leurs proches, à leurs biens et pour finir à la totalité du monde. Et on en conclura qu'il y a violence chaque fois qu'est compromis, brutalement ou de façon plus sournoise, notre rapport au monde, que la violence, autrement-dit, suppose toujours une rupture de *confiance*, aussi fragile et minimale soit-elle : *confiance* dans notre corps ou plutôt dans son droit à respirer, à se nourrir, à se mouvoir, à penser et à parler, sans que son intégrité soit menacée ; *confiance* dans les autres, dans leur rencontre, dans la possibilité de les croiser, de leur parler, de cohabiter avec eux, sans que ces relations, quelles que soient leur extension et leur intensité ne signifient, de près ou de loin, la possibilité d'un péril ; confiance enfin dans le monde, dans la possibilité d'y être (« au monde ») parmi les vivants. Cette définition, sans doute, est loin d'être pleinement satisfaisante. Mais elle *fait* signe vers le foyer commun de toutes celles que l'on pourrait emprunter aussi bien à l'anthropologie, aux sciences politiques, à la philosophie et à la littérature: de quelque façon qu'on la comprenne, la violence concerne toujours la vulnérabilité et la mortalité, la nôtre et celle d'autrui. Ce qui la rend possible, ce qui la rend *toujours* possible, ce qui fait d'elle peut-être l'une de nos possibilités les plus propres, que nous la subissions ou que nous l'infligions, tient au fait que nous sommes et que nous vivons au milieu d'êtres *vulnérables* et *mortels*.

On comprend mieux dès lors ce que l'éthique et la politique ont en commun. Elles ont communément à faire avec cette vulnérabilité et cette mortalité. Pour la politique, en effet, ses *institutions* ne se laissent pas comprendre autrement que comme la mise en œuvre, collective et partagée, d'un *être-contre-la-mort* solidaire. Il y a de la politique, parce que les formes d'insécurité auxquelles la vie est exposée sont multiples et que nul n'est en mesure d'assurer *seul* sa protection. Chacun requiert ce secours, cette assistance et cette attention à sa sécurité que seules des institutions garanties par la loi sont en mesure de lui assurer. Pour autant, rien n'est simple, car la politique se distingue aussi par sa capacité à faire des entorses à cette même solidarité. De quelque manière qu'il se déploie entre les institutions, *l'être-contre-la mort*, dont elle, la politique, arme la société est, en effet, non seulement *exclusif* et *sélectif*, mais, pour telle ou telle communauté d'individus, il est également susceptible de se retourner en son contraire. Aussi la sécurité que cette défense contre la mort est censée assurer menace-t-elle toujours de virer en insécurité. Il en résulte que l'essence de la politique tient tout autant à la protection qu'elle garantit contre la mort, notamment par la loi, qu'aux exceptions multiples qu'elle concède et aux transactions qu'elle s'accorde avec ce principe protecteur. A vrai dire, elle n'arrête pas d'en faire, des exceptions et des transactions de cet ordre, pas seulement quand elle déclare la guerre, et qu'elle expose à la mort ceux qu'elle envoie au

combat en même temps qu'elle leur donne, même si c'est dans certaines limites, le permis de tuer, mais chaque fois également qu'elle ferme ses frontières, refusant l'accès du territoire à ceux que la violence et la misère d'ailleurs contraignent à demander asile. Voilà, autrement-dit, ce qui fait l'essence de la politique : du simple fait qu'elle est limitée à un territoire qui ne s'identifie pas à la totalité du monde, *l'être-contre la mort*, dont la politique assume la responsabilité, est, par essence, particulier, relatif et surtout toujours *réversible*. C'est ainsi que, pour des catégories entières de la population, des communautés unies par tel ou tel sentiment d'appartenance, les lois de leur pays, loin de les protéger, peuvent devenir une menace pour leur vie. L'histoire de l'antisémitisme d'État, des lois de Nuremberg à celles de l'État français, en passant par celles du maréchal Antonescu en Roumanie et tant d'autres, suffiraient, parmi tant d'autres, à le rappeler. Sans rien dire de l'impunité dont jouissent, aujourd'hui encore, dans certains pays comme la Russie, les bandes, milices et autres groupuscules ultraviolents, dont la xénophobie régressive vise, de la façon la plus meurtrière, tous ceux et celles qu'elle juge indésirables.

Il n'en va évidemment pas de même de l'éthique. Elle aussi a à faire avec la vulnérabilité et la mortalité — mais c'est avec celles de *tout autre* et la responsabilité qui en résulte ne souffre aucune exception. Nous touchons là à un point décisif. La différence entre l'éthique et la politique est que la première, à la différence de la seconde, ne saurait enfermer dans (ou replier sur) un territoire circonscrit à l'avance la responsabilité qu'appellent *de partout* le soin, le secours et l'attention qu'exigent la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. La logique des frontières, à la rigueur, peut se défendre et se justifier politiquement, elle peut répondre au calcul d'intérêts toujours particuliers. C'est pourquoi elle se prête à toutes les productions possibles et imaginables de discours discriminants, elle s'appuie, à volonté, sur tous les montages instrumentalisés et les cadrages partisans des images qu'on voudra. La guerre également, on le sait, peut avoir ces nécessités propres — et elle n'est pas la dernière à solliciter et contrôler ces montages et ces cadrages. Il n'en demeure pas moins que ni l'une ni l'autre, ni la guerre meurtrière ni la logique injuste des frontières, ne trouveront jamais aucun fondement éthique derrière lequel abriter les décisions qui leur sont liées. Sauf à faire de ceux qui se réclameraient d'un tel fondement les « dupes » (nous y voici) des principes qu'ils avanceraient — sauf à vouloir se tromper soi-même et tromper tout le monde, les combattants, leurs familles, les témoins passifs et les témoins actifs, les acteurs, en avançant de tels principes. L'éthique, en effet, ne peut tolérer d'enjoindre ici ce qu'elle condamne ailleurs. Elle ne peut faire du refus de la violence et du meurtre un principe absolu, récuser *a priori, comme il se doit*, tout acte de barbarie et de cruauté et transiger avec ce même principe, dès que cela sert tel ou tel intérêt politique particulier.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas de « guerre juste » ? Que fait-on, autrement dit, dans une telle perspective de la distinction si commode entre « guerres justes » et « injustes » ? Deux remarques ici s'imposent. La première est que sans doute une distinction de cet ordre reste nécessaire ; toutes les guerres ne se valent pas et l'on doit retenir la façon dont elles diffèrent selon leurs motifs, leur finalité et les moyens qu'elles mettent en œuvre. Il n'est donc pas interdit de supposer qu'une guerre puisse avoir des « motifs justes » qui en font une nécessité, comme le sont les actes de résistance à toute agression, invasion et autre occupation militaire ou telle intervention qui viendrait au secours d'un peuple massacré par ses dirigeants. Mais pour autant, on se doit aussi de souligner que jamais la pureté de ses motifs ne peut être intégralement assurée. Il n'est pas de guerre, autrement-dit, dont les motifs soient exclusivement éthiques, même quand elle se donne comme intervention humanitaire, et ne soient pas *contaminés* par des intérêts et des calculs d'un tout autre ordre. Cette impureté, c'est déjà en soi une raison de douter de la pertinence du concept de « guerre juste », si l'on fait de sa « justice » un principe éthique. Qu'est-ce, en effet, qu'un principe impur sinon une règle qui menace à tout moment de se retourner contre elle-même ? Mais il y a encore une deuxième remarque : à supposer que la guerre soit *juste* dans son principe, ce qu'elle fait ne l'est jamais. Autrement dit, il peut exister des raisons « éthiques » de faire la guerre (entre mille et une bonnes ou moins bonnes raisons), il n'en est aucune de *faire* ce que la guerre *commande* de faire : détruire, prendre la vie. Cette contradiction, rien ne saurait l'abolir. Elle est ce avec quoi tous les vétérans de toutes les guerres savent qu'il leur faut vivre et compter, quand le souvenir des combats passés vient les hanter. Nous verrons, d'ici un moment, qu'elle est l'une des figures que prend ce qu'on a choisi d'appeler « consentement meurtrier »

Ce qui apparaît, avant toute articulation possible de l'éthique et de la politique, c'est donc bien davantage leur *opposition*. D'un côté la politique ne cesse d'imposer des transactions avec le principe qui voudrait qu'il n'y ait pas de limites au soin qu'elle prend de la vulnérabilité et de la mortalité d'autrui, à l'attention qu'elle accorde et au secours qu'elle apporte. Si elle a pour fondement la mise en œuvre de cet « être-contre-la-mort » commun et solidaire que l'on rappelait à l'instant, elle ne cesse de lui apporter de nouvelles *conditions*. D'abord, elle sélectionne les formes d'insécurité de l'existence qui lui semblent appeler des décisions et une action ; ensuite elle circonscrit le cercle de ses bénéficiaires ou de ses victimes, elle détermine elle-même les modalités d'un accroissement ou d'un rétrécissement de ce cercle ; enfin, elle s'accorde le droit de suspendre le principe en imposant, au nom de la sécurité, de nouvelles formes d'insécurité aux uns ou aux autres. La preuve en est que la variété, sinon la variation, des régimes politiques — ce qui est censé faire, en d'autres termes, la différence entre les démocraties, les régimes autoritaires, les théocraties et autres dictatures militaires — est directement lié à la distinction et à

l'étendue de ces restrictions. Ainsi dans les régimes non-démocratiques, le bénéfice de l'être-contre la mort garanti par l'État est-il soumis à la condition d'une soumission absolue au dictateur, despote et autre tyran, civil, militaire ou religieux qui tient les rênes du pouvoir. Dans les théocraties, la condition est confessionnelle. Ailleurs encore, elle est liée à la nation, à l'ethnie, à la race. Pour tous les autres — pour tous ceux qui ne remplissent pas ces conditions d'allégeance ou d'appartenance à une communauté idéalisée (ou à son fantasme), l'État offre une moindre protection, sinon aucune, quand il ne constitue pas une menace. *L'être-contre-la-mort* alors divise la population autant qu'il la rassemble : c'est l'essence du politique.

D'un côté donc, il y a cette division. De l'autre, son impossibilité principielle. Si l'on veut, en effet, ne pas être « le dupe de la morale », il faut reconnaître que la responsabilité de l'attention, du soin et du secours qu'appellent la vulnérabilité et la mortalité d'autrui vaut *pour tous* et qu'elle se fait entendre *de partout*. «Elle vaut pour tous » signifie non seulement qu'elle ne peut, en *droit*, postuler une exception, mais aussi que le principe qui en résulte (l'exigence d'un secours) s'applique à *tous*. Quant au fait qu'elle se fasse entendre *de partout*, cela veut dire, d'un mot, que l'éthique ne connaît pas de frontières. De quoi s'agit-il ? Il y va, en fait, d'une décision impossible. Ce que l'éthique ne peut pas décider, décréter ni postuler, c'est qu'*a priori* la vulnérabilité et la mortalité de tel ensemble déterminé d'individus, de quelque façon qu'on le circoncrive, l'indifféreraient ou encore qu'elle n'en aurait que faire. Elle ne peut en faire une question de droit ni de principe, sauf à se détruire elle-même. Ou pour le dire encore autrement, elle ne peut fermer les yeux et se boucher les oreilles, lorsque lui parvient — et il en arrive de partout et tout le temps — un appel de cette nature, avec bonne conscience ou fatalité, dans la résignation d'un consentement tacite à l'ordre et à l'état du monde, avec son cortège d'injustices et d'inégalités, de misère, de violence et de cruauté. Une morale qui l'accepte, qui s'en accommode ou qui le justifie n'est pas une morale — ou alors, c'est une morale dont celui qui fait mine d'y croire, d'y croire sans y croire vraiment, est toujours « le dupe ».

IV

C'est pourquoi nous ne vivons pas autrement que dans cette contradiction. Car dans le cours de l'existence, nous ne cessons de faire des exceptions, de nous accommoder, de transiger avec le principe impossible de cette responsabilité qu'on rappelait à l'instant : celle de l'attention du secours et du soin qui sont dus à la vulnérabilité et à la mortalité de tout autre. Nous ne cessons de faire des différences, des distinctions qui ont leurs raisons propres. On ne peut, dit-on, « accueillir toute la

misère du monde ». Il y a la « famille », les « proches », les « concitoyens », les membres de la « communauté » — et tout cela appelle, dit-on, sinon une responsabilité en droit, du moins en fait un sentiment de responsabilité, une pratique, des actions, des gestes différents. Ces transactions, ces exceptions sont évidemment d'ordres multiples — et elles ne sauraient être mises toutes sur le même plan. Il importe néanmoins de les décrire et de comprendre ce qu'elles ont en commun.

La guerre provoque les premières d'entre elles — et elle le fait d'au moins deux façons. D'abord elle impose, avec tous les moyens qui sont à sa disposition, ce qu'on appellera une « géographie de la vulnérabilité et de la mortalité ». Le ressort psychologique d'un conflit armé qui fait croire à sa « nécessité » tient, en effet, par essence, à la division de cette attention, de ce soin et de ce secours. Il faut que les blessés et les morts n'aient pas le même prix et que toute la puissance médiatique des États soit mobilisée pour en persuader les « peuples en guerre » pour que la violence inhérente à tout conflit soit supportée par les populations. Il faut, pour le dire autrement, que l'interdit du meurtre soit levé — et il ne saurait l'être sans qu'il se produise une faille dans le principe éthique de la responsabilité qu'appellent la vulnérabilité et la mortalité d'autrui, c'est-à-dire sans que cette responsabilité même soit éclipsée —, il faut qu'il soit levé pour que la « mise à mort » de « l'ennemi », aussi chirurgicale qu'elle se veuille, et les souffrances infligées aux populations civiles, au titre des « dommages collatéraux », ne provoque pas ce sentiment de révolte et de honte qui est le mouvement premier, le plus ordinaire, le plus solidaire et le plus commun, de notre « être-contre-la-mort ». La guerre, qu'on le veuille ou non, supposera toujours une légitimation de la violence qui suspend ou efface cette responsabilité. Et même si toute la rhétorique militaro-étatique prend soin de ne pas appeler « meurtre » l'élimination physique de l'ennemi, il n'est pas de conflit dans lequel la frontière entre ces différentes façons de « donner la mort » ne se brouille et qui n'échappe complètement à ces actes de cruauté et de barbarie que l'éthique commande pourtant de condamner. Mais la guerre ne se contente pas d'autoriser ou du moins de rendre possible, sinon probable, le meurtre ; elle bouleverse, du tout au tout, notre attitude face à la mort. D'un mot qui est à lui seul tout un problème, elle fait du *sacrifice* d'une génération d'hommes et de femmes une exigence collective. Voilà, au demeurant, ce qui donne à penser, avec le plus de justesse, l'essence de la décision souveraine qui déclare la guerre : elle retourne l'être-contre-la-mort en son contraire ; aux mesures de protection qui définissent ordinairement son action, elle substitue, au nom de cette même protection, l'obligation et le risque d'une exposition à la mort ; elle demande aux familles, aux pères, aux mères, aux femmes, de consentir au sacrifice de leurs enfants, de leurs maris, de leurs frères — et elle condamne, au nom de principes à forte connotation morale, comme l'amour de la patrie ou la « défense du bien contre l'axe du mal », ceux et celles qui trouveraient encore la force de protester.

Mais la guerre n'est pas la seule des transactions que nous faisons avec le principe éthique de la responsabilité de l'attention, du soin et du secours qu'appellent *de partout et pour tous* la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. Celles-ci appartiennent, en effet, plus généralement, au cours ordinaire de l'existence. Ce n'est pas, en effet, à titre exceptionnel que nous fracturons l'*être-contre-la-mort* solidaire qui est seul susceptible de donner un sens éthique à notre appartenance au monde. Le savoir, sinon l'expérience, que nous pouvons avoir des injustices qui divisent le monde — comme l'inégalité d'accès aux soins qui condamne à mort ici des millions d'hommes et de femmes qui pourraient être guéris ailleurs, l'absence de vases communicants entre la famine endémique qui frappe les populations les plus pauvres du monde et les excédents alimentaires des pays les plus riches ; les régimes de terreur qui menacent directement la vie de ceux et celles qui tentent de s'y opposer — tout cela est constitutif du sentiment que nous pouvons avoir de cette appartenance. Et en même temps l'attention que nous accordons à tous ces phénomènes est au mieux secondaire et, pour beaucoup, inexistante, dominée qu'elle est par un sentiment d'impuissance et de fatalité. Nous savons sans savoir, nous voyons sans voir, nous passons à autre chose, affairés que nous sommes, accaparés, jour après jour, par le cours de la vie. Telle est la loi de notre rapport au monde : le « souci » que nous en avons est nécessairement partiel et partisan, la responsabilité qu'il appelle aporétique. Elle n'a pas de solution, pas d'issue. Quand nous ne sommes pas les acteurs criminels ou les victimes des états de violence dans le monde et des actes de cruauté qu'ils engendrent, ces états et ces actes font de nous leurs spectateurs impuissants, résignés par la force des choses à vivre avec. Nul moyen de penser notre « humanité » autrement

C'est à cette aporie, constitutive de notre être-au-monde, au sens éthique et politique du terme, que l'on a choisi de donner le nom difficile de « consentement meurtrier ». Difficile, le nom l'est parce qu'il provoque d'abord un inévitable sentiment de révolte. Comment pourrait-on *consentir* à ce *contre quoi* on ne peut rien ? S'il y va de notre impuissance, celle-ci n'exclut-elle pas d'emblée toute forme de « consentement » ? Ne rien pouvoir faire — et donc ne rien faire — ne signifie pas « acquiescer ». Or il ne saurait y avoir de consentement sans acquiescement. Seuls les partisans de la violence « consentent » : ceux qui l'encouragent, ceux qui l'ordonnent et ceux qui commettent les actes qu'on dira « violents ». Mais ceux qui ne les empêchent pas ou qui ne les arrêtent pas, parce qu'ils n'en ont pas les moyens, ne les approuvent pas pour autant. Soit ! Ce sursaut de révolte a sa légitimité. Mais, comme on le sait, ces distinctions sont fragiles et poreuses. La frontière qui sépare l'acquiescement de la résignation n'est pas établie une fois pour toutes. Et qui peut prétendre, en toute tranquillité, qu'elle n'est pas l'alibi d'une bonne conscience, d'autant plus assurée de ses valeurs et de ses sentiments (d'« humanité », de « solidarité », etc.) qu'ils ne dérangent et n'infléchissent en rien le cours de son

existence ? Quant à l'acquiescement, il ne donne pas nécessairement lieu à de grandes déclarations. Il ne s'identifie pas toujours à un acte de la volonté, immédiatement perceptible. Ne pas vouloir voir ni entendre ou faire semblant de ne pas voir et de ne pas entendre, n'être révolté en rien par la condition humaine, renoncer à la critique, refreiner tout élan de bonté et ne plus même avoir honte de ce que les hommes s'infligent mutuellement, cela ne revient-il pas malgré tout à acquiescer ?

Voilà pourquoi la notion de « consentement meurtrier » appelle aussitôt deux précisions. Elle tient sa radicalité éthique du fait que ce consentement peut être aussi bien de l'ordre de l'approbation et de la participation active que de celui de l'indifférence ou de la résignation passive. On peut consentir à la mort violente, au meurtre et même à des actes de cruauté, en acteur ou en partisan, en les appelant de ses vœux, en les encourageant, dans sa pensée et dans ses actions ; mais on peut aussi y consentir, en détournant les yeux, par lassitude ou par lâcheté, en faisant mine de ne pas savoir, avec la certitude qu'on n'y peut rien, que c'est ainsi, que la société, l'État, le monde, etc. « sont ainsi faits ». Ces différentes formes de consentement, il convient assurément de les distinguer (et on ne les distinguera jamais suffisamment), mais il importe aussi de les rassembler sous un même concept pour désigner cette dimension de notre appartenance au monde qu'il importe de mettre en évidence, comme un préalable à toute discussion sur l'articulation de l'éthique et de la politique.

Car voilà la deuxième précision qui s'impose : nul n'échappe à ce « consentement meurtrier ». Le monde ne se partage pas entre ceux et celles qu'il concernerait et d'autres qui pourraient se persuader que, pour eux, il n'en est rien, parce qu'ils sont des gens de « bien », assurés de leurs préceptes moraux, avec la bonne conscience que ceux-là procurent à ceux et celles qui leur accordent leur crédit. Aussi la mise à jour du « consentement meurtrier » ne constitue-t-elle, en aucun cas, un tribunal, pas plus qu'elle ne désigne de « coupables » et n'exempte d'« innocents ». Elle se tient bien davantage en deçà de cette question du jugement, comme de celle de la culpabilité. De quoi s'agit-il alors ? Rappelons-nous la phrase de Levinas, dont nous sommes partis, il y a déjà un moment : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale ». A supposer donc que l'on se demande à quelles conditions il est effectivement possible d'échapper à cette duperie, ce qui précède nous permet d'apporter un premier élément de réponse : on n'est pas le dupe de la morale, dès lors qu'on reconnaît le « consentement meurtrier » comme une dimension irréductible de notre appartenance au monde — qu'il faut pourtant tenter, de façon aporétique, de réduire, comme on s'attache à rendre possible l'impossible. Imaginons, par exemple, qu'au nom de principes moraux, on exige du politique une intervention pour mettre fin à un état de violence

dans le monde : on doit savoir que cette demande, aussi légitime soit-elle, relève malgré tout, d'un être-contre-la-mort *exclusif* et *discriminant*. Elle condamne ici — elle ne peut pas faire autrement — ce qu'elle tolère ailleurs ; elle divise la population du monde entre ceux et celles auxquels il paraît urgent de porter secours et ceux et celles qui devront encore attendre — quand elle ne trouve pas, comme ce fut tant de fois et partout le cas dans l'histoire des deux derniers siècles, quelque légitimité et quelque justification aux violences que ceux-là subissent. Un tel constat n'enlève rien, au demeurant, à l'urgence de l'intervention, pas plus qu'il n'interdit aucune assistance. Il signifie seulement qu'on ne doit pas se payer des mots de l'éthique, lorsque quelque intervention de cet ordre, qui obéit toujours à des motifs politique, par exemple une intervention militaire, s'habille des oripeaux de la morale. En d'autres termes, on ne sort pas si aisément de la contradiction. On n'en sort, en réalité, d'autant moins qu'on prétend ou qu'on *croit* en sortir, qu'on s'imagine, à bon compte, en être sorti, incarner le bien, la liberté, la justice.

V

Si l'on veut repenser quelque chose comme une articulation de l'éthique et de la politique, il faut donc repartir du « consentement meurtrier » — à savoir de toutes les entorses que chacun fait à cette responsabilité de l'attention, du soin et du secours qu'appellent *pour tous* et *de partout* la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. Or dès lors que ce consentement signifie, à *chaque fois*, une faille dans l'appartenance au monde, c'est le souci du monde qui vient s'insérer entre l'éthique et la politique, comme le lieu aporétique de leur relation. En d'autres termes, c'est parce que la reconnaissance du « consentement meurtrier », compris comme une dimension incontournable de toute existence, constitue la condition d'une telle relation que celle-ci doit être pensée comme *éthi-cosmo-politique*. Mais ce mot valise, entrecoupé de deux tirets, signifie davantage encore ou, si l'on veut, il soutient deux thèses complémentaires : il rappelle d'abord que la cosmopolitique, (une politique solidaire qui prétendrait sinon s'affranchir des intérêts nationaux, du moins tenir compte dans ses calculs, d'une appartenance ou d'un lien qui les transcendent, adopter, en d'autres termes le point de vue du monde), a besoin de l'*éthique* pour opérer ce dépassement. La politique, sans doute, suffit à déterminer et faire valoir des solidarités ou des alliances limitées à et par des intérêts régionaux, mais, pour défaire la double logique de la souveraineté et de l'union, ou la fédération d'États souverains, celle des pactes et des traités, nécessairement limitée, pour s'élever donc au point de vue du monde, il lui faut un principe hétérogène à tous ces intérêts et à tous ces calculs, à toute real-politique, un principe, s'il existe, que seule peut-être, (c'est en tout cas ce que suggère le mot-valise), l'éthique est susceptible de lui apporter. Mais le mot souligne encore autre chose. S'il est vrai que l'éthique soutient, comme on l'a vu, le principe d'un « être-contre-la-mort » universel, il faut

préciser que ce lien n'a de sens qu'orienté vers une politique, dont le seul horizon possible est une « cosmopolitique » ; ou, plus exactement, que l'éthique n'a de légitimité à lui adresser ses injonctions qu'en *tenant* — au sens le plus fort du terme, comme on tient une position — en *tenant* donc le point de vue du monde. Elle ne *doit* pas transiger, elle ne *peut* pas se plier aux impératifs d'une politique partisane, communautaire, confessionnelle et/ou identitaire. Chaque fois que l'éthique transgresse cette loi, chaque fois qu'elle se compromet dans son soutien partisan à des intérêts particuliers, elle fait de ceux qui s'y laissent prendre les dupes de la morale. Et c'est alors que les principes qu'ils défendent, qu'ils entendent promouvoir et parfois même faire respecter, fut-ce par la violence, s'autodétruisent d'eux-mêmes.

L'articulation de l'éthique et de la politique suppose donc le point de vue du monde. Mais le monde lui-même, comment faut-il le comprendre ? Quel en est le concept, tel que l'appelle cette articulation ? Pour répondre à cette question, nous devons nous souvenir de la façon dont son point de vue a fait irruption dans les analyses qui précèdent. Il était lié à deux questions : celle des frontières et celle de la mortalité. Celles-ci interrogeaient conjointement le sens de notre appartenance au monde et le sens de la mortalité, entendue, de façon minimale, comme cette propriété commune qui transcende toutes les appartenances particulières (locales, régionales, nationales et autres), mais elles laissaient dans l'ombre encore le sens de leur conjonction. C'est de celle-ci qu'il faut repartir, en tant qu'elle conjugue *en un* deux concepts de monde. Le premier qu'il est aisé de comprendre est *extensif* et *négatif*. Le monde, c'est ce que nous avons en commun, toutes frontières dépassées. S'il est vrai que chacun tient sa singularité du faisceau de relations qui le lient, possiblement, à tout autre et que, par conséquent, aucun lien *a priori* n'est exclu, le monde désigne la totalité des relations possibles. En droit, il s'étend *pour tous* à *tous les êtres, vivants et non-vivants*. Seulement voilà, dans les faits, chacun le sait, il n'est pas deux *extensions* qui soient égales. Aucun de nous ne s'identifie à aucun de nous par un même faisceau de relations. Chaque relation, au demeurant, est pour chacun, unique, singulière et irremplaçable : personne n'a avec personne la même relation qu'un autre avec le même ou un autre. Il en résulte que ces faisceaux, uniques en leur genre, font la singularité absolue de chacun. Or ce que cela signifie, c'est d'abord que chacun est *intensément* le monde à soi tout seul — insubstituable, irremplaçable.

D'où *in fine*, le principe qui fait de l'attention, du soin et du secours l'objet d'une responsabilité infinie, *étendue* à tout autre. C'est parce qu'il y va, à chaque fois, de l'unicité et de la totalité du monde — et que chaque mort signifie, dans sa singularité même, sa disparition — que quelque chose comme une « éthicosmopolitique » s'impose comme une nécessité. En d'autres termes, c'est parce que le monde se

répète en chacun, de façon absolument singulière, que le seul point de vue qui tienne lorsque l'éthique se mêle de politique est celui qui donne droit à l'infinie variété des singularités que produit cette répétition. Une page, à la fois sombre et lumineuse, incandescente, qu'on empruntera au chef d'œuvre de Vassili Grossman *Vie et destin* suffit à l'éclairer. Comme certains le savent sans doute, cette vaste fresque romanesque, hantée par la mémoire des camps de la mort et par celle du Goulag, met en lumière et interroge pour la première fois, à travers toute une galerie de personnages, pris dans la tourmente de l'histoire, et notamment de la bataille de Stalingrad, la convergence des deux grands systèmes totalitaires du XXe siècle. Le passage que je voudrais lire à présent et commenter brièvement, en guise de conclusion, fait suite à l'un des récits les plus terribles, parmi tous ceux que comporte le roman : celui de la lente progression qui conduit l'une de ses protagonistes, Sofia Ossipovna, accompagnée d'un enfant, le petit David, de l'arrêt du train en gare d'Auschwitz à la chambre à gaz, comme si la méditation qu'il propose était appelée du fond de l'horreur par le souvenir de chaque victime dans ce qui, en dépit des effacements du meurtre de masse, doit rendre à sa mort sa singularité propre. Il s'agit d'une pause réflexive, un arrêt. On aurait presque envie de dire un arrêt sur image, celle de la fumée sortant des fours crématoires, tant cette méditation ne peut être détachée des pages qui la précèdent :

« L'homme meurt et passe du royaume de la liberté à celui de l'esclavage. La vie, c'est la liberté, aussi le processus de la mort est-il le processus de l'anéantissement progressif de la liberté ; la conscience faiblit puis s'éteint ; les processus vitaux de l'organisme continuent un certain temps après la disparition de la conscience ; la circulation sanguine, la respiration, les échanges cellulaires continuent à s'effectuer. Mais c'est un recul irréversible vers l'esclavage : la conscience s'est éteinte, la flamme de la liberté s'est éteinte.

Les étoiles se sont éteintes dans le ciel nocturne, la Voie lactée a disparu, le soleil s'est éteint, Venus, Mars et Jupiter se sont éteints ; les océans se sont figés, les millions de feuilles se sont figées et le vent a cessé de souffler, et les fleurs ont perdu leurs couleurs et leurs parfums, le pain a disparu, et l'eau a disparu, la fraîcheur et la chaleur de l'air ont disparu. L'univers qui existait en l'homme a cessé d'être. Cet Univers ressemblait de manière étonnante à l'autre, l'unique, celui qui existe en dehors des hommes. Cet Univers ressemblait de manière étonnante à l'Univers que continuent de refléter des millions de cerveaux vivants. Mais cet Univers avait ceci de particulièrement étonnant qu'il y avait en lui quelque chose qui distinguait le parfum de ses fleurs, le ressac de son océan, le frémissement de ses feuilles, les couleurs de ses granits, la tristesse de ses champs sous une pluie d'automne, de l'Univers qui vivait et qui vit en chaque homme, et de l'Univers qui existe éternellement en dehors des hommes. Son unicité et son originalité irréductible

constituent l'âme d'une vie, sa liberté. Le reflet de l'Univers dans la conscience d'un homme est le fondement de la force de l'homme, mais la vie ne devient bonheur, liberté, valeur suprême, que lorsque l'homme existe en tant que monde que personne, jamais, ne répétera dans l'infini des temps. Ce n'est qu'à cette condition qu'il éprouve le bonheur de la liberté et de la bonté, en trouvant chez les autres ce qu'il a trouvé en lui-même². »

Nous cherchons depuis le début quel fondement éthique trouver à la condamnation et au refus de la violence et de la cruauté ; nous voudrions savoir comment ne pas être « le dupe » des principes qu'on invoque et des préceptes dont on se réclame dans de telles circonstances. Enfin, s'il est vrai que nous pensons pouvoir trouver un tel fondement, irréductible aux manipulations politiques de tous ordres et aux compromissions de la morale avec des intérêts hétérogènes, dans la responsabilité de l'attention du soin et du secours qu'appellent *de partout* et *pour tous* la vulnérabilité et la mortalité d'autrui, nous nous demandons légitimement d'où vient cette *responsabilité* ? Pourquoi, après tout, devrait-elle s'étendre à la totalité du monde ? Qu'est-ce qui empêche de nous contenter d'un repli salutaire en veillant sur les intérêts d'une communauté restreinte ? Et voilà que la voix du doute et du désespoir se fraye un chemin jusqu'à nous : et si l'idée même d'une « conscience cosmopolite » n'était qu'une posture, un rêve ou une illusion ? C'est alors que la réponse de Vassili Grossman, limpide et impérative, se fait entendre, pour apaiser nos doutes et faire taire nos hésitations : on ne comprend rien à la violence, nous dit-il, et on ne sait rien de la cruauté des chambres à gaz et de tous les lieux d'extermination, de tous ces camps de par le monde où l'on laisse ou fait mourir, tant qu'on n'a pas saisi ce que, pour chaque vie, ces dispositifs mortifères éteignent ou tâchent d'éteindre, ce qu'ils font ou veulent faire disparaître, ce qu'ils tentent d'effacer qui est, à chaque fois, *le monde*. Voilà la perte ! Voilà ce que toute destruction signifie ! Et voilà pourquoi la seule façon de redonner sens à des notions aussi diffuses et confuses que « l'humanité » ou la « solidarité », la « bonté » et la « générosité », consiste à reconnaître à l'éthique la radicalité de sa responsabilité : celle de l'attention, du soin et du secours qu'appellent *pour tous* et *de partout* la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. Une telle pensée dénie au dénombrement des victimes toute pertinence pour décrire l'une et l'autre. Car c'est toujours une par une qu'il faut les compter. L'exception dès lors est impossible : *chaque* monde est *le* monde et c'est à sa fin que *consent* tout consentement meurtrier.

² Vassili Grossman, *Vie et destin*, traduit du russe par Alexis Berelowitch, Paris, Julliard/l'âge d'homme, 1983, chapitre 49, p. 523.

Débat

Un participant - A propos de l'éthique, que peut-on envisager de possible sans une refondation de l'éthique ? Le journaliste et moraliste Jean-Claude Guillebaud dit la chose suivante : nous sommes incapables de reconstruire de l'éthique aussi longtemps que nos sociétés fonctionnent à peu près. Par contre, c'est lorsque nous serons au pied du mur, près de la catastrophe, que nous deviendrons capables de ce qu'il appelle une éthique de survie. Que pensez-vous de ce point de vue ?

Marc Crépon - Tout d'abord il y a un certain nombre de personnes qui croient que l'on s'approche d'une catastrophe. Ce n'est pas mon cas. Je ne vois pas les choses ainsi et je résiste à toute vision catastrophiste de l'histoire. Il y a toujours eu des époques où l'on a eu cette sorte de vision, particulièrement dans les moments difficiles, comme par exemple au XIXe siècle ou à la sortie de la guerre de 14-18.

Et non, je ne dirai pas qu'il faut attendre d'être au pied du mur. Ni que l'on est incapable de faire face à ce que l'on peut redouter. Je trouve au contraire que nous avons un arsenal de très grands penseurs de l'éthique qui sont extrêmement précieux, non pas pour la refonder mais pour la repenser.

Par contre, il est nécessaire de se poser la question des conditions dans lesquelles les mots de l'éthique peuvent être audibles et efficaces. Autrement dit, la morale est indispensable et il est indispensable aussi de se poser les vraies questions à propos de la morale et de ne pas se raconter d'histoires. Je pense que, dans le fond, la vraie raison d'être de la philosophie, c'est d'aider à vivre sans se raconter d'histoires.

Un participant - Merci pour votre conférence. Ma question : pourquoi définissez-vous la politique comme une fenêtre contre la mort plutôt que d'être pour la vie ? Quelles sont les vraies raisons ?

Marc Crépon - C'est une question très importante que vous posez. Il y a un livre très important dans la philosophie du XXe siècle, « *Etre et temps* » de Heidegger (livre qui a beaucoup marqué la pensée des philosophes du XXe siècle), dont l'un des points essentiels est l'analyse existentielle de « l'être pour la mort ». C'est avec cet « être pour la mort » que joue ce que j'appelle « être contre la mort ».

Comment arrive-t-on à cet « être contre la mort » ? Quand j'en viens à une telle expression, c'est parce que je cherche une articulation entre l'éthique et la politique ; je cherche des fondements pour une pensée cosmopolite avec toutes les questions qu'elle pose ; et cela veut dire pour moi arriver à penser conjointement le sens de

l'appartenance au monde et le sens de ce que nous avons le plus en commun avec tous les êtres au monde, c'est-à-dire la mortalité.

Et c'est donc en essayant de penser le lien entre l'appartenance au monde et le fait de la mortalité que j'en suis venu à produire ce concept d'être contre la mort. Voilà, ce sera l'essentiel de ma réponse. Pour ma part, j'ai passé beaucoup de temps, dans mon travail, à déconstruire toutes les formes d'invocation de l'appartenance. Et toutes les constructions fantasmatiques, imaginaires, autour de l'invocation du « nous » (nous qui parlons la même langue, nous qui appartenons au même peuple, nous qui nous réclamons de la même législation...). Or, une fois qu'on a déconstruit toutes ces formes d'appartenance, que reste-t-il ? « Nous les mortels ».... C'est à partir de là que j'en suis venu à forger ce concept d'être contre la mort. C'est à la fois pour des raisons stratégiques et des raisons de fond liées mes travaux précédents.

Mais je vois que je ne réponds pas à votre question ; ou bien, je ne vous convaincs pas. Pourriez-vous en dire davantage car c'est une question intéressante. En outre, un certain nombre de mes collègues philosophes m'ont déjà fait ce reproche : « pourquoi te focalises tu sur cette question de la mortalité, de la mort, à laquelle personne n'y échappe. Pourquoi ne pas définir la politique comme un être pour la vie plutôt qu'un être contre la mort.

Le participant - Etre contre la mort, pour moi c'est négatif. Alors qu'être pour la vie correspond à quelque chose de positif. Il y a là quelque chose de plus riche, de plus large.

Marc Crépon - .Mais « être pour la vie » ou « être contre la mort », cela ne revient-il à peu près à la même chose?

Un participant - Par rapport à ce que vous avez dit du consentement meurtrier, cela m'a rappelé une citation qui m'avait beaucoup impressionné : « Ce ne sont pas les méchants qui font le plus de mal mais les gentils qui se taisent ». Par rapport au consentement meurtrier, je crois que cette phrase l'illustre très bien.

Marc Crépon - Oui, vous y êtes tout à fait.

Le participant - Par ailleurs, ce qui m'a beaucoup étonné, c'est que vous parliez de la morale comme étant un sujet, c'est-à-dire que la morale se retrouve elle-même comme centre d'étude. En fait, j'ai le sentiment que vous avez parlé de l'instrumentalisation de la morale. Or la morale en elle-même n'est pas variable. Il y a des principes moraux comme la non-violence, l'éthique, etc. Ensuite, elle se fait un peu instrumentaliser, en ce sens que j'ai l'impression qu'elle vise à ce que l'on applique aux autres ce que l'on ne s'applique que plus difficilement à soi-même.

Et donc, en fonction du niveau de bienfaisance ou de malfaisance, tout dépend du regard que l'on porte, j'ai l'impression que l'instrumentalisation de cette morale ou

de cette éthique n'est pas elle-même très assurée, mais non pas la morale ou l'éthique elle-même.

Marc Crépon - Ce dont je parle, c'est de l'usage et de l'évocation des préceptes moraux. Si vous voulez l'appeler instrumentalisation, oui bien sûr, cela me va.

Un participant - Quand on parle du « consentement meurtrier », quand on se révolte à un moment ou à un autre, la peur change de camp. Cela veut dire que, à un certain moment, on consent à ce que la vie n'ait de sens qu'en imaginant sa propre mort. Donc c'est cela le « consentement meurtrier » et c'est ce sens qui est présent en chacun d'entre nous. Le seul problème, c'est de savoir à quel moment la révolte sera suffisante pour que, collectivement, l'on traverse ce changement de conditions pour éventuellement prendre le maquis ou les armes ; c'est-à-dire changer de condition, arrêter de se taire, ne plus se voiler la face et passer à l'action.

Marc Crépon - Ce dont je parle, en fait, ce ne sont pas seulement des réponses, ce sont aussi ce que j'appelle des voies de dégagement. On n'échappe jamais complètement au consentement meurtrier mais on peut tenter d'en répondre et d'y répondre.

D'abord par la révolte, mais aussi par trois autres grandes catégories que sont la honte, la bonté et la critique. Ce sont les quatre formes de réponse. Et je voudrais illustrer la honte par cette expérience très étrange qu'avaient faite, à quelques années d'écart, le grand philosophe allemand Günter Anders, et le grand écrivain japonais Kenzaburo Oé. Tous deux ont fait, au début des années 60, le voyage à Hiroshima, où ils ont rencontré des victimes ayant survécu de façon très provisoire et très aléatoire aux bombardements atomiques, ceux que l'on a appelé les Hibakushas. Et tous deux racontent la même expérience qui est celle du seul sentiment que l'on puisse éprouver devant ces victimes, un immense sentiment de honte : la honte de ce que les hommes étaient capables de s'infliger les uns aux autres. Et c'est vrai qu'il y a là une différence : entre le fait d'éprouver un grand sentiment de honte ou de ne pas l'éprouver.

Le consentement meurtrier renvoie aussi aux instruments qui le fabriquent, et il n'est pas forcément spontané. Il peut être plus ou moins actif : il y a des images, des discours, une rhétorique, une politique qui peuvent être guerriers, etc.

L'aptitude critique, au sens fort du terme, à décrypter ces images, à décrypter ces discours, à voir comment ils sont construits, à voir ce qu'ils veulent nous faire croire, à voir quelle géographie de la vulnérabilité et de la mortalité ils tentent de faire valoir, voilà alors une autre voie de dégagement qu'on peut opposer au consentement meurtrier.

Pour ce qui est de la bonté, je ne vais pas développer, c'est un concept sur lequel je travaille. Je voudrais tout de même mentionner un livre, le roman de Vassili

Grossman *Vie et destin* dans lequel il y a des choses extrêmement fortes sur la bonté, comme le pensait Lévinas, qui, à la fin de sa vie, en avait fait son livre de chevet.

La bonté, mais non pas le bien, car le bien, c'est autre chose. Que de crimes ont été commis au nom de l'idée du bien, au nom de ce que celle-ci pouvait avoir de « sacré ». Eh bien, ce que Grossman oppose à cette idée du bien, à toute cette idéologie du bien, ce sont des gestes bonté. Vous le voyez, il y a bien des façons de répondre au « consentement meurtrier ».

Une participante - Vous employez, dans votre champ sémantique, trois termes qui sont d'origine grecque, *ethos*, *cosmos* et *polis*. Alors, serait-ce à dire qu'en fait le service que l'on pourrait rendre à un enfant que l'on met au monde avec son énergie, sa force physique, l'aptitude à vivre, serait de le rendre, (et c'est un retour à un vieux précepte grec), autonome, c'est-à-dire l'amener à prendre conscience par la connaissance de soi? Il serait ainsi porteur des lois, (« *nomos* ») et donc susceptible de porter sa propre régulation, quelles que soient les situations auxquelles il se trouverait confronté. Et dans ses relations à autrui comme dans sa sphère de l'ego, il pourrait accéder à une forme de sagesse, à une cosmopolitique.

Marc Crépon - Ce que vous dites est très intéressant, et me fait penser à Rousseau et à *l'Emile*. Le principe en est de donner à l'enfant la possibilité d'inventer sa propre singularité et d'acquérir une certaine autonomie. Et ce qui est intéressant est que, dans son discours, Rousseau donne droit dans l'état de nature à un principe fondamental qui est la pitié, une pitié qu'il dit naturelle, qui est la voie du cœur et qui, à ce titre, ne connaît justement aucune frontière et qui s'étend à tous les êtres de son espèce, sans aucune distinction. Or ce que fait la société, c'est de restreindre la pitié, de la rendre de plus en plus conditionnelle et de substituer à cette pitié naturelle, qui s'étend à l'ensemble de l'humanité, des formes limitées de pitié conditionnelle. Et l'on pourrait dire que toutes les formes de pitié conditionnelle sont des conditions de la compassion qui appartiennent à la genèse du consentement meurtrier. Et plus vous commencez à restreindre, à conditionner le sentiment de pitié que vous n'éprouvez plus du même coup pour l'ensemble de l'humanité, plus vous entrez dans ce processus du consentement meurtrier.

Un participant - Deux questions très opératoires auxquelles deux «illustres philosophes» ont déjà répondu : fallait-il intervenir en Libye, et faut-il intervenir en Syrie ? Qu'en pensez-vous ?

Marc Crépon - J'aurais du m'attendre à cette question ! C'est difficile de répondre simplement. Je considère pour ma part que, s'il y a des guerres justes et nécessaires, pour autant, ce que fait la guerre, les violences auxquelles elle est contrainte de consentir sont toujours injustes. Voilà notre désarroi, ce que le peuple syrien endure depuis des mois et des mois est une abomination. Et à ce titre toute

intervention qui viendrait y mettre fin semble légitime. Mais vous voyez bien que ce n'est pas pour autant au titre du consentement meurtrier. Est-ce que cela justifie une intervention militaire ?

Et en même temps une intervention militaire créerait obligatoirement elle-même de nouvelles formes de violence de toute façon. Ce que je pense, c'est qu'il peut y avoir des raisons politiques qui font qu'en Syrie on peut regretter qu'elle n'ait pas eu lieu. Et pourquoi en Libye et pas en Syrie ?

Et puis les raisons politiques qui font que telle ou telle puissance s'opposent à l'intervention (je veux parler de la Russie) sont indéfendables, et elles ne peuvent certainement pas s'abriter derrière des principes moraux. Il y a de très belles pages de Camus sur la violence. On peut être acculé à la violence, dit-il, mais on ne peut pas penser que l'on améliore le monde parce que l'on est acculé à la violence. Etre acculé la violence, c'est quand même augmenter le désarroi. Toute violence accroît le désarroi. Mais elle est parfois quand même nécessaire.

Vous voyez bien qu'en vous répondant j'ai tout de même un sentiment très partagé : j'ai un sentiment de révolte et d'indignation extrême devant ce que subit le peuple syrien, et je suis consterné de l'impuissance de la communauté internationale à faire quoique ce soit. Maintenant, s'il faut parler en termes de consentement meurtrier, alors je dirai que le comportement du gouvernement russe me semble intégralement relever d'un tel consentement. Rien n'est fait en Syrie parce que la Russie et la Chine s'y opposent. On ne saurait davantage consentir au meurtre.

Un participant - Une question relative à la genèse de votre livre : ce livre a été travaillé par vous, peut-être en avez-vous fait des séminaires. Vous avez là un travail exceptionnel sur des textes. Vous avez cité par exemple un texte de Grossman et tout le livre est émaillé de longs passages. Et donc ma question est de savoir quel est votre rapport, à vous philosophe, à l'utilisation de la littérature. Est-ce que par hasard lorsque vous avez commencé vos études, (on a très peu parlé de votre trajet qui a été tout à fait éminent), il y a eu pour vous quelque chose en lien avec la littérature ? Pourquoi les philosophes se mettent-ils maintenant à la littérature ? Et vous n'êtes pas le seul.

Marc Crépon - Ce que vous dites est très vrai : pour une grande partie, la philosophie de langue française du XXe siècle a été écrite par des philosophes qui sont passés par la rue d'Ulm ou qui ont eu cette préparation-là. Et cette préparation est très proche de la littérature ; des auteurs comme Foucault, Deleuze, Sartre, Derrida... font de larges usages de la littérature. Et il est vrai que leur formation initiale a joué autant que leur intérêt propre. Cela, c'est une première réponse que je dirai historique.

D'autre part, c'est vrai que, depuis quelques années, j'introduis beaucoup de littérature dans mes cours et mes livres. Par goût personnel, mais aussi pour des

raisons plus théoriques, en raison du fait que la littérature fournit une chose que ne donne pas la philosophie, c'est la singularité. La philosophie travaille avec des concepts généraux, avec le langage, avec des idées générales, mais il lui est très difficile avec cela de rendre compte d'une expérience singulière. Et cela, la littérature le fait.

Quand vous lisez un poème, il y a un témoignage, une rencontre irremplaçable. Et la littérature, on peut la comprendre aussi comme toujours portée par cette tension, pour porter témoignage, pour rendre compte de la singularité. Et c'est pour cela que de temps en temps, j'ai besoin de m'y replonger.

Je vais vous donner un exemple très précis de cela : quand je dis qu'il y a des voies de dégagement au consentement meurtrier, la révolte, la bonté, la honte, etc., je le dis dans des termes philosophiques très généraux qui me permettent de les énoncer. Mais pour comprendre par exemple comment la honte intervient, il faut passer par l'expérience très concrète de la rencontre des Hibakushas à Hiroshima. Quant à la révolte, rien n'en exprime davantage les contradictions que la façon dont elles déchirent les personnages de la pièce de Camus « *Les Justes* ». Ici, la littérature apparaît avec toute sa puissance. C'est un véritable secours et c'est pour cela que je m'en sers de plus en plus. Et il est vrai que ce livre trouve origine dans un cours adressé à une trentaine d'élèves à l'Ecole Normale.

Un participant - A l'aube de l'année 2013, quel est selon vous l'apport le plus caractéristique de l'éthique ? Avez-vous une piste à nous donner, comme à chacun de vos étudiants qui vous poserait la question ? Auriez vous un exemple à donner pour inciter à plus d'éthique, par exemple en politique ?

Marc Crépon - Je peux prendre un exemple très concret, celui des politiques d'immigration. Un État ne peut pas se passer de politique d'immigration et donc de règles qui régissent l'hospitalité. Tout État est obligé d'instaurer les règles d'une hospitalité qui est donc conditionnelle. Or la justice, au sens éthique du terme, ce n'est pas cela. La justice, ce serait que l'hospitalité soit inconditionnelle. Celui qui s'en tient à l'éthique sait que les conditions d'une hospitalité conditionnelle sont toujours injustes. Voilà qui fait une différence considérable : savoir que, lorsque vous posez des conditions à l'hospitalité, vous êtes dans une transaction avec un principe de justice. Vous êtes dans le droit, mais vous n'êtes pas dans la justice. Le fait que la justice pose un principe d'hospitalité inconditionnelle, cela introduit un frein.

Si vous avez conscience que toute condition est une transaction avec la justice, vous ne faites pas n'importe quoi. Par contre, si vous vous abstenez de toute référence à un principe de justice transcendant, alors, comme on a pu le voir, il n'y a plus aucune limite à l'emballage des conditions d'hospitalité. Voilà le fond du

problème : si vous vous en tenez à la politique régie, à ses intérêts et à ses calculs, ce qui vous manque, ce sont des principes transcendants

Un participant - Je voudrais prendre pour ma part un exemple en lien avec l'origine de la violence : le consentement meurtrier vis-à-vis de l'animal. C'est un domaine qui me préoccupe beaucoup et j'entendais ce matin encore une information qui m'a frappé. Il s'agit de la défense de la pêche à la baleine, une espèce pourtant en voie de disparition. Vous faisiez référence tout à l'heure à un auteur japonais. Et les Japonais disent tout simplement ceci : « Comment pourriez-vous vous attaquer à ce qui est pour nous une tradition ? ».

Et ce mot là, il faut l'analyser : il me semble que le mot tradition est un beau mot, mais dans le contexte, cela permet une forme de violence extraordinaire dans de nombreux domaines. On pourrait d'ailleurs citer cet autre exemple qu'est la vendetta ! Comment fait-on pour sortir de telles obligations de violence ? De sorte que, autant vis-à-vis de l'homme que de l'animal, un être a priori tout à fait innocent, comment peut-on en finir avec cette question de la violence ?

Marc Crépon - Cet exemple est pour moi formidable et je vais vous dire pourquoi. Je parlais tout à l'heure d'un séminaire, qui a duré toute une année. A la fin, une étudiante a levé la main et a demandé : « Mais Monsieur, le consentement meurtrier, vous n'en avez jamais parlé à propos de l'animal ! Peut-on parler de consentement meurtrier à propos des animaux ? »

Peu de temps après, un ami me dit : « C'est formidable ton bouquin, mais vas-tu parler aussi des animaux ? »

J'ai répondu de la manière suivante : oui, je suis bien conscient de cette question et vous voyez bien qu'à partir du moment où l'accent est mis sur la cruauté et la violence, bien évidemment, la question se pose de la communauté des vivants et de la façon dont l'homme vit sa relation aux espèces animales, car celles-ci rentrent également dans sa propre appartenance au monde.

En ce qui concerne la question de la tradition, il est évident que c'est l'un des mécanismes de justification du consentement meurtrier. Vous avez parfaitement raison de le rappeler. Je suis d'accord avec vous, et vous avez dit des choses très justes. La tradition, c'est magnifique. Heureusement qu'il y a des traditions ! Et en même temps, l'usage, l'invocation des traditions peuvent prendre un caractère identitaire susceptible de se révéler exclusif et meurtrier.

Un participant - Quand vous avez présenté votre concept de cosmopolitique, vous n'avez pas donné des exemples d'autres voies politiques qui auraient essayé de s'approprier cette manière de jouer un rôle.

Je vous pose cette question parce que le GREP se propose d'entrer dans ce questionnement dans sa programmation pour l'année prochaine. Considérez-vous qu'un homme comme Jean Jaurès, qui au-delà d'être un leader socialiste était aussi un grand pacifiste, qui a été tué parce qu'il refusait la guerre, peut être considéré comme à l'opposé du consentement meurtrier ?

Rappelons qu'en juillet 1914, il faisait encore des adresses aux peuples de France et d'Allemagne pour qu'ils aillent vers la grève générale et le refus de la mobilisation. Et il a été assassiné pour cela, pour avoir fait de la cosmopolitique appliquée. Pensez-vous que le pacifisme soit une voie de cette éthique cosmopolitique que vous évoquez, alors qu'on sait par ailleurs que le pacifisme a une très mauvaise presse actuellement.

Marc Crépon - Votre question est saisissante et je vais vous dire pourquoi. Après ce livre sur le « *Consentement meurtrier* », j'ai commencé à travailler à un autre qui va s'appeler « *La paix ambiguë* » où vont être très précisément interrogées à la fois l'idée de paix et celle de pacifisme pour voir si, en particulier dans celle du pacifisme, il y a des voies de dégagement au « *Consentement meurtrier* ».

Or dans le cours qui constituera la matrice de ce livre, j'ai précisément l'intention de lire Jaurès, mais aussi Gandhi, Romain Rolland, Martin Luther King et un certain nombre d'autres grandes voix. Vous avez raison, c'est vraiment une question centrale que d'interroger le discours de paix et de voir comment ce discours, soit retombe dans le *Consentement meurtrier*, soit s'en échappe et, si c'est le cas, par quels moyens. C'est pourquoi Jaurès est à l'horizon de mes lectures les plus prochaines.

Un participant - Sur l'éthique et la morale, (avec au bout de l'éthique, la morale), j'ai l'impression que la morale a donné lieu à beaucoup de bonnes idées politiques dans le passé ; on a par exemple parlé de pacifisme, de socialisme tout à l'heure, et on est devant d'autres questions de morale, de religion... Mais la question première n'est-elle pas dans le partage des richesses, dans ce fonctionnement du monde dont le partage des richesses contrôle tout. C'est bien la politique qui devrait traiter de cette question. Ce ne sont pas l'éthique et la morale qui vont guider la politique, laquelle au bout du compte sert les plus puissants.

Marc Crépon - Vous savez que vous touchez là aux thèmes d'un très grand débat qui a opposé dans les années 1945 Camus d'un côté, Sartre et Merleau-Ponty de l'autre. Donc Sartre et Merleau-Ponty traitent de morale et politique en disant que la politique n'a pas à s'embarrasser de principes moraux parce qu'elle est d'abord confrontée à des situations de domination qu'elle doit renverser par tous les moyens.

Mais je n'ai pas dit que la morale devait tenir lieu de politique. J'ai dit seulement que la politique ne pouvait pas faire l'économie d'une référence à ces principes moraux qui font qu'elle n'est pas seule dans ses calculs, ses intérêts, ses stratégies.

Un participant - Nous avons beaucoup parlé d'éthique et de politique, et je voudrais savoir ce qu'il en est de l'expansion des interpellations vis-à-vis de l'éthique. Pour la petite histoire, j'avais rencontré il y a une quinzaine d'années un directeur d'Ecole de commerce et je lui avais fait part de mon étonnement de voir qu'il n'y avait aucune référence à l'éthique dans les enseignements faits aux élèves. Et j'ai été très heureux d'en voir dans la bibliographie affichée sur les murs ici. Il semble que, maintenant, il y ait des interpellations éthiques au niveau économique, au niveau commercial, qui n'étaient pas posées il y a quinze ans. C'est aussi la même chose en biologie, la discipline à laquelle j'appartiens. Ca a commencé dans ce domaine à partir du moment où on a compris l'ADN et où l'on s'est dit : attention qu'est-ce qu'on va faire ? Où va-t-on ? Nous connaissons encore dans ce domaine une puissante interpellation éthique. Y a-t-il de l'espoir ? Est-ce que finalement l'expansion de l'éthique au-delà du seul politique, à la société elle-même, va nous permettre de cheminer un peu mieux et de créer une ouverture vers l'optimisme ?

Marc Crépon - Oui, mais alors, dans le même temps, je voudrais revenir à mon point de départ, repartir de la question de Lévinas : il importe au plus haut point de savoir si l'on n'a pas à faire à une inflation abusive des invocations de la morale. Il faut donc regarder de très près ce que l'on met, par exemple, sous le nom d'éthique de l'entreprise,. Cela doit être examiné avec beaucoup de circonspection. Donc l'éthique, oui, mais pas dans n'importe quelles conditions. Comment faire pour ne pas se payer de mots ?

J'ai parlé d'éthique en disant qu'il ne fallait pas se payer de mots et se poser la question : que faut-il commencer à reconnaître en l'homme pour que ce ne soit pas vain de parler d'humanité, de solidarité ou autre.

Un participant - Je me suis fait la réflexion suivante au début de votre discours, très intéressant par ailleurs : qu'est-ce Marc Crépon entend par morale, qu'est-ce qu'il entend par éthique, quelle différence entre les deux ?

Je ne suis pas philosophe mais ingénieur et scientifique ; mais j'ai gardé un peu le sens de l'étymologie : ethos en grec, mores en latin, c'est un peu la même chose ; sauf que l'éthique reste au niveau des idées au sens de Platon, tandis que la morale reste au niveau de l'application rationnelle. Et est-ce que la composante rationnelle de la morale ne l'a pas ternie, amenée parfois à une perte de considération, alors que l'éthique reste au niveau des idées.

Marc Crépon - Ce sont des questions assez compliquées en effet. Regardons ce à quoi correspond l'usage des deux termes : pour ce qui est de la morale, il y a des morales particulières, une morale professionnelle par exemple, et donc non universelle, qui ont parfois une prétention à l'universalité mais dans un ancrage culturel déterminé.

Pour l'éthique, le mot apparaît ici au titre des pensées de la morale qui transcenderaient cette appartenance particulière, qui transcenderaient le lien compliqué entre une morale déterminée et une communauté de cultures.

C'est l'aspect universel de l'éthique, qui est requis pour enjoindre le politique. Sans quoi, cette injonction est toujours intéressée. Il y a des morales particulières qui sont détachées du monde ; mais il y a aussi celles qui sont intéressées, qui défendent un catéchisme, un dogme donné ; la morale, c'est ce qui fait penser au dogme, au catéchisme.

Ethique, c'est plus ouvert, c'est quelque chose qui s'en affranchit.

Le participant - Même si l'on cherche à faire disparaître le mot morale, l'éthique reste cependant essentiellement une morale.

Marc Crépon - Mais je ne crois pas — pas au sens d'une morale « particulière » ! Dans un domaine que certains de mes collègues ont travaillé, celui de la bioéthique, on cherche à déterminer les règles éthiques au regard des avancées de la biologie, sans que ces règles éthiques ne soient dictées par une morale culturellement déterminée. Et pourtant, cela traite de choses pratiques, de celles que l'on peut faire et de celles que l'on ne peut pas faire.

le 15 décembre 2012

Marc Crépon est philosophe et traducteur. Il est directeur de recherche au CNRS et, depuis le 1^{er} juillet 2011, directeur du département de philosophie de l'École normale supérieure (45, rue d'Ulm).

Principales publications récentes

Altérités de l'Europe, Paris, Galilée, 2006

Derrida, la tradition de la philosophie (recueil, avec Frédéric Worms) Paris, Galilée, 2008

La culture de la peur, Démocratie, identité, sécurité, Paris, Galilée, 2008

Vivre avec la pensée de la mort et la mémoire des guerres, Paris, collection « Le Bel Aujourd'hui », Éditions Hermann, 2008

La Guerre des civilisations, Paris, Galilée, 2010

Elections, de la démophilie, Paris, collection « Le Bel Aujourd'hui », Hermann, 2012

Le consentement meurtrier, Paris, Editions du Cerf, 2012