

Patrick PHARO

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descarte
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

(1996)

L'injustice et le mal

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Patrick Pharo

L'INJUSTICE ET LE MAL

Paris : Les Éditions L'Harmattan, 1996, 266 pp. Collection : "Logiques sociales".

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 28 janvier 2017 de diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Patrick Pharo : patrick.pharo@free.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2009 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

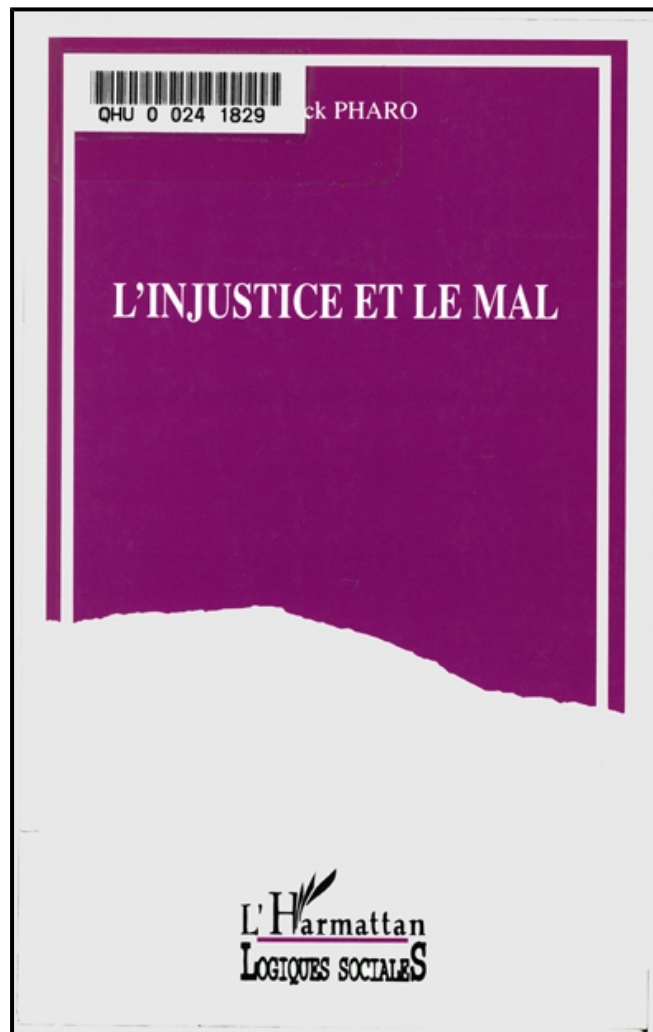
Édition numérique réalisée le 19 mars 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descarte
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

L'injustice et le mal



Paris : Les Éditions L'Harmattan, 1996, 266 pp. Collection : “Logiques sociales”.

L'injustice et le mal.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Toujours remise au premier plan par le renouvellement incessant des monstruosité guerrières et politiques, la question métaphysique et morale du mal paraît souvent insondable, ou alors elle est renvoyée aux explications douteuses de la génétique et de l'évolution naturelle. Elle peut cependant faire l'objet d'un traitement sociologique si on remarque que le mal est avant tout une relation entre la souffrance morale d'un patient et l'injustice d'un agent. Il n'est donc pas une destinée obscure des êtres humains mais une conséquence de leurs actes injustes, au point même qu'on pourrait dire que si la souffrance morale n'existait pas, tout serait permis.

Seulement l'injustice et la souffrance morale existent, et la question se pose de savoir ce qui, dans l'action humaine, les rendent à la fois possibles et, ce qui est pire, tolérables. C'est cette enquête conceptuelle qu'entreprend ce livre en examinant les propriétés du sens de l'injustice et diverses explications de l'action mauvaise qui ont été avancées par les sciences humaines. Destiné d'abord aux chercheurs, praticiens et étudiants de sociologie, l'ouvrage propose une approche de sociologie sémantique appliquée à la psychologie et à la morale qui peut intéresser d'autres secteurs des sciences humaines.

Patrick PHARO, chercheur au CNRS, a consacré la plus grande partie de ses travaux à l'analyse de l'action et de la civilité. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Le civisme ordinaire*, *Politique et savoir-vivre*, *Phénoménologie du lien civil*, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*.

ISBN : 2-7384-4083-5

Collection «Logiques Sociales »

dirigée par Dominique Desjeux et Bruno Péquignot

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[4]

Du même auteur

Le civisme ordinaire, Paris, Librairie des Méridiens - Klincksieck, Collection "Réponses sociologiques", 1985.

Les formes de l'action, Raisons pratiques n° 1, Paris, Ed. de l'EHESS, 1990, (codirection avec L. Quéré).

Politique et savoir-vivre, Enquête sur les fondements du lien civil, Paris, L'Harmattan, 1991.

Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité, Paris, L'Harmattan, 1992.

La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat, Paris, CNRS Editions, 1993, (codirection avec P. Ladrière et L. Quéré).

Le sens de l'action et la compréhension d'autrui, Paris, L'Harmattan, 1993.

[5]

L'injustice et le mal.
REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Les idées de ce livre ont été élaborées en relation avec deux groupes de travail, informels et amicaux. Le premier, sur les catégories éthiques, réunissait, en 1991 et 1992, autour de Paul Ladrière, Simone Novaes, Henri-Pierre Jeudy, Ruwen Ogien et moi-même. Le second, sur la violence, s'est tenu au cours de l'année universitaire 1993-1994, en compagnie d'Elisabeth Claverie, Véronique Nahoum-Grappe, Simone Novaes, Luc Boltanski, Christophe Dejours, Afreno Garcia, Ruwen Ogien, Daniel Vidal. J'espère que le livre garde la trace, en plus de toutes mes dettes intellectuelles, des agapes du premier groupe et de l'épistémologie fraternelle du second. Merci aussi à Dominique Lebleux, Alban Bouvier, Adolfo Fernandez-Zoïla pour leurs réactions à certains des chapitres de ce livre.

[6]

[7]

L'injustice et le mal.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#) [5]

[Avant-propos](#) [9]

PREMIÈRE PARTIE. **LE SENS DE L'INJUSTICE** [15]

[Chapitre 1.](#) L'injustice à la troisième personne [17]

[Introduction](#) [19]

1. [L'injustice est une cause de souffrance morale](#) [25]
2. [Le puzzle de l'injustice à la troisième personne](#) [31]
3. [Phénoménologie de l'injustice à la troisième personne](#) [41]
4. [La position de première personne](#) [47]
5. [La mobilisation du jugement](#) [55]

[Chapitre 2.](#) Sollicitation et déréalisation du malheur [63]

[Introduction](#) [65]

1. [Les apories de la conscience publique](#) [68]
2. [La sollicitation](#) [72]
3. [Déréalisation du malheur et duperie sociale](#) [83]

[Chapitre 3.](#) L'inconscience sociale [97]

[Introduction](#) [99]

1. [Censure sociale, censure psychique](#) [102]
2. [Versions sociologiques de la théorie de la censure](#) [108]

3. [La censure sociale reconsidérée](#) [111]
4. [Le destin social du sens moral](#) [118]

[Chapitre 4](#). Les conditions de l'empathie [123]

[Introduction](#) [125]

1. [Le dilemme kantien](#) [126]
2. [L'approche du problème par la sociologie de l'éthique](#) [129]
3. [Problèmes de l'empathie](#) [132]
4. [Structures sémantiques de l'empathie](#) [135]
5. [Un cas de compassion](#) [140]

[DEUXIÈME PARTIE.](#)
[L'ACTE MAUVAIS](#) [145]

[Chapitre 5](#). Sémantique de la violence [147]

[Introduction](#) [149]

1. [La théorie de la violence de Hannah Arendt](#) [151]
2. [Sémantique de la violence](#) [156]
3. [L'intelligibilité du mal](#) [164]

[Chapitre 6](#). Le plaisir du mal d'autrui [177]

1. [Le problème](#) [179]
2. [Explications douteuses](#) [189]
3. [Explications sérieuses](#) [194]

[Chapitre 7](#). Dissymétrie du sens du bien et du mal [203]

[Introduction](#) [205]

1. [La notion de vérité pratique](#) [206]
2. [Vérité pratique, responsabilité et cohérence](#) [212]

[Chapitre 8. La liberté peut-elle être mauvaise ?](#) [223]

[Introduction](#) [225]

1. [Le bien, le mal, la liberté](#) [226]
2. [Les types de consentement mutuel](#) [232]
3. [La causalité civile comme emprise](#) [238]

[Index des noms](#) [241]

[Index des notions](#) [245]

[Bibliographie](#) [261]

[8]

[9]

L'injustice et le mal.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Il est possible que Dieu n'existe pas et que pour autant tout ne soit pas permis. La source de cette interdiction semble être la souffrance morale, au sens ici de la souffrance éventuelle de celui qui commet l'injustice en sachant que c'est une injustice, et surtout de la souffrance de celui qui la subit et qui n'a pas de raison de permettre qu'on le traite injustement. Plusieurs arguments plaident en faveur de cette proposition. En premier lieu le vieil argument platonicien sur la souffrance que cause l'injustice à celui qui la commet comme à celui qui la subit. On peut reformuler cet argument en soulignant le lien conceptuel de l'injustice et du mal : celui qui commet ou subit l'injustice sait qu'il fait ou subit le mal et ce savoir ne peut laisser sans partage le plaisir éventuel qu'il a de le faire ou de le subir, car, sous l'angle de ce savoir, le mal commis ne peut pas faire plaisir - sinon ce savoir ne serait pas le savoir d'un mal, mais le savoir d'un bien.

Évidemment, le vieil argument platonicien a été très souvent contesté, car il semble possible qu'on ne souffre pas de l'injustice que l'on commet et du mal que l'on fait - sinon de celui que l'on subit. Mais il existe un argument sociologique qui permet peut-être de le renouveler. En effet, ce qui fait de nous des êtres capables de savoir ce qui est bien ou mal est notre appartenance à une communauté civile, impersonnelle par principe, puisqu'elle englobe toutes les personnes. En naissant et en nous socialisant dans cette communauté, nous héritons du sens commun qui la définit, c'est-à-dire d'une série de concepts et catégories sémantiques et morales sans lesquels le monde pourrait sans doute être vécu, mais jamais réfléchi. Du point de vue

impersonnel de cette communauté civile, la souffrance est une raison majeure de ne pas permettre l'injustice, car toute personne de la communauté peut être, à un moment présent, passé ou futur, et dans une position d'agent, de patient ou de témoin, susceptible de souffrir d'une injustice. Or pourquoi souffrir si on peut l'éviter ? On dira peut-être : parce qu'on aime souffrir. Mais alors, c'est que la souffrance fait aussi plaisir, et non seulement souffrir, ce qui [10] veut dire que ce n'est pas la souffrance qu'on aime mais le plaisir qu'elle peut occasionner. Et surtout, si une personne peut aimer souffrir, la communauté civile, elle, ne peut établir en principe une préférence de la souffrance sur le plaisir, car ce qui la définit comme telle, ce n'est pas seulement les institutions sociales dans lesquelles elle s'incarne, c'est surtout le sens commun des concepts qu'elle distribue, par la socialisation, à chacun d'entre nous. Or ces concepts comportent constitutivement la préférence du plaisir à la souffrance, le plaisir étant en principe ce que l'on désire et la souffrance ce que l'on craint. Il suffit du reste d'imaginer un monde de sens commun dans lequel la souffrance serait préférée au plaisir pour se rendre compte de l'absurdité d'une telle hypothèse : les repas ne devraient pas être servis, les amours ne devraient pas se faire, les maisons ne devraient pas être chauffées et les maladies ne devraient pas être soignées !

L'argument sociologique renouvelle peut-être l'argument platonicien en liant la souffrance qu'occasionne l'injustice à un sens commun qui rend le plaisir préférable à la souffrance et prend en compte la possibilité impersonnelle que toute personne puisse être un jour en situation de souffrir de l'injustice. Chaque membre de la communauté civile, pour qui le sens du plaisir est en principe préférable à celui de la souffrance, est à la fois une première personne et une seconde ou troisième personne potentielle, non seulement par rapport à toutes les premières personnes que sont les autres, mais aussi par rapport à elle-même. Sur le modèle de celui qui, se gavant de chocolat en première personne en subit le lendemain, en seconde personne, tous les désagréments, et pose peut-être, en troisième personne assagie, une maxime de tempérance pour l'avenir, on peut dire que l'agent humain est toujours susceptible de devenir le patient ou le témoin de ses propres actes. Mais comme patient, de même que comme témoin, il ne pourra plus adopter le point de vue égoïste ou imprévoyant d'une première personne qui, ayant en outre surmonté son complexe platon-

rien, commettrait l'injustice sans souci de la souffrance d'autrui, ni d'aucune de ses conséquences malheureuses. Car précisément l'aveuglement dans l'action ne paraît résister ni à l'usure du temps, ni au jugement d'autrui, ni au jugement de soi-même.

Il n'est donc pas impossible de proposer, comme une sorte de critère moral, que si la souffrance n'existait pas, tout serait [11] permis, mais que, du fait qu'elle existe, ce qui est permis ne peut l'être que dans un rapport réflexif qu'il faut toujours repenser entre le plaisir immédiat et la souffrance morale, présente ou future, d'autrui ou de soi-même que peut occasionner l'injustice. Ce rapport évidemment n'est pas précisé par le critère, qui n'est qu'une indication de la réflexion morale et non pas un moyen de calcul de ce qui est bien ou mal. Mais on peut remarquer que cette indication permet de rétablir le lien entre l'expérience sensible et la loi morale, puisque la souffrance morale se rapporte évidemment à l'intuition sensible, sans pour autant contredire le critère kantien de l'universalisation de la maxime de son action. Elle ne contredit pas non plus le critère utilitariste de la maximisation des satisfactions, mais précise, comme cherchent du reste à le faire toutes les théories utilitaristes, les limites dans lesquelles peut agir le critère du plaisir. Et si l'on peut douter que ces limites puissent être précisées par un principe de calcul défini, comme par exemple celui de John Rawls, on n'a pas de raison de douter que leur examen soit constamment guidé par certaines idées régulatrices. Le rejet de l'injustice du fait de la souffrance qu'elle cause est une de ces idées. Elle est au centre du présent ouvrage.

L'autre idée, analytique plus que régulatrice cette fois, concerne l'explication de l'acte mauvais qui, comme on le verra, soulève des antinomies, car les raisons de faire le mal ne passent pas le test de rationalité, et les causes physiques ou sociales du mal paraissent incompatibles avec son caractère moral, qui suppose un choix non déterminé. Ces antinomies conduisent souvent à considérer le mal comme inintelligible. Il me semble cependant qu'on peut surmonter les antinomies en question si l'on admet 1) qu'il peut y avoir des raisons qui ne sont pas des raisons rationnelles, autrement dit qui ne sont pas de bonnes raisons, quoiqu'elles aient un contenu cognitif déterminé ; et surtout 2) qu'il y a un sens particulier de la causalité sociale ou civile qui rend raison du fait d'être causalement entraîné par des circonstances, des

dispositions ou des passions à faire le mal, tout en étant soi-même responsable de son action.

L'hypothèse proposée est que l'abstention des jugements et des choix qui, de la part de l'agent, lui sont virtuellement offerts, compte tenu de ce qu'il ne peut pas ignorer, est à la fois une explication possible de l'efficacité de certaines [12] circonstances qui, sans cette abstention, n'auraient pas eu d'effet, et une raison de maintenir l'idée que certaines actions, tout en étant causées par certaines circonstances, demeurent pleinement responsables. Concrètement, cela signifie par exemple que si on fait le mal sur ordre, la cause civile du mal n'est pas seulement l'ordre mais le fait que, sous cet ordre, on se soit abstenu de mobiliser les jugements qui auraient retenu d'y obéir, alors même qu'on était capable d'avoir de tels jugements. En ce sens, la causalité du mal serait une causalité négative, n'accordant à tel ou tel fait extérieur une puissance causale sur une action que comme condition conditionnée, si on peut se permettre ce barbarisme dialectique, par une abstention de l'autonomie et de la réflexivité morale de l'agent. Dans cette optique, expliquer le mal, c'est décrire des situations objectives, mais c'est aussi rechercher les défenses morales dont un agent aurait pu disposer et qu'il n'a pourtant pas mises en œuvre, alors que par exemple un autre a ou aurait su, dans les mêmes circonstances, les mettre en œuvre. Cette approche théorique se veut aussi pratique, car l'analyse du mal n'est pas intéressante du point de vue des accusations qu'elle suscite - ceci est l'affaire des tribunaux -, mais du point de vue des défenses qu'elle permet d'observer et de communiquer¹. Comprendre ou expliquer le mal ne consiste donc pas à rechercher des excuses pour un accusé - cela est l'affaire des avocats -, mais à scruter les lacunes du jugement, comme par exemple la cécité, sous l'effet de certaines conditions particulières, sur ce qui deviendra plus tard éblouissant.

Ce sont ces deux idées, le rejet de l'injustice du fait de la souffrance et l'explication du mal par l'abstention du jugement, qui organisent les deux parties de l'ouvrage. Celui-ci n'a cependant aucun caractère systématique puisqu'il provient de l'addition d'une série d'ana-

¹ Je dois à Christophe Dejours l'idée essentielle de prendre comme objet de recherche les défenses contre le mal. Cf. en particulier *Travail, usure mentale, Essai de psychopathologie du travail*, 1980, rééd. 1993, Paris, Bayard Editions.

lyses particulières dont la liste n'est close que par le moment de leur regroupement. Mais j'ai fait en sorte que l'organisation de ces textes suive une certaine progression et j'espère que l'axe de recherche guidant ces analyses possède une certaine cohérence. Un [13] aspect de cette cohérence sur lequel je voudrais insister pour finir est que l'approche du mal esquissée ici n'a aucun caractère théologique. On trouvera dans d'autres ouvrages d'admirables reconstitutions de la discussion théologique. Mais quoiqu'étant moi-même plus ou moins imprégné de cette discussion, mon but n'est pas d'y contribuer, mais d'ouvrir, avec d'autres, la voie d'une sociologie du mal, celui-ci n'étant pas considéré comme une catégorie théologique, mais comme le caractère d'un acte social, mauvais du point de vue de ses intentions et du point de vue de ses conséquences. Ceci coïncide avec le critère avancé ci-dessus, qui n'a aucun caractère transcendant. Ceci coïncide aussi avec le souci de prendre pour objet d'analyse non pas le mal comme un destin ou une punition, auxquels on échappe ou on n'échappe pas, mais comme un fait social, conceptuellement corrélé à l'injustice. Il me semble qu'il y a encore beaucoup à apprendre sur cet aspect des choses, une telle enquête étant aussi l'un des ingrédients indispensables d'une théorie politique renouvelée, capable en particulier d'agir sur les conditions publiques de réduction de la souffrance.

[14]

Origine des textes

Le *chapitre 1* a été écrit en 1992 pour un groupe de travail sur les catégories éthiques.

Le *chapitre 2* est paru sous le même titre dans *l'Année Sociologique*, vol. 44, 1994, pp. 53-82.

Le *chapitre 3* provient d'une communication présentée sous le titre : le paradigme de la compréhension du sens, aux journées sur *Le renouveau de la sociologie morale ; autour des travaux de François Isambert*, tenues en 1990 à Paris, à l'IRESO.

Le *chapitre 4* provient d'une conférence présentée, sous le même titre, au Congrès interdisciplinaire *Science, mystique, poésie, conscience*, à l'Instituto Piaget, Lisbonne, 27-30 avril 1994.

Le *chapitre 5* reprend plusieurs interventions présentées dans le cadre d'un groupe de travail sur la violence auquel j'ai participé en 1993-1994.

Le *chapitre 6* reprend des exposés présentés dans mon séminaire de l'EHESS en 1991 et au séminaire de Luc Bolstanki en octobre 1993.

Le *chapitre 7* a été publié sous le titre : Existe-t-il des vérités pratiques ? dans *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, P. Ladrrière, P. Pharo et L. Quéré (éds.), 1993, Paris, CNRS Editions, pp. 179-195.

Le *chapitre 8* a été publié sous le titre : Consentir librement dans la *Revue de Médecine psychosomatique*, n° 34, 1993, pp. 75-86. Certaines réflexions de ce texte proviennent d'une recherche sur la sémantique du commandement et de l'obéissance, menée en collaboration avec Jacques Merchiers, et soutenue par le Programme Interdisciplinaire de Recherche sur la Technologie, le Travail, l'Emploi, les Modes de vie, du CNRS.

Les chapitres 2, 7 et 8 sont reproduits ici avec l'aimable autorisation des éditeurs, et dans des versions amendées par rapport à leur première parution.

[15]

L'injustice et le mal.

Première partie

LE SENS DE L'INJUSTICE

[Retour à la table des matières](#)

[16]

[17]

L'injustice et le mal.

Première partie : Le sens de l'injustice

Chapitre 1

L'injustice
à la troisième personne

[18]

[Retour à la table des matières](#)

[19]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Les enfants algériens ont une expression qu'ils utilisent lorsqu'ils sont pris de pitié pour un plus faible injustement frappé ou maltraité par un plus fort. Ils disent : "pourquoi le pauvre ?" - ce qui est une façon de prendre la défense du plus faible. Cet usage du mot pauvre existe aussi dans les films français des années 30, on dit "le pauvre" ou "la pauvre" pour désigner ceux qui suscitent la compassion, et spécialement les victimes d'une injustice. L'usage semble se perdre aujourd'hui. On dit encore, quoiqu'assez rarement, un mot qu'on a beaucoup utilisé dans la littérature du dix-neuvième siècle : "le malheureux", mais "le malheureux" semble exprimer une compassion plus indifférenciée que "le pauvre". Le malheur en effet n'est pas nécessairement lié à l'injustice et toutes les souffrances de l'esprit ne sont pas le résultat d'une injustice - comme par exemple lorsqu'on est victime d'une maladie grave. Dans ces cas-là il faudrait être bien stoïque pour ne pas souffrir moralement, au sens que l'on regrette certainement la bonne santé que l'on a perdue, et cependant, il n'y a pas d'injustice car dans la plupart des cas on ne peut incriminer rien ni personne - sinon la loi de Dieu ou celle de la nature. En revanche l'expression "pourquoi le pauvre ?", qui, formellement, suppose un locuteur, un tiers victime d'un mal et un destinataire susceptible d'en rendre raison, n'est pas exempte d'incrimination. Or précisément l'immédiateté de l'incrimination, c'est-à-dire de l'imputation à un agent d'un mal subi par un patient, me semble être un trait nécessaire du sens de l'injustice, tout spécialement du sens de l'injustice à la troisième personne.

L'injustice à la première personne est l'injustice subie, autrement dit c'est celle dont je suis la victime. L'injustice à la deuxième personne est celle dont tu es la victime et dont je suis l'agent ; c'est une injustice agie qu'on ne confondra donc pas avec l'injustice dont peut souffrir une deuxième personne à qui je m'adresse, sans que je sois

moi-même la cause de cette injustice - une telle injustice relevant plutôt du troisième cas. L'injustice à la troisième personne enfin est une injustice dont je ne suis ni la victime, ni l'agent, mais dont il ou elle est la victime et dont je ne suis par conséquent que le témoin. On a [20] ainsi trois rapports possibles à l'injustice, suivant qu'on en est le patient, l'agent ou le témoin². Dans les trois cas, le sens de l'injustice suppose l'existence d'un agent de l'injustice qui se trouve par le fait incriminé et d'une victime de l'injustice qui se trouve par le fait soutenue. Dans le cas de l'injustice à la troisième personne, l'incrimination est rendue encore plus nécessaire, si l'on peut dire, par la distance qui sépare la victime du témoin. Il faut qu'un agent humain soit clairement reconnu responsable du mal dont il est le témoin, pour que celui-ci puisse se sentir engagé du point de vue de sa propre action ou abstention. Faute de quoi, il lui sera impossible de ressentir cette espèce de souffrance du jugement, qu'on appelle souffrance morale, qui est le propre du sentiment de l'injustice, et qui survient lorsque, identifiant clairement la cause du mal, on rage de ne pouvoir l'arrêter.

Cette érosion du sens de l'injustice à la troisième personne me semble être une caractéristique de notre temps. Quoique le but de ce chapitre ne soit pas de documenter précisément ce genre de remarque, il me semble utile de noter que le recul de l'idéologie socialiste auquel on assiste depuis un certain temps, coïncide avec la difficulté que l'on semble avoir à saisir et à garder présentes à l'esprit les causes agentives (c'est-à-dire en termes d'actions humaines) de la misère. Si on semble faire moins de cas aujourd'hui de la misère et de l'injustice sociale, ce n'est certes pas parce qu'il y aurait moins de misère et d'injustice, mais, selon mon opinion, parce que son incrimination est devenue plus difficile au sens que les arguments qui peuvent la fonder semblent moins immédiats que ceux que fournissaient naguère l'idéologie socialiste.

Expression d'un sentiment de solidarité vis-à-vis de ceux qui endurent les mêmes injustices que moi, ou qui en souffrent encore davantage, et avec qui je peux éventuellement former une première personne plurielle, l'idéologie socialiste était aussi et surtout l'expression d'un sentiment de révolte contre une injustice commune dont on pou-

² Logiquement on pourrait même envisager un dernier cas : l'injustice à la personne zéro, c'est-à-dire une injustice dont je ne suis ni la victime, ni l'agent, et même pas le témoin. Ce cas sera laissé de côté.

vait très facilement identifier les causes. Elle était ainsi capable de clarifier dans des circonstances variées les causes du bien et du mal social, ce qui permettait d'incriminer les responsables, de les [21] combattre et finalement d'espérer l'avènement prochain de la justice sociale. C'est probablement cette croyance qui a rendu la mort facile, si cela est possible, aux héros de la classe ouvrière et de la démocratie sociale. Certaines variantes de l'idéologie socialiste pouvaient même valoir comme une sorte d'algorithme à portée générale capable d'identifier les causes du mal quel que soit le cas de figure, le capitalisme ou l'impérialisme étant finalement à la racine de tous les maux imaginables.

Malheureusement l'algorithme socialiste est aujourd'hui profondément remis en cause. Certes, on voit bien qu'il y a un lien causal entre le système capitaliste et la misère, mais, maintenant qu'on sait que l'action socialiste, spécialement sur le plan économique, n'a pas forcément les effets attendus en termes d'extinction de la misère - à cause notamment de l'expérience des pays socialistes -, on a quelquefois l'impression que la misère d'une partie de l'humanité est un destin inévitable. Du fait de la difficulté à apercevoir les conditions économiques qui permettraient d'éviter la misère, on a tendance à se montrer prudent dans l'incrimination des actions pouvant être causes de la misère dont on est témoin. On infère ainsi de la difficulté à imaginer une alternative économique au capitalisme, une retenue dans l'incrimination des actions qui causent la misère. Du coup, comme on dit vulgairement, la misère "n'est la faute de personne".

Mais si, comme je le crois, cette inférence est réellement faite, elle est loin d'être valide car la seconde proposition ne suit pas de la première : ce n'est pas parce qu'on n'imagine pas d'alternative économique au capitalisme qu'il faudrait s'interdire d'incriminer les causes de la misère. Ici il me semble qu'on peut avancer un raisonnement assez simple : sachant que la façon dont les ressources de la planète sont exploitées prive radicalement une part plus ou moins grande de la population du monde de tout accès à ces ressources ³, aucun [22] de ceux

³ Par exemple, on a quelquefois tendance à oublier que les chiffres du chômage ne sont rien d'autre que l'expression d'une impossibilité, pour un certain nombre de personnes, d'accéder par elles-mêmes aux ressources qui permettent de vivre. On peut évidemment leur dire : "débrouillez-vous pour trouver vos propres ressources", mais il y a tant de gens qui manifestement

qui bénéficie des ressources de la planète ne peut nier sa responsabilité dans l'existence de la misère. Ce raisonnement conduit à supposer que celui qui prétend qu'il n'est pas concerné par la misère juge mal, car il semble bien qu'il y ait un lien entre le fait qu'il bénéficie de certaines ressources et le fait que d'autres n'en bénéficient pas ⁴. Mais tout le problème est de savoir pourquoi ce raisonnement qui semble correct n'a pas davantage de conséquences pratiques, pourquoi par exemple il n'existe pas d'impôt susceptible d'assurer la survie et la dignité des plus faibles ⁵, pourquoi il n'existe pas davantage de sanctions collectives contre les auteurs de misère, ceux par exemple qui ne prennent pas en compte les conséquences humaines de leurs plans économiques, ou qui prolongent indéfiniment des guerres civiles que la communauté internationale aurait tout à fait les moyens d'interdire.

Le sentiment de l'injustice à la troisième personne est, comme j'essaierai de le montrer, une raison sensible, ce qui veut dire une expérience tout ce qu'il y a de plus sensible, mais inscrite sous une réflexion intellectuelle et morale de première personne. C'est pourquoi il sera d'autant plus intense que cette réflexion est rendue non seulement claire et distincte par l'identification du mal et de ses causes agentives,

n'arrivent pas à se débrouiller que l'hypothèse suivant laquelle l'accès aux ressources leur est interdit par la façon dont l'ensemble des ressources est exploité, semble empiriquement plausible.

⁴ Ceci est un argument empirique ; mais on peut aussi avancer un argument *a priori* ; celui qui prétend ne pas être concerné par une misère causée par une action injuste se trompe nécessairement car le propre d'une action humaine est de pouvoir être évaluée, et donc éventuellement contestée. L'action humaine est, si l'on peut dire, essentiellement "objectionnable". Donc, si on connaît l'action injuste, on a à décider de la contester ou de ne pas la contester et on se trouve ainsi concerné. Le seul cas où on pourrait ne plus être concerné serait celui des injustices du passé. Mais même dans ce cas, nous ne pouvons même pas en rire.

⁵ Une raison possible serait l'opinion que le soutien gratuit aux misérables les empêcherait de "se prendre en charge eux-mêmes". Mais cet argument suppose qu'ils pourraient, en situation normale, "se prendre en charge eux-mêmes", autrement dit qu'ils sont la principale cause de leur misère et non pas les victimes d'une injustice liée à une cause agentive extérieure à eux-mêmes. Or même si cela peut être vrai dans certains cas, l'argument ne paraît pas généralisable, tant on connaît de causes de misère qui ne sont pas internes à la personne qui en souffre, par exemple le chômage, la guerre ou l'abandon.

mais aussi présente à l'esprit par des causes sensibles immédiates ⁶, [23] et, à l'inverse, d'autant plus faible qu'est floue et lointaine cette identification. La simplification du jugement, comme ce fut le cas dans l'idéologie socialiste, le rendait à la fois plus assuré et plus sensible à certains phénomènes. À l'inverse, la complexification du jugement, qui suit des déboires de l'idéologie socialiste et de la difficulté à contrôler les mécanismes économiques et politiques globaux, rend plus difficile l'explication du bien et du mal social et moins immédiate la présence du sentiment de l'injustice à la troisième personne. Celui-ci ne pouvant s'exercer que sur des causes claires et immédiatement présentes, il demeure en suspens lorsque ces causes sont brouillées sur le plan conceptuel et sur le plan sensible ⁷.

La suite de ce chapitre sera donc consacrée à une phénoménologie de l'injustice à la troisième personne, au sens d'une recherche des conditions d'apparition ou d'oblitération des sentiments d'injustice : souffrance, colère, tristesse..., et de ses actes : révolte, protestation, soutien... Je me propose ainsi d'introduire une distinction qui semble fondamentale entre la validité cognitive d'un jugement, c'est-à-dire la possibilité d'en vérifier le bien-fondé, et son intensité cognitive, c'est-à-dire le degré de présence qu'il a à l'esprit de la personne et, en particulier, dans sa disposition à agir ⁸. Les [24] analyses socialistes avaient

⁶ La valeur de vérité de l'identification de la cause du mal n'est donc pas le critère du sens de l'injustice : on peut se tromper sur cette cause et encore ressentir intensément l'injustice. À l'inverse on peut très bien ne pas se tromper sur cette cause et cependant ne pas l'avoir suffisamment présente à l'esprit pour se sentir envahi du sentiment de l'injustice.

⁷ Cette hypothèse est à distinguer d'une autre hypothèse suivant laquelle on n'agit pas contre l'injustice parce qu'on ne sait pas quoi faire, alors qu'avec le socialisme on savait toujours quoi faire : la révolution, le vote socialiste, etc. Cette hypothèse n'est pas toujours fautive mais elle me semble être une conséquence de la précédente : on ne sait pas quoi faire parce qu'on n'est pas suffisamment sensibilisé aux causes de l'injustice et parce qu'on ne fait rien, autrement dit parce que notre jugement est oblitéré par la vacuité des choses qui paraissent ne pas nous concerner. L'idéologie socialiste avait durablement levé cette oblitération par un mythe enthousiasmant. La mythification retombée, l'oblitération est revenue ; pour la lever à nouveau, il faudrait sans doute une sorte de nouvel enthousiasme rationnel.

⁸ Dans tout ce chapitre, je suppose que l'intensité cognitive dispose à l'action (cf. *infra*), et non pas, bien entendu, qu'elle est une condition nécessaire et suffisante de l'action, car je ne doute pas qu'on puisse être sensibilisé et ne

probablement une certaine validité cognitive mais avaient surtout une extraordinaire intensité cognitive, du fait de leur simplicité et de leur vérifiabilité immédiate dans le fait de la misère capitaliste. C'est cette intensité qu'elles ont aujourd'hui perdu du fait des échecs du socialisme réel qui, *a contrario*, font douter que la misère capitaliste vérifie encore le bien-fondé du socialisme. D'un autre côté, des raisonnements comme celui que j'ai présenté plus haut sur la responsabilité individuelle dans le système d'accès aux ressources, me semblent avoir une très forte validité cognitive et cependant une très faible intensité cognitive, car ils paraissent moins immédiatement attestés par les signes sensibles du monde. J'essayerai donc d'éclaircir les mécanismes par lesquels les causes de l'injustice peuvent être brouillées ou au contraire rendues plus présentes à la raison sensible - avec l'espoir qu'une meilleure connaissance de ces mécanismes pourrait contribuer à une thérapie du raisonnement social, qui serait loin d'être inutile dans les conditions, confuses plus que complexes, du monde actuel.

[25]

1. L'injustice est une cause de souffrance morale

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'aller plus loin, et pour avoir une idée plus précise de ce que peut être le sens de l'injustice, il semble utile d'opérer un cadrage, sinon une définition, de la notion d'injustice. Pour Platon, qui considère souvent l'injustice par rapport à la personne humaine, c'est une manière d'être vicieuse⁹, une maladie de l'âme qui empêche l'accord entre ses parties raisonnante, impétueuse, désirante (*ibid.*, IV, p. 443). Pour Aristote, qui préfère considérer l'injustice dans les rapports avec

pas agir, par exemple sous l'effet de la crainte ou de la hâte ; mais dans ce cas-là, l'inaction est en général une cause de désensibilisation (cf. à ce propos le chapitre 2).

⁹ *République*, I, 354. J'utilise en principe l'édition de la Pléiade en deux volumes, tr. fr. L. Robin 1950, Paris, Gallimard.

autrui, c'est le fait de ne respecter ni la loi, ni l'égalité ¹⁰. La théorie des idées, qui confèrent leur *télos* aux fonctions humaines, comme celle de la médiété, qui situe la perfection à une juste distance de l'excès et du défaut de chaque chose, ont donc en commun d'envisager des virtualités à laquelle l'action ou la personne réelle sont plus ou moins conformes. Ces virtualités sont toujours considérées comme moralement bonnes, et l'on juge de la justice ou de l'injustice en évaluant l'écart de l'action ou de la personne réelle vis-à-vis de ces virtualités morales - ce qui fait un peu penser aux calculs d'intelligence artificielle qui, dans certains algorithmes (le *pattern-matching*), s'exécutent aussi par rapport à un point idéal permettant le contrôle de la procédure, sauf que dans le cas de la virtualité morale, le point idéal n'est jamais connu.

À ce schéma s'est ajoutée, dans la tradition juive et chrétienne, et dans la philosophie moderne, l'idée d'une imputation à un sujet libre de ce qui est ou non conforme à la loi ou à la virtualité morale. Pour Kant, dont l'œuvre en philosophie morale couronne ce mouvement, l'imputation morale est un jugement qui consiste à considérer quelqu'un comme l'auteur, au sens de la libre cause, d'une action soumise à des lois ¹¹. Et la justice est un tribunal qui impute à un agent l'action soumise à des lois extérieures ou à celles, purement intérieures, de la conscience ¹². D'où l'idée que [26] l'injustice est ce qui est contraire au devoir ¹³, la faute ne venant pas seulement de l'écart vis-à-vis de la virtualité morale mais aussi du mauvais usage qui a été fait de la liberté d'agir conformément aux lois de la Cité ou à celles de la moralité.

Ces remarques peuvent suffire à dégager les structures formelles les plus générales du jugement d'injustice aux trois personnes. On considérera ainsi que le jugement d'injustice à la première personne se forme lorsque quelqu'un 1) constate un écart entre ce à quoi il prétend et ce qu'il reçoit, 2) pense que cet écart devrait être nul et 3) suppose que c'est l'action contraire d'un autre homme ou de lui-même qui empêche cet écart d'être nul. De même, on pourra considérer que le jugement d'injustice à la deuxième personne se forme lorsque quelqu'un 1) constate un écart entre ce à quoi une seconde personne prétend et ce

¹⁰ *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. J. Tricot, 1983, Paris, Vrin, V.

¹¹ *Doctrine du droit*, tr. fr. A. Philonenko 1979, Paris, Vrin, p. 102.

¹² *Doctrine de la vertu*, tr. fr. A. Philonenko 1985, Paris, Vrin, p. 112.

¹³ *Théorie et pratique*, tr. fr. L. Guillermit, 1988, Paris, Vrin, p. 25

qu'elle reçoit, 2) pense que cet écart devrait être nul et 3) suppose que c'est sa propre action qui empêche cet écart d'être nul. Enfin, on considérera que le jugement d'injustice à la troisième personne se forme lorsque quelqu'un 1) constate un écart entre ce à quoi une troisième personne prétend et ce qu'elle reçoit, 2) pense que cet écart devrait être nul et 3) suppose que c'est l'action d'un autre tiers qui empêche cet écart d'être nul. Autrement dit, la structure formelle de base du jugement d'injustice à la première personne, à la deuxième personne et à la troisième personne consiste à comparer un état réel à un état virtuel jugé bon (c'est-à-dire précisément une virtualité morale), et à voir dans l'action d'un être humain, un autre ou soi-même, la cause de cet écart.

Toutefois, cette communauté de structure du jugement d'injustice aux trois personnes masque des disparités considérables dans les engagements possibles du sujet en termes d'intensité de sentiment et d'action. Par exemple, il semble plus immédiat de souffrir de l'injustice que l'on subit (première personne), que de l'injustice que l'on inflige soi-même (deuxième personne), et encore moins immédiat de souffrir de l'injustice dont on n'est apparemment ni l'auteur, ni la victime (troisième personne). D'autre part, comme on le verra un peu plus loin, il peut y avoir des disparités très fortes dans les engagements du sujet vis-à-vis des différentes sortes d'injustices à la troisième personne. Bref, on peut se [27] demander quelle sorte d'influence la structure intellectuelle précédente peut avoir sur l'insertion sensible de chacun d'entre nous dans le monde.

Nous héritons de la tradition platonicienne l'idée fondamentale que l'injustice subie et l'injustice infligée (par soi-même ou par un tiers) sont des causes nécessaires de souffrance. La première personne se sent nécessairement victime de l'injustice qu'elle subit, si elle en a connaissance - car avoir la connaissance de l'injustice qu'on subit n'est rien d'autre que penser qu'on en est la victime -, nécessairement coupable de l'injustice qu'elle commet, si elle en a connaissance - car avoir la connaissance de l'injustice qu'on commet n'est rien d'autre que penser qu'on en est coupable ¹⁴. Dans les deux cas, victime ou cou-

¹⁴ D'un point de vue sémantique, il semble possible d'être responsable d'un mal sans en être coupable, par exemple si on ne savait pas ou ne voulait pas que l'action produisît le mal en question. Mais si l'on sait que l'on commet l'injustice, on est plus que responsable, on est coupable.

pable, savoir qu'on l'est c'est en souffrir, car la compréhension-même du concept de victime ou de coupable suppose le sentiment, à sa place, du mal qui leur est inhérent : dans l'injustice subie, la place du mal est moi le subissant, dans l'injustice agie, la place du mal est moi l'agissant. Le plaisir à l'injustice subie ou infligée produit nécessairement une contradiction (ce qu'on appelle aussi une confusion des sentiments), car si l'on sait que quelque chose est injuste, on sait du même coup que cela ne devrait pas avoir lieu ou aurait pu ne pas avoir lieu. Et on ne peut donc s'en réjouir sans partage.

Évidemment la thèse platonicienne est souvent contestée, en particulier par les contre-exemples du masochisme - le plaisir de sa propre souffrance - et du sadisme - le plaisir de la souffrance d'autrui. Ces attaques ne semblent pourtant pas vraiment convaincantes car les exemples ne contredisent pas la thèse proposée, dès lors qu'on admet soit une possibilité d'ambivalence, soit surtout une structure hiérarchique de l'expérience sensible : souffrir de quelque chose sous la compréhension de l'injustice n'empêche nullement d'en jouir sous une autre compréhension qui, incluant la première souffrance comme un de ses objets, la met suffisamment à distance pour la rendre partiellement insensible. L'attaque ne serait convaincante que s'il était prouvé que les masochistes [28] et les sadiques ne font que jouir, mais cette preuve n'est pas donnée ¹⁵. Et elle ne peut probablement pas l'être. Il semble plutôt qu'on ne puisse jouir sans partage que de l'injustice dont on ne sait pas qu'elle en est une - bien qu'en général on ait certaines chances de le savoir, ce qui incite alors, pour éviter d'être dérangé dans sa jouissance mauvaise, à ignorer ce que malheureusement on ne peut pas ne pas savoir.

Néanmoins, on peut se demander si le rapprochement précédent entre les structures formelles du sentiment d'injustice aux trois personnes ne renforce pas les objections contre la thèse platonicienne ; car, voyant bien que le jugement d'injustice à la troisième personne n'entraîne pas nécessairement une souffrance, on sera encore plus enclin à douter que le jugement d'injustice aux deux autres personnes ait

¹⁵ Dans le présent ouvrage, je défends une partie de la thèse platonicienne, celle qui lie l'injustice et la souffrance, mais pas celle qu'on lui associe généralement suivant laquelle nul ne pourrait vouloir le mal. Il me semble qu'on peut vouloir le mal, et cependant en souffrir. Cf., sur ces sujets controversés, le chapitre 6.

un effet nécessaire de souffrance. Mais il me semble que ces doutes peuvent également être levés si on évalue mieux les rapports du jugement et de la sensibilité.

Toute la difficulté repose en effet sur l'implication de la première personne vis-à-vis de l'injustice. On voit bien que dans le cas de l'injustice à la première personne, celle-ci est directement impliquée par sa situation de victime, que, dans le cas de l'injustice à la deuxième personne, la première personne ne l'est que par sa situation de coupable et que, dans le cas de l'injustice à la troisième personne, la première personne ne l'est ni comme victime ni comme coupable, mais seulement comme témoin. Toutefois, il convient ici de distinguer entre une implication purement sensible de la première personne et son implication par le jugement moral. Si seule comptait l'implication sensible immédiate de la première personne, autrement dit si le jugement, et en particulier le jugement de responsabilité ou de solidarité, n'avait aucun effet sur notre nature sensible, on ne souffrirait que des injustices à la première personne, celles qui nous font mal dans notre chair¹⁶. Or cela est manifestement faux car il y a de nombreux cas où on souffre aussi de l'injustice à la seconde et à la troisième [29] personne. Évidemment on ne souffre pas toujours de l'injustice à la seconde ou à la troisième personne ; mais cette oblitération n'est pas plus étonnante que lorsqu'une première personne, effectivement victime d'une injustice, reconnue comme telle par des tiers, semble ne pas en souffrir. Tandis que le fait qu'on puisse quelquefois souffrir de l'injustice à la seconde et à la troisième personne est une raison de supposer que le sentiment de l'injustice, même à la première personne, dépend de la présence du jugement moral dans l'expérience sensible.

Les disparités du sentiment de l'injustice s'expliquent probablement par le fait que l'injustice subie (première personne) est le plus souvent une souffrance dans tous les sens du terme - mal sensible et mal moral, pour reprendre les catégories de Kant¹⁷ -, que l'injustice agie

¹⁶ Et même pas dans l'imagination symbolique ou morale de notre chair car la prémisse de la pure sensibilité exclut la sensibilité symbolique.

¹⁷ "Le bien (*Wohl*) ou le mal (*Uebel*), écrit Kant, indiquent toujours un rapport à notre état, dans ce qu'il offre d'agréable ou de désagréable, de plaisir et de douleur, et si pour ce motif nous désirons un objet ou bien nous l'avons en horreur, c'est uniquement dans la mesure où il est rapporté à notre sensibilité et au sentiment de plaisir et de peine (*Lust, Unlust*) qu'il produit. Mais le bon

(deuxième personne) est en priorité un mal moral, dont il arrive qu'il s'accompagne d'un bien sensible, et enfin que l'injustice observée (troisième personne) peut très facilement apparaître comme n'étant ni l'un ni l'autre : ainsi, par exemple, 1) les guerres civiles étrangères ne m'atteignent pas directement, 2) je ne crois pas être responsable des injustices qu'elles entraînent. Ce raisonnement toutefois est douteux car même si je ne suis pas responsable de ces injustices, je le suis au moins de mon intervention ou de ma non-intervention vis-à-vis d'elles. En fait, si on souffre moins de l'injustice à la troisième personne que de l'injustice à la deuxième ou à la première personne, ce n'est pas essentiellement par manque d'arguments en faveur d'une implication personnelle, mais par une difficulté à mobiliser ces arguments sur un plan sensible - difficulté qui peut disparaître lorsqu'un récit, un reportage, une [30] démonstration ou une œuvre d'art rend immédiatement présente à l'esprit la structure morale de cette injustice, nous offrant ainsi les conditions sensibles qui assurent l'apparition du jugement - le plus sûr moyen de faire disparaître la difficulté étant encore de passer à l'action.

Il semble donc possible de maintenir la thèse classique suivant laquelle, si nous ne jugions jamais, nous ne serions non plus jamais sensibles à l'injustice, quelles que soient les personnes concernées, troisième, seconde ou même première personne ; nous serions sans doute sensibles au mal, comme le sont sûrement les animaux, mais pas au mal moral ¹⁸. La théorie que je vais maintenant proposer a précisément pour but d'expliquer comment l'implication de la première personne vis-à-vis de l'injustice à la troisième personne peut s'effectuer, quoique sous des formes souvent confuses et fragmentaires, par la présence plus ou moins grande du jugement moral dans le rapport sensible qu'elle entretient avec le monde social.

[31]

(*Gute*) ou le mauvais (*Böse*) signifient toujours un rapport à la *volonté* en tant que déterminée par la *loi de la raison* à faire de quelque chose son objet ; car elle n'est jamais immédiatement déterminée par l'objet et la représentation de celui-ci, étant au contraire le pouvoir de prendre une règle de la raison pour cause déterminante d'une action (par laquelle un objet peut se réaliser)." *Critique de la raison pratique*, tr. fr. J. Gibelin 1974, Paris, Vrin, pp. 73-74.

¹⁸ J'assume évidemment la parenté platonicienne, mais aussi rousseauiste, de cette idée.

2. Le puzzle de l'injustice à la troisième personne

[Retour à la table des matières](#)

Avant toute chose, je voudrais décrire une série de cas empiriques qui présentent les uns vis-à-vis des autres des différences et des contradictions. Ces cas empiriques valent comme les morceaux d'un puzzle que nous aimerions rassembler. Ces cas sont des exemples réels stylisés sous une description particulière ; on pourrait aussi les appeler des cas empiriques idéalisés. Les cas empiriques idéalisés ne sont pas des types-idéaux au sens de Weber car nous ne supposons pas que les idéalités qui les soutiennent sont construites pour les besoins de l'analyse. Nous supposons au contraire que ces idéalités sont découvertes dans la réalité, sous des assemblages divers. Et ce que nous attendons d'une théorie, c'est précisément qu'elle explique comment de tels assemblages sont possibles, c'est-à-dire à la fois concevables et effectivement observables.

Pour le présent propos, et quoique les cas empiriques idéalisés ci-dessous concernent des personnes différentes, je postulerai qu'il est en principe possible d'en trouver des illustrations ou des instances dans l'existence d'une seule et même personne. Autrement dit, le puzzle de l'injustice à la troisième personne réside dans la possibilité de fragmentation, chez une même personne, de ses sentiments et de ses actions vis-à-vis de l'injustice à la troisième personne. Ce postulat est fondé sur l'intro et l'extrospection. On peut ne pas me l'accorder, ce qui voudrait dire par exemple que certaines personnes sont complètement exemptes de l'une ou l'autre des réactions que j'examine ci-dessous. Si ces cas existent, ils sont sûrement intéressants à observer. Toutefois la théorie que je présente ne concerne que les personnes capables de passer par l'un ou l'autre des états ci-dessous et je suppose que ces personnes sont extrêmement nombreuses (si de telles personnes n'existent pas, la théorie que je propose est certainement fautive et il est sans doute inutile de lire ce chapitre jusqu'à la fin). Enfin, je vais supposer que le puzzle, c'est-à-dire le problème posé par cette fragmentation des sentiments et des actions chez une même personne,

peut être résolu, c'est-à-dire présenté sous une forme reconnaissable et intelligible, par une certaine théorie du jugement et de la [32] sensibilité civile, plus précisément ce qu'on peut appeler une phénoménologie des raisons sensibles de l'action. Si la théorie prédit correctement les fragmentations observées, - voire d'autres qui n'ont pas été notées dans mes exemples, mais qu'on peut concevoir par un effort d'intuition et d'observation plus approfondi que celui que j'ai fait jusque-là -, on pourra la considérer comme satisfaite, du moins jusqu'à ce qu'on fasse apparaître sur ces cas ou sur d'autres cas empiriques idéalisés des propriétés qui échappent complètement à la théorie et la contredisent. Après avoir exposé cette théorie, ce qui sera fait dans les deux paragraphes suivants, j'essaierai de montrer, dans le dernier paragraphe, que les cas ci-dessous sont à peu près expliqués par la théorie en question.

Dans ce qui suit, les cas empiriques idéalisés sont surtitrés, pour des raisons de clarté, par un nom de propriété formelle qu'ils voudraient illustrer.

*(a) sensibilité obliérée*¹⁹

Ici, un cas moyen peut suffire à faire comprendre ce dont il s'agit. Un habitant quelconque de la ville de Paris qui se rend tous les jours à son travail par le métro, a, comme on le sait, l'occasion de croiser un nombre respectable de sans-abris, dont certains sont dans un état physique déplorable, visages tuméfiés, plaies ouvertes, pansements sanguinolents..., sans parler de la déchéance qui se manifeste par exemple dans le relâchement des fonctions corporelles élémentaires ; ce même habitant croise également un certain nombre de misères ordinaires comme par exemple des folies, des stupéfactions et des ébriétés irrémédiables, des mendicités de toutes sortes, quelquefois haineuses ou désespérées, des violences conjugales, des brutalités d'enfants... Le soir, tout en dînant, il peut regarder au journal télévisé les massacres du jour, les gros plans sur les yeux mi-clos des cadavres torturés, prendre connaissance des dernières rodomontades du dictateur à la mode, avant de regarder d'un œil distrait le néo-nazi, l'affairiste en ins-

¹⁹ Ce cas est plus détaillé dans le chapitre 2.

tance de jugement ou le directeur d'agence pornographique invité sur le plateau de son émission préférée. Ensuite il va se coucher en pensant à ce qui le préoccupe et qui, assez souvent, n'est pas ce que je viens de noter. Ces [33] événements, et mille autre que je vous laisse le soin d'imaginer, n'affectent pas son humeur, du moins ponctuellement, ni même souvent son appétit (pour peu qu'il ait les nerfs assez solides pour avaler son repas devant son écran de télévision), et cela même si l'habitant en question est d'une nature sensible, généreuse, capable d'engagement civique, et s'il n'hésite pas, en certaines occasions, à se plaindre de tant de misères et d'injustices étalées devant lui.

(b) sensibilité dissymétrique

X a aujourd'hui un poste de responsabilité dans une administration publique. Il reçoit un jour la visite d'un fonctionnaire qui veut être réintégré après quelques années de mise en disponibilité. Il lui explique que les règles de la fonction publique permettent cela, mais dans des conditions bien définies, et en fin de compte assez peu favorables, par exemple l'indice de traitement de réintégration est celui qu'avait le fonctionnaire au moment de quitter l'administration d'origine, et non pas celui dont il bénéficiait dans l'emploi intermédiaire. Le fonctionnaire qui veut être réintégré regrette cette situation et trouve injuste d'être ainsi pénalisé pour sa mobilité. D'après le témoignage que j'ai, X ne semble pas atteint par ces regrets et se retranche derrière les règles de la fonction publique dont il n'est pas responsable. Pourtant, quelques mois plus tôt, X a été dans une situation analogue, a fait valoir des arguments de justice du même ordre auprès de son administration d'origine et, comme les règles de la fonction publique sont finalement plus souples qu'on le croit, a bénéficié d'une dérogation à la règle qui lui a permis d'être réintégré dans des conditions beaucoup plus avantageuses.

(c) sensibilité non-transférable

Là encore, je ne prendrai qu'un cas générique, attesté toutefois par les discussions qui se développèrent dans la mouvance du gauchisme

de mai 68. Certains militants avaient par exemple une capacité extraordinaire à apercevoir l'injustice dont ils n'étaient ni les agents, ni les victimes, et à se mettre, comme on disait alors, au service des travailleurs, pour lutter contre l'autoritarisme des patrons et des petits chefs, contre les humiliations quotidiennes, contre les cadences infernales, [34] contre les bas salaires, les manipulations hiérarchiques, contre les abus de toutes sortes... Leur indignation devant la condition faite aux ouvriers ne paraissait pas feinte et elle était souvent très manifeste dans leur action contre l'injustice. Cependant, et ce fut là une des grandes désillusions de l'après-mai, ces mêmes militants qui développaient la plus extrême sensibilité à la moindre des injustices dont ils étaient les témoins sur la scène sociale, pouvaient dans leurs relations de groupe ou de famille adopter ou laisser adopter autour d'eux des rôles et des pratiques tout à fait analogues à ceux qu'ils combattaient par ailleurs, se montrant autoritaires, indifférents, manipulateurs, méprisants, cruels..., bref mauvais de toutes sortes de façon dans leur propre vie civile. Ici, le cas n'est pas qu'on semble incapable de sentir en troisième personne ce qu'on sent parfaitement en première personne (dissymétrie), mais qu'on semble incapable de dégager et de transférer la structure de certains jugements d'injustice en troisième personne, vers des situations analogues en première ou troisième personne dans le domaine de sa propre existence.

(d) sensibilité indéterminée

J'ai assisté un jour dans une boulangerie à une sorte d'hystérie du sentiment de l'injustice. Un jeune ouvrier qui travaillait dans le quartier et qui venait acheter son pain, tempêtait, trépignait, pleurait de rage parce que la vendeuse ne lui rendait pas sa monnaie ; il disait que ce n'était pas nouveau, qu'elle se montrait toujours désagréable et prenait plaisir à le tourmenter ; la vendeuse répliquait quant à elle que ce n'était pas vrai, qu'il se trompait sur la monnaie et que s'il continuait à vouloir tout casser, elle allait appeler la police. Le camarade du jeune homme essayait de le calmer et de retenir ses bouffées de violence, mais avec beaucoup de difficulté. La scène a duré assez longtemps. Le plus extraordinaire, c'était l'extrême désarroi du jeune homme, la certitude de son bon droit, son effort pour contenir sa rage et son désespoir de ne pouvoir donner libre cours à sa violence. Contrairement à ce qui arrive quelquefois dans des disputes de file d'attente, les autres clients, quoique manifestement touchés par ce qui se passait, n'ont pas pris parti dans le magasin, se contentant lorsque ce fut leur tour d'être servis de respecter scrupuleusement les formes de politesse (bonjour-merci-au-revoir). [35] Bien qu'ayant moi-même attendu mon tour dans la queue et assisté à la scène avec un certain sentiment de compassion pour le jeune homme, je n'avais pas d'élément pour savoir si la retenue des clients relevait de l'indifférence, de l'impartialité, de la gêne, de la peur ou de quelque autre sentiment que ce fût.

(e) sensibilité inactive

Madame Y, veuve, pensionnée, et copropriétaire de son appartement, joue les utilités dans l'immeuble qu'elle habite. Elle gère, pour le syndic, les affaires courantes, embauche et surveille les concierges, conserve quelquefois les clefs de certains appartements. Elle a en particulier celles d'une chambre du septième dont la sous-locataire, une jeune fille installée depuis peu, a constaté un jour, non sans amertume, que les lieux avaient, sans qu'elle le sût, été ouverts en son absence pour permettre le passage d'ouvriers travaillant à la réfection du toit.

Madame Y reconnut volontiers avoir été à l'origine de cette intrusion mais ne fit aucune excuse et ne rendit pas les clefs qu'elle tenait, disait-elle, du propriétaire. Quelque temps plus tard, la sous-locataire eut le malheur de laisser se refermer la porte de sa chambre avec les clefs à l'intérieur. Elle eut alors l'idée d'emprunter le trousseau de Madame Y, ce qui donna lieu à une scène plutôt perverse dont moi-même et les autres voisins furent avertis par les sanglots et les cris qui retentissaient dans la cage d'escalier. Quand j'arrivai aux étages supérieurs, je trouvai la jeune fille en larmes et Madame Y barricadée chez elle, refusant de prêter son trousseau de clef et protestant bruyamment, derrière sa porte, qu'elle n'avait pas à rendre service à quelqu'un qui l'avait invectivée peu de temps auparavant. Finalement, la concierge s'étant déplacée, une solution fut trouvée avec une autre clef qu'elle possédait. En redescendant, je croisai un voisin, ancien commissaire de police, qui, resté à l'affût entre deux paliers, s'était bien gardé d'intervenir mais qui m'apprit le contexte de l'incident que j'ai relaté plus haut, avec ce commentaire : "c'est vrai, elle n'a pas le droit de rentrer chez elle en son absence". Pour finir, il ajouta d'un air entendu, parlant de Madame Y : "elle est mauvaise, elle aime faire souffrir".

[36]

(f) sensibilité déplacée

Après l'homicide d'un enfant de treize ans, surpris en pleine nuit dans une cave par un groupe de policiers et tué d'une balle dans la tête, j'ai entendu ce commentaire dans une salle d'attente : "elle laisse son gosse traîner jusqu'à trois heures du matin. Elle peut pleurer maintenant !" Le ton était celui de la colère et du ressentiment.

(g) sensibilité activée

Au cours d'une réunion de la CFDT enregistrée il y a quelques années au chef-lieu d'un département de province, quelqu'un fait état de lettres anonymes reçues dans une autre localité et menaçant de faire sauter l'école si les enfants turcs continuent d'y être admis. Un ouvrier

turc donne alors des détails et précise que pendant une journée les enfants ont été mis à la porte de l'école par des enseignants qui craignaient un attentat. Les militants présents se demandent ce qu'il faut faire. On cherche d'abord à éclaircir les faits, puis quelqu'un propose de réagir tandis qu'un autre recommande plutôt l'indifférence, l'ouvrier turc expliquant lui-même que sa communauté a préféré ne pas prendre la chose au sérieux. Quelqu'un proteste :

- je ne sais pas si par rapport au racisme l'indifférence est la meilleure solution

Une autre souligne le fait que les enfants immigrés, et seulement les enfants immigrés, ont été mis en-dehors de l'école :

- si certains enfants ont été mis dehors et d'autres sont restés dedans, même vis-à-vis des enfants il y a quelque chose qui n'est pas normal

D'autres approuvent et renchérissent, puis un militant explique :

-... qu'il y ait des lettres anonymes qui sortent, les journaux en fassent écho on peut en rester là mais à partir du moment où cet acte raciste bénin en fait est suivi d'effet et repris en charge par les institutions parce que l'école c'est quand même une institution et elle est allée en plein dans le jeu du racisme c'est-à-dire que là c'est grave...

[37]

Tout le monde parle à la fois pour approuver ce commentaire :

- il faut laisser tous les gosses à la maison dans ce cas

(...)

- c'est pas seulement une histoire de peur

(...)

- c'est un acte de racisme

(...)

- ils avaient qu'à renvoyer tous les enfants

(...)

On décide finalement d'éclaircir les faits : l'exclusion des enfants par les instituteurs et les conditions dans lesquelles elle s'est produite, et, s'ils sont vérifiés, de réagir auprès des instituteurs et de la population.

(h) sensibilité obligée

Quelqu'un m'a raconté l'histoire suivante : un jour qu'il passait devant un café, un ivrogne se fit éjecter sans ménagement par le garçon, juste devant lui. Le passant n'aurait certainement pas réagi si l'homme ne s'était étalé sur la chaussée, à un endroit qui, quoique non loin du trottoir, pouvait être dangereux si un automobiliste faisait preuve d'inadvertance. Personne ne paraissant s'en soucier, le passant prit sur lui de relever l'ivrogne et de le ramener sur le trottoir dans une zone moins périlleuse. Mais ce geste suffit à déclencher chez ce dernier des remerciements attendris et des commentaires sur la brutalité des gens du café, commentaires que la stricte civilité commandait d'écouter. Et comme le fait d'écouter suscite souvent l'occasion de poser des questions, le passant demanda à l'ivrogne où il habitait. Celui-ci répondit que c'était juste à côté et se fit donc conseiller de rejoindre le plus vite possible son domicile pour y prendre un peu de repos. Malheureusement, dès que l'homme eut été remis debout et livré à lui-même, il fit mine de s'étaler de nouveau, ce qui provoqua un nouveau geste du passant pour le retenir. Et ainsi, de fil en aiguille, comme l'ivrogne était manifestement dans l'impossibilité de rentrer seul chez lui, le passant passa une bonne heure en sa compagnie, s'efforçant sans succès d'obtenir des renseignements précis sur son adresse et écoutant entre-temps doléances et épanchements. Il décida finalement, en désespoir de cause, d'installer et de [38] laisser l'homme sur le banc d'un square, non sans s'être préalablement assuré que l'éloignement et la disposition du portillon rendaient impossible à l'ivrogne d'échapper à un sommeil réparateur, et de mettre à nouveau sa vie en danger.

(i) sensibilité routinisée

Lorsque j'étais conseiller professionnel à l'Agence Nationale Pour l'Emploi, je m'étais habitué, à l'instar de mes collègues, à recueillir quotidiennement des récits de licenciements abusifs, d'accidents du travail aux suites déplorables, d'oppressions quotidiennes, de situations sociales, administratives, familiales inextricables... Nous avons l'habitude de tout mettre en œuvre, dans les cadres réglementaires dont nous disposons et quelquefois au-delà, pour tenter de porter remède à ces situations. Je suppose que la plupart des travailleurs sociaux font une expérience de ce type, ce qui est le moins qu'on puisse attendre d'eux. Mais le point remarquable ici est l'extraordinaire capacité de distance, sinon d'indifférence, que peut générer chez des professionnels compétents et dévoués, la routinisation de l'aide sociale. La compassion n'a ici aucune autre expression que celle de la pratique de l'aide, comme si les témoins et intervenants avaient perdu, du fait de leur habitude de l'action contre l'injustice, leur capacité naturelle d'émotion.

(j) sensibilité cruelle

Au cours d'une émission de télévision consacrée au "retour du puritanisme", le présentateur vedette recueille le témoignage d'une jeune femme victime d'un harcèlement sexuel de la part de son patron, l'affaire ayant donné lieu à une décision de justice. L'émission elle-même est assez curieuse, juxtaposant quelques reportages sur des sculptures pornographiques, des clubs de couple échangistes, des névroses d'abus de sexualité (*sic*)..., avec des débats sur l'évolution des idées et des mœurs sexuelles auxquels participent, autour d'une fameuse actrice pornographique député au Parlement italien qui trône au milieu de l'assemblée, des comédiens, une ex-ministre, des curés, un publicitaire, des écrivains, un directeur de sex-shop..., le tout entrecoupé de chansons, de chorégraphies et de présentations de modes plutôt sexy. Le débat sur les [39] problèmes dits de société : liberté sexuelle, SIDA, harcèlement sexuel, morale familiale... se traite dans une am-

bianche d'aimable légèreté et sur fond de grivoiserie mondaine. Le présentateur interroge la jeune femme de la façon suivante :

Le présentateur - on va pas rentrer dans le détail parce que c'est sordide et c'est pas le but mais qu'est-ce qui s'est passé quand même (... ce qui provoque un fou rire de l'assemblée et les explications suivantes) :

ah mais (certains applaudissent)

attendez (une militante féministe qui accompagne la jeune femme essaie de l'encourager)

il s'agit pas non quand je dis ça c'est pas grivoiserie mais je veux dire comment tout d'un coup un homme qui est votre patron avec qui vous avez des relations de travail normales

La jeune femme - oui

Le présentateur - il faut le dire carrément comment bon il faut le dire carrément comment tout d'un coup il pète les plombs je dis pas ce qu'il vous a dit et caetera mais est-ce que vous vous sentiez venir ou est-ce que tout à coup vous vous êtes retrouvée face à ça avec un rapport autoritaire extrêmement angoissant en plus

Cet incident fait perdre contenance à la jeune femme et c'est la militante féministe qui doit parler à sa place. Un peu plus tard, le présentateur reprend l'interview de la façon suivante :

Le présentateur - qu'est-ce qui s'est passé

La jeune femme - ben il d'abord il était il était tout seul il m'a dit allez me chercher une bouteille de rosé moi je lui ai fait plaisir j'ai été chercher sa bouteille

Le présentateur - alcoolique en plus ce garçon (nouveaux rires mais plus clairsemés)

(...)

La jeune femme - il m'a dit comme ça vous savez je fais partie d'un club de la table ronde je lui dis bon ben

Le présentateur - oui

La jeune femme - en fait qu'est-ce que ça peut me foutre

Le présentateur - c'est assez peu connu oui c'est vrai le club de la table ronde (peu de rires)

Ces quelques extraits donnent une idée du ton de l'entretien, plaisant et finalement plutôt cruel, donnant aux membres de l'assemblée plusieurs occasions de rire et de se moquer des malheurs de la victime, laquelle raconte assez maladroitement son histoire, riant avec les rieurs.

[40]

Ces dix cas empiriques idéalisés sont structurés autour d'une échelle de la sensibilité allant de l'oblitération à la sensibilité manifeste, mais dans des directions et sous des formes différentes :

- sensibilité oblitérée (1)
- sensibilité dissymétrique (2)
- sensibilité non-transférable (3)
- sensibilité indéterminée (4)
- sensibilité inactive (5)
- sensibilité déplacée (6)
- sensibilité activée (7)
- sensibilité obligée (8)
- sensibilité routinisée (9)
- sensibilité cruelle (10)

Il importe de remarquer que dans tous les cas la sensibilité à l'injustice est traitée par inférence à partir de l'abstention ou de l'action d'un agent, ce qui est la méthode la plus ordinaire pour connaître les attitudes psychologiques, les idées ou les raisons des personnes - puisqu'aucun autre moyen n'est disponible pour les observer plus directe-

ment ²⁰. Dans les cas (1) à (4), l'oblitération de la sensibilité est induite de l'absence d'action vis-à-vis de certaines injustices ; les cas (5) et (6) sont intermédiaires, car ils expriment bien, par une action, une certaine sensibilité à l'injustice mais cette action ne s'exerce pas directement vis-à-vis de l'agent ou du patient de l'injustice constatée ; à l'inverse, dans les cas (7) à (10), la sensibilité est induite des actions manifestes en direction de la personne victime d'injustice.

[41]

3. Phénoménologie de l'injustice à la troisième personne

[Retour à la table des matières](#)

Si on admet que les dix possibilités de sensibilité à l'injustice observées dans nos cas empiriques idéalisés peuvent s'observer chez la même personne, autrement dit que la même personne peut avoir sa sensibilité oblitérée dans certains cas et pas dans d'autres, agir contre l'injustice dans certains cas et être indifférente dans d'autres, etc., la question est : comment cela est-il possible ? Plus clairement, le problème qu'il faut se poser est celui de l'explication du caractère lacunaire de la sensibilité à l'injustice à la troisième personne. Je suppose-rais que ce caractère lacunaire est un trait général de l'être humain, hypothèse qu'il faut distinguer de celles, plus courantes, suivant lesquelles ce caractère lacunaire serait par exemple un trait propre à certains êtres humains, ceux qui seraient plus mauvais que d'autres, ou encore ceux qui auraient une certaine condition sociale particulière, disons par exemple celle d'être riches et repus. Evidemment, certaines

²⁰ Dans plusieurs exemples, je (Patrick Pharo) est impliqué dans le récit, non seulement comme narrateur, mais aussi comme témoin, voire comme acteur. Mais j'ai toujours fait en sorte, y compris dans l'exemple de l'escalier et de l'ANPE, que la structure de personne à considérer puisse être centrée sur une autre première personne que moi-même : l'ancien commissaire de police dans l'exemple de l'escalier ou les autres conseillers professionnels dans l'exemple de l'ANPE. La structure de personnes que je demande de prendre en compte pour l'analyse doit donc être centrée autour de ces premières personnes considérées de l'extérieur (et non pas depuis la première personne qui rapporte les faits).

natures sont sans doute plus sensibles que d'autres à l'injustice et certaines conditions sociales favorisent sûrement la prise de conscience vis-à-vis de l'injustice ²¹. Mais si on admet le postulat que le caractère lacunaire de la sensibilité à l'injustice est présent chez tout le monde, on ne peut se contenter de ce genre d'explication, qui vaut pour les différences de sensibilité entre individus, mais pas pour l'assemblage de sensibilités différentes chez un même individu.

Une première hypothèse pourrait être que la présence du sentiment de l'injustice dépend de l'attestation de la réalité et de la nature de l'injustice commise. Ce genre d'hypothèses se rencontre dans les théories ou les doctrines qui, pour fonder la possibilité d'une sensibilité à l'injustice à la troisième personne, cherchent d'abord à établir le fait de l'injustice, et particulièrement ses aspects les plus intolérables, - considérant que si le fait est établi, alors on devra s'y opposer, je pense [42] par exemple à la théorie marxiste, aux théories socialistes en général et aux doctrines religieuses. Malheureusement ces théories disent en général peu de choses sur la façon dont le sens de l'injustice vient aux hommes, même si on a, par exemple dans le marxisme, une hypothèse plutôt providentielle sur la nécessité historique qui pousserait le prolétariat à se débarrasser de ses chaînes et à soulager par la même occasion le reste de l'humanité. Il est probable, toutefois, que c'est moins la validité de sa critique de l'injustice que l'intense conviction - pourtant hautement douteuse, comme on a pu le constater -, de l'émancipation prochaine, qui a fait le succès du marxisme. De même l'intense conviction du salut, quel qu'en soit le caractère hautement hypothétique, fait sans doute beaucoup plus pour le succès des doctrines religieuses que leur constat de l'existence du mal.

En outre, il est facile d'objecter à ces théories les cas où le fait de l'injustice est attesté et jugé comme tel, mais où la sensibilité ne suit pas, par exemple le cas (1). Ceci est même une des raisons qu'on avance pour conclure qu'il n'y a aucun lien entre le jugement et la sensibilité à l'injustice, c'est-à-dire pour contester la thèse platonicienne. Mais le fait qu'il puisse y avoir disparité entre la réalité d'une injustice et l'intensité du sentiment éprouvé à son endroit, ne prouve pas encore que le sentiment du sujet soit indépendant du jugement d'injustice. On

²¹ Je ne nie donc pas que certains soient plus mauvais que d'autres, ni même que la richesse soit une cause possible de myopie du jugement ; mais ce genre de distinction ne m'intéresse pas ici.

doit plutôt s'interroger sur les conditions dans lesquelles de bonnes raisons d'être sensible à l'injustice à la troisième personne, qui ont par conséquent une certaine validité cognitive, peuvent ou non devenir des raisons suffisantes pour qu'on le soit effectivement dans la réalité sensible, ce qui relève plutôt d'un problème d'intensité cognitive ²². Autrement dit, on doit expliciter la façon dont la sensibilité à quelque chose peut être conceptuellement déterminée - c'est-à-dire dépendre d'une causalité du jugement - et être en même temps empiriquement déterminée - c'est-à-dire s'inscrire dans la causalité sensible, sociale en particulier .

La tâche précédente a été rendue difficile par le dilemme de l'explication et de la justification de l'action, qui est devenu la forme moderne du vieux débat entre explication et [43] compréhension. Le problème de l'action interfère en effet avec celui de la sensibilité car on a tendance à supposer, non sans raison, que la sensibilité dispose à agir et que l'action est le meilleur critère de la sensibilité ²³. Or, il est facile d'observer que la capacité d'une raison - comme par exemple la connaissance d'une injustice -, de justifier une action - comme par exemple une action contre cette injustice -, ne fait pas de cette raison une raison suffisante de l'action, car on peut très bien avoir cette raison et ne pas agir. Mais si une bonne raison ne suffit pas à causer une action, peut-on encore expliquer l'action par des raisons ? Et si les raisons sont impuissantes à expliquer l'action, il semble vain de chercher à les distinguer suivant leur validité ou leur intensité cognitive.

Mais ce raisonnement repose sur une confusion entre les bonnes raisons qui justifient l'action, comme par exemple l'attestation d'une injustice, et l'ensemble des raisons qui, bonnes ou mauvaises, peuvent avoir un rôle causal sur l'action. Si la sensibilité à l'injustice ne dépendait que du jugement vrai sur la réalité de l'injustice, on devrait être

²² On peut évidemment inverser la question en se demandant comment il est possible d'être extrêmement sensible (forte intensité cognitive) à des injustices imaginaires (faible validité cognitive).

²³ On pourrait peut-être objecter que l'intensité cognitive, c'est-à-dire la grande sensibilité à un contenu, dispose autant au désespoir qu'à l'action. Mais cela ne contredit pas vraiment l'hypothèse, car le désespoir, dans des cas pareils, semble surtout résulter du manque d'action. Un contre-exemple plus sérieux pourrait consister dans une obsession morale n'ayant aucune contre-partie dans le comportement du sujet ; mais on voit bien qu'on aurait alors toutes les raisons de douter de l'existence de cette obsession.

sensible à toutes les injustices attestées, et en tirer certaines conséquences pratiques, ce qui à l'évidence n'est pas le cas. Mais à l'inverse, si le jugement n'était pas impliqué dans la sensibilité à l'injustice, il n'y aurait strictement plus rien à justifier chez celui qui s'indigne de vraies injustices, ni rien à contester chez celui qui s'indigne d'injustices imaginaires, car on ne peut justifier ou contester que ce qui est causé par des raisons - on ne justifie pas et on ne conteste pas un processus physique.

Il existe en fait une dissymétrie fondamentale entre d'un côté les raisons qui causent l'action et de l'autre les raisons qui justifient l'action. Mais la source de confusion est que l'énoncé des raisons de l'action peut valoir à la fois comme description et comme justification de l'action passée ou future. Or la description vraie des raisons de l'action dépend de [44] l'existence des raisons qui causent l'action, tandis que l'existence des raisons qui causent l'action ne dépend en aucune façon de ses justifications. De même que l'homme assis de Boèce²⁴ rend nécessairement vraie l'opinion qu'il est assis et que l'opinion vraie qu'il est assis rend nécessaire le fait qu'il est assis, sans que pour autant l'existence de l'homme assis dépende de l'opinion qu'on a sur lui, on peut dire que les raisons internes à l'action rendent nécessairement vraies certaines descriptions qu'on en donne et que les descriptions vraies de ces raisons rendent nécessaire le fait qu'elles existent, mais il ne suit pas pour autant que l'existence des raisons de l'action dépendrait des descriptions de ces raisons, quel que soit leur pouvoir justificateur. On est donc en droit de distinguer les raisons qui justifient l'action de celles qui la causent²⁵, car les raisons qui causent l'action, si-

²⁴ *Consolation de la philosophie*, tr. fr. C. Lazam 1989, Paris, Rivages, p. 195.

²⁵ D. Davidson, dans son article de 1969, *Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?*, *Actions et Événements*, tr. fr. P. Engel, 1993, Paris, PUF, a été gêné par cette distinction qui se heurte au statut logique des raisons, lequel paraît exclure la notion de mauvaise raison. Davidson admet l'existence de mauvaises raisons qui peuvent causer et être une raison de l'action, mais ne s'explique pas que ces raisons l'emportent sur de meilleures raisons (*op. cit.*, p. 64, n. 2). Embarrassé par le statut rationnel des raisons, il "désespère de pouvoir jamais dire de quelle manière les attitudes doivent causer l'action si elles doivent la rationaliser", (*Liberté d'action*, 1973, *Actions et Événements*, *op. cit.*, p. 115). L'hypothèse des chaînes causales déviantes internes, qu'il envisage un peu plus loin, n'offre pas de solution au problème : l'exemple est celui d'un alpiniste qui, énervé par l'idée que s'il lâche la corde de son coéquipier il se libérera lui-même du poids du danger, finit par lâcher

non celles qui la justifient, ont un statut ontologique analogue à [45] celui de l'homme assis : leur existence ne dépend pas de la description qu'on en donne.

La confusion habituelle entre les raisons qui causent l'action et celles qui la justifient est accentuée par le fait qu'il arrive très souvent que des actions soient causées par des raisons qui, de plus, la justifient ; par exemple X porte secours à Y parce qu'il est ému par sa souffrance, son sentiment étant à la fois la cause et une justification possible de son action. Mais cette confusion n'est pas nécessaire, et c'est même souvent le contraire qui arrive ; rien n'empêche en effet que l'action soit causée par des raisons qui ne la justifient pas et justifiée par des raisons qui ne la causent pas. Par exemple, X se présente aux élections par intérêt personnel mais justifie son action par l'intérêt général : la justification peut même être très solide - c'est un bon candidat -, sans être pour autant la vraie cause de l'action. Il semble donc possible, et même impérieux de distinguer entre les raisons qui causent l'action et les raisons qui la justifient, autrement dit entre un statut ontologique des raisons d'action - en tant qu'elles font partie de l'existence de l'action - et un statut justificatif des raisons d'action - en tant qu'elles justifient l'action -, les deux statuts étant souvent confondus dans les descriptions d'action.

Les raisons qui causent ou retiennent l'action sont des raisons sensibles²⁶, c'est-à-dire des raisons qui, parmi toutes les raisons, sentiments ou désirs amorphes qui animent l'intuition d'un sujet, et quelle que soit par ailleurs leur validité cognitive ou morale, sont suffisamment stimulées par la réalité sensible, ou par le choix du sujet, pour le

la corde à cause de son énervement et non pas parce qu'il veut se libérer du poids du danger. Cette façon d'attribuer un pouvoir causal aux raisons par l'énervement ou, pour dire les choses dans un vieux langage, l'échauffement des esprits animaux, leur ôte finalement tout véritable statut de raison. En fait, pour avoir un rôle causal, et demeurer cependant une raison, il suffit que la raison paraisse bonne ne serait-ce qu'à la toute petite "partie" de l'esprit qui se trouve sollicitée par elle dans le moment présent. En d'autres mots il n'est pas nécessaire de faire ce qu'on croit bon mais sûrement nécessaire de croire bon, d'un certain point de vue, ce qu'on fait.

²⁶ On pourrait parler aussi de raisons pratiques, si l'homonymie avec la notion kantienne ne risquait de créer une confusion, puisque les raisons sensibles, telles qu'on les entend ici, supposent, comme la raison pratique kantienne, une causalité de la liberté, mais aussi une causalité sensible ou naturelle.

mettre en action. Ce couplage entre des raisons disponibles et une réalité sensible dans laquelle elles peuvent s'incarner, est un élément constitutif de la position de première personne, au sens précisément de l'ensemble des raisons qui meuvent l'action d'un sujet et qui peuvent donc être considérées comme étant les siennes propres, - même s'il arrive que celui-ci se sente parfois si empêtré dans ses propres raisons sensibles qu'il finit [46] par se sentir étranger à sa propre action, comme on le voit par exemple dans le plaisir du mal d'autrui ²⁷.

Par définition, la notion de raisons sensibles suppose un lien entre la sensibilité et le jugement, et en particulier le jugement relatif à la nature des injustices commises. Cependant, on voit bien que ce lien n'est pas réductible à un mécanisme qui, chaque fois qu'une injustice serait attestée, chaque fois que pourrait donc être justifiée une action contre l'injustice, déclencherait le sentiment et l'action adéquats. En effet, il ne suffit jamais qu'il soit justifié d'agir (validité cognitive) ou même que le sujet pense qu'il est justifié d'agir pour qu'il se sente poussé à agir (intensité cognitive). Il faut en plus que ses propres raisons soient rendues sensibles par l'effet de conditions externes qui leur offrent une possibilité immédiate d'accomplissement, ou alors que le choix pratique, dont tout sujet conserve en principe la faculté, force, en direction du monde, une sensibilisation que le monde lui-même, exerçant ses effets en direction du sujet, n'avait pas été en mesure de déclencher.

Finalement, le caractère lacunaire du sens de l'injustice, autrement dit l'extraordinaire capacité humaine de laisser se faire le mal civil, de laisser s'accomplir l'immoralité de l'injustice, serait complètement incompréhensible si le sentiment d'injustice dépendait strictement de la validité des jugements relatifs à l'injustice, ce qui est loin d'être le cas. En revanche, ce caractère lacunaire du sens de l'injustice peut être expliqué par les conditions dans lesquelles le jugement sur l'injustice, valide ou non-valide, imprègne l'expérience sensible du monde. Cette explication nécessite de tirer au clair la nature à la fois logique, morale et contingente des raisons sensibles, nature curieuse, sinon paradoxale, qui fournit l'éternelle matière de nos questions sur la subjectivité.

[47]

²⁷ Cf. le chapitre 6.

4. La position de première personne

[Retour à la table des matières](#)

La position de première personne est au centre du problème du caractère lacunaire de la sensibilité à l'injustice. Mais le traitement de cette position dans les termes habituels du jugement moral ou de la sensibilité subjective aboutit facilement à des apories. Car les termes du jugement moral suscitent inévitablement le problème de savoir pourquoi les hommes ne sont pas toujours, dans la pratique, fidèles à son verdict, problème qui ne peut pas être résolu par l'addition de nouveaux arguments moraux. À l'inverse, les termes subjectifs habituels, ceux par exemple de l'amour de soi et du narcissisme, soulignent, à juste titre, la partialité du sentiment de la première personne vis-à-vis d'elle-même, mais ne l'expliquent pas vraiment, et en particulier n'expliquent pas que cette partialité puisse quelquefois s'écrouler complètement devant le jugement moral.

Une voie qui semble plus satisfaisante entre l'argumentation purement morale et l'argumentation purement psychologique consiste à explorer le rapport de la première personne aux jugements possibles qui forment l'horizon de son expérience. C'est précisément en vue de cette exploration que la notion de raisons sensibles a été avancée plus haut. En effet, les raisons sensibles sont dépendantes du jugement, d'une façon cependant qui n'est pas réglée par un jugement déjà arrêté, mais par le cours d'une expérience susceptible d'être jugée et éventuellement choisie. Voici un exemple de ce que je veux dire : je vois un homme victime d'une injustice, par exemple celle de devoir coucher dehors lorsque tout le monde couche dedans, mais pour que je sois sensible à cette injustice, encore faut-il que les signes que me renvoie cet homme puissent être inscrits sous un jugement d'injustice, et non pas sous un jugement de peur ou de répulsion - si l'homme est agressif et sent mauvais -, ou sous un jugement de défiance - si on vient juste de m'expliquer que ces gens-là touchent le RMI et ont de l'argent mais préfèrent le boire ²⁸. En revanche, mon insensibilité initiale peut s'écrouler si je commence à parler au malheureux, s'il me raconte son

²⁸ Pour plus de détails sur ces mécanismes, cf. le chapitre 2.

[47] histoire, bref si je vois apparaître la structure sémantique de l'injustice à la troisième personne et que celle-ci emplit mon expérience immédiate.

Le phénomène important ici réside dans le fait que le jugement peut se trouver déclenché, renforcé, affaibli ou annulé dans ses conditions d'apparition, par l'expérience²⁹. Les raisons sensibles qui, dans l'exemple, apparaissent en premier lieu, ne sont pas encore sous le jugement d'injustice, mais au fur et à mesure que s'accroît ma présence près de l'homme, les causes symboliques de la répulsion ou de l'indifférence s'affaiblissent, et au contraire les détails de son histoire stimulent le sens de ma responsabilité. Le cours de l'expérience fait non seulement apparaître des descriptibilités ou des compréhensibilités nouvelles³⁰, mais peut aussi révéler la fausseté des jugements qui jusque-là paraissaient vrais - par exemple l'homme peut m'apprendre qu'il ne touche pas le RMI.

Ce qu'il faut considérer ici, c'est la mise en service du jugement, autrement dit son actualisation dans des conditions sensibles, de telle sorte que les raisons qui le caractérisent soient à la fois causées par ces conditions sensibles et en même temps causes d'elles-mêmes - on le voit en particulier dans le cas (8) qui est une sorte de prototype de ce que je cherche à indiquer ici. Le jugement demeure cause de lui-même car le contenu du jugement n'est pas immédiatement formé par les conditions sensibles : il ne suffit pas que je voie un sans-abri pour que je juge qu'il est injuste que les sans-abris couchent dehors. Il se pourrait très bien que je voie un sans-abri et que je ne pense pas qu'il est injuste que les sans-abris [49] couchent dehors, si je n'ai jamais réfléchi à cela ou si j'ai des raisons de penser qu'il est juste qu'il y ait des

²⁹ Cette thèse est différente de celle de la sémantique informationnelle de Fred Dretske, *Explaining Behavior*, 1988, Cambridge, MIT Press, qui est une sorte de cybernétique représentationnelle ; elle a peut-être une parenté avec celle de Jerry Fodor, *Theory of Content*, 1991, Cambridge, MIT Press qui, semble-t-il, admet à la fois une causalité sensible des idées et une irréductibilité du niveau sémantique. Sa véritable origine se trouve en fait dans *Les passions de l'âme* de Descartes. Cf. à ce sujet le chapitre VIII de mon ouvrage *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, 1993, Paris, L'Harmattan.

³⁰ Cf. la notion d'*accountability* chez H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, 1967, rééd. 1984, Cambridge, Polity Press, qui veut dire descriptibilité, mais aussi, comme on l'a trop souvent oublié, responsabilité.

sans-abris, etc. Et à l'inverse, je peux très bien penser qu'il est injuste que les sans-abris couchent dehors, autrement dit qu'il est injuste d'être sans-abri, sans jamais avoir vu un sans-abri, simplement en ayant mis correctement en relation les contenus synthétiques *a priori* de chacun des concepts de la proposition, c'est-à-dire en ayant rapproché le concept de sans-abri de la structure formelle du jugement d'injustice présentée plus haut.

En revanche, la sélection du jugement de première personne est directement concernée par les conditions sensibles, lesquelles assurent, de façon habituelle et par le chemin le plus court, le déclenchement des raisons les plus immédiatement appropriées. Les conditions sensibles ne mobilisent pas l'ensemble des raisons disponibles chez un sujet, mais seulement celles qui sont le plus naturellement adaptées à ces conditions, comme par exemple des jugements d'auto-protection. Leur effet peut donc contredire, et de fait contredit souvent, le principe de rationalité suivant lequel ce sont l'ensemble des raisons qui doivent être pesées pour juger et agir correctement. "Tel est le monde présent, telle est la raison sensible de celui qui juge pratiquement" est la formule qui rend le mieux compte de la tendance habituelle du jugement pratique à se mouvoir dans l'espace compartimenté de la sensibilité immédiate, étant entendu que le sujet peut toujours essayer de substituer à ce mouvement des causes sensibles sur ses raisons, le mouvement de son propre raisonnement sur le monde.

Il est probable que dans l'absolu, tous les jugements qui ne sont pas loufoques, auto-destructeurs, autrement dit qui satisfont, comme diraient les logiciens, le critère de *soundness*, ont quelque chance de paraître vrais, lorsqu'ils sont indexés au moment où se présentent les conditions sensibles qui leur correspondent. Toutefois, un être humain ne peut pas conduire sa vie pratique en ayant prévu à l'avance l'ensemble des conditions susceptibles de valider ses jugements et en veillant à appliquer correctement ces jugements aux situations qui se présentent. Même si sa propre réflexion joue un rôle important dans l'élaboration de ses jugements possibles, par exemple si certains choix de vie ou un certain *habitus* de sagesse l'ont préparé à faire face à la contingence, il ne peut compter absolument sur sa propre [50] réflexion pour trier, parmi tous les jugements possibles auxquels il peut avoir accès, celui qui conviendra à la situation présente. Pour agir et réagir en situation, il doit en fait toujours compter sur autre chose que

son contrôle réfléchi des jugements appropriés, et ce quelque chose, qui ne peut être le jugement lui-même, provient simplement des déterminations sensibles qu'il traverse, instruit lui-même de son propre passé réflexif - ce qui explique que lorsqu'on ne tient pas à avoir de mauvais sentiments, on cherche aussi à éviter certaines sortes de situations. La difficulté est pour le sujet, en tant qu'être raisonnable, de préparer de façon réfléchie son jugement à la mobilisation sensible de façon à avoir, comme on dit, suffisamment de présence d'esprit pour être capable de se redire en situation ce qu'il s'est déjà dit hors situation, et s'y tenir.

Un être humain peut donc parfaitement posséder et avoir en mémoire l'ensemble de ses jugements passés lorsqu'il sent et agit au présent, mais cela n'est pas encore suffisant pour qu'il fonde en toutes circonstances son sentiment et son action au présent sur le contenu de tel ou tel de ces jugements. Du reste, même si un jugement pouvait toujours être maintenu en activité, son contenu finirait très vite par devenir inapproprié, et finalement faux, du seul fait du cours des choses. En effet, de façon générale, le mouvement du sens ne va pas du jugement à la sensibilité, de la règle que détermine le jugement à la règle qui devrait s'appliquer à la sensibilité et à l'action, mais il va plutôt de la sensibilité réfléchie - ce qui veut dire que ce n'est pas une pierre qui sent, ni même un animal, c'est un être humain ayant un esprit capable de porter des jugements -, aux jugements eux-mêmes.

La façon dont les raisons sensibles peuvent incorporer le jugement n'est pas justificative, ce qui est au contraire l'affaire propre du jugement, mais plutôt, pourrait-on dire, sous-justificative, au sens d'une sorte de langage objet ³¹ auquel se rapportent des jugements possibles d'ordre supérieur valant comme environnement de jugements de première personne disponibles pour une expérience singulière. Pour qu'un sujet [51] ait une idée de ce qui arrive et de ce qu'il fait, il faut généralement qu'existent autour de lui certaines conditions contingentes de mise en service de l'idée, conditions qui, par des effets purement sensibles, vont déclencher causalement l'apparition de l'idée ; mais il faut aussi qu'existe chez lui la mémoire de son propre jugement de première personne, renvoyant à une capacité raisonnable de

³¹ Ce langage objet correspond exactement à ce qu'on peut appeler le langage de l'action, et en particulier de l'action civile, c'est-à-dire celle qui est adressée à autrui de telle façon qu'il sache que cette action lui est adressée.

réfléchir, c'est-à-dire de former des propositions ou une conscience thétique, dans le moment présent ou à d'autres moments³². C'est sans doute pour cela qu'on cherche habituellement à comprendre les idées des gens en observant les conditions sensibles dans lesquelles ils agissent mais en s'interrogeant aussi sur leur capacité, du fait par exemple de leur éducation ou de leur passé subjectif, à avoir des jugements adéquats à ces conditions. Par exemple, un être intelligent qui ignorerait tout des crapuleries (il n'en aurait pas le concept, n'y aurait jamais pensé) serait sans doute incapable d'en apercevoir une, même parmi des milliers. Mais d'un autre côté, un être intelligent qui saurait très bien ce qu'est une crapulerie - il a le concept, il y a réfléchi, il se l'est expliqué, comme dit Husserl³³ -, ne peut penser qu'il a affaire à une crapulerie que si les données sensibles déterminent chez lui l'apparition de cette idée - autrement dit, s'il a devant lui une certaine apparence sensible de la crapulerie³⁴.

Une nouvelle idée peut certes apparaître par simple liaison avec d'autres idées, car en effet lorsqu'on pense à quelque chose, toutes sortes d'associations et d'inférences sont possibles. Mais il est extrêmement peu probable qu'une idée [52] adéquate à une situation soit déclenchée simplement par une association d'idées ; car, si c'était le cas, on devrait se demander, comme l'ont fait les wittgensteiniens, ce qui pourrait, dans le monde des idées, guider cette association d'idées jusqu'aux idées adéquates à la situation ; et si on suppose que d'autres idées guident l'association, on devrait encore se demander comment ces autres idées sont elles-mêmes guidées vers les idées adéquates à la situation, et ainsi de suite à l'infini. Devant ce genre de difficulté, il

³² Tout l'argument de ce paragraphe s'inspire de Descartes et spécialement de sa théorie de la double causalité des idées, raisonnable et corporelle, thèse qu'on écarte quelquefois en raison d'une antipathie profonde pour le dualisme, mais qu'on doit souvent réintroduire lorsqu'on a expérimenté à nouveau l'impossibilité radicale de réduire l'ordre sensible à l'ordre logique, ou l'inverse.

³³ *Expérience et jugement*, 1939, tr. fr. D. Souche 1970, Paris, P.U.F, ch. 2.

³⁴ Évidemment cela n'exclut pas qu'il y pense aussi en imagination, par association d'idées, choix rationnel, obsession, ou alors par erreur, lorsqu'il prend pour une crapulerie ce qui n'en est pas une. Ce qui est visé ici est la différence entre la simple pensée et la pensée démonstrative, c'est-à-dire indexée à une situation spatio-temporelle donnée. Sur ce sujet, cf. G. Evans, 1982, *The Varieties of Reference*, ed. by J. Mc Dowell, Oxford, Oxford University Press.

paraît plus simple, non pas de se débarrasser des idées, ce qui, en l'état actuel des connaissances, semble exorbitant, mais de supposer que l'apparition des idées adéquates est, de façon habituelle, causalement déterminée par les conditions sensibles de l'expérience, ce qui ne veut pas dire, mais j'espère qu'on l'a compris après tous mes efforts d'explication, que le contenu des idées et des jugements serait déterminé par l'expérience.

Ceci ne veut pas dire non plus qu'on ne pourrait jamais faire en sorte, par choix et par raisonnement, que certaines idées, très peu stimulées par les situations, trouvent malgré tout, grâce à l'action, les données sensibles qui les rendent également présentes. Autrement dit la causalité subjective peut suppléer la causalité sensible. Mais cette éventualité suppose un écart vis-à-vis des mécanismes de la causalité sensible. Elle concerne donc essentiellement l'effort moral que peut faire un sujet libre pour ne pas être l'esclave d'une situation, comme par exemple lorsqu'il ne se laisse pas aller à hurler avec les loups, même et surtout si tout paraît donner raison aux loups, ou lorsqu'il doit poser des actes que la routine de l'action ou de l'inaction fait apparaître immédiatement comme impensables.

On peut tirer de ce qui précède une notion de la responsabilité qui est précisément un des moyens que nous recherchons pour obtenir une meilleure compréhension du caractère lacunaire de la sensibilité à l'injustice. C'est en effet par les raisons sensibles qu'est engagée la responsabilité d'un agent, car ce sont elles qui établissent le lien entre l'expérience passive et active d'un côté et de l'autre les jugements moraux passés, contemporains ou à venir de première personne. L'engagement des personnes dans ce qu'elles font peut être supposé par le jugement extérieur, celui des tiers, mais il est surtout posé, installé dans la mémoire, dans l'environnement intentionnel de l'expérience ou dans les sédiments d'un [53] *habitus*, par les propres jugements de la première personne, qui ne peut jamais faire comme si elle n'avait jamais pensé ou réfléchi à ce à quoi elle a effectivement pensé ou réfléchi. Si on a jugé d'une certaine manière, on peut oblitérer ce jugement aussi longtemps que les conditions contingentes ne déclenchent pas sa réapparition, mais dès que la contingence suscite ou ressuscite le jugement, et que le sujet laisse agir cette contingence, c'est alors un aspect de sa propre personne qui se trouve révélé.

C'est parce que le sujet existe dans l'environnement de ses propres jugements qu'il lui est possible d'avoir une raison qui l'engage en première personne, et c'est parce qu'il peut avoir une raison qui l'engage en première personne qu'il lui est d'autre part impossible d'avoir une telle raison sans le savoir ou le croire d'une façon ou d'une autre. Simplement, le savoir ou le croire dans l'expérience sensible n'a pas le même statut que dans le jugement propositionnel. Il ne se forme pas par adjonction de prédicats à un sujet, mais par la situation sous-propositionnelle du sentiment et de l'action vis-à-vis des jugements de première personne qui les réfléchissent, les ont réfléchis ou les réfléchiront. C'est du reste la principale raison qui pousse à maintenir la thèse platonicienne suivant laquelle on souffre de l'injustice, y compris quand on la commet ou qu'on en est le témoin. Car s'il arrive qu'une expérience sensible puisse être inscrite sous un jugement de première personne qu'elle est injuste, quand bien même elle est bonne ou simplement acceptable sous un autre point de vue, le trouble de la contradiction semble inévitable.

De ce point de vue, la notion d'action ou de sentiment sous un jugement de première personne pourrait être considérée comme une sorte de traduction de la notion freudienne d'inconscient. Elle vise en effet à expliciter ce que l'agent pouvait ou non savoir au moment de ses actes, autrement dit comment sa sensibilité contingente d'être passif du monde pouvait se trouver effectivement informée par ses propres jugements. Comme les idées inconscientes, les raisons sensibles sont en effet sous le jugement, sans être elles-mêmes des jugements. De plus, le fait qu'une raison sensible soit sous le jugement du sujet, entraîne certains effets à la fois sensibles et moraux : par exemple si je peux penser, du fait de ce qui arrive, que je risque de mal juger mon absence de souffrance actuelle devant une injustice, alors je risque de [54] commencer à souffrir. Enfin, comme les idées inconscientes, les raisons sensibles ne sont pas imperméables au savoir, mais le savoir ne suffit pas à les former : je peux bien savoir que je ne dois pas manquer certains actes et je continuerai pourtant à les manquer encore si se présentent les conditions qui me font manquer les actes et que ne se met pas encore en service - pour des raisons qui tiennent à ces conditions et à moi-même -, le jugement qui me permettrait d'éviter de les manquer.

Voici maintenant le terme de l'enquête : en termes de jugement, c'est-à-dire de contenu de jugement, il n'y a pas de différence essentielle entre les jugements de l'injustice à la première, seconde et troisième personne car, du point de vue du jugement, il est aussi injuste d'être victime ou coupable d'une injustice, quelle que soit la position de celui qui juge l'injustice - celle de victime, de coupable ou de témoin. Le jugement n'est tel que s'il est impersonnel. Mais il existe une grande différence du point de vue de la contingence du jugement, c'est-à-dire de ses conditions d'apparition et de mise en service, contingence dont la position de première personne n'est finalement que l'expression : j'ai plus de facilité à connaître l'injustice dont je suis la victime que l'injustice dont je suis l'agent et j'ai plus de facilité à connaître l'injustice dont je suis l'agent que l'injustice dont je ne suis ni la victime, ni l'agent - ce qui est précisément la définition de l'injustice à la troisième personne -, pour cette raison que je suis dans mon corps et dans le corps d'aucun autre, ce qui fait de cette contingence-là ma contingence constitutive, ma sensibilité première, celle qu'on nomme justement de première personne ³⁵.

³⁵ D. Davidson, dans *Knowing one's Mind*, 1987, *Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association*, Newark, Delaware, nomme le rapport à soi-même : "l'autorité de première personne". On pourrait ajouter que cette autorité est aussi un esclavage.

[55]

5. La mobilisation du jugement

[Retour à la table des matières](#)

Le caractère lacunaire du sentiment d'injustice peut donc s'expliquer par la nature des raisons sensibles qui sont des raisons de première personne, ce qui veut dire qu'elles sont des raisons éprouvées (premier ordre) et non pas jugées (second ordre), éprouvées signifiant ici qu'elles sont déterminées par des conditions sensibles - conditions sensibles toutefois dont le sens n'appartient qu'aux raisons, aux idées et aux mobilisations de jugement qu'elles suscitent chez la première personne. Etant éprouvées, les raisons sensibles ne sont pas seulement soumises à un ordre logique, mais elles sont également soumises à un ordre contingent, celui de la distance vis-à-vis des faits, celui de la disposition corporelle et, plus fondamentalement, celui de l'implication vis-à-vis des faits, laquelle dépend d'une série de conditions telles que la proximité, la saillance perceptive, la disposition corporelle... Pour sentir l'injustice, il faut donc que les faits d'injustice soient suffisamment saillants et accessibles (contingence), mais il faut aussi que le jugement soit préparé à les reconnaître, ce qui suppose l'éducation du jugement par des arguments. Ce modèle peut être maintenant éprouvé sur les cas empiriques idéalisés qui ont été présentés au paragraphe 3.

- Dans le premier exemple, celui de la sensibilité oblitérée (a), le type-même de description que j'ai choisi, touffu et hétéroclite, suffit à indiquer les difficultés du jugement ; les misères de rue sont trop nombreuses pour mobiliser profondément une raison sensible : ne pouvant toutes les secourir et ne pouvant choisir laquelle il faudrait secourir, on laisse s'affaiblir la zone sémantique des victimes et de l'aide sous laquelle ces scènes pourraient apparaître. Le sentiment d'injustice est également affaibli par la distance que l'on a vis-à-vis du moment et des circonstances du malheur : on sait bien qu'il s'est passé quelque chose pour que la personne dégringole, mais ce n'est pas en passant dans le métro qu'on en est le témoin. En revanche, comme les

pauvres ont cette particularité de se présenter rarement sous l'angle qui ferait à quiconque un devoir de les aider, l'attention du passant est attirée par ce qui est naturellement le plus saillant : la crasse, la brutalité, l'ébriété ou la folie qui déterminent plutôt des [56] jugements d'auto-protection ou d'évitement. Les mêmes causes déterminent sans doute la lâcheté ordinaire devant les scènes de violence, d'autant plus qu'une scène de violence n'exhibe pas toujours immédiatement ses propriétés d'injustice, mais en premier lieu ses propriétés conflictuelles. Quant aux horreurs télévisées, leur répétition-même ne peut que déterminer la suspension, au moins momentanée, du jugement d'aide, puisqu'on est bien forcé de juger qu'il est impossible, à ce moment précis, d'intervenir : de ce point de vue, l'écran d'images réelles a tendance à avoir le même statut que l'écran d'images fictives. Quant au plaisir que certains prennent à ces images (cf. le commerce des vidéos catastrophes), il n'est qu'une indécente conséquence d'un phénomène plus général, l'oblitération du jugement d'injustice par les conditions-mêmes dans lesquelles sont présentés les faits d'injustice. On sait en revanche que dans d'autres conditions, par exemple dans les soirées caritatives ou à l'occasion de reportages approfondis, avec des témoignages, des explications..., l'apathie du jugement diminue, l'intérêt s'accroît et des engagements peuvent se faire ³⁶. En bref, le jugement d'injustice peut être oblitéré aussi longtemps qu'on a des raisons sensibles de croire à sa propre innocence ou à sa propre distance.

- Dans le cas (b), celui de la sensibilité dissymétrique, X juge la situation du fonctionnaire sous la description de la règle anonyme, tandis qu'il a sans doute jugé la sienne sous la multiplicité des raisons qui l'autorisaient à échapper à cette règle anonyme, et en particulier sous la supposition du caractère exceptionnel de son propre cas. L'injustice pour le tiers n'apparaît que si ces deux jugements sont rapprochés dans un jugement de niveau supérieur et s'il apparaît que le tiers a autant de raisons à faire valoir que X pour échapper à la règle anonyme. S'il est scrupuleux et s'efforce d'explorer la réalité sur la base de ses jugements, X ne manquera pas de faire le rapprochement, mais on ne peut nier que sa position de première personne le rendra naturellement très sensible à ses propres raisons, tandis que les raisons de la troisième personne demeureront inévitablement plus lointaines. C'est sans doute

³⁶ Cf. le chapitre 4 sur l'empathie et les conditions de la compassion.

pourquoi on donne le nom d'impartialité à la vertu qui oblige, quoiqu'il en coûte, à rapprocher certains jugements, impartialité du jugement qui est le seul moyen [57] d'accorder aux différentes raisons toute la sensibilité que chacune mérite.

- Dans le cas (c) de sensibilité non-transférable, la faiblesse du jugement ne concerne pas le déplacement d'une seule personne - mettre il à la place de je - mais le déplacement d'une structure de personnes et de faits plus larges - mettre je à la place des patrons, elle à la place des ouvriers, l'ordre domestique à la place de l'ordre industriel, etc. Ce genre de déplacement analogique est l'aptitude-même du jugement qui garde en mémoire des paradigmes ou des structures formelles et les teste sur de nouveaux objets. Mais là encore le mouvement vient d'un jugement de second ordre qui doit extraire la structure formelle des premiers jugements - ceux qui conduisent au militantisme politique -, explorer la réalité lointaine ou proche sous l'angle de ces structures, remplir ces structures de nouveaux objets et redescendre alors à l'étage inférieur pour juger de ces nouveaux objets. On pourrait dire : il faut être intelligent pour faire cela ; mais je pense que la plupart des êtres humains le sont assez. La chose est simplement rendue assez difficile par l'enchantement que peut procurer, dans certaines situations idéologiques, la sensibilité à certaines injustices - les bonnes injustices, celles qu'il est bon de combattre, celles qui font la gloire et l'héroïsme, etc. De plus, la question se pose de savoir si la situation analogue, domestique ou hiérarchique, est susceptible par elle-même de déterminer le mouvement du jugement dont j'ai parlé. On peut supposer que certains signes sensibles jouent ce rôle, par exemple un mot que dit le militant à son épouse et qui sonne curieusement comme ce mot du petit chef à l'ouvrier, que lui-même dénonçait la veille. Mais la détermination la plus sûre, en terme de déclenchement du jugement analogique, est celle qui se produit lorsque les victimes de certaines injustices domestiques, par exemple les femmes, s'occupent de hâter la prise de conscience de leur entourage. Le même raisonnement vaut aussi pour les misérables de la rue : lorsqu'ils s'occupent de faire savoir à quel point ils sont victimes de la misère, on risque de s'en préoccuper davantage que lorsqu'ils passent sans rien dire.

- Dans le cas (d) de sensibilité indéterminée, on a affaire à un phénomène très général, c'est celui du doute et de l'ignorance du bon droit ; on ne sait pas très bien où est le bon [58] droit, on a l'impression qu'il est d'un côté, celui du jeune homme, mais on hésite à prendre parti contre la vendeuse, peut-être pour des raisons de rapports sémantiques entre l'homme et la femme - la violence, même retenue, d'un homme contre une femme n'est pas acceptable. S'il y a abus des deux côtés, il est difficile de s'en mêler. Ce trouble ou cette incertitude du jugement peut se former spontanément comme dans le cas que je donne, mais on peut aussi le susciter. Ainsi, les cyniques ou les manipulateurs politiques cherchent à affaiblir tous les bons jugements qui semblaient plausibles, car l'affaiblissement de ces jugements plausibles laisse le champ libre à l'effet sensible de leurs propres opinions. Celui qui ne sait pas ou qui ne sait jamais ou qui est amené à croire que rien ne peut être su, est la proie naturelle de ceux qui prétendent savoir à sa place et qui savent aussi rendre sensible ce savoir au bon moment.

- Dans le cas (e) de sensibilité inactive, le témoin, c'est-à-dire l'ex-commissaire de police, sait très bien où sont le mal et l'injustice, mais ne s'en mêle pas. Il y a sans doute là un calcul de prudence - il a affaire tous les jours à Madame Y et ne veut peut-être pas se l'aliéner -, comme il y a sans doute des calculs de prudence dans les lâchetés ordinaires devant les scènes de rue. Il peut aussi y avoir un calcul d'efficacité, car le témoin pense peut-être que son intervention ne changera rien à l'affaire ou n'aura pas forcément un effet favorable. Le problème posé est l'éternel problème du civisme ordinaire : intervenir ou ne pas intervenir. Pour passer du sentiment d'injustice - qui, dans le cas présent, semble attesté - à l'intervention, il faut sans doute se représenter soi-même dans la scène, soit comme co-victime, soit comme complice possible du responsable, soit comme témoin moralement impliqué. Je suppose qu'ici aucun de ces engagements ne peut avoir lieu chez le témoin du fait de l'intelligibilité causée par la scène.

- Dans le cas (f) de sensibilité déplacée, le témoin comprend le drame sous l'angle de la responsabilité de la mère : le malheur dont elle est victime est vue comme une conséquence de son irresponsabili-

té. La compassion est dominée par la colère. C'est pourtant bien un sentiment d'injustice à la troisième personne qui anime cette colère ; mais l'incrimination paraît déplacée car, si la mère doit pleurer sa propre irresponsabilité, elle a aussi quelque raison d'accuser le [59] meurtrier. Simplement, le témoin n'est pas un juge équitable qui serait prévenu, par un jugement soigneusement exercé, contre les excès de sa propre sensibilité. Il est peut-être envahi par l'idée qu'il pourrait être à la place de la mère et devrait, à ce moment-là, s'accuser lui-même. Ici, on a l'impression que l'homme prend un plaisir désespéré à condamner la mère, comme si sa souffrance de l'injustice pouvait être surmontée, à un étage supérieur, par le plaisir mauvais de la condamnation ³⁷.

- Dans le cas (g) de sensibilité activée, c'est lorsque l'incident est rapporté au concept de l'institution scolaire que culmine l'expression du sentiment d'injustice et qu'une action est décidée. Jusque-là, le sentiment existait sans doute, mais en demi-teinte, car les actes racistes sont suffisamment banalisés pour affaiblir les raisons sensibles de les refuser. Ce cas est exemplaire en ce qu'il montre la nécessité de relier les faits aux concepts et jugements adéquats pour que s'expriment, et sans doute apparaissent dans l'esprit des témoins, le sentiment et les raisons sensibles de l'injustice. On peut y rattacher tous les cas de préparation psychologique, de persuasion, de mise en condition, etc. Malheureusement, de tels processus peuvent aussi bien servir les bonnes causes que les mauvaises, car le placement intensif des faits sous des concepts d'injustice apparemment adéquats a en général l'effet d'élever le niveau de présence d'esprit à l'injustice, alors qu'il n'est qu'un fait contingent qui n'est en lui-même jamais suffisant pour décider du caractère vraiment ou faussement adéquat des concepts proposés. C'est ainsi qu'on peut susciter un vrai sentiment d'injustice sous de faux placements conceptuels – cf., sous cette rubrique, des exemples connus : "les immigrés nous volent nos emplois", "ils profitent abusivement de nos hôpitaux"... Si ces propositions étaient vraies, on approuverait le sentiment d'injustice que suscite la présence des immigrés ; mais le fait qu'elles soient fausses n'empêche pas qu'elles causent (peut-être) un vrai sentiment d'injustice chez ceux qui sont préparés à les croire par une propagande raciste. On doit toutefois remarquer que qui-

³⁷ Cf. le chapitre 6.

conque étant théoriquement capable de réfléchir sur l'adéquation des jugements à la réalité, les mensonges grossiers contenus dans certaines propositions conduisent à se demander si tous ceux qui font mine de les croire les croient [60] réellement ; on peut en effet supposer qu'ils sont eux aussi informés de toutes les raisons qui devraient les empêcher de les croire et qu'en définitive leurs sentiments d'injustice ne sont peut-être pas aussi sincères qu'ils le paraissent. Il faudrait alors se demander pourquoi on peut exhiber de faux sentiments d'injustice. Mon opinion à ce sujet est qu'il s'agit souvent d'un sentiment d'injustice déplacé : on souffre d'un vrai sentiment d'injustice, ayant peut-être un vrai contenu, dans un autre domaine de la vie civile, mais l'impossibilité d'obtenir justice sur ce terrain crée l'enchaînement de la mauvaise foi et du mal-faire, suivant une logique du déplacement qui consiste simplement à entretenir les raisons sensibles d'une vraie structure d'injustice, mais en opérant quelques transformations dans cette structure par des changements de personnes et de prédicats d'action.

- Dans le cas (h) de sensibilité obligée, le témoin engage sa responsabilité par sa première action ; je suppose que tout le monde, au moins parmi les humains adultes, a connaissance de cette possibilité, ce qui est peut-être une raison sensible, quoique négative, pour qu'on n'engage pas plus souvent une première action vis-à-vis des pauvres et des sans-abris. Car il est infiniment plus convainquant de penser qu'on est innocent des malheurs de celui avec qui il ne semble exister aucun lien, que d'avoir encore la même pensée à propos de celui vers qui on a, sans oser poursuivre, commencé à agir et parler.

- Le cas (i) de sensibilité routinisée illustre la possibilité d'un lien désensibilisé entre le jugement et l'action. Ici l'action elle-même est tellement installée sous le jugement d'injustice et les formes institutionnelles qui permettent de la réduire - les institutions sociales n'étant au fond que l'expression de la conscience de l'injustice qu'ont les membres de la société -, que les compréhensions qui suscitent la compassion n'ont plus besoin de s'actualiser. Celui qui connaît parfaitement les causes de la misère et agit contre elles, paraît ainsi préservé contre la souffrance de la compassion impuissante. Ce qui est trou-

blant pourtant, c'est la parenté qui semble exister entre la banalisation du bien et la banalisation du mal. Il est possible que ce soit le sens du travail, de la tâche, du *Beruf*, qui prenne, dans ces cas pareils, le pas sur tout le reste, [61] envahissement acceptable lorsque la tâche est bonne, et révoltant lorsque la tâche est perverse ³⁸.

- Dans le cas (j) de sensibilité cruelle, les témoins rient de la victime, mais il serait abusif de dire qu'ils se réjouissent de la double injustice qu'elle subit, celle qu'elle raconte d'une part, et celle que constituent les railleries du présentateur. Ils se réjouissent sans doute des railleries du présentateur - quoique de moins en moins du fait qu'ils doivent se représenter le caractère ambigu de leur rire - mais probablement pas sous l'angle de l'injustice infligée ; ils se réjouissent surtout du ton du témoignage, qui rappelle celui des témoins populaires dans les procès filmés pour la télévision. On pense ici à Descartes ³⁹ qui remarquait qu'«on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant”. Le problème avec le spectacle télévisé, c'est qu'il met en cause des personnes réelles et que le plaisir des humiliations ou des guerres se fait à partir de vraies souffrances, et non pas de souffrances jouées. Je suppose aussi que la plupart des gens savent cela, et que c'est une cause de leur malaise vis-à-vis non seulement de l'injustice du monde mais vis-à-vis de l'usage, abject au fond, qu'en fait la télévision.

[62]

³⁸ Cf. cependant le chapitre 7 sur la dissymétrie du sens du bien et du mal.

³⁹ Les passions de l'âme, art. 94.

[63]

L'injustice et le mal.

Première partie : Le sens de l'injustice

Chapitre 2

**Sollicitation et déréalisation
du malheur**

[64]

[Retour à la table des matières](#)

[65]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Ce chapitre se propose d'examiner certains mécanismes sémantiques de sensibilisation de la conscience publique, que je propose de définir comme la conscience morale de la troisième personne ou du témoin. Une partie du débat moderne sur l'argumentation s'est en effet concentré, autour de Habermas, sur des questions de justification rationnelle, en négligeant les questions de sensibilité sociale. Mais outre qu'on peut objecter, comme le faisait Platon, qu'une justification n'ajoute rien à la validité d'un argument ⁴⁰, on peut remarquer que l'intensité de la croyance provoquée par un argument n'est nullement proportionnelle à sa validité en termes de raisons profondes. Par exemple de nombreux arguments sur la misère, les maladies ou les guerres civiles, tout en étant complètement valides, peuvent laisser partiellement indifférents ceux qui les reçoivent - l'indifférence pouvant se mesurer à l'absence d'action conséquente, comme par exemple lorsqu'on ne prend pas de précaution contre le risque d'une maladie mortelle, ou à la capacité d'oubli ou d'oblitération, comme par exemple quand on continue à dîner devant certaines images télévisées. On est alors conduit à s'interroger sur les conditions susceptibles de faire surgir, chez le sujet soumis à un argument, ce que j'ai appelé une raison sensible ⁴¹, c'est-à-dire non seulement un accord intellectuel, mais aussi une présence de l'argument en termes de sentiment subjectif et de disposition pratique.

Pour illustrer et traiter analytiquement le problème précédent, j'essaierai de mettre en évidence la structure paradoxale et souvent contre-argumentative des scènes de sollicitation publique. Il semble en effet que ces scènes déterminent des effets subjectifs paradoxaux sur

⁴⁰ Selon Socrate, si le jugement est correct, il est distinctif par lui-même et se suffit, et s'il ne l'est pas, la justification ne lui confèrera pas la capacité de discernement qui lui fait défaut (*Théétète*, 209d).

⁴¹ Cf. le chapitre 1.

les personnes qui les reçoivent, car les actes ou les faits de sollicitation, à la différence des actes d'opposition ou de révolte, - comme les revendications, les protestations ou les menaces -, ou [66] d'association - comme les offres ou les promesses -, ou des ordres fondés sur le droit - comme par exemple l'imposition fiscale -, sont quelquefois capables de provoquer momentanément une sensibilisation extrême, mais produisent aussi, très souvent, des effets de déréalisation sur le destinataire, surtout lorsqu'ils durent ou se répètent. Ces effets subjectifs paradoxaux, comme on le verra, tiennent moins à des points de vue ou des perceptions particulières qu'au désengagement pratique suscité par les formes sémantiques des scènes de sollicitation.

Une sollicitation n'est en effet efficace que dans la mesure où elle parvient à entraîner un mouvement d'adhésion, de compassion ou de solidarité chez le destinataire, et par là un acte de générosité ou d'engagement. Mais il ne suffit pas de solliciter pour être entendu. Lorsqu'une information télévisée sollicite la conscience publique sur une guerre civile étrangère ou qu'un mendiant fait appel à la générosité des voyageurs du métro, la sensibilité du destinataire dépend de façon cruciale des formes d'apparition de la sollicitation. La scène elle-même tend à sélectionner les différentes places possibles de témoins : partisans, opposants, ou simples spectateurs, en fonction des propriétés sémantiques de la sollicitation et de ses objets telles que la véracité - est-ce que la misère est réelle ? -, l'innocuité - que risque-t-on si on intervient ? -, la remédiabilité - est-ce qu'on peut vraiment faire quelque chose ? - ou la communicabilité - peut-on se représenter ce genre de misère ? Par exemple un pauvre qui paraît feindre, un mendiant qui fait peur ou un ivrogne invétéré risquent de faire oublier leur misère, et l'exposé d'un certain malheur peut ne pas parler à celui qui n'en a pas l'expérience directe ou n'a pas déjà choisi de le combattre.

Cela ne veut pas dire que la sollicitation ne soit jamais efficace. Fort heureusement, elle l'est quelquefois, et cette efficacité peut être augmentée par des conditions de contexte favorables. Il est probable par exemple que l'actuelle sollicitude publique à l'égard des sans abris favorise la générosité à leur égard. Mais ces succès ne doivent pas masquer un contraste essentiel : tandis qu'on doit rendre son dû - un logement, un emploi, de quoi vivre, une protection... - à celui dont un ordre ou une loi ont reconnu le droit, la forme sémantique de l'obligation légale ne laissant en effet aucune latitude au choix du destinataire,

la situation est exactement [67] inverse dans le cas de la sollicitation où toute latitude est laissée au choix du destinataire. C'est pourquoi une question politique cruciale est de savoir sous quelles conditions on peut passer d'une forme sémantique comme la sollicitation de la conscience publique, à une autre, comme la loi ou l'ordre donné aux citoyens. Je ne traiterai pas ici directement de cette question, mais on devra la garder en mémoire lorsqu'on tentera d'éclaircir la structure sémantique de la sollicitation.

Dans ce qui suit, je commencerai par esquisser une phénoménologie des apories de la conscience publique, pour rendre compte du sentiment d'échec suscité par les sollicitations contemporaines de la conscience publique, en raison du caractère apparemment irrémédiable des malheurs exhibés. Je distinguerai ensuite entre deux processus concomitants : celui de l'implication pratique, qui dépend de la capacité d'une situation à susciter chez le destinataire une position pratique de première personne, et celui de la déréalisation, qui se produit en cas d'échec de cette tentative. Pour traiter la première question, j'analyserai les structures et les propriétés sémantiques de quelques scènes de sollicitation en vue d'expliquer leurs effets en termes d'implication pratique du témoin. Puis, je proposerai, à partir de discussions classiques ou plus modernes sur l'accessibilité de ses connaissances par le sujet, une explication de la déréalisation du malheur, en faisant l'hypothèse que le témoin déréalise ce qui n'a pas réussi à l'engager pratiquement pour s'épargner la souffrance morale de la culpabilité. La déréalisation du malheur sanctionnerait ainsi la réalité pour son incapacité à forcer l'engagement du témoin et ne serait, dans ce cas, qu'un effet de l'inaction ⁴².

⁴² Sans exclure que certaines actions, par exemple les actions violentes, puissent elles-mêmes déréaliser ce sur quoi elles agissent – cf. les chapitres 5 et 6.

[68]

1. Les apories de la conscience publique

[Retour à la table des matières](#)

La conscience publique, ou conscience morale de la troisième personne, se rattache, dans l'univers des idées politiques, aux thèmes des droits de l'homme et de l'action humanitaire. Elle se trouve aujourd'hui mise spécialement à contribution par le spectacle constamment renouvelé de la misère et de l'injustice dans les sociétés contemporaines. En l'absence d'un programme général de réforme politique du monde, qu'il est encore difficile d'imaginer, la conscience morale semble même devenir la seule issue aux violences économiques, sociales, civiles. Cette situation peut lui valoir certaines critiques, surtout lorsque le trouble moral devant les massacres civils et les misères sociales s'accompagne d'inaction. On lui reprochera alors d'être bavarde et impuissante ou de se complaire dans cette hypocrisie⁴³ que le jeune Marx puis Nietzsche, critiquaient, il y a plus d'un siècle, sous le nom de morale bourgeoise.

Traditionnellement, la critique des bonnes intentions morales s'accompagne du dévoilement des stratégies d'intérêt qu'elles camouflent⁴⁴. Un tel dévoilement ne manque certes pas de pertinence aujourd'hui, car on a des raisons de penser que les stratégies développées par les États et les groupes économiques sont une des principales causes de misère, et que les plans sociaux ou les actions humanitaires ne font qu'atténuer les effets de politiques injustes. Le malheur est qu'ici la connaissance des causes, quoique généralement admise, ne suffit pas à modifier le cours des choses. Il n'existe pas en effet d'évidence largement partagée sur les modèles ou méthodes politiques susceptibles de remédier profondément aux abus, sans entraîner des effets encore plus déplorables. On voit mal alors au nom de quoi seraient

⁴³ Sur la critique de l'hypocrisie, et sur ses dangers lorsqu'elle devient une stratégie, cf. H. Arendt, *Sur la violence*, 1971, tr. fr. G. Durand, 1972, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, pp. 165-166.

⁴⁴ Ceci correspond à une des topiques analysées dans le livre de Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, 1993, Paris, Métailié.

critiquées les tentatives partielles des organisations humanitaires et internationales, les mobilisations populaires en faveur des victimes, ou les programmes sociaux des [69] gouvernements. On est encore moins autorisé à réduire systématiquement ces actions à des alibis ou à des gages cyniquement concédés à l'opinion publique, car il n'y a pas de raison de supposer que ceux qui les mènent soient dans un état d'esprit différent de ceux qui procèdent à la critique : le spectacle de l'inhumanité humaine est universel et la capacité de trouble ou d'indignation morale n'est réservée à personne. La critique des bonnes intentions morales n'est elle-même qu'un aspect de la conscience morale qui, n'offrant pas, elle non plus, d'alternative au malheur et à l'injustice, ne peut prétendre surpasser en valeur ce qu'elle critique.

En fait, qu'on le traite de façon humanitaire ou critique, le problème du rapport à l'injustice globale du monde social est toujours un problème de responsabilité pratique. C'est la raison pour laquelle les reproches adressés aux pouvoirs publics, nationaux ou internationaux, sont d'autant plus vifs qu'est grande la responsabilité de ceux qui, ayant la capacité d'action, agissent mal, n'agissent pas ou agissent de façon inconséquente. Mais on peut aussi imputer une responsabilité à ceux qui ont une très faible capacité d'action, car il est tout à fait possible que par le seul fait de profiter des bienfaits d'une civilisation matérielle, ou par celui de ne pas porter assistance à des populations en danger, n'importe quel citoyen ordinaire se rende coresponsable des injustices qu'il observe. Même si le sujet cherche à se prémunir, par exemple par une générosité ponctuelle, contre les reproches d'inaction que lui adresse sa propre conscience morale, le trouble pourra encore persister si ce geste ne suffit pas à interrompre ou réparer l'injustice, et ne peut au mieux que soulager les victimes. Chacune de ces trois raisons, coresponsabilité possible, abstention coupable, intervention inadéquate, paraît suffisante pour entraîner un trouble moral, car chacune met en cause les possibilités d'action du témoin.

Toutefois, ce trouble n'est pas de ceux qu'on lève aisément, car il n'est pas de caractère accidentel. Confronté à l'injustice globale du monde, le sujet moral ne peut en effet que renouveler sans cesse le constat de sa participation ou de son accoutumance à cette injustice, par le fait de ses privilèges, de son abstention ou de son incapacité à y porter remède. Les apories de la conscience publique, souvent tiraillée sans contrôle rationnel par le jeu des sentiments contraires - un jour il

faut intervenir ici, un jour il ne faut pas, un jour l'urgence [70] est absolue, un jour elle ne l'est plus -, sont encore exacerbées par le décalage impressionnant qui existe entre l'immensité de la souffrance que notre conscience peut appréhender, grâce aux moyens modernes d'information, et l'extrême faiblesse de nos capacités d'action. La conscience morale ne peut alors que s'épuiser davantage du fait d'une incapacité pratique extrême, dans un monde où les idéologies politiques ont perdu leur rôle incitateur et prophétique et où les pauvres n'ont plus guère de moyen d'action directe sur les riches, n'étant menaçants que par leur immigration et ne promettant pas, à la différence des prolétaires d'antan, de perspective radieuse à l'humanité future ⁴⁵.

C'est précisément à ce point que le problème de la sollicitation d'autrui et de la déréalisation du malheur prend toute son acuité. Car la source profonde de l'aporie paraît résider dans les liens et les différences qu'entretiennent entre eux les sentiments d'injustice suivant les personnes auxquelles ils se rapportent ⁴⁶. D'un strict point de vue moral, toutes les injustices sont inacceptables, mais le sujet ne s'y implique pas de la même façon suivant qu'elle est une injustice à la première personne, c'est-à-dire subie par soi-même, une injustice à la seconde personne, c'est-à-dire infligée par soi-même à autrui, ou une injustice à la troisième personne, c'est-à-dire observée sur un tiers. Dans le premier cas, l'injustice est immédiatement sensible, car le sujet éprouve le mal sans intermédiaire et n'a aucune difficulté, du fait de sa propre souffrance, à s'y impliquer personnellement et à en saisir le sens moral. C'est du reste pourquoi la conscience de l'injustice subie peut si facilement se confondre avec l'utilité de protéger ses intérêts ou l'instinct de conservation - ce qui peut expliquer aussi la sensibilité extrême aux menaces ou à certaines offres. Lorsqu'il s'agit d'une injustice agie, le sujet peut sans doute s'abstraire du mal dont il est la cause puisque la conséquence douloureuse est en-dehors de lui, mais s'il se représente son acte comme une injustice, il ne peut éviter de se sentir personnellement impliqué dans l'injustice - ce qui explique la difficulté à déréaliser une revendication légitime dont on est le [71] destinataire. En revanche, lorsque la conscience morale se rapporte à une in-

⁴⁵ Les choses seraient sans doute différentes si s'imposait l'évidence que l'immigration et le mixage des populations sont une perspective commune et non pas une menace.

⁴⁶ Cf. le chapitre 1.

justice observée, le sujet, quelles que soient ses capacités d'empathie, n'éprouve le mal subi par autrui que de façon externe, et son implication pratique personnelle a besoin d'être constamment entretenue soit par l'idée morale qu'il se fait du mal de l'autre et de sa propre responsabilité à son égard, soit par un ordre social, comme par exemple une loi, rappelant à chacun ses devoirs d'humanité et de contribution communautaire pour le cas où il aurait tendance à les oublier ⁴⁷.

La personne d'autrui, toujours plus ou moins couverte par les traits sensibles et les attributs sémantiques qui nous la donnent à voir, l'est encore davantage lorsqu'il n'y a pas de lien pratique entre le mal visible qu'elle subit et le sujet qui en est le témoin. L'injustice à la troisième personne a, par elle-même, un effet limité sur l'implication pratique du témoin alors que, paradoxalement, la condition pour qu'il s'approprie ce malheur serait justement qu'il entre activement dans la scène perçue. La chance d'être sensibilisé en première personne est en effet plus grande si on agit, car, en agissant, le sujet est, par le fait, dans la scène et ne peut s'y dérober. Son action l'installe dans une certaine position pratique et sensible et le sens de cette action en cours peut emplir sa conscience dans des termes projectifs susceptibles de lui donner le sentiment qu'il surmonte les apories morales - et ceci, au demeurant, pour le meilleur ou pour le pire, car l'action n'est pas nécessairement meilleure que l'inaction. En revanche, si le sujet n'agit pas, fût-ce par une contribution obligatoire, son propre rapport causal à ce qui arrive ne peut être entretenu que par un effort de compassion qui a toute chance de s'essouffler si la scène elle-même ne le relance pas, et quelquefois même en dépit de ces relances. Même fortement sollicitée, la conscience morale peut en effet demeurer abstraite et désincarnée, tant que le témoin, qui est hors de la scène, n'a pas d'accès personnel, circonstancié et pratique au sens de réalité de ce qu'il observe.

⁴⁷ La vieille idée suivant laquelle la loi assure la sécurité des personnes, implique en effet la protection contre l'injustice sous toutes ses formes, le meurtre aussi bien que l'absence totale de ressources. Ceci est l'idée de l'équité développée dans mon ouvrage *Politique et savoir-vivre, enquête sur les fondements du lien civil*, 1991, Paris, L'Harmattan.

[72]

2. La sollicitation

[Retour à la table des matières](#)

Pour approfondir le sens de ces apories, on peut se demander si les propriétés sémantiques et morales de la sollicitation, directe ou indirecte, ne sont pas d'une certaine manière la cause de ses effets désengageants, ou si, en d'autres termes, les malheureux qui sollicitent - ou qu'on fait apparaître comme sollicitants - ne courent pas constitutivement le risque de ne rien obtenir de décisif, aussi longtemps qu'ils demeurent dans cette position.

Pour examiner ces propriétés sémantiques, on peut commencer par définir la sollicitation, dans son sens plein, comme l'action qui consiste pour un agent A à essayer d'obtenir un bien d'un destinataire B, du fait de sa bonne volonté⁴⁸. La sollicitation est en effet une sorte d'acte directif au sens que son succès suppose une action en retour du destinataire - par exemple une aide, un soutien, et d'une façon générale un acte bénéfique pour l'agent. Le critère de l'appel à la bonne volonté d'autrui lui est nécessaire, car il permet de le distinguer des vols, des ordres ou des menaces qui comptent respectivement sur la vulnérabilité, l'obligation ou la peur d'autrui. Par exemple, la mendicité, la plainte, la requête, la prière s'apparentent à des actes de sollicitation ; l'offre ou la proposition également, mais dans un sens différent, car la bonne volonté que ces actes attendent d'autrui est liée à son intérêt pour le bien offert par l'agent.

Dès qu'on remarque ce caractère directif de la sollicitation, on voit qu'une sollicitation qui n'obtient pas le bien qu'elle vise à obtenir est nécessairement malheureuse. La vie sociale est en fait parsemée de sollicitations malheureuses qui entretiennent le ressentiment, la honte ou la jalousie et, de là, la haine ou le désespoir. Il existe même, dans les rapports du marché, de la rue, ou du travail, une telle habitude de l'échec de la sollicitation que la sociologue n'y prend pas toujours

⁴⁸ Je laisse de côté dans ce chapitre les considérations générales sur la sémantique des actes civils qui sont développées dans un autre ouvrage en préparation.

garde, négligeant l'importance de ses effets à la fois sur ceux qu'elle ne convainc pas et sur ceux qui ne convainquent pas. [73] Pourtant, une sollicitation, même malheureuse, c'est-à-dire sans effet pratique, n'abolit ni ses motifs, ni le fait de son existence. Cette existence n'est alors moralement supportable pour celui qui la néglige que dans la mesure où il a des raisons de ne pas y céder ou tout au moins de ne plus y penser. Or précisément, la manifestation publique du malheur, comme dit B. Geremek ⁴⁹, offre des raisons à la fois pour céder et pour ne pas céder à la sollicitation. C'est ce que je voudrais montrer en examinant quelques cas paradigmatiques qui soulignent les structures sémantiques paradoxales de la sollicitation et permettent ainsi d'expliquer les limitations de ses effets pratiques.

a) La présentation médiatique du malheur

Ce cas est essentiellement celui des scènes de misère, de torture, de guerre, de famine, de catastrophe... montrées en permanence à la télévision. Ici, ce n'est pas la victime qui sollicite mais la présentation qui est faite du malheur dans l'image et le commentaire. Dans le spectacle médiatique actuel de l'injustice et du malheur, le rôle des images et des intermédiaires sémantiques est en effet crucial, car c'est essentiellement le sens des descriptions ou des présentations qui entraîne la compassion du sujet pour les injustices et les misères et influe ainsi sur ses capacités d'engagement. Le commentaire peut être lui-même sollicitant, faiblement, par un appel à la compassion, ou fortement, par un appel à la solidarité. Mais le point remarquable est que l'horreur exhibée est en elle-même une cause de souffrance pour le spectateur ⁵⁰. La conscience morale sollicitée par le spectacle médiatique ne peut échapper à un sentiment d'horreur et de culpabilité - y compris d'ailleurs lorsque le spectateur est lui-même dans une situation de misère sociale. On a même parfois l'impression que le point de vue du

⁴⁹ La potence ou la pitié, l'Europe et les pauvres du Moyen-Age à nos jours, 1986, tr. fr. J. Arnold-Moricet 1987, Paris, Gallimard, p. 68.

⁵⁰ Sur l'effet des récits de cruauté, cf. Véronique Nahoum-Grappe, La cruauté extrême en Yougoslavie, 1993, *Esprit*, n° 3-4, pp. 64-75, et le livre qu'elle a dirigé, *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*, 1993, Paris, éd. Esprit.

misérable, saisi en instantané au moment de son malheur suprême, n'a d'autre fonction que de nourrir la conscience morale malheureuse du spectateur. On en [74] oublierait presque que le rapport au malheur peut aussi être passager, même pour des vies ou des groupes sociaux plutôt infortunés, et que, lorsqu'il est personnellement connu, le point de vue des misérables ne donne pas forcément lieu à la compassion misérabiliste, convenue et superficielle, qui en défigure le sens propre.

Cette sensibilisation constante, outrancière et quasi-automatique, finit pourtant par prendre un caractère routinisé qui, malgré ses moments d'hyperréalisme insoutenable, n'atteint généralement le sujet que sur le mode de la déréalisation, du fait de son inaction. Malgré ou peut-être à cause de sa constante réitération, le malheur stylisé par le spectacle médiatique prend un caractère irrémédiable et peut alors devenir aussi tolérable sur le plan sensible qu'il est intolérable sur le plan moral. Dans le meilleur des cas, le sujet parvient à occuper en pensée, vis-à-vis de ce qui apparaît, une position de responsable, de covictime ou de soutien solidaire. Il s'implique alors fictivement dans ce qui se passe, suivant un processus empathique qu'on observe devant les bons films, les bons romans ou les bons reportages. Mais si une telle sensibilité peut être suffisante pour les œuvres de fiction ou d'histoire, elle ne l'est pas vis-à-vis des reportages qui concernent des personnes réelles.

Le malheur médiatique oblige alors le témoin à s'interroger sur sa propre action - quelle que soit du reste la réponse qu'il apporte à cette question. La participation qu'on lui demande quelquefois, sous forme d'un geste de solidarité, par exemple pendant les soirées caritatives, peut apparaître comme une réponse possible à cette question. Mais une telle action suffit rarement à remédier à la dissymétrie qui peut exister, en termes d'implication du sujet, entre une conscience essentiellement passive et une conscience d'action. C'est sans doute pour cela que le sujet peut, sans réagir, rencontrer quotidiennement autour de lui le même genre de victimes vis-à-vis desquelles il avait pourtant compati lorsqu'il les avait vues à la télévision. Ce contraste est d'autant plus inévitable que les moments critiques exhibés sur la scène médiatique ne sont pas ceux qu'il perçoit ordinairement : il peut ainsi plaindre sincèrement les misérables qui meurent de froid à la télé tout en fuyant vivement les mêmes misérables qui s'enivrent dans la rue.

[75]

b) Le malheur en public

Dans ce deuxième cas, il existe un fait ou un effet de sollicitation sans qu'il y ait à proprement parler d'acte de sollicitation, car la personne ou la scène sollicitante ne s'attend pas en principe à ce que le destinataire ait connaissance de ce qui arrive. Par exemple, une femme tombe dans un escalier du métro : son sac s'ouvre et se répand, ses vêtements se défont, elle-même se salit et saigne au bras. Qui a vu la chute connaît la cause de son état dépenaillé ; mais qui ne l'a pas vue, comme par exemple celui qui vient juste d'arriver, pourrait confondre cette femme avec un des marginaux du métro. Ou bien : dans un wagon, un jeune garçon discute avec trois autres qui l'entourent ; le ton monte et on pourrait croire à une dispute de collégiens. Mais manifestement le premier n'appartient pas au même groupe social que les trois autres ; si on y regarde de plus près, on aperçoit un petit canif dans la main de l'un d'entre eux, et on devine la menace, qu'on peut aussi percevoir dans le désarroi du premier qui, on le voit bien finalement, fait face à une agression.

Dans ces cas-là, la connaissance de toute la scène sollicite le témoin qui, s'il a de la compassion, du courage ou de la présence d'esprit, intervient ; mais la victime elle-même ne sollicite pas, ou pas encore. Seule la situation est sollicitante. Ce qui est remarquable, c'est que la scène comporte des traits, comme le sang ou la violence, qui peuvent à la fois entraîner, par la communicabilité du malheur, et retenir, par leur répulsivité, l'implication pratique. La saleté ou le danger peuvent ainsi déterminer une abstention qui entraîne elle-même l'ignorance des aspects sensibles du malheur. Voici cependant un cas où le désengagement sera plus difficile : un homme ivre tombe sur les rails du métro alors que le train arrive. Un témoin réagit très vite, brise la glace du contrôle, un autre court à l'entrée du tunnel pour faire signe au conducteur de la rame. Ici la sollicitation est incontournable, car le malheur est évitable, le danger faible, et rien dans la situation ne peut légitimer une abstention, alors qu'une vision partielle des scènes précédentes, - de bonne foi ou non, j'y reviendrai -, peut laisser croire (?) à des malheurs ou des disputes dont on n'aurait pas à se mêler.

c) *Les formes de la mendicité*

La mendicité implique une forme de sollicitation directe qui fait appel non seulement à la bonne volonté d'autrui, mais aussi à sa bonté. Pour être efficace sur ce registre, elle doit mobiliser toutes les propriétés de la sollicitation, et réussir à exhiber les traits universellement admissibles du bon mendiant ou du mendiant méritant⁵¹. L'appel à la bonté peut être silencieux : c'est le mendiant classique qu'on rencontre traditionnellement aux portes des églises, et aujourd'hui dans les entrées de métro ou de supermarché. Il ne dit rien, mais on sait qu'il mendie du fait de sa position - par exemple il est assis contre le mur avec une sébile devant lui -, son vêtement - pauvre et sale -, et différents signes de sa misère - des plaies, la couperose des alcooliques, etc. Le silence sur l'objet de la sollicitation souligne la libéralité du destinataire qui peut l'exercer à sa guise. Le malheur lui-même demeure implicite, ouvert à toutes les interrogations, comme par exemple au sujet de ces personnes "bien mises" dont on se demande ce qui a pu les réduire à la mendicité. Il est remarquable que dans la période actuelle, à la différence d'autres périodes historiques où on pouvait croire par exemple que la mendicité raréfiait le travail et risquait de faire grimper les salaires, il existe un motif légitime général de mendicité qui est le chômage et l'absence d'accès aux ressources. Mais ce motif, que tout le monde connaît parfaitement, n'est pas suffisant pour empêcher d'agir certaines propriétés contre-argumentatives de la mendicité, en particulier la nécessité, pour assurer la véracité du malheur, de risquer d'en faire douter, ce doute ayant été de tout temps une des causes de la mauvaise réputation des mendiants et de leur répression⁵².

⁵¹ Cf. Geremek, *op. cit.*, p. 65. Ces traits ne sont pas sans rapport avec ceux du mourant méritant décrits par Anselme Strauss, *La conscience d'une mort proche*, 1965, tr. fr. I. Baszanger 1992, *La trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan.

⁵² Cf. Christian Paultre, *De la répression de mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien Régime*, 1906, Paris.

Pour assurer cette véridicité, la sollicitation prend souvent une forme argumentée, celle de l'excuse ou de la justification ⁵³, [77] de la plainte ou de la promesse. Soit les exemples suivants : un homme est assis dans le couloir du métro avec devant lui la pancarte : "j'ai faim SVP une pièce pour vivre et manger", ou cet autre, dans la rue : "j'ai faim pouvez-vous m'aider", dans lesquels l'argument de la faim vaut comme justification. Ou bien, chez des mendiants qui s'adressent aux voyageurs du métro : "j'ai pas l'habitude de faire la manche croyez-moi je suis gêné en attendant de toucher ma pension", ou encore : "j'ai l'âge de 52 ans j'ai perdu mon travail mon domicile, ma jambe est coupée en deux", "je ne touche pas le RMI", "mon mari est parti, je suis toute seule avec deux enfants"... Dans tous ces cas, le mendiant donne le motif de sa mendicité, qui vaut comme excuse, plainte ou justification. On mesure aisément l'utilité de ce rappel si on pense à la méfiance qu'a toujours inspirée le faux mendiant ⁵⁴ ou le mendiant professionnel et aux discussions d'Ancien Régime sur les critères du vrai mendiant, comme par exemple l'infirmité ou le mauvais sort. Mais le fait-même de mettre en discussion, par des arguments, la véridicité de la sollicitation suffit à l'affaiblir, car si l'incitation à vérifier doit conditionner l'incitation à donner, les doutes sur la vérification risquent fort de rejaillir sur le don.

Il faut distinguer de cette mendicité justificative ou plaintive qui porte sur les malheurs passés, les arguments prometteurs qui portent plutôt sur les bonheurs futurs : l'argument que la pièce obtenue permettra "de rester propre" souligne les vertus du bon mendiant, ou encore l'évocation du repas chaud peut procurer au donateur le sentiment du devoir accompli par anticipation du confort légitime auquel il aura participé. La promesse atténue la communicabilité du malheur mais compte sur sa remédiabilité pour emporter le morceau, ce qui est quelquefois un bon calcul. Mais elle a elle-même des propriétés contre-argumentatives, car elle porte sur un futur indéterminé et concerne des biens qui ne sont pas forcément jugés tels par le destinataire. Par

⁵³ J.L. Austin, dans *A Plea for Excuses*, 1956-7, reed. 1961 *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, distingue entre les actes jugés mauvais dont on s'excuse en cherchant à atténuer sa responsabilité et les actes jugés bons qu'on justifie en explicitant les raisons.

⁵⁴ Cf. Erik V. Kraemer, *Le type du faux mendiant dans les littératures romanes depuis le Moyen-âge jusqu'au 17ème siècle*, 1944, Helsingfors, Societas scientiarum fennica.

exemple, si celui-ci n'a pas un intérêt moral pour la propreté des mendiants, la promesse [78] peut paraître inconsistante et passer pour une simple duperie, voire une provocation.

La mendicité peut aussi s'expliciter sous la forme d'une requête qui indique au destinataire le bien qui est attendu de sa bonne volonté : "une petite pièce ou un ticket restaurant", comme le disent les marginaux du métro parisien. Ceux-ci catégorisent souvent leur activité comme "faire la manche", suivant une expression de la fin des années 60, lorsque, dans un climat plutôt associatif, des jeunes gens en interpellaient d'autres en demandant : "t'as pas cent balles ?" La requête a en effet un caractère démocratique puisqu'elle soutient, en explicitant le bien qu'elle sollicite, son propre droit à obtenir ce bien. Mais cet accord sur le droit ⁵⁵ suppose aussi un accord sur les motifs de la requête, ce qui nous renvoie au cas précédent et à ses difficultés. L'audace est quelquefois le meilleur argument d'une requête, par la surprise qu'elle occasionne, mais, sans l'argument associatif, elle passe vite, elle aussi, pour une provocation. Pour parer à ces inconvénients, la requête peut s'orienter vers la prière ou la supplique qui souligne la soumission entière du solliciteur à la bonté d'autrui. Mais la prière doit attendre un accord sur la sincérité de la soumission, qui n'est guère plus facile à donner que l'accord sur l'objet de la requête ou le droit à la faire, ce qui explique peut-être le peu de succès des rares mendicités suppliantes qu'on observe dans le métro.

D'une façon générale, et en-dehors de cas ritualisés comme la quête dans les églises, la mendicité laisse indifférentes une bonne partie des personnes sollicitées qui passent leur chemin sans faire l'aumône. Le malheur du misérable n'étant accessible que par ses signes, le passant peut en douter, ne pas avoir le temps ni l'envie de le vérifier, pensant aux choses plus urgentes qu'il a à faire et supposer, de façon discutable mais efficace, qu'en cas de malheur extrême, le mendiant trouvera bien quelque providence pour lui porter secours. Il peut aussi, face à la sollicitation involontaire de la misère qui s'étale, être surtout dégoûté et rebuté par l'odeur, la grossièreté, la laideur et négliger de rendre l'hommage qu'il mérite ⁵⁶ au destin [79] ignominieux. Toutes

⁵⁵ Cf. les discussions sur le droit à mendier, dans Geremek, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁶ Ce mérite, s'il existe, vient, me semble-t-il, des causes émouvantes de la déchéance comme l'effort inutile ou le sentiment excessif et insurmonté, et de la conservation des traits humains essentiels malgré le poids du malheur.

ces explications soulignent l'incapacité des traits sémantiques de la mendicité à provoquer régulièrement chez le passant les convictions relatives à ce qu'il doit faire vis-à-vis d'un malheureux, alors qu'il les possède et que, sous d'autres conditions, en particulier certaines narrations émouvantes, le même malheur pourrait déclencher chez lui un torrent de compassion et de solidarité active.

d) Les frontières de la mendicité

La sollicitation s'exerce quelquefois par le don qui suscite le plaisir du destinataire et l'engage ainsi à donner quelque chose en retour. Soit le cas suivant : un matin, un homme pénètre avec une guitare dans une rame de métro à moitié pleine de gens qui se rendent à leur travail ; l'homme se met à chanter une chanson populaire connue. Il réussit sans peine à capter l'attention générale, créant dans le wagon une extraordinaire atmosphère de paix et même de communion qui se traduit, lorsqu'il fait la quête, par des sourires reconnaissants et la contribution de presque tous les voyageurs. Ce cas est évidemment à rapprocher de nombreux autres où l'on voit des musiciens de rue, des mimes, des bateleurs obtenir un succès public extraordinaire au point que, aujourd'hui comme autrefois⁵⁷, l'intervention de la police peut provoquer des émeutes. Les artistes de rue sont souvent appelés des mendiants, mais on peut, suivant les cas, discuter qu'ils le soient, ou qu'ils soient surtout des artistes.

La sollicitation peut aussi se faire par l'offre qui cherche à susciter l'intérêt du destinataire pour quelque bien. On se rapproche ainsi du commerce qui n'est plus une mendicité puisque la bonne volonté attendue n'est pas le fait de la bonté du destinataire, mais de son intérêt. Il semble cependant plus facile au mendiant de donner que d'offrir, car l'offre suppose la maîtrise de certaines conditions sur le bien proposé, conditions qu'il est difficile de poser au-dessous d'un certain niveau de richesses. Le mendiant brade davantage qu'il offre pour la bonne raison qu'il n'a pas l'autonomie nécessaire pour [80] faire respecter le prix du marché. Inversement, il n'y a rien d'étonnant à ce que le bien offert par le mendiant puisse apparaître comme un bien volé, car le

⁵⁷ Cf. Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres en Europe*, 1974, Paris, PUF, p. 138.

non-respect par le mendiant du prix du marché stigmatise la provenance douteuse du bien offert. Par exemple, il existe autour des marchés aux puces des portes de Paris un commerce clandestin où des vendeurs à la sauvette, défiant toute concurrence, donnent en général l'impression de fourguer les marchandises qu'ils proposent.

La sollicitation du mendiant s'accompagne plus difficilement d'une revendication explicite, du genre de celle qui se manifeste dans l'action syndicale. La revendication a en effet des propriétés communes avec l'ordre, comme l'obligation pour le destinataire de s'y soumettre. Mais la relation y est inverse de celle de l'ordre : c'est le subordonné qui, au nom d'un principe de justice supérieur, met le subordonnant en demeure d'accomplir ce qui est posé comme bon, pour le subordonné, mais aussi pour le subordonnant - car sans cela nous serions plutôt dans la menace. Mais une telle pression sur le public de la part des mendiants est trop manifestement contre-argumentative pour qu'ils y recourent sans risque. C'est plutôt après coup qu'on constate l'existence d'une revendication implicite lorsque, par exemple, le peu de succès de la quête produit quelques gestes de mauvaise humeur, des jurons ou des insultes marmonnés à l'adresse du public.

En revanche, les sollicitations de métro sont très souvent argumentées par l'idée qu'il vaut mieux vivre de la mendicité que sombrer dans la toxicomanie ou le crime, ce qui peut être un gage de bonne moralité – cf. la mendicité prometteuse - mais peut aussi apparaître comme une menace indirecte ⁵⁸ sur les conditions du maintien de la paix publique. Cette menace peut sembler acceptable si elle n'engage pas personnellement le mendiant dans la force menaçante et réussit au contraire à souligner le lien civil de solidarité entre sollicitants et sollicités face aux conséquences néfastes de la misère. Mais quelquefois la menace est plus directe, quand par exemple la sollicitation est faite en groupe par des hommes à la mine patibulaire qui [81] annoncent qu'ils sortent de prison - argument qui est évidemment à double portée puisqu'il appelle à la solidarité tout en rappelant le lien privilégié de ces individus à l'illégalité et à la violence. On peut quelquefois supposer de façon indirecte que la peur pousse certaines personnes à donner, car ceux qui ne donnent pas manifestent une bien curieuse indifférence ou as-

⁵⁸ Sur le problème de la distinction de l'offre et de la menace, cf. Robert Nozick, *La contrainte*, 1969, tr. fr. M. Neuberg 1991, *Théorie de l'action*, M. Neuberg (éd.), Liège, Mardaga.

sument *a contrario* leur refus en regardant bien en face le solliciteur. De toute façon, comme la peur pousse surtout à s'éloigner, le fait de la susciter n'est pas un bon argument de la sollicitation.

Les effets pratiques de la mendicité peuvent être multiples, mais ils sont loin d'être toujours en rapport avec l'intention de l'agent, lequel, s'il attend quelque chose, attend plutôt l'apitoiement, la culpabilisation, la réjouissance ou l'enrôlement, qui, selon lui, conditionnent la pièce, alors qu'il récolte aussi souvent la méfiance, la peur, le dégoût, la colère ou l'indifférence. C'est que la prestation publique du mendiant a autant de chances de faire voir les raisons profondes qui devraient attendrir le public, en particulier l'injustice de sa misère ou les vertus qu'on a de tous temps accordé à la pauvreté : humilité, renoncement, abnégation..., que celles qui dissuaderont de donner parce qu'elles renvoient aux vices traditionnels du mendiant : simulation, déchéance, esprit de révolte, violence, paresse, orgueil, luxure, mépris de la société... Par exemple un ivrogne peut être vu aussi bien comme un être humain à secourir, parce qu'on ne peut pas le laisser dans cet état, ou une épave à laisser tomber, parce qu'on ne peut rien faire pour lui. Le point remarquable est que la possibilité d'apparition de ces effets contradictoires est constitutivement liée à la nature sémantique de la sollicitation qui, lorsqu'elle est parfaitement discrète, peut laisser le témoin à son inadvertance dans une position de tiers non directement impliqué et, lorsqu'elle cherche à l'impliquer par d'autres actes : demandes, plaintes, arguments, gesticulations, plaisanteries, menaces..., s'expose à être évaluée non pas sur ses vrais motifs : la misère brute qui attendrirait un roc, mais sur les formes qu'elle leur donne.

La sollicitation la plus efficace est probablement celle qui est assez visible pour se soumettre aux épreuves de véracité, d'innocuité, de communicabilité ou de remédiabilité, mais assez discrète cependant pour ne pas risquer d'échouer à ces tests, précisément parce qu'elle serait jugée sur d'autres causes [82] que son attente de sollicitude. Ainsi, un jeune homme est un jour monté dans le métro, manifestement désarmé et humilié par ce qu'il devait faire. Son désarroi était si évident et son expression si sincère que tous ceux qui étaient près de lui ont donné. Malheureusement, sa voix était également si faible que cet effet n'a pas dépassé la première rangée de banquettes. Quelquefois, il est vrai, on hausse la voix et ça marche encore, mais il est diffi-

cile de hausser la voix lorsqu'on ne joue que sur le registre de la compassion.

[83]

3. Déréalisation du malheur et duperie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui semble paradoxal dans le jugement moral de l'injustice à la troisième personne, ce n'est pas essentiellement son incapacité à déclencher l'action corrective toutes les fois où cette action est requise. Pour s'étonner de cela, il faudrait en effet supposer que le fait d'avoir certaines raisons d'agir soit toujours suffisant pour déclencher l'action. Mais il n'y a pas lieu de faire cette supposition, car on sait bien qu'un homme a souvent des raisons de faire une chose et son contraire. Ce qui fait la force d'une raison d'action, ce n'est pas seulement son contenu propre, mais son rapport à une situation singulière qui, seule, rend certaines raisons sensibles ou insensibles, opérantes ou inopérantes. On peut donc comprendre que les sollicitations, du fait-même de leurs formes de manifestation, ne soient pas toujours suivies d'effet, même quand elles sont réellement justifiées et les destinataires réellement soucieux de l'injustice, dès lors que l'adéquation des raisons des uns à celles des autres ne peut se faire ⁵⁹.

On peut en revanche s'étonner qu'une victime, parce qu'elle est lointaine, un mendiant, parce qu'il fait peur ou ne paraît pas sincère, ou un homme déchu, dont l'état apparaît sans espoir, finissent par mettre en sommeil les convictions morales du témoin, du fait même de leur échec à entraîner son engagement pratique. Dans les situations décrites, le paradoxe est en effet que le témoin non seulement n'agit pas, mais, n'agissant pas, peut oublier dans le moment, et même de façon durable, ce qu'il sait sur les causes sociales de la misère. Très curieusement, le fait de ne pas agir de façon corrective peut conduire à oublier jusqu'à l'existence de ce qui requiert d'être corrigé. Du point de vue des ressources cognitives et morales du témoin, qui dispose en

⁵⁹ Cf. le chapitre 1.

principe des éléments nécessaires à un jugement éclairé, cet oubli est surprenant. Par exemple, les cas décrits précédemment concernent tous des misères dont on n'a aucune raison d'ignorer les causes profondes. L'acquisition d'un savoir sur les causes du malheur social est en effet extrêmement facile aujourd'hui car le malheur atteint, [84] grâce aux media et à l'entassement dans les villes, un degré de publicité maximum. Et cependant, par le fait, on ignore ces causes chaque fois qu'on réagit de façon déplacée ou qu'on omet d'agir face à certaines sollicitations, mais aussi lorsque, dans des circonstances où il n'est pas encore question de malheurs ni de victimes, on se montre inattentif aux conséquences sur les personnes de certains choix pratiques, économiques ou de politique internationale.

Les malheurs civils les plus révoltants finissent ainsi par se transformer en une sorte de non-réalité que l'on peut apercevoir quotidiennement sans être gêné et surtout sans modifier ses choix sociaux habituels. Cette oblitération est encore accentuée par la quantité et la complexité des malheurs, qui multiplient les occasions d'inaction⁶⁰, et par les objections économiques, politiques, pratiques... adressées à tout projet d'action profondément correcteur, qui paraissent justifier l'inaction. Ceci crée un climat général d'impuissance propice à la déréalisation par le destinataire des faits sur lesquels il est sollicité comme de ceux sur lesquels il pourrait réfléchir, même sans être sollicité. Il en résulte un contraste saisissant entre la connaissance morale dont on peut créditer le témoin et, par exemple, son expérience suspicieuse des malheureux du métro ou son sentiment d'extériorité vis-à-vis des guerres civiles étrangères. Le témoin semble ainsi victime d'une sorte de duperie sociale sur ses propres convictions relatives au malheur, à la misère et à l'injustice, puisqu'il peut, dans de nombreuses circonstances, se dispenser de les mettre en service actif et même de les conserver à l'esprit.

Les apories de la conscience publique que nous avons précédemment évoquées sont une expression de ce contraste. Elles témoignent du malaise à devoir considérer comme une banalité de la vie quotidienne ce qui, sur un plan moral, est toujours et nécessairement dépourvu de toute banalité. L'impératif moral en effet appelle la correction du malheur car, sans cette correction, le sens de l'impératif pour-

⁶⁰ Cf. sur ces sujets Le mendiant, la kleptomane et l'arnaqueuse, dans *Quatre histoires de Rainette et Mirabelle*, d'Eric Rohmer, 1986.

rait se défaire - devenir par exemple, pour celui qui l'envisage, un regret, une culpabilité ou un pharisaïsme. À l'inverse, l'action de charité, l'action intellectuelle ou artistique, l'action humanitaire, l'action militante ou la manifestation de rue expriment le refus [85] de la banalité du malheur et de l'oubli moral des victimes. La question que je voudrais traiter dans cette dernière partie est précisément celle de savoir comment les ressources cognitives et morales du témoin peuvent ne plus être mobilisées, demeurer en sommeil ou s'éclipser suffisamment pour que leur détenteur n'en souffre pas. Autrement dit, je voudrais m'interroger sur la capacité commune, ordinaire quoiqu'au fond extraordinaire, de côtoyer en l'oubliant le malheur d'autrui. D'un point de vue empirique, la réponse va de soi, car le fait a lieu, c'est du point de vue conceptuel et explicatif que les choses font problème.

Face à cette question de l'oubli de ce qu'on sait pertinemment, on ne peut éviter de restaurer les vieilles discussions sociologiques sur la fausse conscience ou l'inconscience sociale. La fausse conscience concerne, dans la tradition marxiste, une déformation de l'accès au réel, du fait de certaines influences idéologiques, tandis que l'inconscience concerne, chez Durkheim, l'existence d'états psychiques latents susceptibles de s'associer entre eux par similarité sans que le sujet en ait conscience. Dans les cas que j'ai décrits, le phénomène agissant semble être l'affinité sémantique entre des conditions sociales instantanées, et certains états de conscience du sujet. Ceux-ci sont mis en activité ou en suspens par ces conditions instantanées sans que le sujet ait la maîtrise du mécanisme par lequel se fait sa sensibilisation. C'est en ce sens qu'on peut dire que le mécanisme est inconscient, car le sujet n'a pas besoin, pour l'éprouver, de réfléchir sur les liens symboliques - par exemple l'horreur, la peur, le dégoût ou l'urgence d'autres préoccupations - qui sélectionnent ses états de conscience. On peut également parler d'un phénomène de fausse conscience, non pas en raison du contenu des idées actualisées, qui ne sont pas aussi construites et illusives que celles d'une idéologie, mais en raison de l'incapacité du sujet à confronter l'information immédiate à l'ensemble des connaissances dont il dispose et qui lui permettraient, si elles étaient présentes, de prendre un certain recul vis-à-vis de cette information.

Le sujet social est, de façon habituelle, envahi par des informations qui ne nécessitent de sa part aucun travail d'élaboration pour prendre

un sens. Dans la vie ordinaire, ce n'est généralement pas le sujet qui choisit d'être confronté à certaines scènes ayant un sens particulier, ce sont ces scènes [86] qui s'imposent à lui et qui actualisent certains de ses états psychiques. Il peut même avoir une conscience aiguë du contenu qui le sensibilise, sans avoir l'impression de prendre personnellement position sur ce contenu. On doit donc distinguer entre la réalité qui affecte causalement et immédiatement le témoin par ses seules formes d'apparition, et celle qui, l'affectant ou non, ne peut être appréhendée que par son jugement réfléchi. Appliquée à la réalité de la personne d'autrui, cette dichotomie explique que le témoin puisse aussi facilement s'extraire d'une sollicitation, lorsqu'elle a lieu aussi bien que lorsqu'elle cesse, pour peu qu'elle soit desservie par sa forme d'apparition ou par la présence plus intense d'autres faits significatifs. Dans ces cas-là, le sujet manque, pour ainsi dire, de présence d'esprit, au sens qu'il se montre incapable de mettre en service des convictions adéquates aux situations qu'il rencontre et d'être lui-même, en tant qu'être réfléchi, complètement présent à ce qu'il sent et fait en direction d'autrui. La possibilité que sa conscience pratique soit habitée par une position de première personne effectivement choisie se trouve amoindrie sous l'effet de la succession désordonnée des impressions immédiates.

C'est pourtant bien le sujet qui réagit, à l'occasion par exemple d'une attitude raciste, d'un dégoût face à un clochard, ou d'une décision socialement néfaste, car ce sont certaines de ses pensées qui sont mobilisées. Mais quoique ces pensées soient les siennes, le sujet n'est pas entièrement présent en première personne. Ses états de conscience sont déclenchés et guidés par la situation sans qu'il soit immédiatement capable de les réfléchir sous l'ensemble de ses connaissances et convictions. Sur la durée, cela peut se traduire par une présence plutôt lacunaire des convictions morales ou par un contraste aigu entre la sincérité de certaines compassions et le manque d'à-propos de leurs manifestations. Le sujet peut ainsi paraître ignorer ce qu'il sait, au moment-même où il serait le plus urgent qu'il le sache. Cette curieuse capacité du sujet de ne plus savoir au bon moment ce qu'il sait à d'autres moments, renvoie à un problème, en fait très classique, d'accessibilité du sujet à ses propres connaissances. Pour tenter de l'éclaircir, on peut rappeler quelques arguments célèbres qui ont été développés à son sujet.

[87]

Un premier argument se trouve dans le *Théétète* qui est un dialogue de Platon dit aporétique dans lequel Socrate essaie en vain de découvrir une définition de la connaissance. Une des stratégies qu'il utilise est de s'interroger sur l'état mental qui consiste pour quelqu'un à juger faux (187 d). Or, une des difficultés est qu'il n'y a apparemment pas de différence entre l'état mental de quelqu'un qui juge vrai et celui de quelqu'un qui juge faux. Socrate en arrive donc à envisager que le faux jugement ne résiderait pas dans les pensées, car l'état mental du jugement vrai n'est pas différent de l'état mental du jugement faux, mais dans la liaison des perceptions par rapport aux pensées. Ce serait par exemple le fait de percevoir par erreur Théodore comme étant Thééthète qui occasionnerait l'erreur.

Seulement Socrate se heurte ici à une objection qui lui semble majeure, c'est qu'il semble exister des erreurs qui ne concernent que la pensée elle-même, par exemple on peut savoir ce qu'est le onze et ce qu'est le douze, mais en additionnant cinq et six, obtenir, par erreur, douze et non pas onze. Or, si l'erreur ne venait que du rapport de la pensée aux perceptions, nous ne pourrions pas commettre ce genre d'erreur. Si, d'un autre côté, nous pouvons commettre des erreurs en pensée, alors nous devons supposer qu'il est possible de ne pas savoir ce qu'on sait, ce qui, pour Socrate, est paradoxal, car ce qu'on sait, on le sait ; si on ne le sait pas, on ne peut pas dire qu'on le sait.

La défense de Socrate est spécialement intéressante pour notre propos car elle consiste à distinguer, entre le fait de posséder (*kektemai*) et le fait d'avoir à sa disposition. Par exemple on peut posséder la connaissance des nombres sans l'avoir à l'esprit. Socrate utilise la métaphore d'un colombier contenant des colombes de diverses sortes : on possède toutes les colombes, mais lorsqu'on en a besoin d'une en particulier, il peut arriver que, par erreur, on en prenne une autre. Socrate commente en disant qu'il y a deux espèces de chasse, l'une qui consiste à se procurer quelque chose qu'on ne possède pas pour le posséder, l'autre qui consiste à attraper ou à avoir en mains ce que de longue date on possédait (198 d) ; "c'est une chose, dit-il, de posséder la connaissance et une autre chose de l'avoir". Malheureusement, là encore, on arrive à une aporie car, demande Socrate, "n'est-ce pas le comble de la déraison [88] que l'âme, une fois la connaissance présente en elle, ne connaisse rien, mais ignore tout ?"

Par cette analyse, Platon pose de façon explicite le problème de l'accessibilité des connaissances : selon lui, la mise à disposition des pensées n'a rien d'évident ni d'immédiat. Ceci expliquerait que lorsqu'elle est ratée, on puisse ne plus savoir ce qu'on sait et faire erreur non pas sur ce qu'on ignore, ce qui peut se comprendre, mais sur ce qu'on sait, ce qui se comprend moins. Sachant toujours ce que l'on sait, on ne le sait pas pour autant quand il le faut, ce qui est exactement la difficulté que rencontre par exemple l'élève qui essaie de résoudre un problème mathématique, le spectateur qui reste pantois devant ce qu'on lui montre à la télévision ou le responsable qui aggrave par ses décisions les calamités qu'il cherche, en d'autres lieux, à atténuer : il n'arrive pas à disposer au bon moment de toute la science ou la sagesse qu'il possède.

Si on admet, comme Socrate, qu'on peut ne pas disposer de toutes ses connaissances, le problème est en effet de savoir quelle est la nature des mécanismes de mise à disposition du savoir ou de la croyance. L'hypothèse moderne la plus courante est que ces mécanismes sont liés à la structure psychique du sujet. C'est en particulier celle de la psychanalyse. On peut l'envisager ici brièvement à partir d'un article célèbre de 1925, *die Verneinung*⁶¹, dans lequel Freud évoque le cas de l'obsessionnel qui, dans l'analyse, cherche une explication à ses obsessions, qui en propose une et la dénie sitôt après, alors qu'"il a, presque toujours, dit Freud, avoué l'exact". Freud commente en disant que la dénégation est déjà une levée du refoulement, mais sans acceptation du refoulé. Plus précisément, il y a selon Freud une acceptation intellectuelle du refoulé, sans que son contenu de représentation arrive à la conscience.

Freud expose alors une théorie du jugement suivant laquelle le jugement a deux décisions à prendre : premièrement attribuer ou retirer une propriété à une chose et, deuxièmement, attester ou contester l'existence de la chose dans la réalité. La première décision est, selon lui, une fonction du moi-plaisir initial qui admet en lui ce qui est bon, [89] ce qui lui procure des satisfactions. La deuxième fonction est une affaire du moi-réel définitif qui doit décider si "quelque chose de présent en moi comme représentation peut aussi être retrouvé dans la perception de la réalité". Ceci suppose ce que Freud appelle une épreuve

⁶¹ En français, La dénégation, 1925, tr. fr. B. This et P. Theves 1975, *Le coq-héron*, n° 52, Paris, pp. 6-14.

de réalité qui permettra au sujet de se persuader que quelque chose de déjà admis dans le moi est encore présent dans la réalité. Suivant cette analyse, le sujet de la dénégation sait ce qu'il sait, mais n'accorde pas à ce qu'il sait le sens du réel. Sa croyance est, dans l'instant, affectée d'un coefficient d'irréalité qui n'atteint pas son contenu mais affaiblit sa présence affective. Ce coefficient d'irréalité rend le sujet distant par rapport à sa description parce qu'il n'est pas lui-même attesté comme sujet dans la description. Selon Freud, si on peut ne pas penser ce qu'on pense, et ne pas croire ce qu'on est tout à fait capable de concevoir, c'est parce qu'on peut, pour des raisons qui tiennent à la censure sociale, relayée par la censure psychique, extraire le je jouissant ou souffrant de la réalité.

Quoiqu'il en soit ici de la théorie freudienne de la réalité ⁶², cette idée de l'extraction du sujet pâtissant correspond exactement à ce qu'on observe dans la déréalisation du malheur. Le modèle de la dénégation permet en effet de penser le rapport à la scène sociale et médiatique qui, sans métaphore, détermine, pour le sujet qui s'y confronte, de véritables dénégations. Par exemple, pour déguster son dîner devant une scène de massacre, il est indispensable de déréaliser la scène, au sens précis d'en faire une scène dans laquelle le sujet, en tant que jouissant ou souffrant, n'est pas. La scène sociale ou médiatique, lorsqu'elle rend par elle-même impossible toute véritable réponse pratique à la sollicitation, détermine chez le sujet un rapport d'irréalité à son égard, comme dans la dénégation freudienne, ou encore comme dans la dénégation constitutive de toute œuvre de fiction. Mais tandis que le modèle freudien de la dénégation souligne la censure sur le principe de plaisir puisque c'est le moi-plaisir qui est déréalisé, ce sont, sur la scène publique, les causes morales d'une [90] souffrance possible qui se trouvent déréalisées ⁶³. Ce serait donc plutôt le moi-souffrance que déréalise la sollicitation publique, alors même qu'elle y fait appel de la façon la plus extrême.

Cette idée de l'évitement de la souffrance se retrouve chez Donald Davidson qui s'est intéressé à l'aspect logique de la mobilisation des

⁶² Pour Freud, apparemment, la réalité est de nature normative et se manifeste essentiellement dans la sanction sociale, - cf. *Le clivage du moi dans les processus de défense*, 1938, tr. fr. R. Lewinter et J.B. Pontalis 1985, *Résultats idées problèmes*, II, Paris -, ce qui est une idée plutôt durkheimienne.

⁶³ Cf. sur ce point le chapitre 3.

croyances, en s'efforçant de maintenir son analyse dans le cadre de ce qu'il croit être les thèses fondamentales de la psychanalyse. Ces thèses sont, pour lui, au nombre de trois : la division de l'esprit en structures semi-indépendantes, l'interaction entre ces structures, et le rôle causal de certaines de ces structures sur d'autres structures ⁶⁴. L'un des problèmes de Davidson est de montrer que cette indépendance des structures de l'esprit peut conduire à des résultats paradoxaux sur le plan de la rationalité ; par exemple, selon Davidson, on peut en arriver à croire le contraire de ce qu'on croit précisément parce qu'on le croit. C'est ce qu'il appelle la duperie de soi-même ⁶⁵.

Ainsi, selon lui, le fait de savoir qu'on est chauve pourrait causer la croyance qu'on ne l'est pas ou le fait de savoir qu'on ratera un examen pourrait causer la croyance qu'on le réussira car "toutes choses égales par ailleurs, il vaut mieux éviter ce qui est pénible" (*op. cit.*, p. 58). Suivant ce modèle, c'est un principe de plaisir ou, du moins, de non-souffrance, qui explique les paradoxes de la déréalisation, puisque la déréalisation des croyances vraies est essentiellement liée à leur caractère douloureux. Pour Davidson, le mécanisme qui sous-tend le phénomène de la duperie de soi-même réside dans la possibilité qu'ont certaines raisons de jouer non pas un rôle de raisons mais un rôle causal sur les attitudes mentales. Il explicite ce phénomène à partir d'exemples qui ne sont pas mentaux, mais sociaux, comme celui-ci : "...souhaitant que vous entriez dans mon jardin, je fais pousser une fleur de toute beauté dedans. Vous mourez d'envie de voir ma fleur de plus près et entrez dans mon jardin. Mon désir a causé votre envie et votre action, mais mon désir n'était pas une raison qui vous a fait agir. (Peut-être ne connaissez-vous même pas mon [91] souhait.)" Ceci est, selon Davidson, un exemple d'une raison qui, pour l'agent, n'est pas une raison, mais une cause. Davidson en conclut que "des phénomènes mentaux peuvent donc causer d'autres phénomènes mentaux sans être des raisons pour ces phénomènes, et pourtant conserver leur caractère mental pour autant que la cause et l'effet se trouvent séparés de façon appropriée ⁶⁶."

⁶⁴ Cf. Paradoxes de l'irrationalité, 1982, tr. fr. P. Engel 1991, *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, L'Eclat, p. 23.

⁶⁵ Cf. Duperie et division, 1985, *Paradoxes de l'irrationalité*, *op. cit.*

⁶⁶ Paradoxes de l'irrationalité, *op. cit.*, p. 35.

Davidson fonde son analyse sur un modèle logique suivant lequel des conditions de second ordre peuvent déterminer ou faire changer des conditions de premier ordre, sans être des raisons du point de vue des premières (*op. cit.*, p. 41). De même que le désir de faire entrer l'autre dans mon jardin a causé chez l'autre le désir d'entrer sans que le désir initial en soit la raison, mon désir de second ordre de ne pas être chauve ferait changer ma croyance de premier ordre que je suis chauve. En ce sens, le fait que je sais que je suis chauve n'est pas la raison pour laquelle je crois que je ne le suis pas, mais seulement la cause ; c'est exactement ce qu'on appelle prendre ses désirs pour des réalités. Le modèle de Davidson souligne que des croyances peuvent être déclenchées non pas de façon rationnelle, mais de façon causale, tout en demeurant des croyances ou des raisons. Il est toutefois remarquable qu'il doive s'appuyer sur une métaphore sociale, celle de la fleur et du jardin - dans laquelle c'est le désir de l'un qui cause le désir de l'autre -, pour rendre compte de la hiérarchie causale de l'esprit. On pourrait en effet objecter que la métaphore sociale fait apparaître des intermédiaires physiques dont rien ne dit qu'ils existent dans l'esprit.

Ceci est à rapprocher de l'opposition que Davidson pose ailleurs⁶⁷ entre le caractère relationnel et conditionnel des jugements moraux et le caractère inconditionnel du raisonnement pratique, - ceci pour échapper aux paradoxes de l'incontinence, c'est-à-dire, selon Davidson, l'action qui va à l'encontre du meilleur jugement. En effet, si on traite le problème de la duperie d'un point de vue de pure logique intra-psychique, on a le plus grand mal à concevoir qu'une raison jugée moins bonne soit malgré tout la cause d'une action - dont elle ne peut logiquement être la raison puisqu'elle [92] est jugée moins bonne⁶⁸. Toutefois, rien n'oblige à penser que les conditions de l'action soient purement logiques ou psychologiques. On a vu au contraire, à propos de certains échecs ou succès de la sollicitation, que la mise en service des convictions repose sur des conditions sociales externes qui, parce qu'elles sont porteuses d'une signification propre, peuvent causer, par des moyens affectifs, rhétoriques ou autres, l'apparition ou la disparition de ces convictions. Dans ce cas, la causalité de l'action n'est pas intrapsychique mais sociale et n'affecte pas le contenu des convictions

⁶⁷ Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?, *Actions et événements*, *op. cit.*, pp. 61 et sq.

⁶⁸ Sur cette aporie, cf. R. Ogien, *La faiblesse de la volonté*, 1993, Paris, PUF.

mais seulement leur actualisation. De plus, bien que ce soient ses propres convictions qui sont déclenchées par la scène sociale, le sujet n'a pas la maîtrise du mécanisme par lequel s'opèrent leur mobilisation et leur sélection. C'est pourquoi le problème ici est moins celui de l'incontinence, qui suppose l'échec pratique d'une volonté, que celui de l'inconscience ou, plus exactement, de la compartimentation pratique, qui souligne plutôt la captivité sociale du jugement.

Ceci peut être une façon de comprendre l'idée classique de Durkheim suivant laquelle : "Nous ne voyons que ce que nos préjugés nous permettent de voir et nous ignorons nos préjugés ⁶⁹." Pour Durkheim en effet, il est tout à fait possible d'associer des idées sans avoir la connaissance du mécanisme par lequel on les associe et sans satisfaire à ce que Davidson appelle le réquisit de toutes les données disponibles. Ainsi, suivant des exemples donnés par Durkheim, il est tout à fait possible de croire qu'on hait quelqu'un quand en réalité on l'aime (*ibid.*, p. 35), ou qu'on n'obéit pas quand en réalité on obéit (*ibid.*, p. 34), par le fait que la croyance que l'on a au moment où on l'a ne contrôle pas le mécanisme qui l'actualise. Or ceci est exactement ce qu'on peut dire des mécanismes par lesquels on prend une victime pour un menteur, un massacre réel pour une œuvre de fiction ou une décision socialement importante pour un acte anodin : ces mécanismes peuvent agir sur nos contenus de conscience sans qu'on en ait connaissance et sans qu'on puisse prendre à leur égard un recul réflexif. En outre, la théorie de Durkheim pose clairement que le [93] mécanisme qui actualise une croyance est social, tandis que le modèle davidsonien de la duperie de soi-même ne concerne que les fonctions logiques de l'esprit, sans véritable considération des influences extérieures qui pèsent sur lui. On ne trouve toutefois chez Durkheim que les rudiments d'une théorie de la déréalisation sociale, car sa conception de l'inconscient, c'est-à-dire des "phénomènes qui sont psychiques sans être appréhendés" (*ibid.*, p. 34), s'insère dans une approche globale, et peu analytique, de la causalité sociale, qui vise surtout, comme on le sait, à montrer que les phénomènes sociaux comme les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit... s'imposent à l'individu du dehors (*ibid.*, p. 39).

⁶⁹ [Représentations individuelles et représentations collectives](#), 1898, rééd. 1974, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, p. 35.

Certains courants sociologiques, comme l'interactionnisme et l'ethnométhodologie, ont étudié de façon plus spécifique les mécanismes de dépendance des croyances par rapport aux situations et aux contextes sociaux. Par exemple la théorie ethnométhodologique dite de la méthode documentaire d'interprétation s'efforce de montrer que toute interprétation sociale est dépendante de son contexte immédiat d'interprétation. Mais ces courants ont tendance à dénier toute valeur aux mécanismes intrapsychiques qui ont intéressé la psychanalyse ou les logiciens de l'action, et toute signification intrinsèque aux faits sociaux interprétés. Par exemple, pour Garfinkel, le travail des jurés d'assises est une méthodologie essentiellement intersubjective dont les sujets individuels ne sont que les rouages et les cas jugés que le prétexte. Dans un modèle de ce genre, le problème de la déréalisation du malheur ne peut plus véritablement se poser puisque la signification objective du fait social ne dépend que de la façon dont on le fait advenir.

Dans son traité sur *Les passions de l'âme*, Descartes a exposé une théorie de la sensibilisation aux situations qui peut avoir des applications sociales intéressantes. Cette théorie examine en effet en détail l'action des conditions sensibles extérieures sur la mobilisation ou la démobilisation des idées. L'idée fondamentale est que l'esprit, du fait de son union avec le corps, peut céder aux influences de l'instant. Descartes développe en particulier une théorie de la volonté captive selon laquelle on peut vouloir ce qui est mauvais non pas parce qu'on le croit bon, mais parce qu'on ne se donne pas la peine de s'assurer que c'est mauvais. Autrement dit, la question [94] n'est pas tant de savoir comment on peut faire le mal quand on connaît le bien, que comment on peut ne plus connaître le bien une fois qu'on a décidé de faire ce qui est mal. Ceci est explicité dans l'exemple de la pomme empoisonnée, exhumé par les soins d'André Gombay ⁷⁰ : "Lorsque vous jugez qu'une pomme qui de hasard est empoisonnée sera bonne pour votre aliment, vous concevez à la vérité fort bien que son odeur, sa couleur et même son goût sont agréables, mais vous ne concevez pas pour cela

⁷⁰ Amour et jugement chez Descartes, 1988, *Descartes les passions de l'âme*, *Revue philosophique*, n° 4-88, Paris, P.U.F., pp. 447-455. L'exemple vient des *Principes de la philosophie*, pp. 498, 499 de l'éd. 1953, *Œuvres Lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade (toutes les citations suivantes de Descartes proviennent de cette édition).

que cette pomme vous doive être utile si vous en faites votre aliment ; mais parce que vous le voulez ainsi, vous en jugez de la sorte. Et ainsi j'avoue bien que nous ne voulons rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose, mais je nie que notre entendre et notre vouloir soient d'égale étendue...".

Cet exemple s'inscrit en fait dans une théorie de l'erreur qui fait dépendre le jugement non seulement de ce que Descartes appelle les propres armes de l'esprit, c'est-à-dire la raison raisonnante, mais aussi de l'action du monde sensible sur la volonté : "D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche ⁷¹." Toute la théorie des passions de l'âme est basée sur l'idée que l'union de l'esprit avec le corps rend les croyances et les volontés sensibles aux contraintes de l'instant. De là la possibilité d'une détermination passionnelle du choix, sans que l'esprit fasse l'effort de suivre le principe rationnel de prise en compte de toutes les données disponibles pour juger : "... les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre [95] elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, si l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort, ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse" (*ibid.* : § 48). On n'aura aucun mal à appliquer cette description au jeu des passions que suscite la scène médiatique sur le spectateur, par exemple lorsqu'il s'agit de savoir s'il faut ou non intervenir en Bosnie ou s'il faut ou non mettre des limites à l'expression médiatique.

Ceci dit, on peut remarquer que les modèles de Davidson, mais aussi ceux de Durkheim ou de Descartes, traitent la duperie ou la dé-

⁷¹ Méditations, op. cit., p. 306.

réalisation sur le seul plan de la fausseté du contenu. Les exemples de la calvitie et de l'examen, comme ceux de la haine et de l'obéissance, comme celui de la pomme empoisonnée, concernent en effet des cas où la croyance est manifestement fausse. Ceci est également le cas dans une autre théorie très célèbre de la duperie de soi-même, la théorie sartrienne de la mauvaise foi, qui repose, selon Sartre, sur le reniement de ce qu'on est, alors qu'on l'est quand même ⁷². Il est cependant possible de se duper ou d'être dupé tout en croyant des choses vraies. Ainsi, les propriétés sémantiques négatives de la sollicitation qui retiennent le témoin de s'engager et le poussent à déréaliser ce qu'il ne peut moralement supporter, ne créent pas nécessairement de fausses croyances, car il n'est pas exclu que certains malheurs soient en effet irrémédiables, exagérés, dangereux ou incommunicables. Toutefois, de telles vérités, en supposant qu'elles existent, ne sont pas énonçables, pour des raisons éthiques et civiles : car par exemple reconnaître l'irrémédiabilité du malheur, outre que cela suppose des preuves difficiles à donner, revient à renoncer à l'espoir de l'annuler et, pire encore, à faire savoir à autrui qu'il pourrait être en droit de renoncer lui aussi à cette espérance.

[96]

La sensibilisation sociale a finalement toujours une composante non rationnelle, même quand elle s'appuie sur des pensées vraies, car, étant causée plus que jugée, elle donne l'illusion de la conscience normativement adéquate, alors que par elle-même, elle ne permet pas au sujet de mobiliser toutes ses connaissances et convictions et en particulier celles qui se rapportent à la réalité humaine d'autrui, et non pas seulement à son mode d'apparition. C'est pourquoi on peut dire que la déréalisation ponctuelle ou durable du malheur d'autrui est bien toujours une sorte de duperie. Le phénomène de sélection, sur la base d'un principe de moindre souffrance morale, des pensées par la situation est en définitive une sorte de censure sociale, qui peut évidemment jouer sur une censure ou un interdit psychique, mais qui a sa propre logique : les sujets sont bien interdits, aux différents sens du terme, par la sensibilisation sociale qui les pousse à oblitérer ou à dénier les causes sociales du malheur.

⁷² C'est le fameux exemple de la jeune femme qui se laisse prendre la main, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943, Paris, Gallimard, pp. 91 et sq.

Il semble donc possible d'inscrire le problème de la déréalisation du malheur dans une théorie de la sensibilisation des convictions par les conditions sociales, mais à la condition expresse de garder à l'esprit ce qui a été dit dans la première section sur les dissymétries du sens de l'injustice. Le fait que le malheur est celui du tiers est ici une condition de base de la déréalisation et de la duperie. Car les scènes de sollicitation publique ont ceci de particulier qu'elles tendent à sélectionner la bonne volonté d'un sujet positionné d'abord en troisième personne, pour le faire entrer dans la scène. C'est parce que le sujet n'est que sollicité qu'il peut aussi facilement déréaliser, oublier le malheur des misérables et des victimes et vaquer à ses affaires ordinaires - quoiqu'il n'y ait rien de nécessaire à cela, car il arrive aussi qu'on réponde positivement à une sollicitation. Lorsqu'il est désimpliqué en première personne par une scène ou une situation, le sujet ne peut, sur le long terme, que minorer, nier ou déréaliser ce qui n'a pas su faire de lui le sujet d'une action. Lorsque je souligne ce point, je crois saisir un fait social et j'essaie de l'expliquer. Le déplaisir ou la honte que nous ressentons devant ce fait social qui rend chacun d'entre nous plus ou moins complice d'une duperie collective, devrait inciter à réfléchir sur les faits réels ou possibles qui, d'un point de vue moral, seraient plus tolérables.

[97]

L'injustice et le mal.

Première partie : Le sens de l'injustice

Chapitre 3

L'inconscience sociale

[98]

[99]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Le sens de l'injustice est certainement un élément constitutif du sens moral, mais quelle est l'origine du sens ou de la conscience morale ? Suivant la théorie psychanalytique, très proche en cela de la théorie sociologique classique, telle qu'on la trouve chez Durkheim et surtout chez Parsons, la conscience morale serait le résultat d'une censure à la fois sociale et morale sur le désir, qui s'exerce d'abord dans l'enfance mais qui continue à s'exercer plus tard, et qui entraîne le refoulement des contenus qui n'ont pas leur place dans la réalité sociale. Le sujet humain serait ainsi formé par les interdits et les influences qui façonnent sa personnalité en fonction des normes morales en vigueur dans sa société.

Cette théorie n'est pas simplement une conception psychosociologique particulière, sans incidence sur d'autres théories sociales. Elle est au contraire à la base de la théorie sociale de l'être humain qui a remplacé, dans les temps modernes, l'ancienne conception naturaliste des philosophes classiques. Elle propose en effet une explication tout à fait plausible, et non réductionniste, de l'adaptation symbolique des êtres humains à leur groupe d'appartenance, et elle est confirmée par un grand nombre d'intuitions et d'expériences que nous avons de la vie sociale.

Dans ce qui suit, je laisserai complètement de côté le fait que le naturalisme refait aujourd'hui surface sous de nouvelles formes, par le biais du fonctionnalisme cognitif qui propose une nouvelle théorie naturelle de l'homme fondée, non pas sur une métaphysique de la nature et de l'esprit, mais sur la biologie et l'évolution naturelle des espèces. Il me semble en effet que, quelles que soient ses prétentions anthropologiques, le naturalisme cognitif se heurte ou se heurtera aux mêmes problèmes que la théorie sociale de l'homme, en particulier celui des rapports entre le sens moral subjectif et les contraintes normatives de la société.

Or c'est précisément ce problème que je voudrais discuter dans ce chapitre, en essayant de montrer, au travers d'une discussion particulière - la conception freudienne de la censure sociale et ses versions sociologiques -, l'impossibilité de considérer le sens moral sous le seul angle d'une intériorisation [100] de la censure sociale permettant de refouler les contenus interdits. Je suggérerai au contraire que la censure sociale conduit au moins aussi souvent au refoulement des contenus moraux, autrement dit que l'inconscience sociale a très souvent un caractère moral et que les êtres humains refoulent leur sens moral au moins autant que leurs désirs coupables.

Toutefois mon hypothèse n'est pas seulement que le sens moral est en partie inconscient - ce que Freud soutenait déjà puisque, pour lui, le Surmoi est en partie inconscient⁷³. C'est surtout que le sens moral ne doit pas être considéré principalement comme un système de règles sociales intériorisées, mais plutôt comme un organe réflexif qui se forme par l'apprentissage des concepts de sens commun et dont l'exercice est plus ou moins favorisé par les influences sociales immédiates. Alors que Freud et les sociologues classiques voyaient l'origine du sens moral dans le sentiment de culpabilité qui pousse à refouler les désirs interdits, je suggérerai plutôt que le sens moral résulte d'une capacité réflexive à ne pas refouler les contenus moraux expulsés par l'environnement social, la famille, le voisinage ou la télévision.

Plus précisément, la source sociale de la conscience morale ne serait pas, comme le prétend la théorie sociale classique, dans la censure sociale, mais plutôt dans les ressources intellectuelles qu'elle offre au sujet pour évaluer l'expérience de la souffrance qu'il perçoit en lui-même et chez les autres à partir des contenus moraux qui lui sont transmis par le langage, c'est-à-dire les concepts de sens commun et leurs règles de satisfaction. L'idée fondamentale est en effet que la vie sociale est à la fois une cause directe d'apparition et de disparition de certains contenus moraux - ce qui fonde la possibilité d'une censure sociale, pour le meilleur ou pour le pire -, mais aussi un objet auquel peut s'appliquer, malgré cette pression, une réflexion morale fondée à la fois sur les catégories morales véhiculées par le langage et sur l'expérience sensible que l'on reconnaît en soi-même et chez les autres.

⁷³ *Abrégé de psychanalyse*, 1946, tr. fr. A. Berman, J. Laplanche, 1949, Paris, PUF, p. 26.

[101]

Dans ce qui suit, je vais d'abord présenter la version freudienne de la théorie de la censure sociale, puis je rappellerai la version sociologique de cette théorie. J'illustrerai ensuite les défauts de cette théorie à partir de deux exemples prototypiques de la vie familiale et sociale et je proposerai finalement quelques aménagements à la théorie sociale du sens moral.

[102]

1. Censure sociale, censure psychique

[Retour à la table des matières](#)

La théorie freudienne de l'identification morale par la censure sociale a eu un très grand impact sur le paradigme sociologique dominant aux États-Unis, chez Parsons en particulier, et son influence s'est faite sentir aussi sur les principales sociologies françaises. On peut même considérer cette théorie, telle qu'on la trouve développée notamment dans le texte célèbre de 1929 : *Das Unbehagen in der Kultur*⁷⁴, comme une sorte de pivot ou de point sensible de la théorie sociale de l'être humain, celle de l'intériorisation des normes et des valeurs morales par les sujets sociaux.

D'un autre côté pourtant, suivant les termes-mêmes de Freud, cette théorie est contradictoire. En effet, dans les 7ème et 8ème chapitres de l'ouvrage en question, Freud lui-même se débat explicitement et brillamment avec les paradoxes de sa théorie. S'interrogeant sur la genèse du sentiment de culpabilité, Freud commence par déclarer que "nous sommes en droit d'écarter le principe d'une faculté originelle, et pour ainsi dire naturelle, de distinguer le bien du mal (*Gut und Böse*)", et ajoute : "Souvent, le mal (*Böse*) ne consiste nullement en ce qui est nuisible et dangereux pour le Moi, mais au contraire en ce qui est souhaitable et lui procure un plaisir (*Vergnügen*)." D'où il conclut que :

⁷⁴ [Malaise dans la Civilisation](#), 1929, tr. fr. Ch. et J. Odier, 1971, Paris PUF. Les citations suivantes renvoient à cette édition. Pour le texte allemand, cf *Gesammelte Werke*, 1925-1934, T. XIV, S. Fisher Verlag, Frankfurt am Main.

"Là donc se manifeste une influence étrangère, qui décrète ce qu'on doit appeler le bien et le mal" (*ibid.*, p. 81).

C'est cette remarque sur la convergence possible du mal et du plaisir qui permet à Freud d'introduire l'influence sociale dans la constitution du sens moral. Mais alors qu'on s'attendrait à ce que l'influence extérieure corrige moralement ce qui fait plaisir mais qui malheureusement est un mal, cette influence sociale extérieure n'est pas elle-même nécessairement fondée sur des principes moraux. Freud la présente au contraire comme étant à la fois arbitraire : l'influence étrangère décrète ce qui est bien ou mal, et [103] contingente : selon Freud, le sens du mal moral est, chez l'enfant, dérivé de la peur d'être privé d'amour s'il persiste à faire ce qui est interdit.

C'est cette peur d'être découvert par l'autorité au cours d'une activité interdite qui établirait la conscience morale, car, selon Freud, "celui qui perd l'amour de la personne dont il dépend, perd du même coup sa protection contre toutes sortes de dangers, et le principal auquel il s'expose est que cette personne toute-puissante lui démontre sa supériorité sous forme de châtiment" (*ibid.*). D'où cette nouvelle définition : "le mal (*Böse*) est originellement ce pourquoi on est menacé d'être privé d'amour" (*ibid.*). Autrement dit le mal n'est pas le mal au sens moral, tel qu'on l'entend traditionnellement, mais le mal au sens de la peur d'une perte (*Angst vor dem Verlust*), dont le caractère est par nature contingent et ouvert à l'arbitraire.

Toutefois, si c'est seulement la crainte de la répression qui pousse à éviter le mal, on pourrait penser qu'il suffit de se mettre à l'abri de la répression pour continuer à le commettre sans souci - ceci est du reste chez Freud, la base de la théorie du clivage du moi et du fétichisme ⁷⁵. Mais quoique Freud reconnaisse l'existence de ce cas, il ne le considère pas comme le cas général (*ibid.*, p. 82). Le schéma freudien prévoit en effet que l'autorité externe est intériorisée dans le Surmoi, celui-ci se constituant comme autorité morale interne, relayant l'autorité externe. Il y a ainsi, selon Freud, "deux origines du sentiment de culpabilité : l'une est l'angoisse devant l'autorité, l'autre, postérieure, est l'angoisse devant le Surmoi" (*ibid.*, p. 84). Plus précisément,

⁷⁵ Cf. *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, ch. VIII et Le clivage du moi dans les processus de défense, tr. fr. R. Lewinter et J.B. Pontalis 1985, *Résultats idées problèmes*, II, Paris, PUF.

comme Freud l'explique un peu plus loin, nous éprouvons d'abord de l'angoisse devant l'autorité qui nous interdit quelque chose, puis nous renonçons au plaisir défendu, et, pour finir, la conscience du bien et du mal est assurée par le Surmoi qui devient l'instance morale exerçant sur le Moi un contrôle rigoureux (*ibid.*, p. 86). Il y a ainsi deux instances de l'autorité morale, l'une externe et l'autre interne.

[104]

Tout paraît donc très clair, et je serais même un peu honteux de rappeler aussi trivialement cette théorie célèbre, si Freud ne soulignait pas lui-même l'existence, dans son schéma, de deux contradictions (*Widerspruch, ibid.*), plutôt embarrassantes : l'une qui concerne le rapport entre l'autorité interne et l'autorité externe, et l'autre le rapport entre le sens du vrai mal et celui du mal imaginaire.

a) La première contradiction concerne le processus par lequel le Surmoi finit par assumer, à l'intérieur, une fonction d'autorité qui était d'abord externe. Freud propose en effet deux thèses distinctes, dont il note le caractère paradoxal : suivant la première, "la conscience morale (*Gewissen*) est la conséquence du renoncement aux pulsions" ; suivant la seconde, le renoncement aux pulsions, "à nous imposé du dehors, engendre la conscience morale, laquelle exige de nouveaux renoncements" (*ibid.*). Ce qui fait la différence entre ces deux thèses, c'est l'existence dans le premier cas d'une spontanéité morale du sujet (le renoncement aux pulsions n'est pas imposé) tandis que dans le second, il y a une simple adaptation prudente à des contraintes externes (le renoncement aux pulsions est imposé). Dans le premier cas, on a une sorte de choix moral, dans le second, on n'a qu'une prudence à l'égard de la répression possible. Comment réconcilier ces deux thèses ?

C'est, comme on le sait, la théorie de l'agressivité qui permet à Freud d'arbitrer entre ces deux vues. En effet, l'interdiction du plaisir entraînerait chez l'enfant une agressivité contre l'autorité externe, agressivité à laquelle l'enfant est forcé de renoncer, du fait de la répression. Mais, par la suite, l'intériorisation de l'autorité externe dans le Surmoi permettrait à l'enfant de triompher de son agressivité, non pas en la faisant disparaître, mais en laissant le Surmoi se la réapproprier pour la retourner contre le Moi. Autrement dit, le renoncement

aux pulsions n'est pas seulement une tactique, mais une manœuvre constitutive de protection du sujet contre lui-même ; de cette façon, celui-ci se préserve durablement contre les risques de répression, en prenant pour ainsi dire les devants. Ceci permet à Freud de soutenir de façon plutôt provocante que "la conscience à l'origine provient de la répression d'une agression" (*ibid.*, p. 87) - ce qui est une vision très particulière du sens moral.

[105]

La thèse n'est cependant pas sans fondement, car on peut concevoir qu'un sujet retourne contre lui-même une agressivité qu'il ne peut extérioriser. Mais, pour le sens commun comme du reste pour la théorie freudienne, la condition d'un tel retournement semble être que le sujet adopte sur lui-même le point de vue d'autrui, ce qui implique qu'il ait déjà des raisons morales de s'identifier à l'autorité. Sinon, on ne comprend pas comment la prudence pourrait se muer en auto-agression. Par exemple on ne s'attend pas à ce qu'un contribuable en colère retourne contre lui-même son agressivité contre le fisc. De même, on n'a pas de raison de penser qu'un enfant battu retournera automatiquement son agressivité contre lui-même - même si en effet il lui est interdit de l'exercer contre ceux qui le battent. Dans les deux cas, il y a certainement du ressentiment contre le vis-à-vis, mais pas forcément contre soi-même. En revanche, on s'attend tout à fait à ce qu'un enfant se sentant justement réprimé - par exemple parce qu'il casse la vaisselle ou tourmente son petit frère -, retourne son agressivité contre lui-même. Ayant honte de son acte, il se le reprochera. De même, on s'attend à ce qu'une personne à qui on a fait honte en public, et à juste titre, pour la mauvaise qualité de son travail - disons par exemple un ouvrier ou un chercheur - retourne contre lui-même l'agressivité qu'il a ressentie contre ses critiques.

On ne peut donc expliquer le sens moral par l'identification à la censure externe, même en appelant à la rescousse les tendances agressives du sujet, puisqu'il faut déjà le sens moral pour que l'identification interne à l'autorité externe ait lieu (ou n'ait pas lieu) - sinon on ne comprend pas comment le ressentiment contre l'autorité pourrait se muer en adhésion. C'est du reste pour rendre compte de cette identification à l'autorité externe et, plus généralement, à la civilisation que Freud avance son hypothèse sur la culpabilité, mais il ne peut expliquer en quoi la culpabilité serait un relais interne de la censure ex-

terne, pour la bonne raison que ce n'est pas toujours le cas. Entre les deux, il y a tout le problème de la réalité de la faute. C'est précisément sur ce problème que Freud rencontre sa seconde contradiction (*ibid.*, p. 97).

b) En effet, on serait d'abord tenté de supposer que la culpabilité ne fonctionnera pas de la même façon suivant qu'elle est un repentir (*Reue*) d'un vrai mal, lorsque par [106] exemple "on a réellement commis une chose dont on ne peut se justifier" (*ibid.*, p. 89), ou qu'elle ne concerne qu'un mal imaginaire (*ibid.*, p. 90 et 97). Mais pour Freud, qui discute ici la question de la réalité historique du meurtre du père, l'existence d'une vraie faute n'explique pas "l'origine de la conscience et du sentiment de culpabilité en général" (*ibid.*, p. 90). Selon lui, en effet, le fait de la culpabilité réelle ou imaginée "n'est pas décisif" (*ibid.*, p. 91), puisque la culpabilité est nécessaire à la civilisation et à sa "poussée érotique interne visant à unir les hommes en une masse maintenue par des liens serrés" (*ibid.*, p. 91). Apparemment donc, cette fonction sociale suffit à la créer.

À cet argument évolutionniste, plutôt faible, Freud ajoute un argument clinique, beaucoup plus fort : "une violence (*Gewalttat*) réellement exécutée (peut) engendrer un sentiment de culpabilité - ce que tout le monde sait - aussi bien qu'une violence uniquement intentionnelle (*beabsichtigte*) - ce que la psychanalyse a vérifié" (*ibid.*, p. 97). Mais l'observation psychanalytique, qu'on peut admettre comme vérifiée, suivant laquelle une violence uniquement intentionnelle peut engendrer un sentiment de culpabilité, ne suffit pas à identifier violence intentionnelle et violence réelle, ni surtout les sentiments que l'on a dans un cas ou dans un autre. Rien ne prouve qu'on ressente la même culpabilité en cas de violence réelle et en cas de violence seulement intentionnelle - même si on ressent de la culpabilité dans les deux cas.

On peut en effet supposer que même un enfant peut voir la différence entre les deux, par exemple entre vraiment casser la vaisselle et vouloir simplement la casser, entre vraiment tourmenter son petit frère, et seulement vouloir le tourmenter. Evidemment, on peut essayer de faire croire à un enfant qu'un acte de violence qu'il a imaginé est aussi grave qu'un acte de violence réel, et il peut lui-même essayer de se le faire croire. Mais cela est manifestement une pathologie, que

le psychanalyste peut soigner, précisément parce qu'il existe un modèle de réalité auquel on peut confronter les croyances aberrantes. Tandis que si l'enfant a commis un crime réel, plutôt qu'un crime fantasmatique, on ne pourra certainement pas utiliser les mêmes procédés pour faire disparaître son sentiment de faute (*Schuldgefühl*). Autrement dit, on aurait tendance à penser que la psychanalyse ne libère pas des [107] culpabilités réelles de la même façon qu'elle libère des culpabilités imaginaires.

Dans toute cette discussion, le problème de Freud est d'élaborer une théorie acceptable liant le renoncement au mal du fait qu'il est un mal reconnu comme tel par soi-même et le renoncement au mal du fait qu'il faut se plier à l'autorité externe - ce qui est un peu la quadrature du cercle. En effet, la difficulté fondamentale sur laquelle achoppe le montage freudien est qu'entre le fait de perpétuer l'autorité extérieure et celle d'être à soi-même sa propre autorité, il n'y a aucun lien nécessaire. Le lien ne va de soi que si l'autorité extérieure s'accorde avec le sens moral de l'autorité intérieure, ce qui est précisément le point à expliquer. Sinon il est hautement problématique. Même en admettant que "le Moi doit se contenter du triste rôle de l'autorité abaissée (*erniedrigten Autorität*) du père" (*ibid.*, p. 87), on ne voit pas comment il pourrait exercer une quelconque autonomie sans juger quelquefois de façon différente de l'autorité externe - car la distinction entre les deux autorités ne peut avoir un sens que si on admet la possibilité d'une différence de jugement entre l'autorité externe et l'autorité interne.

En bref, et de quelque façon qu'on prenne le problème, la théorie de l'origine du sens moral dans la censure sociale exercée par la famille ne peut être soutenue que si on présuppose que l'enfant a déjà constitué en lui-même sa propre autorité morale et que celle-ci s'accorde, par elle-même, avec l'autorité externe. Ceci est le processus qu'on appelle identification. Mais l'identification était précisément ce que la théorie voulait expliquer. Autrement dit la théorie présuppose ce qu'elle veut fonder. C'est sans doute parce qu'il était conscient de ces difficultés logiques que Freud a risqué, en fin d'ouvrage, ce coup de force théorique qui consiste à faire de l'agressivité le principe ultime de la culpabilité et du sens moral (*ibid.*, p. 98). Mais l'agressivité ne permet ni par son sens, ni, comme on l'a vu, par ses fonctions supposées, de résoudre le problème de l'origine du sens moral.

[108]

2. Versions sociologiques de la théorie de la censure

[Retour à la table des matières](#)

Le montage théorique imaginé par Freud dans *Malaise dans la civilisation* soulève un problème central qui est celui des rapports entre l'origine sociale de la moralité, qui semble aller de soi, au moins pour les sciences sociales, et l'autonomie subjective de son exercice, qui semble également aller de soi. Ce problème n'est pas spécialement celui de la psychanalyse, c'est celui de toute la théorie sociale moderne, spécialement celui de la sociologie classique. On le trouve en effet au centre de la sociologie durkheimienne du fait moral qui, comme on le sait, se fonde sur deux thèses de base : la première situe l'origine de la moralité dans la société : "La moralité, écrit par exemple Durkheim dans *L'Éducation morale*, commence par cela que nous faisons partie d'un groupe humain ⁷⁶." La seconde considère la moralité comme une contrainte imposée à l'individu de l'extérieur. Durkheim explique ainsi que "nous commençons par subir passivement" les "règles de la morale", "que l'enfant (les) reçoit du dehors par l'éducation, et (qu'elles) s'imposent à lui en vertu de leur autorité" (*ibid.*, p. 98).

Apparemment ces deux thèses, origine sociale et caractère extérieurement contraignant de la moralité sont complètement cohérentes car elles reposent sur l'idée d'un individu biologique soumis à des passions naturelles que la société doit moraliser par la contrainte (*ibid.*, p. 75). Cette évidence immédiate explique sans doute l'extraordinaire succès du schéma durkheimien. Mais la conjonction de ces thèses aboutit en réalité au paradoxe dont on vient d'avoir un aperçu, pour la psychanalyse, et qui est également au centre du débat sociologique. Car si la moralisation ne vient que de la censure sociale et ne repose sur aucune disposition subjective autonome, on ne voit pas pourquoi l'autorité morale extérieure serait respectée, non seulement quand elle est présente, mais aussi quand elle est absente et qu'on a toutes les rai-

⁷⁶ *L'Éducation morale*, 1925, rééd. 1963, Paris, PUF, p. 68.

sons de rejeter son verdict. Et si elle repose sur une autorité interne [109] autonome, elle doit se distinguer d'une façon ou d'une autre de l'autorité externe.

Durkheim était conscient de la première partie de la difficulté et c'est précisément pour la lever que sa théorie morale ajoute à l'élément de contrainte un élément de désirabilité et celui d'une volonté autonome (*ibid.*, p. 99). Pour Durkheim en effet, la morale n'est pas seulement imposée de l'extérieur, elle est également désirée par le sujet. Ce désir moral naît de l'attachement aux groupes sociaux qui est, pour Durkheim, la condition du bonheur des hommes (*ibid.*, p. 58), mais il vient aussi du contenu-même des actes moraux qui "présentent tous ce caractère commun qu'ils poursuivent des fins impersonnelles" (*ibid.*, p. 50). C'est parce que la moralité est impersonnelle que le sujet ne peut agir moralement qu'en se pliant à une obligation sociale, elle aussi impersonnelle. Mais Durkheim ne semble pas s'être aperçu que sa remarquable théorie du désir moral et des fins impersonnelles affaiblit l'idée originelle de la toute puissance de l'autorité sociale (*ibid.*, p. 25). Car, encore une fois, on ne voit pas comment un sujet pourrait poursuivre de façon autonome ces fins impersonnelles sans pouvoir se distinguer, par des raisons propres, de l'autorité à laquelle il se confronte.

Ces difficultés se retrouvent sous une forme aiguë dans la théorie parsonnienne de l'intériorisation des normes sociales, qui est une synthèse des deux traditions. Comme Freud, Parsons souligne l'existence d'un relais interne à l'autorité externe, qui permet l'identification à l'autorité et assure son action durable, même en l'absence d'une pression externe. Mais il accentue aussi l'idée durkheimienne du caractère institutionnel, c'est-à-dire socialement organisé, des normes véhiculées par la censure familiale. Pour Parsons en effet, l'organisation du système motivationnel de l'être humain, qui se forme dans la petite enfance, est une fonction non pas de ses besoins naturels, mais des réponses que les partenaires sociaux, et en particulier sa mère, donnent à ces besoins⁷⁷. La formation du système motivationnel de l'enfant se fait ainsi par un apprentissage des intentions d'autrui, lesquelles ont deux propriétés remarquables :

⁷⁷ Social Structure and the Development of Personality, *Psychiatry*, Vol. 21, n° 4, 1958, pp. 321-340.

[110]

- les réactions d'alter, récompenses ou punitions, sont *contingentes* à ce que fait ego,
- les réactions d'alter, récompenses ou punitions, sont *généralisables* sous certaines structures sociales qui les organisent normativement (*ibid.*).

L'originalité ici est de souligner que les sanctions d'autrui, positives ou négatives, correspondent à des modèles institutionnels, c'est-à-dire des normes définissant quelles actions et attitudes sont légitimement attendues des personnes ⁷⁸. La fixation des qualités psychologiques et des croyances est donc une fonction des institutions sociales et des modèles normatifs qu'elles déterminent. Mais si la censure sociale n'est que le résultat d'une fonction institutionnelle, plus ou moins arbitraire, on ne voit pas comment elle pourrait créer par elle-même une disposition à discerner objectivement le juste de l'injuste, le bien du mal. On n'échappe donc pas au dilemme initial : si la moralité est une simple conséquence de la censure sociale, comment le sujet pourrait-il l'exercer de façon autonome ? Mais si d'un autre côté la conscience morale ne résulte pas de la censure sociale, peut-on encore dire qu'elle a une origine sociale ?

[111]

3. La censure sociale reconsidérée

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qui précède plaide en faveur du renoncement à l'idée que la censure sociale serait l'origine ou la cause du sens moral de l'être humain, car cette idée aboutit à des difficultés insurmontables, dont la principale est l'impossibilité de fonder l'autonomie morale subjective. Il y a du reste une autre conséquence malheureuse de cette théorie, sur

⁷⁸ Cf. Propaganda and Social Control, 1942, *Essays in Sociological Theory*, 1949 and 1954, London, The Free Press, p. 147.

laquelle je ne m'appesantirai pas ici, qui est le relativisme culturel et, éventuellement, la conception ethniciste de l'homme suivant laquelle la compétence morale de l'être humain serait simplement une fonction de son groupe d'origine. Durkheim comme Parsons ont évidemment pris leurs distances vis-à-vis de cette conception, mais il est difficile d'échapper à la difficulté tant qu'on traite le sens moral comme un simple transfert d'autorité de l'extérieur vers l'intérieur. En effet, si le sujet social est formé uniquement par les normes et les valeurs de son milieu d'origine, et si ces normes divergent d'une société à l'autre, on ne voit pas ce qui permettra à son action de passer les tests usuels de la moralité - par exemple le test de l'universalisation ou celui, plus classique, des vertus. On aboutit ainsi à l'idée paradoxale que l'adhésion d'un individu à son groupe d'appartenance sera toujours plus forte que n'importe quel autre commandement, même si le groupe en question est une mafia.

L'approche alternative que je propose consiste donc à considérer la censure sociale non pas comme une cause ou une origine, mais plutôt comme une occasion et un objet d'exercice du sens moral. Cette approche résulte directement de la sociologie des relations civiles de la vie courante, c'est-à-dire les actes ordinaires de la vie familiale, du travail, de la rue ou de la scène médiatique. Ce genre de sociologie oblige en effet à intégrer dans le concept de la censure sociale, en plus des pressions normatives de caractère institutionnel, et supposées légitimes, l'ensemble des influences et emprises sociales qui tiennent à l'action directe des personnes les unes sur les autres.

L'un des caractères les plus habituels des scènes de la vie courante est l'utilisation, intentionnelle ou non, de toutes sortes de moyens pragmatiques de persuasion, de séduction, [112] d'influence, d'emprise... qui s'exercent sous des registres normatifs extrêmement divers - la moralité au sens strict n'étant que l'un de ces registres. Les sujets sociaux sont ainsi soumis, évidemment dès leur plus jeune âge, à des influences sociales immédiates qui donnent l'occasion de se réaliser ou de s'exhiber à toutes sortes de contenus psychiques, y compris les plus douteux sur le plan moral : cynisme, voyeurisme, avidité, mépris, méchanceté, hypocrisie, résignation... Autrement dit, les contenus psychiques immoraux ne sont pas systématiquement barrés par l'emprise sociale, et ils peuvent au contraire être suscités et entretenus par elle. L'emprise sociale, loin de se réduire à une puissance morale régentant

les contenus psychiques, apparaît donc souvent comme un instrument de capture de la conscience du sujet par les flux informationnels de la vie courante. Ceci n'est en rien une découverte, puisque la critique des idéologies insiste sur ce point depuis très longtemps. Mais, curieusement, la théorie sociale classique oublie parfois l'injustice potentielle de l'emprise sociale dès qu'elle aborde la question de la socialisation dans la famille. Or ce qui est vrai de la vie sociale courante l'est tout autant de la vie familiale - ou scolaire - dans laquelle se forme la conscience morale de l'enfant.

Il est vrai que l'emprise des actes quotidiens coexiste avec une autre censure sociale, celle qui a intéressé la psychanalyse et la sociologie, c'est à dire l'éducation morale : dans toutes les sociétés en effet, les familles et les écoles enseignent toujours des principes de moralité aux enfants, les hommes publics se réclament toujours de certains principes civiques et les juges disent en principe le droit. Mais comme l'enseignement par ce qu'on dit n'est jamais aussi fort que l'enseignement par ce qu'on fait, on n'a aucune raison de penser que les rapports familiaux ou les relations sociales publiques, qui impriment leur marque sur les consciences d'enfants ou d'adultes, soient toujours la pure réalisation de l'idéal moral. Au contraire, la présence immédiate du fait social à la conscience a souvent pour effet de minorer la puissance réflexive du sujet. L'influence sociale peut alors flatter des penchants immoraux ou chasser de la conscience des réalités morales moins immédiates et plus profondes - comme par exemple le sens de la souffrance d'autrui. Les faits d'injustice peuvent ainsi exercer leur effet sans même que leur caractère d'injustice soit souligné.

[113]

La censure sociale peut évidemment être une censure morale lorsqu'elle prend la forme du blâme, de l'exhortation morale, ou de la punition. Mais encore faut-il que de telles sanctions, positives ou négatives, comme les appelait Durkheim, soient moralement justifiées : le blâme adressé à un *maffioso* qui renonce à assassiner n'est pas identique à celui qu'on adresse à celui qui refuse de porter assistance à une personne en danger. Faute de ce caractère moral, le blâme et l'encouragement ne seront qu'un instrument d'embrigadement dans des relations qui, n'ayant rien de moral, ne pourront au mieux que rendre le sujet malheureux par rapport à son idéal moral non réalisé.

Ces remarques conduisent ainsi à donner un sens beaucoup moins idéalisé à la censure sociale, qu'on peut comprendre désormais comme une expulsion, voulue ou non voulue, par des moyens symboliques, de certains contenus de la conscience d'autrui. L'interdiction proprement morale, entendue comme une censure interdisant des désirs immoraux - comme l'inceste ou la violence - ou capable de passer certains tests de moralité, n'est elle-même qu'un cas particulier de censure sociale. Il n'y a donc pas de raison de penser que ce serait seulement son désir égoïste, comme cela arrive parfois, que le sujet refoule sous l'effet de la censure sociale. C'est aussi son sens de la justice et de l'injustice, et ce cas est au moins aussi fréquent que le cas précédent. On peut même penser que c'est ce type de refoulement du sens moral qui permet aux sociétés, toutes injustes qu'elles soient, de se reproduire dans le calme, en aidant à oublier l'injustice insupportable.

L'hypothèse du refoulement du sens moral par la censure sociale permet en effet de rendre compte des phénomènes de déréalisation et d'oubli de l'injustice sociale, celle dont on est soi-même la victime (injustice à la première personne), mais aussi celle dont on est l'agent (injustice à la deuxième personne) ou le témoin (injustice à la troisième personne)⁷⁹ - pensons par exemple à la Bosnie ou au Rwanda. Dans cette hypothèse, le principe de plaisir, au lieu d'être toujours la victime de la censure sociale, ce qu'il est quelquefois, est aussi souvent son allié dans la minoration de la souffrance morale. Et on peut dire, malheureusement, que ceci cadre mieux que [114] l'hypothèse classique avec le constat habituel des faveurs dont bénéficient l'individualisme et la concurrence dans les sociétés actuelles.

Pour illustrer ce qui précède, je donnerai deux exemples prototypes, l'un issu de la scène familiale, qui concerne donc l'enfant, l'autre issu de la scène économique, qui concerne plutôt l'adulte, qui montrent que la censure sociale, comprise dans le sens très général d'une expulsion d'un contenu moral de la conscience, ne porte pas seulement sur des contenus immoraux, mais aussi sur des contenus moraux.

Soit le cas suivant, qui est le prototype d'une série de situations extrêmement fréquentes : dans une famille banale, un enfant assiste aux disputes habituelles de son père et de sa mère. Le père est souvent ab-

⁷⁹ Cf. les chapitre 1 et 2.

sent, ayant beaucoup de travail et peut-être une liaison à l'extérieur, ce qui ne l'empêche pas de se montrer extrêmement exigeant et sévère vis-à-vis de son épouse et de son enfant. En fait, il règne en maître, il prend les décisions essentielles, il se met en colère quand les choses ne vont pas comme il veut, il fait des reproches sur les choses de la vie quotidienne, il énonce les règles à suivre, mais lui-même ne les suit pas, appliquant le fameux principe : "faites comme je fais, mais pas comme je dis".

Le père n'est même pas cynique au sens qu'il assumerait clairement son injustice. Au contraire, il voudrait ou prétend être juste, par exemple quand il donne des leçons de maintien ou de conduite, quand il impose un ordre de vie, quand il blâme ou punit. Mais la confirmation sociale de son style de vie le pousse à oblitérer ses propres manquements, ce qui le rend doublement inapte : mal placé pour faire la morale, il est beaucoup trop loin des siens et de ce qu'ils ressentent pour la faire à bon escient. Le père peut ainsi sanctionner, par ses reproches, des fautes imaginaires ou bénignes, comme par exemple un retard ou un objet cassé par maladresse, mais n'aperçoit pas des manquements beaucoup plus graves, comme par exemple l'habitude que prend l'enfant, sur le modèle du père, de manquer de respect à sa mère ou, plus simplement, de lui mentir. Du point de vue de l'enfant, 1) les punitions ou les blâmes du père ne sont pas toujours justes et sont au contraire ressenties comme une injustice qui s'ajoute à d'autres injustices subies, par exemple celles de l'absence ou du mensonge ; et 2) il est le témoin d'une injustice subie par la [115] mère qui doit supporter et obéir à un époux qui ne la respecte pas.

Question sur cet exemple : qu'est-ce qui est refoulé par l'enfant ? Certainement la psychanalyse n'aura aucun mal à trouver dans ce cas quelque désir enfoui du meurtre du père. Mais ce qui est encore plus enfoui, c'est le sens d'une injustice qui ne trouve aucune occasion de s'exprimer, et cela d'autant moins que lorsque cette occasion pourrait se présenter, par exemple en présence de collatéraux critiquant ouvertement le père de famille, la souffrance qui accompagne le sens de cette injustice est en général une raison suffisante de la nier. Dans un cas pareil, la censure sociale ne se contente pas d'interdire certains désirs "coupables" - on se demande du reste jusqu'à quel point -, mais elle interdit surtout une prise de conscience insupportable, parce

qu'elle obligerait à une mise en cause radicale des êtres les plus chers, le père qui commet l'injustice, et la mère qui le laisse faire.

Soit l'autre cas suivant, qui est aussi le prototype, social cette fois-ci, d'une série de situations extrêmement fréquentes. Un homme travaille depuis vingt cinq ans dans une entreprise industrielle, dont il est fier des produits, des méthodes, de la tradition. Il se trouve inséré dans l'univers local par toutes sortes de liens moraux et affectifs, ayant construit sa vie familiale et matérielle autour de cet univers, n'ayant plus depuis longtemps envisagé d'autre avenir que d'y élever ses enfants et y vivre en paix jusqu'à sa mort. Civilement, il est comme tout le monde, pris avec ses familiers dans des rapports humains où il doit mettre à l'épreuve son sens moral. Les injustices qu'il peut lui-même commettre, subir ou dont il peut être le témoin, dans ses rapports familiaux, de travail, de voisinage... lui donnent l'occasion d'agir et de se faire reconnaître sous certains traits moraux : solidaire, pervers, loyal, égoïste, sûr, changeant, lunatique, séduisant, ennuyeux, etc., et, en fin de compte, comme un brave homme ou comme une canaille. Mais quelle que soit sa personnalité morale, sa place est faite.

Un jour cependant cet homme apprend brutalement qu'il va être licencié, peut-être avec l'ensemble de ses collègues, parce que le groupe financier dont il dépend a des difficultés ou a fait des choix stratégiques dans lesquels son activité n'a plus de place. Naturellement, il vit cela comme une injustice extrême. Cependant il y a en général toutes sortes de raisons qui sont [116] mises en avant par les dirigeants économiques et les pouvoirs publics pour inscrire le fait de cette injustice sous des descriptions qui le rendent acceptable, comme par exemple l'inéluctable concurrence commerciale, la modernisation nécessaire et toutes ces choses que les lecteurs de journaux connaissent par coeur. On demande donc au travailleur licencié de comprendre son malheur comme un fait économique et non comme une injustice. Or même si le fait économique est réel, il est loin d'être inévitable, et n'annule pas en tout cas le fait social de l'injustice, qui consiste, du fait d'une décision humaine, à priver une personne d'une attente légitime qu'elle avait sur un bien.

Dans la plupart des cas, le sens maintenu à la conscience de cette injustice ne permettrait plus de vivre, et c'est la raison pour laquelle il a toutes les chances d'être refoulé. Un cas où il peut ne pas l'être, c'est lorsque le travailleur licencié s'engage dans une action syndicale ou

politique qui se voudrait corrective. Ces conditions permettent en général de conserver à la conscience le sens de l'injustice, mais sous des formes plus ou moins mythifiées et compactées. Un autre cas possible, c'est quand l'intéressé n'est plus capable de sortir de son ressentiment, y pensant sans cesse et ne vivant que par lui, - ce qui est plutôt infernal pour les proches qui subissent ses idées fixes et pour lui-même. Dans les autres cas, l'oubli fait son œuvre, même si la nouvelle situation est pire que celle d'avant.

Ce que veulent suggérer ces exemples, qu'on pourrait évidemment multiplier à l'infini, c'est d'abord qu'il est extrêmement fréquent de refouler l'injustice subie - et je n'ai abordé qu'en passant le cas des injustices agies ou simplement observées, dont on conviendra encore plus facilement que leur oubli est la chose la plus naturelle du monde, puisque, n'en n'étant pas la victime, le sujet peut très bien ne pas y être constamment rappelé par le mal dont il continue à souffrir⁸⁰. Mais ce que montrent aussi ces exemples, c'est la difficulté pragmatique de conserver à la conscience le sens de l'injustice subie, agie ou observée. Car le maintien trop fort à la conscience du sens du mal peut avoir des effets invivables pour soi-même et pour les autres.

[117]

Dans un monde social, toujours fondé sur un idéal moral, ce qui est le point essentiel de Durkheim, mais incapable de respecter en permanence son exigence, ce qui est la critique fondamentale du jeune Marx, le refoulement du sens moral est une sorte de contrainte pragmatique qui permet de continuer et d'assumer, comme on dit vulgairement, le dur désir de durer - une contrainte pragmatique, et non pas une contrainte morale.

⁸⁰ Cf. les deux chapitres précédents.

[118]

4. Le destin social du sens moral

[Retour à la table des matières](#)

Pour finir, je voudrais revenir à la question laissée en suspens : si on écarte la censure morale comme origine du sens moral, est-il possible de conserver la thèse de l'origine sociale du sens moral ? Ou doit-on revenir aux thèses philosophiques classiques ou moins classiques d'une faculté naturelle ou d'une disposition adaptative favorisée par la sélection naturelle ? Mon opinion est plutôt qu'on doit conserver la théorie sociale du sens moral, mais que ceci implique d'en donner une version un peu différente de celle qui a prévalu jusqu'ici en sociologie.

Une des sources du paradoxe freudo-parsonien réside en fait dans la représentation juridique de la moralité, issue de la tradition empiriste, suivant laquelle les actions individuelles sont encouragées ou réprimées en fonction de leur conformité à une règle commune. Mais, comme on l'a vu dans la discussion du modèle freudien, cette tradition explique très mal qu'on cède à la répression sociale non seulement quand elle s'exerce, mais aussi quand elle ne s'exerce pas. Elle doit donc composer, d'une façon ou d'une autre, avec la théorie de l'autonomie morale issue de la tradition kantienne ou alors prendre le risque des négations extrêmes, dans le style nietzschéen.

Cette difficulté est renforcée par le fait que les répressions et les encouragements des parents ou des partenaires sociaux ne sont pas toujours et nécessairement une stricte application de la règle commune - pour autant que celle-ci soit clairement repérée - et, *a fortiori*, de principes moraux universels. Dès que les répressions et les encouragements perdent leur caractère structuré, ou font preuve d'incohérence, ce qui est un cas extrêmement fréquent, le sujet social est forcé de combler par lui-même les vides de l'autorité externe, et de faire preuve d'autonomie de jugement. Plus généralement, le fait qu'une injustice soit réprimée ou pas n'est pas un critère de l'injustice, mais seulement une indication sur les usages moraux de la société. Durkheim lui-même, qui, dans son souci d'extériorité descriptive, voyait

dans la "sanction répressive diffuse" le [119] signe extérieur de la moralité ⁸¹ et définissait le crime par la punition (*ibid.*, p. 35), se défendait pourtant de faire de la sanction le critère de la moralité et proposait, pour se tirer d'embarras, une distinction entre le signe extérieur, qu'on utilise pour la définition, et "l'essence de la réalité" qui est la fin de la recherche (*ibid.*, p. 42).

Et en effet, si le critère de la répression était le critère ultime de la moralité, il suffirait de réprimer pour agir moralement, ce qui est absurde. Bien plus, si l'injustice était toujours sanctionnée, et si inversement la sanction s'attachait toujours à l'injustice, la scène sociale serait vécue comme une perpétuelle leçon de morale, et jamais comme une expérience d'injustice. Mais chacun sait, par sa propre expérience, qu'une grande partie des scènes de la vie sociale ne sont pas des leçons de morale, mais plutôt des échecs de la justice. Le fait que ces échecs ne soient pas enregistrés par la scène sociale qui les produit, ne signifie pas qu'ils ne soient pas enregistrés par la conscience intime. Dans des cas pareils, ce n'est pas un désir immoral qui est censuré par la société, et par conséquent refoulé, c'est bien plutôt un sentiment moral qui est censuré, et par conséquent refoulé.

La représentation juridique de la moralité ne touche en fait qu'une partie du sens moral, celui que forme le sujet par rapport à l'injustice qu'il commet effectivement et qui est effectivement réprimée ou a des chances de l'être. Ce qui rend cette représentation convaincante sur un plan sociologique, c'est qu'elle prend appui sur l'extériorité du fait social et ne paraît supposer aucune faculté cachée. Mais il est facile de voir que la conscience morale, quoiqu'étant inséparable du sens de l'injustice ⁸², ne se réduit pas au sens de la faute commise vis-à-vis de la société et justement réprimée.

Le sens de l'injustice peut donner lieu en effet, comme on l'a vu, à différents états de conscience : en premier lieu, le sens d'une injustice subie par la première personne, qui peut [120] apparaître chaque fois que tu agis injustement vis-à-vis de je et qu'il n'est pas sanctionné. Un

⁸¹ [*Les règles de la méthode sociologique*](#), 1895, rééd. 1967, Paris, PUF, p. 41.

⁸² Autrement dit, on ne peut pas opposer le droit qui traiterait du juste et de l'injuste à l'éthique qui traiterait du bien et du mal. Pour une sociologie morale, l'injuste apparaît comme l'essence du mal et le juste comme l'essence du bien, car les catégories de l'injuste et du juste mettent le rapport d'homme à homme au centre des valeurs et des plaisirs, c'est-à-dire du bien et du bon.

autre état de conscience possible est le sens de l'injustice que je fait subir à la seconde personne, sans que cette injustice soit réprimée par le groupe social environnant ou, à l'inverse, le sens d'un acte pour lequel je est réprimé sans qu'il ait l'impression d'avoir commis une injustice. Enfin, dans le cas de l'injustice à la troisième personne, je peux avoir conscience qu'un acte injuste est commis par un tiers à l'égard d'un tiers sans être l'objet d'aucune sanction.

La supposition que ces trois sens de l'injustice : subie (première personne), agie (seconde personne), ou observée (troisième personne), peuvent se manifester chez tout sujet normalement constitué, qu'ils ont leur origine dans la vie sociale et qu'il forment en fait la base d'expérience du sens moral, n'a rien de gratuit. Car dès qu'on est en mesure, comme le permettent le langage et les règles humaines, de saisir le sens des concepts d'actions, de sentiments, de relations, de vices ou de vertus, ainsi que les distinctions de personne à l'intérieur d'un groupe social : je, tu, il, on devient capable de concevoir pour chacune de ces personnes la possibilité d'un écart entre ce qu'elle est et ce qu'elle fait, et la façon dont on la décrit ou dont on la traite.

Apprendre un langage et des règles sociales, c'est d'abord acquérir des moyens sémantiques de discernement des actions et des situations sociales, c'est-à-dire apprendre dans quel cas on peut dire que X est ceci ou cela, a fait ou subi ceci ou cela, doit faire ou doit subir ceci ou cela, etc. Or, la censure sociale, au sens large que nous lui avons donnée, s'exerce par des attributions de qualités et des traitements moraux des personnes plus ou moins adéquats. Le degré d'adéquation de ces traitements moraux et la capacité réflexive du sujet à leur endroit peuvent expliquer l'émergence d'un sens de la justice et d'un sens moral en général, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse difficile d'une intériorisation de la censure externe.

En effet, d'un point de vue moral, le fait d'être traité, de traiter ou de voir traiter quelqu'un comme étant l'auteur de tel ou tel acte, le porteur de tel ou tel sentiment, de telle ou telle qualité morale, sociale ou physique, le partenaire de telle ou telle relation, n'a jamais le même sens suivant que le traitement ou l'attribution est correcte ou incorrecte, et, plus précisément, [121] suivant que les données de fait satisfont ou ne satisfont pas les concepts utilisés pour ce traitement. En cas de mensonge, d'abus et, plus généralement, d'inadéquation entre les faits et les attributions conceptuelles, le sens de l'inadéquation est pré-

cisément ce qu'on appelle le sens de l'injustice. Ceci conduit donc à supposer que le sujet social forme son sens moral en apprenant le sens des concepts sociaux, dans leur dimension morale notamment, et en observant l'adéquation plus ou moins grande de leur usage dans différentes situations.

[122]

[123]

L'injustice et le mal.

Première partie : Le sens de l'injustice

Chapitre 4

Les conditions de l'empathie

[124]

[125]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il existe un lien étroit entre l'analyse du sens de l'injustice et la réponse que l'on peut donner à une question classique de la sociologie morale qui est la suivante : peut-on connaître les faits sociaux sans les naturaliser ? La possibilité de prendre autrui comme moyen de son plaisir ou de sa douleur, ou comme arrière-plan ou simple paysage sans conscience de son propre cours d'existence, suppose en effet une naturalisation d'autrui qui fait ressortir, *a contrario*, l'humanisation d'autrui nécessaire au sens de l'injustice. Mais la naturalisation d'autrui paraît si répandue qu'on doit bien se demander sous quelles conditions il peut arriver aussi que l'autre se présente à la conscience de l'un, non pas comme un objet, mais comme un être pensant et souffrant.

Une façon d'aborder cette question de la naturalisation des faits sociaux est de la prendre sous l'angle de la compréhension du sens, ce qu'on appelle habituellement l'empathie, et, de façon encore plus spécifique, la compassion, lorsque le sens compris d'autrui est celui d'une souffrance - la compassion pour le plaisir d'autrui étant une impropriété sémantique. Pour éviter d'avoir à parcourir un trop large domaine, on peut donner une tournure limitée à la question en se demandant si l'empathie⁸³, qui est une pratique sociale courante et qui est aussi très utilisée en psychopathologie, repose sur des conditions conceptuelles ou empiriques identifiables. Si on peut répondre positivement à cette question, on aura identifié un moyen non-naturalisé de connaître les faits sociaux, et on aura une idée sur la façon dont l'un peut devenir sensible à l'humanité de l'autre.

⁸³ On traduit habituellement le mot allemand *Einfühlung* utilisé par Weber et Husserl et qui signifie la pénétration d'une pensée étrangère, soit par intropathie, soit par empathie. Seul ce dernier mot figure dans le Robert et le Webster's. C'est la raison pour laquelle je le préfère.

[126]

1. Le dilemme kantien

[Retour à la table des matières](#)

On sait que Kant a établi une distinction radicale entre les lois de la nature et les lois de la liberté. Pour lui, l'impératif proprement moral, celui dont dépend absolument la volonté bonne, ne peut relever que des lois de la liberté. Or celles-ci sont praticables, mais ne sont pas connaissables empiriquement, parce que la connaissance que nous en avons ne relève pas de l'intuition sensible mais du seul concept de la liberté. Un corollaire de cette position est qu'il n'y a aucun moyen de connaître de façon certaine qu'une action singulière est inspirée par des motifs moraux, et non pas simplement pragmatiques. Kant le dit très clairement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, à propos de l'obligation de ne pas faire de promesse trompeuse : "On ne peut (...), dit-il, prouver avec certitude dans aucun exemple que la volonté soit ici déterminée uniquement par la loi sans autre mobile qu'elle, alors même qu'il semble en être ainsi ; car il est toujours possible que la crainte de l'opprobre, peut-être aussi une obscure appréhension d'autres dangers, ait sur la volonté une influence secrète ⁸⁴."

Pour Kant, qui reprend d'ailleurs une position de Hume, le problème fondamental est qu'on peut toujours rapporter un comportement moral à une régularité ne relevant elle-même que de la causalité naturelle, ou pragmatique - laquelle n'est pour lui qu'une forme de la précédente. Sur le plan sensible, l'acte le plus moral peut donc toujours être suspect de motifs immoraux - et dans cette voie on peut même aller jusqu'à supposer que le saint qui gagne sa béatitude éternelle le fait en suivant une stratégie de la sainteté, laquelle, du fait de ses motifs utilitaires, perd sa moralité.

On pourrait dire que l'acuité du problème posé est accrue par les exigences propres de la théorie kantienne qui, pour éviter l'illusion transcendantale, se prive par principe de tout moyen de connaissance sensible de la moralité. Mais il se trouve que le problème se pose à

⁸⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos 1966, Paris, Delagrave, p. 134.

peu près dans les mêmes termes lorsqu'on remplace la question de la moralité par celle [127] de la subjectivité. À deux siècles de distance, Wittgenstein a rencontré une difficulté tout à fait analogue à propos de l'interprétation du suivi d'une règle. Comprendre un comportement suppose en effet de lui reconnaître une certaine logique. Mais il est malaisé de préciser la différence entre une règle effectivement suivie par un sujet et une simple place dans une régularité, laquelle est au contraire facilement naturalisable - il suffit pour cela d'en connaître la loi, ce qui fut précisément l'un des objectifs de Durkheim et de ses continuateurs. On peut dire que toute la sémantique de l'action, issue de la philosophie analytique, a cherché à lever ce malaise. Mais la leçon finale qu'on peut en tirer est loin d'être parfaitement claire.

Poussée à l'extrême, l'antinomie kantienne peut avoir des conséquences sceptiques, car si le motif moral ou l'attitude psychologique de l'agent ne peut être un critère pour éprouver la validité d'une explication et si on n'a aucun moyen de savoir quelle règle suit effectivement l'agent, les explications morales et psychologiques de l'action, c'est-à-dire toutes celles qui utilisent des concepts pratiques et non pas seulement des concepts statistiques ou physiques, risquent d'être annulables les unes par les autres. C'est là d'ailleurs un des arguments avancés par l'ethnométhodologie pour abandonner en sociologie le terrain de l'explication causale ⁸⁵.

Quoiqu'il en soit de l'argument sceptique, que je veux pas discuter ici, il faut bien supposer quelque chose de plus que la simple régularité naturelle ou sociale pour expliquer l'action dans des termes adéquats à la compréhension habituelle que nous en avons, laquelle inclut une attitude proprement humaine, qu'on pourrait dire aussi personnaliste ⁸⁶. Ce quelque chose de plus est précisément ce que Kant appelle l'autonomie de la volonté et Husserl l'intentionnalité, dans le sens très particulier d'un surgissement originaire. Les wittgensteiniens ont également traité le problème en opposant à la simple régularité l'idée que la règle pouvait être suivie et comprise par connexion grammaticale entre un comportement et l'ordre logique [128] véhiculé par le langage. Ils ont ainsi fait l'économie du concept embarrassant d'attitude

⁸⁵ Cf. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, op. cit.

⁸⁶ L'expression est utilisée par François André Isambert, Notes pour une phénoménologie de l'action, 1993, *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, P. Ladrière, P. Pharo et L. Quéré (éds.), p. 115.

psychologique. Mais on ne se débarrasse pas aussi facilement d'un concept de ce genre, qui paraît nécessaire à l'analyse de l'intentionnalité. Le dilemme kantien de l'explication naturaliste des comportements humains ou du renoncement à leur explication est donc loin d'être surmonté. Et de fait, c'est bien ce dilemme qui, depuis ses débuts, embarasse la sociologie morale.

[129]

2. L'approche du problème par la sociologie de l'éthique

[Retour à la table des matières](#)

Pour circonscrire le problème qui vient d'être posé dans des termes très généraux, je partirai de l'approche proposée par François André Isambert dans ses recherches de sociologie de l'éthique, et plus particulièrement celles qui concernent la compréhension du sens. Cette approche permet en effet de démarquer l'analyse du sens de tout présupposé naturaliste, mais aussi de préciser ses rapports avec la tradition théologique. La compréhension du sens peut être abordée sous l'angle de la question à la fois vulgaire et éternelle du sens du monde ou plus exactement, comme le précise Isambert, du sens de la vie dans le monde. C'est la question que se posent les religions bien sûr, mais aussi les adolescents et quiconque se trouve confronté à ce qu'on appelle, avec une pointe d'ironie sceptique : les problèmes existentiels, ou, dans un langage plus religieux, le problème du salut. Et c'est bien sous cet angle, mais cette fois sans ironie, que la question est prise par Weber lui-même et par la sociologie de l'éthique. Simplement, le lien entre le sens vécu et la question du salut n'est pas nécessairement une question théologique. L'expérience morale d'un sujet dans la société suffit amplement à le constituer.

Dans son article sur le "désenchantement du monde", F.A. Isambert a montré comment, dans la théorie weberienne, la question moderne du sens émerge de la question religieuse du salut. Face au dilemme religieux d'un ordre impersonnel du monde vis-à-vis duquel la vie humaine devrait elle-même établir son sens, ou alors d'une volonté

divine capable d'intervenir sur l'ordre du monde⁸⁷, Weber choisit, selon Isambert, de rapatrier le sens vers l'homme (*ibid.*, p. 100), en mettant au premier plan le sens éthique, c'est-à-dire "le bien et le mal en tant que valeurs d'action" (*ibid.*, p. 89). Mais cela ne va pas sans difficulté car on peut se demander s'il y a encore un sens à se poser les questions du sens lorsque, à l'âge de la [130] science, le principe de causalité tend à évacuer tout sens éthique de l'ordonnement du monde (*ibid.*, p. 95). De plus, si le sens n'est pas reçu ou découvert, mais conféré en vertu d'un acte ou d'une prise de position (*ibid.*, p. 96), le problème sera de savoir sur quoi la position éthique peut elle-même se fonder. Selon Weber, cité par F.A. Isambert, "lorsqu'on part de l'expérience pure, on aboutit au polythéisme" (*ibid.*, p. 97). Et si les choix personnels par rapport aux valeurs sont relatifs à une culture, comment peut-on se prémunir contre l'arbitraire ?

Pour dégager une voie, sinon vers l'universel, du moins vers l'universalisation, la réponse de F.A. Isambert consiste à souligner les spécificités de la culture du monde moderne dans laquelle s'opère ce rapatriement du sens vers l'homme (*ibid.*, p. 97). La culture du monde moderne est une culture scientifique qui contribue certes à désensorceler le monde, mais qui peut aussi favoriser un renouveau du sens. Car l'intelligibilité du monde en général, qui oriente le travail de la science, peut elle-même satisfaire le besoin de donner un sens (*ibid.*, p. 89). Cette intelligibilité pose en effet certaines exigences de démarche : clarté, cohérence, courage, tout à fait compatibles avec un sens immanent de l'existence qui est, comme dit Weber, "d'aller à son travail et répondre à l'exigence du jour". Ceci peut être une réponse à la question de l'arbitraire des choix personnels, car la recherche d'intelligibilité ne peut être arbitraire. La démarche scientifique pose aussi, dans le cas des sciences sociales, des exigences de contenu. Celles-ci en effet ont précisément pour fonction de comprendre le sens des actes humains, c'est-à-dire leurs valeurs et leurs motivations (*ibid.*, p. 98), et par conséquent tout ce qu'elles peuvent apprendre positivement sur ce point peut alimenter la question plus générale du sens.

F.A. Isambert a développé la même idée dans un article sur Durkheim, dans lequel il montre que celui-ci cherche à fonder sa propre

⁸⁷ François-André Isambert, Le 'désenchantement' du monde : non sens ou renouveau du sens, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, n° 61/1, p. 89.

théorie morale sur l'observation des faits moraux, et la recherche dans ces faits de l'inconnue, en terme de système moral, qu'ils recèlent ⁸⁸. On pourrait ainsi, par la démarche-même de l'objectivation sociologique, découvrir les constituants du choix personnel par rapport à des valeurs, et [131] retrouver, dans l'objet de la sociologie, des éléments de réponse à la question plus générale du sens. Dans une perspective de ce genre, la science est l'instrument privilégié, non pas de la perte, mais de la reconnaissance du sens. Toutefois cette reconnaissance ne se fait pas dans l'ordre du monde naturel, mais dans celui des actes conscients et finalisés des êtres humains. Cette démarche a pour effet de mettre au premier plan la question du choix personnel effectué par un sujet, ce qui nous ramène au problème posé plus haut d'une science non-naturaliste de la subjectivité et de la moralité. C'est à ce point que la question de la compréhension du sens, venue en droite ligne de la sociologie des religions et du problème du salut, devient une question épistémologique. Car ici, la théorie de la connaissance sociale n'est pas un préalable mais un point de passage obligé de la connaissance sociologique elle-même.

[132]

3. Problèmes de l'empathie

[Retour à la table des matières](#)

La question de l'objectivation de la subjectivité découle inéluctablement du projet de la sociologie de l'éthique. Mais cette question pose des difficultés qui ne sont pas seulement philosophiques et qu'on retrouve constamment dans la tradition de la sociologie morale. L'objectivation du subjectif est en effet, comme dit F.A. Isambert, une permanente quadrature du cercle ⁸⁹, pour cette raison qu'elle consiste non pas à desubjectiviser le monde objectif - ce que font les sciences de la nature -, mais plutôt à relativiser l'objet par rapport au sujet. Cette opération a pour effet d'instaurer une opposition entre ce que les tra-

⁸⁸ La sociologie durkheimienne du fait moral, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1990, n°69, p. 23.

⁸⁹ Les avatars du fait moral, 1982, *L'année sociologique*, vol. 30, 1979-1980, p. 51.

ducteurs de Husserl appellent l'objectivité, c'est-à-dire ce vers quoi tend la visée de la conscience, active ou passive, et ce qu'on appelle l'intentionnalité, c'est-à-dire, en respectant d'ailleurs l'étymologie du terme, la tension-même du sujet vers l'objet. Comment peut-on relier les deux ?

Cette question a évidemment une portée très générale, car c'est d'elle que dépend la possibilité de saisir l'intentionnalité et donc la moralité de l'activité humaine. Les continuateurs de la sociologie compréhensive de Weber comme Schütz ou Garfinkel ont généralement soutenu qu'on ne peut saisir l'intentionnalité que par rapport à ses objets, c'est-à-dire vis-à-vis de projets futurs ou d'actions passées, et non pas en tant que sens immédiat d'expérience⁹⁰. F.A. Isambert au contraire, qui suit Husserl sur ce point, considère l'intentionnalité comme le caractère d'un "je pur" capable de conférer un sens à ses objets. Elle n'est donc pas tributaire du temps objectif mais elle peut valoir comme force de motivation de tous les actes et sentiments du sujet. L'intentionnalité se réalise ainsi dans le monde environnant par la motivation du sujet. Il suffit alors de prendre cette motivation comme l'équivalent, dans les sciences de l'esprit, de la causalité des sciences de la nature, pour avoir [133] un moyen de connaître l'intentionnalité, en remontant simplement du fait naturel à l'intentionnalité qui se l'approprie.

Sous sa forme générale, ce programme, qui est celui de la sociologie compréhensive et de la sociologie de l'éthique, laisse encore ouvertes beaucoup de difficultés méthodologiques, et en particulier trois antinomies qu'Isambert, après Weber et Schütz, met en évidence :

- a) Le sens vécu ou intentionnel a un caractère singulier tandis que sa compréhension par un tiers semble supposer une certaine schématisation ou typicalité. Comment rapporter le singulier de l'intentionnalité à la typicalité de la compréhension ?
- b) Le sens vécu n'est pas nécessairement rationnel, tandis que sa compréhension, au moins sociologique, ne peut se faire que sur

⁹⁰ Cf. la discussion de ces courants dans *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, op. cit., et dans *Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité*, 1992, Paris, L'Harmattan.

des bases rationnelles. Comment pourrait-on avoir une compréhension rationnelle de ce qui n'est qu'affectif, voire irrationnel ?

- c) Le sens vécu peut donner lieu à toutes sortes de compréhensions suivant qu'on s'en tient à un document immédiat, c'est ce que Weber appelait la compréhension immédiate (*aktuelles Verstehen*⁹¹), ou qu'on élargit le cadre de ses déterminants, et on a ici ce que Weber appelait la compréhension explicative (*erklärendes Verstehen*, *ibid.* p. 8). Quels sont alors les critères de la compréhension correcte ?

Une réponse sociologique à ces questions ne peut se résumer à l'idée qu'il suffit de se mettre mentalement à la place de l'autre sujet et de chercher à le comprendre du dedans, ce qui est l'acception classique de l'empathie, dont on retrouve l'idée chez Husserl⁹². Cette solution n'est pas absurde, car il faut bien, d'une certaine façon, se mettre à la place d'autrui pour le comprendre, mais elle n'est pas informative, car elle ne précise pas le moyen d'opérer. Il vaut donc mieux la laisser provisoirement en suspens et considérer l'explication de la compréhension des formes d'action, d'abstention et de passion, et donc de ses moyens et conditions, comme une tâche à part entière de la sociologie, exactement comme c'est [134] une tâche de la linguistique d'expliquer pourquoi on comprend d'une façon ou d'une autre certaines formes langagières.

⁹¹ Max Weber, *Economie et société*, 1921, tr. fr. J. Freund et al. 1971, Paris, Plon, p. 7.

⁹² Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, 1952, tr. fr. E. Escoubas 1982, Paris, P.U.F, p. 370.

[135]

4. Structures sémantiques de l'empathie

[Retour à la table des matières](#)

Pour cerner davantage le problème de l'empathie, il semble donc utile de faire des hypothèses supplémentaires sur les procédures de la compréhension du sens. Celle que je vais suggérer s'inspire à la fois des recherches contemporaines en sémantique de l'action et de celles qui concernent la typicalité conceptuelle. Les premières insistent sur le fait que les propriétés intentionnelles de l'action ont un lien logique insécable avec le type de description qu'on en fait, et donc avec leur compréhension, car les intentions peuvent apparaître sous certaines descriptions ou compréhensions, et pas sous d'autres. Par exemple la description des actes d'Oedipe consistant à tuer son père et à épouser sa mère ne ferait apparaître son intention de commettre de tels forfaits que si lui-même avait accompli ces actes en sachant qu'il tuait son père et épousait sa mère, ce qui, suivant le mythe, ne semble pas être le cas - son intention étant simplement de tuer un homme qui passait sur la route et d'épouser une femme qu'il avait rencontrée. Autrement dit, la description mythique est une description non-intentionnelle d'une action qui est intentionnelle sous d'autres descriptions ⁹³.

Une conséquence remarquable de cette observation est que l'effet civil des actions intentionnelles dépend de leur compréhension, et non pas de leur effectuation physique, car si les intentions ne sont pas comprises correctement par le destinataire ou le témoin, c'est-à-dire saisies sous des descriptions qui leur sont adéquates, l'acte ne peut pas avoir les mêmes effets que s'il était compris sous ses intentions ini-

⁹³ D. Davidson a donné une expression logique de ce problème psychologique, en soulignant la non-substituabilité des phrases d'action ayant même référence. Cf. dans L'agir, 1971, *Actions et Événements*, *op. cit.*, p. 71, l'exemple princeps : "Hamlet tue intentionnellement l'homme qui se trouve derrière la tenture, mais il ne tue pas intentionnellement Polonius." La première proposition n'implique donc pas la seconde, quoique l'homme qui se trouve derrière la tenture soit bien Polonius.

tiales : si par exemple on comprend un geste intentionnellement amical comme un geste de haine, l'effet civil ne sera pas le même. De même, si, par aventure, Laïos avait su, au moment de mourir, qu'Oedipe était son fils, il aurait fallu que [136] Laïos pensât aussi qu'Oedipe savait qu'il tuait son père pour qu'il pût lui imputer la responsabilité du parricide. Cette propriété ne se retrouve pas dans le cas des objets et des événements purement physiques qui agissent en principe indépendamment de la compréhension qu'on en a, ou tout au moins des intentions qu'on leur prête. Ainsi un coup physique exerce son effet quoiqu'on en pense tandis qu'une injure dans une langue qu'on ne comprend pas demeure sans effet. Il y a donc une différence entre le fait d'être touché, interpellé ou physiquement x...é, et le fait de penser qu'on est physiquement x...é par quelqu'un qui sait une série de choses sur ce qu'il est en train d'x...er, par exemple qui vous êtes, pourquoi il vous x...e, etc.⁹⁴ Evidemment quand le x...er physique est un meurtre, cela ne fait pas grande différence, car on n'a sans doute pas le temps de se consoler d'être tué par quelqu'un qui par exemple ne le fait pas exprès, mais dans d'autres cas, la différence est essentielle, car c'est de cette différence que dépend l'expérience du lien civil, c'est-à-dire le sentiment qu'on éprouve sous l'effet des comportements visibles d'autrui, actions ou passions. Par exemple on excuse quelqu'un dont on sait qu'il n'avait pas l'intention de blesser, mais on a du ressentiment vis-à-vis de quelqu'un dont on sait qu'il humilie à dessein.

Pour pouvoir faire ce genre d'inférence, on cherche habituellement à savoir quelle conscience l'autre a de son acte, autrement dit, on cherche à préciser ce que l'agent peut ou non connaître de son propre

⁹⁴ Ceci est du reste un argument qu'on peut opposer à la théorie de l'identité entre événement physique et événement mental proposée par D. Davidson. En effet, les actions civiles ont, sous leurs descriptions intentionnelles, des conséquences qui ne dépendent pas de l'événement par lequel elles s'accomplissent, mais de leur compréhension. Par conséquent, elles ne peuvent pas satisfaire le critère que propose Davidson de l'individuation d'un événement, suivant lequel "des événements sont identiques si et seulement si ils ont exactement les mêmes causes et les mêmes effets", (*L'individuation des événements*, 1969, *Actions et Événements*, *op. cit.*, p. 240), puisque l'effet compréhensif, et tous les effets qui peuvent en découler, est distinct de l'événement et varie indépendamment de lui. Suivant le critère, l'événement serait identique à lui-même (aurait les mêmes effets) sous une compréhension, mais pas sous une autre (où il aurait d'autres effets), ce qui paraît contradictoire, puisque c'est bien de la même action qu'il s'agit.

état d'esprit - ce qui est aussi le [137] problème de la psychanalyse. Posée sous la forme : que sait l'agent de ce qu'il fait ou éprouve ?, la question a l'avantage de pouvoir être traitée sociologiquement, en fonction, comme dit Anscombe⁹⁵, de tout ce qu'on peut savoir sur les pensées habituelles d'une personne et sur la situation considérée. Les règles de l'expérience, comme dit cette fois Weber⁹⁶, permettent de faire des hypothèses sur ce qu'un agent peut ignorer ou ne pas ignorer du sens de son action ou de sa passion. Par exemple, pour prendre un cas simple, l'homme politique qui fait des promesses extraordinaires ne peut pas ignorer l'effet électoral prévisible de ses promesses, ce qui est une raison en général de lui prêter certains motifs - quoique, bien sûr, le test ne soit pas absolu, mais, autant qu'on le sache, il n'existe pas de test absolu pour connaître les pensées d'autrui.

Cette façon de poser le problème permet de déplacer l'angle d'attaque qui fait difficulté dans le cas de l'empathie, dans son acception classique d'adoption du point de vue d'autrui. Le problème en effet n'est pas d'avoir un accès direct au motif moral et à la subjectivité, mais plutôt, à partir des descriptions qu'on peut faire d'une action, d'une passion ou d'une situation, de se demander quelles sont les chances pour que l'agent ait lui-même conscience des différentes descriptions sous lesquelles nous sommes tentés de comprendre ses comportements et ses pensées. Ce problème se pose de façon très générale, quelles que soient les significations, stratégiques, affectives ou autres de l'action - ce qui répond à l'antinomie de la compréhension rationnelle des sentiments -, et quelle que soit l'étendue des actes interprétés, un acte isolé ou une séquence plus large - ce qui répond à l'antinomie de la compréhension actuelle et explicative.

On peut tirer de là une stratégie plus générale d'élucidation de l'empathie. L'idée est assez simple. Elle consiste à considérer que toutes les idées individuelles qu'une personne peut avoir dans son for intérieur, les idées étant prises ici au [138] sens large que leur donne Des-

⁹⁵ On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno*, 1969, *The Collected Philosophical Papers*, vol.3, *Ethics, Religion and Politics*, 1981, Oxford, Basil Blackwell, p. 17 : "Il y a toujours, dit Anscombe, dans le cas d'un événement ou d'une action extérieure quelque chose qui arrive et qui n'est pas réfuté par ce qu'on peut savoir concernant les pensées des personnes impliquées."

⁹⁶ *Economie et société*, op. cit., p. 10.

cartes au début de la troisième *Méditation*⁹⁷, c'est-à-dire pensées, perceptions, sentiments, désirs, imaginations..., toutes ces idées donc ne peuvent être spécifiées par l'agent ou par des tiers que sous des concepts communément disponibles dans leur typicalité - dont l'enchaînement relatif à un objet ou un événement constitue précisément une description. Les concepts sont en effet, avec les techniques du corps, les moyens objectifs de l'intersubjectivité. Il faut donc passer par eux pour pouvoir comprendre, autrement qu'en l'expérimentant soi-même, une perception, un désir ou un sentiment.

L'hypothèse, on le voit, n'est pas qu'une personne a nécessairement les concepts de tout ce qu'elle pense et ressent, ce qui serait une vue très intellectualiste des choses, mais plutôt que les idées d'une personne singulière ont besoin d'être organisées et structurées sous des concepts pour devenir compréhensibles par quiconque, y compris par la personne elle-même. Le rapport de l'idée ou du sentiment individuel au concept social paraît être du même ordre que celui d'un langage objet avec le métalangage qui l'évalue. Le sens n'est pas compris tant qu'un concept et, plus largement, une description, ne l'a pas saisi - ce qui, d'une certaine façon, n'est qu'un truisme, mais un truisme qui semble fondateur de la vie sociale, car c'est le fait de saisir sous un concept le sens expérimenté par celui qui agit ou subit, qui fonde la réaction commune à l'égard de cet acte ou de cette passion.

S'il était prouvé que telle ou telle personne singulière qui voit rouge, souffre, désire ou agit, est elle-même constitutivement incapable de comprendre par le concept adéquat qu'elle voit rouge, souffre ou désire, incapable donc de partager ces significations avec une communauté, le sens vécu de cette personne demeurerait radicalement inconnaissable. Autrement dit, si on ne pouvait pas lui prêter la connaissance typique de certaines descriptions sous lesquelles on comprend son comportement et des contenus sémantiques qui s'y rattachent, on ne la comprendrait pas comme une personne, ce qui signifie qu'on ne verrait dans son comportement qu'un phénomène physique naturel ordinaire. Le point essentiel est ici qu'il est extrêmement habituel d'oublier de comprendre autrui comme un être capable d'agir [139] ou de sentir sous les idées ou sous les structures sémantiques qu'on lui prête. Naturaliser autrui, c'est précisément mettre entre parenthèses le fait

⁹⁷ *op. cit.*, p. 286.

que celui-ci peut avoir l'idée de la description sous laquelle on le comprend.

Cette naturalisation pourtant n'a rien de nécessaire. Car en général les personnes possèdent les structures sémantiques sous lesquelles nous les comprenons, et nous pouvons par conséquent nous demander si elles ont des chances de connaître leurs actions ou leurs passions sous les significations que nous-mêmes repérons en observant leurs faits et gestes. La question n'est pas de savoir si les personnes font elles-mêmes les descriptions sous lesquelles nous les comprenons, car il y a un grand nombre de descriptions possibles, ni, comme le proposait Schütz, de prendre leurs réactions à nos interprétations comme un test de leur validité, car elles peuvent se tromper ou nous tromper sur elles-mêmes, mais plutôt de savoir si l'horizon de pensées, d'intentions ou de sentiments que nous apercevons est bien celui à l'intérieur duquel elles agissent et pâtissent. Nous sommes ici dans le domaine du vraisemblable. Mais si l'on peut, dans tel ou tel cas particulier, répondre positivement à la question du sens, c'est bien que l'empathie est possible, non pas toutefois par accès immédiat, mais par l'intermédiaire des structures sémantiques, qui sont aussi des structures morales, sous lesquelles nous apparaît l'expérience d'autrui et sans lesquelles toute compréhension humaine, toute "mise à la place" d'autrui, serait une gageure.

[140]

5. Un cas de compassion

[Retour à la table des matières](#)

Pour clore ce chapitre, j'illustrerai l'analyse qui précède à l'aide d'un exemple. Il s'agit d'un bref article de journal racontant l'histoire d'un jeune homme devenu tétraplégique à la suite d'une blessure par balles dans la moelle épinière. Cette balle avait été tirée par un policier qui était intervenu au moment où le jeune homme participait à un vol de voiture. Le policier fut inculpé de blessures volontaires. Lors du procès, le jeune homme demanda à être amené, sur son lit roulant et avec tous ses appareils d'assistance et de contrôle, dans la salle d'audience, afin de donner sa version des faits, suivant laquelle il avait été

touché au moment où il prenait la fuite. Le journaliste raconte alors que le président du tribunal lui a refusé la parole en raison de son état, déclarant : "ce spectacle n'a pas lieu d'être en audience publique". Le récit se poursuit ainsi : "Seule Madame C, (la mère du jeune homme), pourra raconter les derniers jours de son fils. De retour chez lui, il a demandé à ce qu'elle débranche tous les appareils. Mais elle a refusé. Alors (le jeune homme) a cessé de s'alimenter, sachant que dans son état, il ne tiendrait pas bien longtemps. Il est mort le mercredi 7 novembre à 10 h 30. Le Parquet a demandé l'ouverture d'une information judiciaire pour 'rechercher les causes de la mort'. La famille, elle, envisage de porter plainte contre le président (...) pour 'discrimination tenant à handicap'."

Voici un cas qui a toutes chances de susciter la compassion. La question est de savoir pourquoi. La réponse la plus immédiate est que cette compassion est due au récit. Et en effet, le seul document disponible est cet article de journal, sans lequel nous ne saurions rien du fait. Ici, à la différence des situations réelles ou télévisées dont nous sommes les témoins oculaires, nous ne voyons rien et ne percevons rien de la scène réelle. Tout passe par l'entendement que le récit tend à susciter, ce qui précisément souligne la dimension sémantique de l'empathie, qui semble également constitutive de ses effets affectifs.

Le récit lui-même, et *a fortiori*, le résumé que j'en donne, a des propriétés textuelles dont on pourrait faire l'investigation empirique. Il organise les faits d'une certaine façon, dans un [141] certain ordre séquentiel qui n'est pas celui de l'écoulement réel des événements, il fait apparaître des liaisons, il opère des compactifications, il figure et configure, etc.⁹⁸. Tout cela joue sans doute un très grand rôle dans notre compréhension du fait et de la personne qui en est l'acteur principal.

Pourtant, ce n'est pas le fait du récit qui structure la compassion, même si c'est lui qui la déclenche. Ce qui structure la compassion, c'est plutôt le lien sémantique qui est établi entre le récit lui-même et les faits rapportés, qu'on suppose réels et en tout cas possibles (comme dans le cas des récits de fiction qui nous émeuvent tout autant). On

⁹⁸ J'emprunte ces notions à Jacqueline Léon et Jean-Marie Marandin, Sarrasine Revisited : A Perspective in Text-Analysis, 1986, *Computers and the Humanities*, n° 20, pp. 217-224.

pourrait résumer la compréhension de ces faits en parlant d'une double injustice qui se clôt par cet acte d'abandon consistant, pour la victime, à ne plus s'alimenter.

La première injustice, et la souffrance qu'elle provoque, apparaît dans la disproportion entre la tentative de vol et sa conséquence : l'infirmité du voleur, conséquence qui n'est pas accidentelle mais résulte d'un acte injuste, c'est-à-dire non-conforme à une virtualité morale, du policier. Mais d'une certaine façon, ce fait est banal, même si on a quelque peine à s'habituer à ce qu'on tire les voleurs de voiture comme des lapins. La seconde injustice est pire car elle redouble la première en rendant impossible, pour des raisons elles-mêmes injustes : le handicap de la victime, le témoignage du jeune homme.

On peut alors, du fait de cette structure sémantique, imaginer sur un plan affectif et moral ce que cela peut être d'être victime d'un acte de ce genre et de ne pas pouvoir exprimer sa plainte devant l'instance qui a la charge de rendre la justice. On comprend à proprement parler le sens, pour la victime, de son abstention ultime. Évidemment, le récit peut être faux, et avec une autre version des faits, notre réaction serait différente. Mais la question de la vérité ou de la fausseté du récit atteint l'adéquation des concepts aux faits, c'est-à-dire le problème de leur validité pour un cas considéré, mais pas celui de leur rôle dans la compréhension d'autrui. Si le récit est faux, notre empathie a simplement été trompée. Si le récit est partiel, notre empathie a été manipulée, et s'il est vrai - ce qui [142] n'est pas invérifiable - notre empathie, c'est-à-dire notre compréhension du sens, peut être soustraite au doute, et cela arrive très souvent.

Dans un cas pareil, pour que la compassion, qui est la forme d'empathie qui s'applique à la souffrance d'autrui, ait lieu, il faut qu'on puisse, comme on dit, se représenter la situation de la victime, ou encore imaginer ce que c'est que d'être dans cette situation. Mais se représenter n'est pas se mettre corporellement à la place de la personne. Car comment pourrait-on troquer sa peau ou son corps propre contre celui d'autrui ? La représentation a plutôt lieu à partir de certaines inférences imaginatives qui organisent la compréhension des faits. Ces inférences imaginatives permettent de passer de l'immédiatement sensible au non immédiatement sensible, qui est cependant imaginé grâce à un certain nombre de liaisons sémantiques. Dans le cas précédent, ce qui fonde notre réaction, c'est la double injustice dont toute personne

normalement équipée en concepts civils et moraux peut éprouver le sens. Sans cet équipement en concepts civils et moraux, commun à celui qui décrit et à celui qui est décrit, les faits ne pourraient être rapportés que comme des mouvements de corps physiques dépourvus de signification.

J'ai choisi dans ce qui précède un exemple d'empathie vis-à-vis de la souffrance, c'est-à-dire de compassion. Une des raisons est que les exemples inverses, ceux de l'empathie vis-à-vis de la jouissance, sont beaucoup plus évidents. Je n'ai en effet aucune peine à imaginer la joie de gagner au loto, le plaisir d'être aimé par une femme splendide ou la satisfaction de celui à qui justice est enfin rendue. De plus, dans des cas pareils, on voit plus facilement comment l'empathie repose sur les concepts des bonnes choses en question - il suffit d'ailleurs de ne plus croire que la richesse, l'amour et la justice sont des bonnes choses pour que toute la compréhension s'écroule, mais cela est difficile à croire. Le point est en définitive que nous comprenons les autres à l'aide de concepts que nous supposons partagés, notamment les concepts de la justice et de l'injustice, du bien et du mal, du bon et du mauvais, de la souffrance et du plaisir. Si même nous étions témoins oculaires des faits de l'exemple précédent, mais que nous n'ayons pas ces concepts moraux à notre disposition, ou que nous ne puissions pas en supposer la possession chez la [143] victime, nous serions incapables de compatir dans un sens proprement moral ⁹⁹.

Dire que nous comprenons à l'aide de concepts partagés par ceux que nous comprenons ne prouve pas encore que nous sentions à l'aide de concepts, ni même que nous agissions à l'aide de concepts - ce sont là des questions qui restent ouvertes. Mais ce qu'on peut dire au moins, c'est que les êtres raisonnables que nous sommes sentons et agissons dans l'horizon des significations humaines, de leurs caractères typiques et des contraintes conceptuelles qu'elles déterminent pour la compréhension de chacun. Si nous voulons vraiment comprendre ce que les autres et nous-mêmes sentons ou faisons, il n'y a pas d'autre moyen que d'utiliser ces structures sémantiques qui s'attachent à notre langage, lesquelles sont à mon avis un moyen néces-

⁹⁹ Évidemment nous avons pitié des animaux qui souffrent, mais nous n'avons pas pour eux le même genre de compassion morale que nous avons vis-à-vis des êtres à qui nous prêtons la même aptitude conceptuelle que la nôtre.

saire, quoique rarement suffisant, pour comprendre ce qu'il y a à comprendre.

[144]

[145]

L'injustice et le mal.

Deuxième partie

L'ACTE MAUVAIS

[Retour à la table des matières](#)

[146]

[147]

L'injustice et le mal.

Deuxième partie : L'acte mauvais

Chapitre 5

Sémantique de la violence

[Retour à la table des matières](#)

[148]

[149]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La violence et le mal ont partie liée, car la violence fait mal à celui qui la subit, et elle est peut-être essentiellement mauvaise, même quand on la juge nécessaire. Le mal, de son côté, peut être pris au sens de la souffrance du patient et, lorsque cette souffrance n'est pas le fait de la nature, mais de l'homme, elle apparaît comme une violence, car la violence, physique ou symbolique, est le moyen humain essentiel pour faire souffrir autrui. D'autre part, si le mal est pris dans le sens du caractère mauvais de l'agent, il implique la violence comme son moyen, car un caractère mauvais n'est tel que s'il cherche à s'accomplir dans l'acte, et on ne voit pas pourquoi serait jugé mauvais un agent qui ne ferait jamais rien pour l'être.

Ces considérations suggèrent du reste que le mal moral, c'est-à-dire le caractère mauvais de l'agent, de l'acte, ou éventuellement du patient, (car il y a des façons mauvaises de souffrir, par exemple lorsqu'on est jaloux), n'est pas vraiment séparable du mal sensible, c'est-à-dire la souffrance, provoquée par des causes physiques ou morales, au premier rang desquelles se situe la violence. Car ce qui rend la violence mauvaise, c'est évidemment la souffrance qu'elle entraîne. Simple-ment, il faut distinguer dans le mal sensible celui qui n'est moral que par la présence de l'esprit dans la souffrance physique, de celui qui est moral par le fait de l'action d'autrui dans cette souffrance. Autrement dit il faut distinguer la souffrance morale liée au simple sort, de celle qui est liée à l'injustice d'autrui et qui, pour celui qui la subit, est toujours une violence. Le mal moral lié au simple sort ne peut incriminer que Dieu ou la nature, tandis que le mal moral causé par l'injustice et la violence humaine peut incriminer autrui, ce qui risque de le rendre doublement mauvais, du point de vue de la souffrance du sujet et du point de vue des imputations de responsabilité et du désir de vengeance. C'est ce qui fait dire, non sans raison, que la souffrance rend méchant.

Dans les actes humains, la violence est en général une expression mauvaise, car il n'y a pas de violence sans un mouvement en direction du mal d'autrui, par contraste par exemple avec une tape amicale dans le dos ou une opération chirurgicale, actes qui peuvent comporter aussi une certaine [150] brutalité et une certaine souffrance, mais qu'on ne dira certainement pas violents dans le même sens. Le mal exprimé par la violence est d'abord celui de l'agent, dont on se demande pourquoi il est violent, et ensuite celui du patient, dont on voit bien qu'il va souffrir sous l'effet de cette violence. Et en effet, quand on parle du mal en général, on lie le mal subi par la victime à la fois au caractère mauvais de l'acte de l'agent et à la souffrance du patient ¹⁰⁰. L'intérêt d'entamer l'étude sociologique, et non pas théologique, de l'action mauvaise par un examen sémantique de la violence, est précisément de nous offrir une double voie d'entrée vers le sens du mal, celle qui conduit à l'agent, et celle qui conduit à la victime, - les rôles de l'un et de l'autre ayant quelquefois tendance à s'inverser, non pas que la cause de la souffrance devrait être imputée à la victime plutôt qu'à l'agent, ce qui est une absurdité, (dont les sources sont peut-être théologiques), mais parce que la souffrance peut elle-même engendrer une nouvelle violence.

Je me laisserai guider, pour cet examen sémantique, par les réflexions de Hannah Arendt qui, comme on s'en apercevra peut-être, offrent tout ce qui est nécessaire à une réflexion approfondie sur le sens de l'action mauvaise. On verra en particulier que l'analyse de H. Arendt lie les actes humains de violence, non pas à l'expression d'"instincts primaires", mais à la conception, c'est-à-dire la pensée, du mal par l'agent. Autrement dit, et pour utiliser un langage différent de celui de H. Arendt, la violence des actes humains s'exercerait à partir d'un certain contenu cognitif qui fixe des buts et des moyens à ces actes. Le mal ne serait donc pas un destin, mais véritablement un sens, dans l'acception phénoménologique du terme, c'est-à-dire une visée dont on peut répondre en tant qu'être réfléchi.

¹⁰⁰ Ces deux sens du mal, agentif et pathique, sont également distingués par P. Ricoeur dans son opuscule de 1986, *Le mal Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, pp. 15 et sq : blâme et lamentation.

[151]

1. La théorie de la violence de Hannah Arendt

[Retour à la table des matières](#)

La conception que se fait H. Arendt de la violence est avant tout une conception politique. On sait que pour elle, c'est la possibilité d'action qui fait de l'homme un être politique ¹⁰¹ : elle lui permet d'entrer en contact avec ses semblables, d'agir de concert, de poursuivre des buts et de former des entreprises auxquelles il n'aurait ni pensé ni même aspiré s'il ne possédait effectivement ce don de partir à la découverte de nouveaux horizons. De là, H. Arendt conclut qu'en-dehors du langage c'est l'agir qui fait l'homme ¹⁰². Or, selon H. Arendt, l'agir violent poursuit également des buts politiques, mais, comme on va le voir, en inversant complètement l'ordre normal de l'action politique.

C'est dans son texte : Sur la violence qui date de 1971 et qui fut écrit à l'occasion de la révolte étudiante aux États-Unis et en Allemagne, en particulier après les incidents de Berkeley, et sur l'arrière-plan de la guerre froide et de la menace nucléaire, que H. Arendt propose sa théorie politique de la violence ¹⁰³. Le thème principal de l'essai est la relation d'exclusion mutuelle entre le pouvoir et la violence, le pouvoir étant par nature non-violent. Il existe, suivant H. Arendt, une prééminence fondamentale du pouvoir sur la violence ¹⁰⁴, car c'est la force de l'opinion, qui est un problème numérique (*ibid.*, p. 141.), qui fait le pouvoir du gouvernement. Au contraire, la violence, qui n'a pas la force du nombre, ne peut s'imposer que par des instruments.

¹⁰¹ "L'action est la réponse de l'homme au fait d'être né", Sur la violence, *op. cit.*, p. 182.

¹⁰² "Agir et commencer de faire sont deux choses différentes mais il existe entre elles des rapports fort étroits", ajoute-t-elle, (*ibid.*, pp. 182, 183).

¹⁰³ P. Ricoeur commente également ce texte dans Pouvoir et violence, 1991, *Ontologie et politique, Actes du Colloque Hannah Arendt*, M. Abensour (éd.), Tierce. Mais son but est de tirer au clair la théorie du pouvoir d'avantage que celle de la violence.

¹⁰⁴ Sur la violence, *op. cit.*, p. 151.

"Tous contre un', telle est la forme extrême du pouvoir alors que celle de la violence est 'un contre tous" (*ibid.*, p. 142).

En fait, le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même et lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, [152] l'autre est éliminé. Mais tandis que la violence peut détruire le pouvoir, elle est incapable de le créer (*ibid.*, p.157). Un pouvoir qui se sent diminué est généralement tenté de compenser par la violence cette perte de pouvoir, ce qui explique que le règne de la pure violence s'impose quand le pouvoir commence à se perdre (*ibid.*, pp. 153-155). Toutefois, la terreur elle-même n'est pas une simple violence, c'est la forme de gouvernement qui s'instaure lorsque la violence, après avoir abouti à la destruction de tout pouvoir, se refuse à abdiquer et affirme au contraire son emprise (*ibid.*, pp. 155, 156). D'où les fameuses distinctions proposées par H. Arendt : la tyrannie, établie par la violence, s'attaque à ses adversaires, tandis que la domination totalitaire, fondée sur la violence, s'attaque aussi à ses partisans (*ibid.*, p.156). La violence est cependant moins forte que le pouvoir et il n'y a jamais eu de gouvernement fondé exclusivement sur l'emploi des moyens de la violence, même pas un gouvernement totalitaire, car les hommes isolés n'ont jamais assez de pouvoir pour se servir avec succès de la violence (*ibid.*, pp. 150, 151).

À l'arrière-plan de cette analyse, c'est une théorie politique du consensus sur les règles, fortement oblitérée par la tradition marxiste, que H. Arendt cherche à réintroduire. Selon elle, tout homme naît dans une communauté où existent des lois auxquelles il 'obéit', en premier lieu parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre façon de participer au grand jeu du monde (*ibid.*, p. 201). Le dilemme de la validité absolue de la loi soutenue par un législateur divin et immortel, ou au contraire d'un commandement uniquement soutenu par la violence, monopole de l'État, est, selon elle, purement illusoire. Toutes les lois en effet sont 'directives plutôt qu'impératives'. Elles dirigent les rapports humains, comme des règles dirigent le cours d'un jeu. Et l'ultime garantie de leur validité réside dans l'ancienne maxime romaine : *pacta sunt servanda*. "Les effondrements dramatiques du pouvoir, note-t-elle, qui se produisent au cours des révolutions, révèlent soudain à quel point l'obéissance civile - aux lois, aux gouvernants, aux institutions - n'est que la manifestation extérieure du soutien et du consentement" (*ibid.*, p. 149). Suivant H. Arendt, c'est seulement la tentation de penser le

pouvoir en termes de commandement et d'obéissance qui explique la confusion avec la violence (*ibid.*, p. 147). Pourtant, le commandement n'est qu'une manifestation du pouvoir, à savoir le pouvoir du [153] gouvernement. Mais, comme on peut le voir dans la conception de la cité antique, le pouvoir n'est pas essentiellement fondé sur le lien commandement - obéissance (*ibid.*, p. 140). C'est plutôt le soutien populaire qui donne leur pouvoir aux institutions d'un pays, et ce soutien n'est que la suite logique du consentement qui a donné naissance aux lois existantes ¹⁰⁵.

La thèse de l'exclusion mutuelle entre le pouvoir et la violence est donc évidemment en rupture avec les théories de la domination ¹⁰⁶, et, comme le remarque l'auteur, avec la plupart des théories politiques qui sont généralement d'accord pour "reconnaître que la violence n'est rien autre que la manifestation la plus évidente du pouvoir" (*ibid.*, p.135). S'opposant à l'idée hobbesienne que "sans épée les pactes ne sont que des mots" (*ibid.*, p. 108) et aux thèses marxistes sur la continuité de la politique et de la violence, H. Arendt critique surtout leur radicalisation chez des auteurs comme G. Sorel et J.P. Sartre ¹⁰⁷, qui font l'apologie de la violence, alors que les thèses marxistes elles-mêmes ne voyaient dans la violence qu'un symptôme et non une cause de l'enfantement révolutionnaire (*ibid.*, p. 114).

C'est à partir de là que H. Arendt développe son argumentation contre ce qu'on peut appeler, comme Camus, "l'égarement révolutionnaire ¹⁰⁸". Celui-ci est aussi malheureusement un égarement dans le mal, bien qu'il présente quelques qualités morales qu'on ne retrouve

¹⁰⁵ Elle ajoute qu'il existe un lien psychologique entre l'instinct de soumission et la volonté de puissance et que la soumission n'est pas toujours causée par une passivité excessive. De même, la tendance à la désobéissance s'accompagne souvent d'une inclination à la domination et au commandement (*ibid.*, pp. 139-141).

¹⁰⁶ "Ce n'est que lorsqu'on aura cessé de ramener la conduite des affaires publiques à une simple question de domination que les caractères originaux du problème de l'homme pourront apparaître" (*ibid.*, p. 144).

¹⁰⁷ Elle cite cette phrase de Sartre dans la préface au livre de Frantz Fanon : "Abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre" et ajoute : "Voilà une phrase que Marx n'aurait jamais écrite", (*ibid.* p. 116).

¹⁰⁸ [*L'homme révolté*](#), 1951, rééd. 1965, Paris, Gallimard, la Pléiade, p. 697.

pas chez les nazis ou les tueurs sadiques. Il existe en effet une tentation [154] de la violence face aux conditions sociales révoltantes et, dans certains cas, la rapidité d'un acte violent peut constituer la seule réponse appropriée. Lorsqu'on se fait justice soi-même, la violence peut même devenir "l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice", mais elle demeure néanmoins en opposition formelle avec les lois des sociétés civilisées ¹⁰⁹. Et H. Arendt ajoute que céder à la violence est une façon de lui donner libre cours (*ibid.*, p. 198). S'interrogeant sur la façon dont "des hommes engagés ont pu devenir des hommes enragés" (*ibid.*, p. 164), H. Arendt souligne le rôle joué par le combat contre l'hypocrisie : c'est la fausse apparence d'un comportement rationnel, beaucoup plus que les intérêts qu'il entend couvrir, qui provoque la fureur. Mais la folie furieuse, à son tour, transforme les rêves en un cauchemar généralisé (*ibid.*, p. 124.), et la réaction violente contre l'hypocrisie perd son sens lorsqu'elle devient une stratégie et une chasse aux suspects (*ibid.*, pp. 164, 165, 166). On pourrait remarquer, en suivant le propos de H. Arendt, que l'égaré révolutionnaire, et sa fascination pour la violence, finit par rendre désirable n'importe quel sacrilège ¹¹⁰. C'est ce qui en fait, avec le plaisir et l'oblitération du mal d'autrui, une des figures remarquables du mal, un exemple cru de ce que René Char appelait "un mal pur bordé de mouches" ¹¹¹.

H. Arendt observe du reste dans son actualité politique un complet renversement des rapports existants entre le pouvoir et la violence, du fait du développement des moyens de la violence et de l'impuissance actuelle du pouvoir. Or, selon elle, tout affaiblissement du pouvoir est

¹⁰⁹ Sur la violence, *op. cit.*, p. 163.

¹¹⁰ Cf. Gherasim Lucas : "Cette passion illimitée pour le sacrilège / maintient à la température de la négation / à la température / de la négation de la négation / toute ma haine sans bornes / pour absolument tout ce qui existe / parce que tout ce qui existe contient / dans ses virtualités souterraines / un tombeau que nous devons profaner / et parce que nous-mêmes / à cet instant / avons la tendance cadavérique / de nous accepter / de nous axiomatiser", *L'inventeur de l'amour* suivi de *La mort morte*, 1945, éd. 1994, Paris, José Corti, p. 27.

¹¹¹ "La fleur qu'il gardait à la bouche / Savez-vous ce qu'elle cachait / Père un mal pur bordé de mouches / Je l'ai voilé de ma pitié", *Compagnie de l'écolière*, *Dehors la nuit est gouvernée*, précédé de *Placard pour un chemin des écoliers*, 1936-1938, rééd. 1983, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade.

une invitation à la [155] violence ¹¹². Et de fait, tandis que la violence devient un instrument douteux et incertain dans les relations internationales, elle paraît de plus en plus attirante et efficace sur le plan intérieur (*ibid.*, p. 113). La nouvelle gauche, d'abord révoltée par la violence en est venue à la glorifier (*ibid.*, p. 117). Selon H. Arendt, le mouvement étudiant de la fin des années 60 ne fait ainsi qu'exprimer la perte de la foi dans le progrès technique, et l'horreur devant une prolifération menaçante des techniques et des machines (*ibid.*, pp. 119, 130) ¹¹³.

[156]

2. Sémantique de la violence

[Retour à la table des matières](#)

Selon H. Arendt, le caractère instrumental de la violence en fait une sorte d'inversion de l'action politique ¹¹⁴. Pour établir ce caractère instrumental de la violence, H. Arendt se fonde sur un examen des proximités et des différences conceptuelles entre une série de mots-clés : violence, pouvoir, mais aussi puissance, force, autorité qu'on tient généralement pour synonymes, mais qui sont en fait différents. Selon elle, le pouvoir est une aptitude de l'homme à agir de façon concertée, il n'est pas une propriété individuelle mais appartient à un groupe ¹¹⁵, il est, comme la paix, un absolu (*ibid.*, p. 152), il n'est pas un moyen en vue d'une fin et trouve au contraire en lui-même sa

¹¹² Sur la violence, *op. cit.*, 1971. "Quand nous parlons d'un affaiblissement du pouvoir, dit-elle aussi, cela signifie que le peuple a retiré son consentement aux actes de ses représentants, des dirigeants élus qu'il avait mandatés", (*ibid.* : p. 231).

¹¹³ "Il est hors de doute, note aussi H. Arendt, que la façon dont cette génération a mis l'accent sur la pure réalité de l'existence et voit dans l'accomplissement de l'acte sexuel sa plus glorieuse manifestation est une réponse à cette éventualité trop réelle de la construction d'une machine infernale ..." (*ibid.*, p. 173).

¹¹⁴ L'antinomie de l'action et de l'instrumentalité est le thème bien connu de *La condition de l'homme moderne*, 1958, tr. fr. G. Fradier 1961, Paris, Calmann-Lévy.

¹¹⁵ Sur la violence, *op. cit.*, p. 144.

propre fin, étant la condition même qui peut permettre à un groupe de personnes de penser et d'agir en termes de fins et de moyens, il peut se passer de toute justification du fait qu'il est inséparable de l'existence des communautés politiques (*ibid.*), et enfin il tire sa légitimité du fait initial du rassemblement plutôt que de l'action qui est susceptible de le suivre (*ibid.*). La violence, par contraste, "exige toujours des instruments", "se distingue ... par son caractère instrumental" (*ibid.*, pp. 106, 146), l'instrumentalité pouvant être entendue sous deux sens, le sens strictement instrumental, c'est-à-dire l'utilisation d'outils, ou le sens stratégique, c'est-à-dire l'utilisation de moyens pour des fins. La violence implique en outre un surcroît d'arbitraire qui lui est inséparable (*ibid.*, pp. 106, 111), un élément d'imprévisibilité (*ibid.*, p. 107), elle s'apparente à la puissance du fait que ses instruments visent à multiplier la puissance naturelle jusqu'à être capables de la remplacer, elle recherche une justification extérieure (*ibid.*, p. 177), car elle est dirigée et justifiée par les fins qu'elle prétend servir (*ibid.*, p. 152), et finalement, ce qui est sans doute le point central, quoique la violence puisse être justifiable, elle ne sera jamais légitime (*ibid.*, p. 153).

[157]

Par ailleurs, la puissance est, selon H. Arendt, l'élément caractéristique d'une entité individuelle, elle est la propriété d'un objet ou d'une personne et fait partie de sa nature (*ibid.*, p. 144). La puissance de l'homme seul ne résiste pas au nombre, elle se heurte au pouvoir du groupe, qu'on réduit quelquefois, à tort, au ressentiment. Quant à la force, elle est souvent confondue avec la violence, surtout quand celle-ci est utilisée comme moyen de contrainte, mais c'est plutôt la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux (*ibid.*, p. 145), idée qu'on retrouve, dit-elle, dans l'expression *la force des choses*. Enfin, l'autorité s'applique à une personne ou une institution. Ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement et il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. Par exemple un père peut perdre son autorité soit en battant son fils, soit en acceptant de discuter avec lui, autrement dit soit en se conduisant en tyran, soit en le traitant en égal (*ibid.*, p. 145, 146) ¹¹⁶.

¹¹⁶ Dans un autre texte, H. Arendt note à propos de l'autorité que l'élément de contrainte est dans la relation elle-même, antérieurement à l'expression du commandement (Qu'est-ce que l'autorité ?, *La crise de la culture*, 1968, tr.

Toutefois, et quoiqu'elle insiste beaucoup sur l'importance des distinctions de terme, on ne peut pas dire que la démarche de H. Arendt soit proprement sémantique. Dans le texte sur la violence il n'y a pas, contrairement par exemple aux textes sur l'autorité ou sur l'histoire ¹¹⁷, de recours à l'étymologie. Il n'y a pas non plus vraiment de technique sémantique : tests grammaticaux, analyse des usages, recherches d'impropriétés associatives, de présuppositions ou de primitives, qui sont des [158] outils habituels de la recherche sémantique. Le point sémantique le plus immédiatement incontestable est la non-identité entre le pouvoir et la violence (et les autres termes), car en effet tous les pouvoirs ne sont pas violents et toutes les violences n'exercent pas un pouvoir. Cette idée centrale est évidemment remarquable car apparemment, beaucoup d'auteurs on cru en cette identité.

D'autres analyses paraissent ouvertes à certaines objections : par exemple la violence n'est pas toujours imprévisible, car il y a des violences attendues de longue date et graduellement préparées - la guerre du Golfe par exemple. Mais il est vrai que la violence, lorsqu'elle se déchaîne, prend toujours un caractère soudain, même quand elle a été soigneusement préparée. L'instrumentalité n'est peut-être pas nécessaire à la violence dans le sens de l'usage d'outils, car on peut être violent par des mots, des gestes, et finalement à mains nues, mais elle est certainement typique dans le sens du moyen d'une fin, car les violences qui prétendent se suffire à elles-mêmes se révèlent également instrumentales, puisqu'en en arguant d'une raison purement mauvaise, elles laissent inévitablement supposer l'existence d'un plaisir du mal d'autrui ¹¹⁸. Plus généralement, l'instrumentalité est typique de toute

fr. sous la direction de P. Lévy 1972, Paris, Gallimard, p. 144). Le mépris et le rire, dit-elle, sont les grands ennemis de l'autorité. Autorité vient du verbe *augere* augmenter. "La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas le pouvoir" (*ibid.*, p. 160, 161). L'autorité, au contraire du pouvoir, a ses racines dans le passé et repose sur un commencement, un acte de fondation (*ibid.*, p. 168). H. Arendt pense du reste que dans les temps modernes l'autorité s'est perdue : "Vivre dans un domaine politique sans l'autorité ni le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes" (*ibid.*, p. 185).

¹¹⁷ La crise de la culture, op. cit.

¹¹⁸ Cet argument est développé dans le chapitre 6.

violence politique. Enfin, il n'est pas évident que le pouvoir se passe de justification - la présentation des bilans gouvernementaux étant justement le moment rituel de la justification -, tandis qu'à l'inverse la violence intervient souvent lorsqu'on n'a plus de justification, le moment-même de la violence se situant au-delà de toute justification. La seule violence qu'on peut justifier est celle qui prétend échapper à l'arbitraire - comme par exemple celle de la légitime défense. Dans les autres cas la justification apparaît plutôt comme un prétexte.

Ces remarques incitent à compléter le tableau sémantique que propose H. Arendt, en utilisant de façon un peu plus stricte certains outils existants, tout en demeurant dans le domaine de comparaison proposé, celui des proximités et des oppositions sémantiques entre des concepts tels que violence, pouvoir, force, puissance, autorité.

[159]

En procédant à quelques tests grammaticaux simples ¹¹⁹, on voit que violence, au contraire de pouvoir, force, puissance, autorité, se s'utilise guère avec un partitif : on n'a pas de la violence comme on a du pouvoir, de la force, de la puissance ou de l'autorité, ce qui semble indiquer une sorte d'indivisibilité de la violence ¹²⁰. Cette indivisibilité explique peut-être le caractère soudain habituellement reconnu à la violence : c'est en effet le contraste aigu entre l'état normal et l'état de violence qui signale son apparition, laquelle n'est donc pas graduelle, quoique le développement de la violence puisse l'être. D'autre part, violence, mais également force, puissance, ont une forme adjectivale dont le sens est équivalent, tandis que pouvoir n'en a pas ¹²¹ et que la forme adjectivale d'autorité (autoritaire) change le sens (quelqu'un d'autoritaire n'ayant pas forcément de l'autorité), ce qui semble indiquer que la violence est un attribut plutôt qu'une entité. Evidemment on peut créer les prédicats "ayant du pouvoir" ou "ayant de l'autorité", qui

¹¹⁹ Je précise que je n'attends ici des tests grammaticaux, dont les résultats varient suivant les langues, rien d'autre qu'une indication symptomatique sur le sens. La structure conceptuelle qu'on recherche ici n'est pas dans la grammaire de surface mais dans l'ensemble des liens que le concept entretient avec des concepts voisins ou opposés.

¹²⁰ On dit cependant : "il y a de la violence en lui", mais l'expression semble signaler un caractère moral plus que la possession de quelque chose.

¹²¹ En anglais *powerful* signifie plutôt puissant, *power* signifiant aussi puissance.

peuvent alors avoir la même fonction que le prédicat violent, mais à l'inverse il est difficile de faire de la violence une entité - comme on le fait par exemple en parlant du pouvoir d'un président de l'État, c'est-à-dire d'une chose qu'il possède durablement ¹²². On peut aussi remarquer qu'il est possible d'être un violent, ce qui semble indiquer, pour celui qui l'est, l'appartenance à un genre ou l'existence d'une disposition, de même qu'il est possible d'être un fort ou un puissant ¹²³, alors qu'il n'est pas possible d'être un "ayant du [160] pouvoir" ou un "ayant de l'autorité" - dans ces cas-là une périphrase est nécessaire : homme de pouvoir, homme dont l'autorité est reconnue..., pour retrouver un genre ou une disposition éventuelle. Enfin, violence, force, ont des formes verbales (violenter, forcer), mais pas puissance, ni autorité, ce qui souligne le caractère agentif des premiers - pouvoir ayant en français un statut remarquable puisque c'est à la fois un substantif et un verbe, quoique le sens du substantif se spécifie beaucoup par rapport à celui du verbe.

Si on recherche maintenant des impropriétés sémantiques à l'aide de transformations paraphrastiques, on voit que violence, force, puissance, s'accordent bien avec les sentiments, soit par la forme adjectivée, soit par le génitif (la violence de son chagrin, la force de son amour...), mais un peu moins le pouvoir et pas du tout l'autorité (l'autorité de son amour (?)). De même, la violence et la force, voire la puissance, s'accordent bien avec la tempête et, plus généralement, avec les phénomènes naturels, ce qui n'est le cas ni du pouvoir, ni de l'autorité. Enfin, la violence et la force, voire la puissance, s'accordent bien avec le caractère psycho-moral (la violence de son désir, la force de son attachement...), et beaucoup moins le pouvoir ou l'autorité qui paraissent plus relationnels. On peut du reste remarquer que les dictionnaires font apparaître, dans le contenu du terme violence, plusieurs thèmes concomitants qui confirment certaines des analyses précédentes : l'outrance et l'abus de la force, le caractère irrésistible, intense, brutal, excessif de quelque chose. Les associations les plus courantes sont celles de la tempête et du sentiment, c'est-à-dire un phéno-

¹²² Une expression comme "il fait preuve d'une certaine violence" est une façon d'attribuer un caractère plutôt que l'indication d'une entité présente dans l'acte.

¹²³ Dans le cas de l'expression un puissant, la disposition semble plutôt externe qu'interne, ce qui rapproche son cas de celui de l'homme de pouvoir.

mène naturel et un phénomène cognitif pouvant être soumis à des causes naturelles.

Du côté des présuppositions, on voit, comme on l'a déjà souligné, que les instruments ne sont pas nécessaires à la violence, car on peut être violent par les mots ou à mains nues, sans armes, pas plus du reste que les préméditations, car on peut être violent de façon spontanée, dans la colère par exemple. En revanche, toute violence a des effets tandis que la force, la puissance, et l'autorité peuvent s'en passer, existant indépendamment de leurs effets. C'est sans doute cela qui fait de l'instrumentalité un caractère typique de la violence, car le violent n'ignore généralement pas les effets prévisibles de sa [163] violence ¹²⁴. Enfin, l'autorité et le pouvoir présupposent une légitimation, car ils ne peuvent s'exercer sans exhiber un fondement, - au minimum le droit d'utiliser la force, si on estime, contrairement à H. Arendt, que le pouvoir est détenteur d'une violence légitime. Mais ceci n'est le cas ni de la violence, ni de la force ou de la puissance qui peuvent s'exercer sans le moindre arrière-plan justificatif. Dans la logique de ce qui précède, et comme le souligne H. Arendt, on voit que seuls l'autorité et le pouvoir exigent l'accord d'autrui.

Si on recherche maintenant les primitives du concept de violence, au sens des composants de base susceptibles d'en annuler la signification s'ils viennent à manquer, deux éléments paraissent irréductibles : 1) le mal au sens de la souffrance prévisible de (ce) qui subit la violence, car sans mal prévisible, il n'y a pas de violence, et 2) le mouvement intense de l'événement ou de l'acte, qui souligne le contraste entre l'état de violence et l'état habituel. Ces deux critères semblent s'appliquer aussi bien à la violence des événements naturels qu'à celui des actes humains, que ces derniers engagent leur mouvement vers le mal de façon intentionnelle ou non intentionnelle, à l'aide de moyens physiques ou à l'aide de moyens symboliques. Le premier critère fait état des souffrances prévisibles, et non pas des souffrances effectives, car évidemment il y a des violences qui n'atteignent pas leur fin, ayant été contrariées dans leur déroulement ; mais ce sont tout de même des violences puisqu'elles auraient fait mal si elles n'avaient pas été arrêtées. Le deuxième critère peut paraître plus douteux si on admet l'existence, en plus d'une violence physique déclenchée par l'homme, les

¹²⁴ Du point de vue des effets prévisibles, le pouvoir ressemble d'ailleurs à la violence, car un pouvoir sans effet n'est pas un pouvoir.

animaux ou les forces naturelles, d'une violence symbolique causée par les actes de langage adressés ou opposés à autrui. Sur le plan de sa matérialité physique, le mouvement de la violence symbolique n'est en effet rien de plus que le mouvement qui accompagne toute émission de signes, et il n'est donc pas caractéristique de la violence symbolique. Mais en termes temporels, le mouvement de la violence symbolique a une certaine réalité puisqu'il concerne l'intensité du surgissement d'un contenu significatif. Il y a d'autre part dans la violence [162] symbolique le même contraste entre le moment où elle surgit et le moment où elle est absente ¹²⁵.

Quant au caractère moralement mauvais de la violence, il est difficile d'assurer qu'il soit une primitive du concept lui-même. Mais on a tendance à induire ce caractère mauvais de l'expression mauvaise de l'agent, sans laquelle celui-ci ne peut atteindre son but, et de la considération des effets immédiats de la violence, qui mettent en évidence le mal de celui qui subit la violence. C'est seulement après-coup, lorsqu'on sait que le mal était requis - par exemple pour l'accomplissement d'une juste punition -, qu'on peut soustraire du jugement le caractère moralement mauvais de cette violence, mais sans faire disparaître entièrement la première évaluation, car la souffrance de qui subit la violence demeure.

Si on choisit, comme H. Arendt, d'en rester au domaine des actions humaines, l'ensemble de ces indications permettent de tracer une sorte de carte sémantique des actes de violence dont les caractères nécessaires semblent être 1) un mouvement coercitif en direction d'autrui : rejet, terrassement ou confinement ; 2) une brutalité, au sens de la prédiction d'un mal ; 3) un contraste intense du contenu physique ou symbolique de l'acte par rapport à la situation normale. D'autres caractères n'ont apparemment rien de nécessaire, comme par exemple tous les caractères temporels : ponctuels, intermittents, durables. Certains traits non nécessaires sur le plan conceptuel, sont cependant typiques,

¹²⁵ Évidemment si on pense que la violence symbolique est intrinsèque à l'ordre social, et donc se manifeste en permanence, le critère proposé est sans valeur. Ce qu'on peut cependant opposer à la thèse de la violence symbolique généralisée est qu'une violence qui serait permanente ne serait plus détectable comme telle, elle serait comme la vie ou la société elle-même. En réalité, la violence n'est notable que par son intense contraste avec les états de non-violence.

c'est-à-dire généralement observés. C'est le cas en particulier du non-consentement du destinataire qui n'est pas nécessaire car on peut s'appliquer une violence à soi-même, donc en y consentant, ou bien on peut appliquer une punition violente à quelqu'un qui accepte, et peut-être consent à la punition. Mais le non-consentement est typique car en général le destinataire ne consent pas à la violence qu'il subit. Le caractère d'excès ou d'abus, qui introduit un élément d'illégitimité, n'est sans [163] doute pas nécessaire, car il existe une violence légitime¹²⁶, mais l'illégitimité est typique du fait que la violence, par la souffrance qu'elle occasionne, est rarement légitime. Enfin, le caractère instrumental, on l'a vu, n'est sans doute pas nécessaire du point de vue des outils, mais il est typique du point de vue du rapport fins-moyens, en raison de la connaissance qu'on peut prêter à l'agent de l'effet prévisible de sa violence, fût-ce son seul plaisir. Dans ces limites, on peut admettre que la violence a typiquement une raison ou un motif (qui est sa fin), autrement dit qu'elle n'est pas gratuite, qu'elle n'est pas sa propre fin, mais le moyen d'autre chose, ce qui est précisément la thèse d' H. Arendt.

[164]

3. L'intelligibilité du mal

[Retour à la table des matières](#)

La théorie politique de la violence de H. Arendt, dont l'idée centrale est finalement celle de l'instrumentalité du mal, se présente comme une alternative à d'autres explications couramment avancées.

¹²⁶ Cf. par exemple E. Anscombe, pour qui le pouvoir civil est une violence canonisée (On the Source of the Authority of the State, 1978, *The Collected Philosophical Papers*, vol.3, *op. cit.*, p. 136) car il est fondé sur le droit, c'est-à-dire sur un "tu ne peux pas qui fait cesser" (*stopping cannot*) qui protège le "tu peux" (*ibid.*, p. 145). Il existe donc un droit de punir lié à l'institution civile (*ibid.*, p. 147). Anscombe explique d'autre part que le pacifisme est une corruption car, ne voyant aucun moyen d'éviter le mal, il n'y met aucune limite (War and Murder, 1961, *The Collected Philosophical Papers*, vol. 3, *op. cit.*, p. 57). On a vu que H. Arendt n'exclut pas elle-même la violence légitime.

En particulier, H. Arendt rejette l'hypothèse d'un instinct de mort qui expliquerait la violence. Il n'existe pas, selon elle, de secrète aspiration à la mort ni d'irrépressible instinct d'agression ¹²⁷. La justification biologique de la violence se rattache selon elle à une conception organique, qui est traditionnelle en matière politique, mais qu'on doit rejeter (*ibid.*, p. 174), car ce n'est pas l'homme qui se rapproche des animaux, mais l'inverse. H. Arendt critique aussi l'idée d'un rôle fonctionnel de l'agressivité. La violence sans provocation serait naturelle et ne deviendrait irrationnelle qu'en perdant son rôle fondamental de sauvegarde et de préservation. Mais cette idée repose, selon elle, sur une fallacieuse utilisation d'une terminologie empruntée à la physique : énergie et force, ou à la biologie (*ibid.*, pp. 158-160), alors que ni la violence, ni le pouvoir ne sont des phénomènes naturels (*ibid.*, p.183).

H. Arendt rejette également le vitalisme nietzschéen et sorélien qui concevait la violence comme l'élément essentiel de la force vitale. Le rapprochement de la violence avec la force vitale et la créativité n'est, selon elle, qu'un amalgame approximatif (*ibid.*, p. 173). De même, certains anti-impérialistes soutiennent, au nom d'une esthétique de la violence, que la présence de la mort serait pour certains un facteur égalitaire. "Tout se passe comme si la vie elle-même, l'immortelle existence de l'espèce nourrie pour ainsi dire par la mort continue de ses membres vivants surgissait dans toute sa force et devenait une réalité grâce à la pratique de la violence ¹²⁸" (*ibid.*, p. 167). Et, plus loin : "la force des sentiments fraternels provoqués par la violence collective a conduit un grand nombre d'hommes généreux à entretenir le fallacieux espoir qu'elle engendrerait une communauté [165] nouvelle et un nouvel homme". Mais la fraternité de la violence est transitoire, et illusoire par conséquent l'espérance qu'elle entraîne (*ibid.*, p. 168). Quant aux nouvelles valeurs proposées par les partisans de la violence révolutionnaire : sens de l'honneur, désir de gloire et de renommée, volonté de combattre sans haine et sans esprit de revanche, indifférence aux avantages matériels, elles n'ont rien de bien nouveau (*ibid.*, p. 170).

Selon H. Arendt, la violence n'est donc pas plus bestiale qu'irrationnelle. On doit même dire que la violence est rationnelle dans la

¹²⁷ Sur la violence, *op. cit.*, p. 107.

¹²⁸ On pense ici à l'idéal de la Résistance ou au modèle des Camisards qui fascina certains gauchistes français.

mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixée et qui doit la justifier. Quant au lien violence fureur, qui est un lieu commun, il n'implique pas que la fureur soit une réaction automatique. Par exemple, il n'y a pas de fureur face à une maladie incurable ou face à des conditions sociales qu'on ne peut modifier. C'est seulement au cas où on a de bonnes raisons de croire que ces conditions pourraient être changées et qu'elles ne le sont pas que la fureur éclate. "Nous ne manifestons une réaction de fureur que lorsque notre sens de la justice est bafoué", ajoute-t-elle (*ibid.*, p. 162). Fureur et violence sont des émotions humaines naturelles. Elles ne sont donc pas bestiales, contrairement aux analyses sur la bestialité et l'irrationalité de la violence. D'autre part, on n'a pas de raison de penser que l'absence d'émotion serait à l'origine de la rationalité et on ne voit donc pas pourquoi l'insensibilité renforcerait la raison. Pour réagir de façon raisonnable il faut au contraire avoir déjà été touché par l'émotion. Ce qui est pathologique, selon H. Arendt, c'est donc plutôt l'insensibilité que l'émotion. Et c'est seulement à l'instant où elles s'en prennent à des leurreux que la fureur et la violence deviennent irrationnelles (*ibid.*, pp. 163, 164).

H. Arendt s'est défendue de vouloir assimiler la violence au mal, mais, on le voit, c'est bien du côté du mal conçu comme le moyen mauvais d'une fin mauvaise qu'elle voit l'origine et la nature de la violence, plutôt que du côté d'une manifestation temporaire du bien, ce qu'elle conteste ¹²⁹. Elle s'oppose ainsi à la dialectique de la négation de Marx et Hegel qui considéraient le mal comme un mode négatif du bien, idée qui est, selon [166] elle, dangereuse car elle dissipe la peur et suscite un espoir fallacieux.

Les liens du mal conçu, pensé, programmé et de la violence ont été examinés dans un livre célèbre : *Eichman à Jérusalem*. Dans ce texte qui provoqua beaucoup de polémiques, Hannah Arendt se livre à une étude de la conscience du bourreau Eichman, qu'elle a pu étudier au cours de son procès à Jérusalem. La thèse principale que soutient H. Arendt est qu'Eichman a voulu faire son devoir : il n'a pas fait le mal par esprit démoniaque, par plaisir physique direct, quoiqu'il ait eu des idées euphorisantes propres à chaque période - de toutes façons les nazis réprimaient les purs cruels et proscrivaient les souffrances inutiles - ; il ne l'a pas fait non plus par peur car il aurait pu, comme tous les

¹²⁹ *Eichman à Jérusalem*, 1963, tr. fr. A. Guérin et M.I. Brudny-de Launay, 1966, Paris, Gallimard, p. 157.

SS, se faire muter ailleurs, sans risquer sa vie ¹³⁰. Suivant Hannah Arendt, Eichman a agi en partie par intérêt : c'était un déclassé, un frustré, un vaniteux, qui faisait une belle carrière grâce aux SS. Mais c'est surtout une sorte d'inversion de la raison pratique qui le faisait agir : il suivait scrupuleusement la loi, mais la loi était criminelle ¹³¹. Alors qu'une loi normale inclut le principe : tu ne tueras point, celle que suivait Eichman autorisait le meurtre. Il lui suffisait alors de s'habituer à cette particularité pour ne plus avoir mauvaise conscience et se remettre à faire le travail à fond, comme le fait tout bon Allemand (*ibid.*, p. 224). C'est cela que H. Arendt a finalement appelé la banalité du mal ¹³².

[167]

On sait que H. Arendt a été critiquée pour avoir utilisé l'expression banalité du mal qui a choqué de nombreux commentateurs, de même que sa critique virulente contre les organisations juives d'avant-guerre ¹³³ et son ton ironique, jugé désinvolte par les plus grandes autorités ¹³⁴. Pourtant, sans entrer ici dans un débat de spécialistes, on peut souligner que H. Arendt ne donne jamais l'impression d'être partielle

¹³⁰ On a une preuve de cette possibilité dans le livre de Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, 1992, tr. fr. E. Barnavi 1994, Paris, Les belles lettres, qui raconte les massacres commis pendant la dernière guerre dans l'Est Européen par un régiment de policiers nazis à qui, lors de la première opération, et même par la suite, l'officier qui les commandait offrit le choix de participer ou non aux massacres.

¹³¹ Dans un fameux passage de son livre, Arendt explique comment Eichman, qui prétendait être kantien, produisit "une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique" (*Eichman à Jérusalem, op. cit.*, pp. 222 et sq).

¹³² Voici précisément les phrases de H. Arendt, qui ne sont pas sans importance, car elles soulignent l'oubli par le sujet de son propre rapport à la réalité : "Devant la mort, il avait trouvé les phrases toutes faites que l'on dispense dans les oraisons funèbres. Sur l'échafaud, sa mémoire lui joua un dernier tour : "euphorique", il avait oublié qu'il assistait à sa propre mort. Comme si, en ces dernières minutes, il résumait la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine : la terrible, l'indicible, l'impensable *banalité du mal.*" (*ibid.*, p. 408).

¹³³ Cf. par exemple son analyse de "l'art de se mentir à soi-même", (*ibid.* p. 320).

¹³⁴ La préfacière de l'édition française de son livre, M.I. Brudny-de Launay, accorde une place très importante à ces critiques.

ou désinvolte. Elle se montre plutôt d'une intransigeance extrême, n'ayant pas, dans sa position de philosophe historienne, à plaider pour ou contre, mais se contentant d'appliquer rigoureusement le travail de la raison à des données historiques. Cette intransigeance de l'analyse est évidemment normative, mais pas dans le sens vulgaire de la prise de parti en fonction par exemple d'un postulat religieux ou politique. La norme qui est à l'œuvre ici est seulement celle de l'analyse rationnelle. Une analyse rationnelle semble en effet se caractériser par certains traits comme la prise de précautions sur le sens des concepts, l'interrogation sur le pourquoi et l'examen minutieux des explications possibles, l'argumentation vis-à-vis des positions contraires, la prise en compte du plus grand nombre de données, s'il s'agit d'une recherche empirique, et finalement le sens de la limite dans les conclusions possibles. Sur tous ces plans, autant que je puisse en juger, H. Arendt ne se montre pas défaillante.

Ce qu'on doit plutôt discuter, c'est le sens de l'expression banalité du mal, du point de vue de l'intelligibilité de l'action mauvaise. L'historien C. Browning, qui a fait un travail remarquable sur le massacre direct ou indirect de plus de 80000 Juifs par un bataillon de police allemande en Europe Centrale à partir de juillet 1942 ¹³⁵, en propose une interprétation discutable. Il semble en effet penser que n'importe quels hommes ordinaires, normaux, banals, de braves gens pour tout dire, pourraient sous certaines conditions de conformité au groupe et d'obéissance à l'autorité, commettre les crimes les plus horribles, alors même qu'ils pourraient sans risque s'en dispenser, et en éprouvent, malgré tout, quelque souffrance. C. Browning s'appuie sur les données de ses [168] recherches historiques, mais aussi sur l'analyse des contextes d'action et sur la psychologie expérimentale, en particulier les fameux travaux de Milgram ¹³⁶ sur de pseudo-expériences scientifiques au cours desquelles on obtenait sans grande difficulté de sujets ordinaires qu'ils envoyassent des décharges électriques de plus en plus fortes sur des hommes attachés, et qui étaient en fait des comédiens simulant la douleur. "Le mal n'était point banal, ceux qui l'ont commis l'étaient", écrit Browning, en commentant H. Arendt ¹³⁷. Mais des groupes d'hommes qui recourent au meurtre ou à la torture sont-ils

¹³⁵ Des hommes ordinaires, op. cit.

¹³⁶ Stanley Milgram, *La soumission à l'autorité*, 1974, tr. fr. E. Molinié 1974, Paris, Calmann-Lévy.

eux-mêmes aussi banals que les procédés par lesquels ils refoulent la conscience de leurs crimes ¹³⁸ ? Browning paraît ici confondre les méthodes de routinisation du mal, qui, par leur répétition, deviennent en effet banales, avec un caractère qui serait commun à n'importe quel groupe humain, ce qui l'amène à conclure son livre sur une question plutôt malheureuse : "Alors si les hommes du 101^e bataillon de réserve ont pu devenir des tueurs, quel groupe humain ne le pourrait pas ?" (*ibid.*, p. 248) La réponse ici est simplement qu'un groupe d'agents politiques au sens de H. Arendt trouverait probablement les moyens de se prémunir contre la folie meurtrière, et qu'il n'y a donc nulle fatalité du mal, quand bien même la conformité et la soumission viendraient s'en mêler. En fait, l'expression banalité du mal ne peut se comprendre que comme une façon de décrire les routines par lesquelles ceux qui recourent à la violence, comme ceux qui en sont témoins, mettent en suspens leurs convictions morales et renoncent à l'examen de leur engagement pratique personnel. Ce n'est donc pas le mal qui est banal, ni même les hommes [169] qui l'accomplissent, mais le mécanisme socio-sémantique par lequel il peut être oblitéré.

Le dernier chapitre du livre de C. Browning a cependant le mérite de n'aboutir à ses conclusions pessimistes qu'après avoir passé en revue une série d'explications psycho-sociologiques de la violence extrême, comme par exemple l'insensibilisation par le contexte de la guerre, la brutalisation des hommes dans certaines situations, la personnalité autoritaire ¹³⁹, le dormeur mauvais qui sommeillerait chez

¹³⁷ *Des hommes ordinaires*, *op. cit.*, p. 272. Il reprend ainsi une expression analogue qu'on trouve chez Raul Hilberg : "Des individus parfaitement ordinaires allaient accomplir un travail qui, lui, ne l'était pas." *La destruction des Juifs d'Europe*, 1985, tr. fr. M.F. de Paloméra et A. Charpentier, 1988, Paris, Fayard, pp. 856-857. Mais Hilberg se garde de tirer les conclusions générales de Browning, remarquant par exemple que ce qui a marché en Allemagne n'a pas marché en Italie : *op. cit.*, p. 872.

¹³⁸ Je propose un examen de cette question dans un texte à paraître : La cruauté et l'éclipse des convictions morales, dans les *Actes du colloque La dimension cognitive de l'analyse sociologique*, Paris-Sorbonne, mai 1995.

¹³⁹ Cf. Theodor W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, 1950, New-York.

certains d'entre nous ¹⁴⁰ ou chez n'importe qui ¹⁴¹, les contextes suffisants au passage à la violence, comme par exemple la situation carcérale ¹⁴². Malheureusement, c'est surtout cette dernière hypothèse qui semble avoir convaincu Browning. Or une hypothèse de ce genre n'est ni prouvable, ni falsifiable, car il semble impossible d'identifier strictement les critères d'un contexte suffisant, ni prouver que dans des contextes forcément mal définis les groupes agissent toujours d'une certaine façon. L'expression contexte suffisant est donc vide et il y aura toujours, par exemple, des prisons ou des groupes de prisonniers qui ne se laisseront pas gagner par la violence ¹⁴³.

Les objections, souvent convaincantes, qu'on est amené à faire contre les différentes tentatives d'explication de la violence, peuvent conduire à faire douter, sinon du devoir d'en faire l'analyse, du moins de la possibilité de la rendre intelligible. Cette thèse de l'inintelligibilité du mal, sinon peut-être de la violence elle-même, a été défendue de façon très argumentée par certains auteurs. Ainsi, au terme d'un livre rigoureux, F. Tricaud ¹⁴⁴ établit une alternative aporétique entre [170] la compréhension qui absout et l'incompréhension qui accuse : "une partie de nous-mêmes se meut dans le monde de la compréhension, et une autre dans celui de l'accusation" (p. 191). Refusant l'accusation, qu'il tient pour une agression éthique, et ne croyant ni aux mérites de l'explication déterministe, qui est "la condamnation la plus méprisante qui soit" (*ibid.*, p. 192), ni à ceux de l'herméneutique, qui dilue le mal et rassure l'interprète, - car "ce qui est compris cesse d'être troublant", (*ibid.*, p. 195) -, il conclut à l'inintelligibilité du mal (*ibid.*, p. 194) et

¹⁴⁰ Cf. John M. Steiner, *The SS Yesterday and Today : A Sociopsychological View*, 1980, *Survivors, Victims and Perpetrators : Essays on the Nazi Holocaust*, J. E. Dimsdale (ed.), Washington.

¹⁴¹ Cf. Ervin Staub, *The Roots of Evil : The Origins of Genocide and Other Forms of Group Violence*, 1989, Cambridge.

¹⁴² Cf. Craig Haney, Curtis Banks et Philip Zimbardo, *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, *International Journal of Criminology and Penology*, 1983.

¹⁴³ Cf. à ce sujet la discussion entre B. Bettelheim et ses contradicteurs, reprise dans l'ouvrage de Michael Pollak, *L'expérience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l'identité sociale*, 1990, Paris, Métailié.

¹⁴⁴ François Tricaud, *L'accusation, recherche sur les figures de l'agression éthique*, 1977, Paris, Dalloz. Je dois à Luc Boltanski de m'avoir fait découvrir cet auteur.

plaide en faveur d'une théorie de l'altérité comme reconnaissance de l'incompréhensible chez autrui comme chez soi-même (*ibid.*, p. 197). Cette position est honorable et on aurait envie d'y adhérer. Mais on doit malheureusement objecter qu'elle se réfute elle-même puisque la conclusion d'incompréhension radicale ne peut intervenir qu'à la suite d'un effort de compréhension, dont témoigne tout le livre de Tricaud. Sans un tel effort d'ailleurs, la thèse de l'inintelligibilité du mal ne serait qu'un postulat inacceptable en l'état.

Ce qui est certain, c'est que l'explication comme la compréhension ont leurs limites, l'une d'entre elles étant précisément l'absolution du mal. Mais le fait de savoir, du point de vue de l'agent, sous quelles conditions il a pu s'engager dans l'action mauvaise, peut faire apparaître des raisons, sans que ces raisons soient forcément jugées bonnes. Il n'y a donc pas de nécessité d'absoudre celui qu'on a compris, s'il apparaît qu'il avait de mauvaises raisons de mal faire. On pourrait cependant soutenir que l'argument de Tricaud résiste au moins sur le plan conceptuel, car si on comprend le mal sans l'absoudre, alors on passe inévitablement du côté de l'accusation. Mais la compréhension qui n'absout pas implique certainement le sens de l'injustice, mais pas l'accusation elle-même, qui est un acte civil ¹⁴⁵ pouvant [171] ou non avoir lieu, indépendamment de la compréhension qu'on a de l'acte considéré. L'alternative initiale ne tient donc pas, car l'accusation ne se situe pas sur le même plan que la compréhension, qui n'est pas elle-même un acte civil, mais un acte subjectif. De plus, si l'accusation est certainement une agression éthique dans les rela-

¹⁴⁵ J'entends par acte civil non pas un acte qui relève du droit civil ou de la politesse, mais un acte dirigé vers autrui de telle façon que celui-ci en ait connaissance. Je cherche ainsi à préciser la notion d'acte social qui, dans la définition weberienne, s'oriente, suivant son propre sens, en fonction du comportement d'autrui, mais sans que celui-ci en ait nécessairement connaissance, *Economie et société, op. cit.*, p. 4. La précision que j'apporte insiste en fait sur la prise en compte, par l'agent, de la réception de son acte par le destinataire, précision sans laquelle on ne pourrait pas penser le sens de l'injustice. Suivant la définition proposée, on peut dire qu'il y a des actes civils incivils, comme par exemple une injure ou un viol, si l'on juxtapose le sens technique du premier terme et le sens d'urbanité du second. Malgré certains risques de confusion, j'ai choisi d'utiliser le terme civil car l'idéal de l'acte dirigé vers autrui, c'est-à-dire l'acte civil, ne peut être justement que le savoir-vivre ou l'urbanité.

tions civiles, il n'est nullement évident qu'elle le soit aussi dans les relations politiques de la Cité - mais ceci est une autre question.

L'autre limite de la compréhension ou de l'explication est celle de la connaissance des causes. Celles-ci sont généralement entendues aujourd'hui comme les croyances et les désirs qui donnent les raisons de l'action pour l'agent ¹⁴⁶. Mais, manifestement, les croyances et les désirs ne suffisent pas à causer les actions, car il arrive qu'on ait des croyances et des désirs qui n'entraînent aucune action. Il faut, pour agir, quelque chose de plus qui rende les croyances et les désirs effectivement opérants par rapport au monde réel. Cette opération capable de mouvoir ou de retenir l'agent ne peut être trouvée qu'au point de contact effectif du sujet avec le monde et les autres personnes, car c'est à ce point précisément que se décide le rapport entre son autonomie subjective et les déterminations du monde. Une telle opération ne peut pas être purement mécanique, car, s'il existe une autonomie subjective, le mouvement du point de contact dépend de la façon dont le sujet s'abandonne ou non au cours des choses ou de ses propres idées. Ce point de contact actif ou passif du sujet avec le monde est exactement ce qu'on peut appeler la position de première personne ¹⁴⁷. Celle-ci différencie les actions du sujet en [172] les inscrivant, par le fait, dans le temps social, les relations de personnes, de justice et d'injustice, de liberté et de contrainte. Quoique toujours susceptible d'autonomie, la position de première personne est elle-même en partie causée par l'histoire sociale de la personne et par le sens des événements extérieurs qui, indépendamment de tout choix, impriment leurs marques sur qui les comprend. Quand on parle des causes de l'action, c'est surtout à cette histoire causale et événementielle que l'on pense, tandis

¹⁴⁶ Suivant le célèbre essai de Donald Davidson : Actions, raisons et causes, 1963, *Actions et Événements*, *op. cit.*, qui répondait à la thèse wittgensteinienne selon laquelle on ne peut donner une explication causale de l'action.

¹⁴⁷ La position de première personne n'est pas identique à l'intention comme attitude positive vis-à-vis d'une fin, dont parle Davidson (Avoir une intention, 1978, *Actions et Événements*, *op. cit.*, pp. 122 et sq), car ce peut être aussi une attitude négative et, plus généralement, toute façon particulière de structurer les éléments constitutifs d'une existence humaine et sociale : le temps, les personnes, les biens, les libertés, les contraintes. Sans une telle structure réflexive, c'est-à-dire articulée sur des descriptions possibles et connues de l'agent, le mouvement de l'action, et son intentionnalité, serait sémantiquement indifférencié, comme un pur mouvement physique, ce qu'il n'est pas.

que quand on parle des raisons ou des motifs, on pense plutôt aux intentions et aux buts poursuivis ¹⁴⁸, peut-être sous l'effet de cette histoire causale, mais aussi éventuellement sous l'effet d'un choix libre. On ne peut cependant séparer les causes de l'action de la façon dont l'autonomie subjective investit cette histoire causale et ces intentions.

Il n'y a donc pas lieu de reprendre la distinction diltheyienne entre compréhension et explication, puisque les causes par lesquelles on explique l'action sont tout autant des raisons par lesquelles le sujet comme l'observateur la comprennent. La position de première personne, définie comme le point de contact entre l'autonomie du sujet et les déterminations du monde, est précisément ce qui permet à une cause de devenir une raison pour un agent. On doit simplement admettre que toutes les causes ne sont pas connaissables, soit pour des raisons contingentes d'accès à l'information, soit surtout parce que l'explication de l'action n'est confrontée qu'au signe physique de l'action visible, et non pas à ses causes efficientes. L'explication de la position de première personne - qui constitue à proprement parler la [173] compréhension de l'action - est donc toujours incomplète et imparfaite, ce qui est une trivialité. Mais elle ne l'est pas parce que l'interprétation et la position interprétée se meuvent l'une et l'autre dans l'univers des significations - ceci faciliterait plutôt la tâche de l'interprète, car on voit mal comment, sans cette communauté de signification, il serait capable d'interpréter quoique ce soit ¹⁴⁹. L'incomplétude vient plutôt du fait que la position de première personne peut toujours entretenir un rapport libre et réflexif à ses propres causes, ce qui rend impossible de l'inférer absolument de quoique ce soit d'autre qu'elle-même, fût-ce l'action dans laquelle elle se réalise. C'est pourquoi l'action d'autrui, en tant que signe physique, est un critère insuffisant, quoique remplaçable par aucun autre, de la connaissance des causes.

Un cas qui confirmerait la thèse de Tricaud est celui dans lequel le mal serait un fait naturel, car la nature est en effet inintelligible par ses

¹⁴⁸ Cette idée se trouvait déjà dans les distinctions schütziennes et anscombiennes entre les motifs tournés vers le futur (en vue de, chez Schütz) et les motifs tournés vers le passé (à cause de, chez Schütz). Cf d'A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, 1932, Frankfurt, Suhrkamp, et, de G.E.M. Anscombe, *Intention*, op. cit.

¹⁴⁹ C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, op. cit.

propres raisons - à moins de supposer l'existence d'un Dieu possédant la raison des causes naturelles. Par exemple, si le mal ou la violence est un caractère génétique de l'homme, ou de certains hommes, on pourrait le supposer causalement explicable, sans que ses causes soient des raisons pour l'agent. Il n'est peut-être pas impossible qu'il y ait quelque chose d'inintelligible dans le mal et la violence, en ce sens-là. Mais comme il existe toujours d'autre part des occasions symboliques de déclenchement du mal et de la violence, par exemple dans les moments de colère, d'humiliation ou d'excitation collective, il n'est pas déraisonnable de s'en tenir, pour l'expliquer, aux causes symboliques, c'est-à-dire à celles qui sont susceptibles d'avoir un sens pour l'agent, et donc finalement celles qui, ayant un sens pour l'agent, peuvent aussi en avoir un pour l'observateur, même si, en fin de compte, ce sens est abject. Il est évidemment difficile de reconnaître que l'humain puisse être abject, car cela conduit à supposer qu'on peut aussi l'être soi-même, si on est humain. Mais peut-être le faut-il, la sauvegarde ultime de notre idéal d'humanité ne résidant pas dans l'innocence des raisons, qui ne sont ni toujours innocentes ni toujours coupables, mais dans le fait que l'humain ne peut s'avouer son éventuelle abjection que pour [174] s'imposer d'y renoncer. C'est que le face-à-face du sujet avec sa propre violence est sans doute plus intolérable que le face-à-face avec la violence d'autrui. Et le fait que l'humain puisse être abject n'implique pas qu'il ne puisse pas s'empêcher de l'être, ou, s'il ne s'en empêche pas, que cette abstention soit en fin de compte la cause la plus profonde de son acte.

La tentative de trouver une explication à la violence et au mal soulève en définitive plusieurs antinomies. Suivant la première : 1) Le mal est causalement explicable car on sait que si certaines conditions n'avaient pas été réunies ¹⁵⁰ (propagande, guerre, enchaînement de cir-

¹⁵⁰ Sur la recherche des conditions, Davidson écrit ceci : "Plus nous étendons la description de la cause, plus nous avons de chance de démontrer qu'elle était suffisante (telle qu'on la décrit) pour produire l'effet, et moins nous avons de chances de démontrer qu'elle était nécessaire ; plus nous étendons la description de l'effet, plus nous avons de chances de montrer que la cause (telle qu'on la décrit) était nécessaire, et moins nous avons de chances de montrer qu'elle était suffisante" (Les relations causales, 1967, *Actions et Événements*, *op. cit.*, pp. 209, 210). La description de l'effet pousse à souligner la nécessité de sa cause, alors que l'inverse n'est pas vrai - c'est tout le problème des explications *a posteriori*. On voit bien aussi comment la description de l'ef-

constances, choix ou abstention de choix...) il n'aurait pas eu lieu ¹⁵¹ ; 2) mais le mal n'est pas explicable, ni par les causes car le mal n'est pas un phénomène naturel, mais un phénomène moral, ni même par des raisons, car on ne peut pas avoir de raison de faire ce qui est insensé. Suivant la seconde : 1) Le mal est basique, il est un principe naturel présent en chacun d'entre nous qui ne demande qu'à s'exprimer si les conditions s'y prêtent (c'est par exemple le principe d'agression de Freud) ; 2) mais le mal ne peut être un principe naturel puisqu'il se produit toujours de façon conçue, pensée, sinon toujours réfléchie et délibérée, en fonction de certaines circonstances ou comme moyens d'atteindre certains buts. De plus, si le mal est un fait moral, on ne peut pas naître mauvais, on ne peut que le devenir. Enfin, devant ces difficultés, on pourrait hésiter entre deux positions : 1) Penser qu'elles sont élucidables dans le cadre d'une anthropologie du mal ; 2) ou penser qu'elles sont insolubles et renvoyer toute la question à une attitude morale ou politique dans laquelle [175] l'essentiel est d'éviter le mal, ou de le punir, et non pas de le comprendre ou de l'expliquer.

Les thèses précédentes ne sont pas analytiques, c'est-à-dire tautologiques, ni vides comme des vérités logiques, mais plutôt synthétiques *a priori*, c'est-à-dire qu'elle englobent le sensible dans une intuition de la raison qui va au-delà des cas répertoriés. Elles peuvent donc être conçues par un esprit qui n'aurait jamais rencontré aucun cas de violence humaine mais qui, par exemple, en aurait simplement imaginé la possibilité. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles ne soient pas testables empiriquement, ni qu'elles soient indépendantes de toute confirmation ou confirmabilité empirique ¹⁵². Simplement, on ne peut les tester sans les considérer dans leur généralité, ce qui implique que l'approche conceptuelle commande clairement l'examen des cas empiriques.

fet oblige à chercher d'autres causes, ce qui rend la cause examinée non-suffisante. En revanche, la description de la cause ne pousse peut-être pas toujours à la croire suffisante.

¹⁵¹ Ceci est à rapprocher de la notion de possibilité objective que Max Weber avait empruntée à Von Kries, pour désigner ce sans quoi quelque chose n'aurait pas pu arriver, *Etudes critiques pour servir à la logique des sciences et de la "culture"*, 1906, tr. fr. J. Freund et al. 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, p. 294.

¹⁵² Ceci étant le critère que donne Davidson des thèses nomologiques *a priori*, dans *Les événements mentaux*, 1970, *Actions et Événements*, *op. cit.*, p. 293.

Dans ce chapitre, je crois finalement avoir suivi H. Arendt en soutenant que le mal est explicable, autrement dit intelligible, et que l'anthropologie du mal n'est pas une entreprise insensée, car les cas de violence que nous connaissons ne paraissent jamais complètement insondables ni sur le plan empirique, ni sur le plan conceptuel. C'est pourquoi la raison gagne toujours à les examiner, quelles que soient les limites de cet examen. En outre, la réduction du mal apparaît comme la tâche principale non seulement de la politique, mais aussi de la morale individuelle, car c'est seulement parce que la souffrance morale existe, et que rien ne peut *a priori* la justifier, que tout n'est pas permis, ni sur le plan politique, ni sur le plan moral. Or, si le mal n'était pas explicable, il ne pourrait être limitable que par chance ou par répression, ce qui laisserait peu de place à l'action politique proprement dite.

En revanche, à la différence de H. Arendt, je ne prends pas un parti définitif sur la deuxième antinomie, qui n'est peut-être pas une alternative exclusive. En effet, si le caractère conçu du mal est facile à admettre et, à vrai dire, ne fait même aucun doute, puisque celui qui ne conçoit pas le mal en est innocent, on ne peut exclure non plus qu'il y ait dans la nature humaine ou dans celle de certains individus une sorte de propension à la [176] violence, sinon au sens du mal - le sens n'étant évidemment pas un fait naturel. Mais ceci ne veut même pas dire que la violence serait naturelle, car il est toujours humainement possible de s'en abstenir ou de s'y opposer. En ce sens de causalité négative, celle du choix que l'on n'a pas fait pour empêcher ce qui pouvait être ¹⁵³, on peut donc sans hésitation suivre H. Arendt sur l'idée

¹⁵³ Cette idée d'une cause qui pourrait faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé a été proposée par Kant dans la *Critique de la raison pure* où il dit ceci : "Tout homme a un caractère empirique de sa volonté, lequel n'est autre chose qu'une certaine causalité de sa raison, en tant que celle-ci montre dans ses effets phénoménaux une règle d'après laquelle on peut inférer la nature et le degré des motifs et des actes de la raison, et juger les principes subjectifs de la volonté. Puisque ce caractère empirique doit être lui-même, comme effet, tiré des phénomènes et de leur règle, que fournit l'expérience, toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont déterminées, suivant l'ordre de la nature, par son caractère empirique et par les autres causes concomitantes (...) Mais, si nous examinons ces mêmes actions au point de vue de la raison, non pas il est vrai de la raison spéculative, pour en *expliquer* l'origine, mais de la raison en tant qu'elle est une cause capable de les *produire*, en un mot si nous les rapprochons de la raison au point de vue *pratique*,

que la violence n'est pas naturelle, mais politique, dans un sens inversé de son concept.

nous trouvons une tout autre règle et un tout autre ordre que celui de la nature. Car alors peut-être tout ce qui est arrivé suivant le cours de la nature, et ce qui devait infailliblement arriver d'après ses causes empiriques, ne devait-il pas arriver" (tr. fr. J. Barni, éd. 1987, Paris, Garnier-Flammarion, p. 447).

[177]

L'injustice et le mal.
Deuxième partie : L'acte mauvais

Chapitre 6

Le plaisir du mal d'autrui

[Retour à la table des matières](#)

[178]

[179]

1. Le problème

[Retour à la table des matières](#)

Ce chapitre se propose de faire un inventaire (incomplet) du problème suivant : comment expliquer que les êtres humains prennent parfois du plaisir au mal d'autrui ? Devant une telle question, on pourrait, avant toute chose, se demander s'il est vrai que le plaisir du mal d'autrui existe.

On pourrait dire en effet : soit que personne ne prend jamais de plaisir au mal d'autrui ; soit que certains prennent du plaisir au mal d'autrui, mais pas celui qui parle, ou en tout cas pas une personne normalement constituée ; soit enfin que la formulation même du problème est mauvaise, que la question du pourquoi est obscure.

J'admets tout à fait la troisième objection et c'est précisément à un éclaircissement du problème que je vais d'abord m'employer. Je n'exclus pas du tout la deuxième objection, car il est bien possible qu'il existe des natures assez bonnes pour ne jamais, ou presque jamais, jouir du mal d'autrui.

Mais il me semble qu'on doit rejeter la première objection, c'est-à-dire la négation de l'existence du plaisir du mal d'autrui. Certes, si ce plaisir existe, il n'est certainement pas sans mélange, car le mal commis est lui-même, dès qu'on y pense comme à un mal, une cause de souffrance. De plus, il est hautement probable que le plaisir soit dans beaucoup de cas davantage négatif, - c'est-à-dire un soulagement, une atténuation ou une annulation de la douleur -, que positif ¹⁵⁴. Mais il existe tant de cas de cruautés dans les guerres ou dans la vie courante qu'on est bien forcé de penser que ce mal procure quelque plaisir ou soulagement à ceux qui le commettent, car il paraît incommensurable

¹⁵⁴ Cf. le dernier paragraphe de ce chapitre qui tente d'éclairer ce mystère d'un mal d'autrui qui pourrait soulager la souffrance de première personne. Pour l'instant, on peut simplement souligner que le plaisir et le soulagement d'une douleur, quoique non identiques, ont une propriété commune, celle de se produire par obtention immédiate, et non par effectuation ultérieure d'une fin.

à toute autre fin et on suppose que, sans ce plaisir, l'horreur devrait ren-tenir d'agir.

[180]

Du reste, il n'est même pas nécessaire de dramatiser tout de suite le problème pour attester l'existence du plaisir du mal d'autrui. Des cas de méchancetés ordinaires sans grande conséquence font très bien l'affaire : par exemple, au cours d'un jeu radiophonique un auditeur propose une réponse à la question du jour, l'animateur lui demande si c'est son anniversaire aujourd'hui, laissant ainsi entendre qu'il a peut-être gagné le gros lot et finalement lui annonce en riant que sa réponse n'est pas bonne et qu'il n'a rien gagné du tout. Voici un autre exemple : une femme dans la rue fait une crise de folie ; elle vitupère, elle hurle. Un jeune homme passe, avec ses copains ; il s'esclaffe et imite, à l'intention de ses compagnons, le hurlement à la mort d'un chien. Tout le monde rit. Il est facile d'imaginer des exemples courants plus dramatiques, par exemple dans les relations parents enfants ou dans les relations de couple.

Il me semble également que beaucoup de gens prennent un certain goût, et pour toutes sortes de motifs, à la présentation médiatique du malheur et des guerres. Par exemple le fait qu'il y ait beaucoup de victimes dans un accident ou un affrontement peut faire plaisir au militant d'une cause, car cela rend sa cause encore plus urgente. Plus généralement, il semble que beaucoup de gens puissent se découvrir capables d'éprouver une passion mauvaise pour la guerre du Golfe ou pour les catastrophes en général. Tout cela paraît suffisant pour supposer qu'il est hautement possible de jouir du mal d'autrui et que cela arrive en fait.

Mais si on admet l'existence du fait, la question plus générale est de savoir pour quelles raisons on peut jouir du mal d'autrui. Une réponse naturelle consiste à invoquer une certaine propriété morale attribuable à certains êtres humains ou à certains états ou actions des êtres humains. Ce serait par exemple ce qu'on appelle la méchanceté - le méchant est d'après le Robert, celui "qui fait délibérément du mal ou cherche à en faire, le plus souvent de façon ouverte et agressive" - ou alors la cruauté, c'est-à-dire, suivant le Robert, "la tendance à faire souffrir". Mais l'explication ne vaut ici que par le sens attaché aux notions. Or, les définitions du dictionnaire laissent dans l'ombre des as-

pects importants, comme par exemple le fait qu'il est très possible d'être méchant ou cruel sans rien faire. C'est peut-être même une caractéristique essentielle de la méchanceté que de pouvoir se [181] réaliser par la passivité perceptive avant même d'engager l'action - c'est le cas justement du plaisir des catastrophes. De plus, le fait que le mal puisse être choisi ou qu'il soit une tendance ne permet pas de répondre à la question de ses motifs ; car il faudrait encore savoir pourquoi on peut choisir le mal ou avoir cette tendance. La méchanceté ou la cruauté, en tant que visée du mal d'autrui, nomment donc certainement le phénomène à expliquer, mais requièrent elles-mêmes d'être expliquées. Or ici, suivant une opinion courante, qu'on trouve aussi dans la littérature sociologique, on est tenté de distinguer entre deux sortes de raisons de la visée du mal d'autrui :

- des raisons instrumentales : ce mal-là est utile à une fin distincte du mal lui-même, il en est donc seulement le moyen ou l'instrument ; par exemple il sert à assouvir une vengeance ou à satisfaire un intérêt particulier (sans cette vengeance ou cet intérêt particulier, ce mal n'aurait plus à être désiré) ;
- et des raisons intrinsèques : ce mal-là est une fin suffisante de l'action, autrement dit c'est le fait-même de ce mal qui est la fin de l'action ; on appelle aussi quelquefois les raisons intrinsèques des raisons gratuites.

Cette distinction présente en fait pas mal de difficultés. Avant de discuter ces difficultés sur un plan théorique, je vais en donner une illustration qu'on trouve dans le roman de Zola *Thérèse Raquin* qui décrit différentes façons de s'engager dans le mal, par utilité, par cruauté ou par inadvertance. Dans le roman, Thérèse et Laurent, son amant, ont assassiné le fils de Mme Raquin qui était le mari de Thérèse. Le meurtre lui-même est décrit comme un crime à la fois crapuleux et passionnel : les amants veulent se débarrasser d'un mari gênant et profiter de sa fortune, mais Thérèse se venge aussi d'un mari qu'elle n'aime pas et même la dégoûte. Mais finalement, après l'assassinat, les deux amants ne peuvent plus jouir que de leur crime : "le crime leur semblait une jouissance aiguë qui les écœurait et les dégoûtait de leurs

embrassements ¹⁵⁵." C'est du reste après le meurtre que se produit le comble de l'horreur : la mère de Thérèse, Mme Raquin, qui ne sait rien, a favorisé le remariage de Thérèse avec Laurent. Mais Mme Raquin tombe malade et devient progressivement impotente et muette. Devant elle, qui ne peut rien dire, Thérèse et Laurent se disputent et finissent un jour par avouer leur crime. La description de Zola [182] est la suivante : "Brusquement la paralytique comprit. (...) Ses yeux si doux d'ordinaire étaient devenus noirs et durs (...) Il lui sembla... qu'ils prenaient un atroce plaisir à lui répéter : 'nous avons tué Camille'" (*ibid.*, p. 198).

Ici la question qu'on peut se poser est la suivante : pourquoi les assassins font-ils souffrir Mme Raquin ? Par plaisir, par utilité ou par une inadvertance liée à l'envahissement de leur propre souffrance ? Zola prétend que les amants ne sont pas cruels : "ils n'étaient cruels ni l'un ni l'autre ; ils auraient évité une semblable révélation par humanité, si leur sûreté ne leur eût pas déjà fait une loi de garder le silence" (*ibid.*, p. 202). Pourtant ils continuent de se disputer devant la vieille femme, mais, selon Zola, ce serait par utilité - car s'ils enfermaient Mme Raquin dans sa chambre, les disputes seraient encore plus violentes. Cependant, comme l'inadvertance de la première révélation devient assez vite une habitude et que l'utilité de cette torture n'est pas vraiment évidente, on se demande s'il n'y a pas, de la part des amants, quelque plaisir pervers à l'étalage continu de leurs disputes devant l'impotente.

L'exemple précédent montre qu'il est en réalité extrêmement difficile de tenir la distinction entre les raisons instrumentales et les raisons intrinsèques qu'on pourrait avoir de rechercher le mal d'autrui. Le point délicat est en effet que l'agent ne peut pas faire ce qui est méchant ou cruel (par exemple la guerre ou la vengeance), en sachant qu'il le fait, sans que sa propre motivation paraisse également impliquée, de façon immédiate, dans ce qu'il fait, autrement dit sans que ce mal lui-même devienne une sorte de fin, pendant le moment où il accomplit ce mal ¹⁵⁶, quelles que soient par ailleurs les raisons finales qu'il peut avoir de faire ce mal. Savoir qu'on fait quelque chose de

¹⁵⁵ *Thérèse Raquin*, 1867, éd. du Livre de poche, p. 111.

¹⁵⁶ Ceci est évidemment contraire au fameux argument platonicien du *Gorgias* et du *Protagoras* dont la formulation standard simplifiée est que nul n'est méchant volontairement.

mauvais doit en effet impliquer la volonté, au moins *a minima*, car sinon il faudrait supposer une étanchéité complète entre le savoir de ce qu'on fait et le vouloir de ce qu'on fait, ce qui, sauf cas particulier, paraît étrange. On peut certes supposer une déconnexion du savoir et du vouloir dans certaines circonstances, par exemple quand on agit sous la contrainte, mais il est improbable que cette étanchéité existe [183] lorsqu'on fait sciemment et sans contrainte ¹⁵⁷ le mal, car sinon, celui qui fait le mal pourrait à bon droit répondre à ceux qui l'accusent : je savais que je faisais le mal, mais je ne voulais absolument pas le faire. Sa responsabilité serait ainsi dégagee, mais au prix d'un paradoxe moral.

Mais si la volonté est toujours impliquée dans l'acte, au moins *a minima*, lorsque l'agent fait le mal en le sachant, on ne peut jamais exclure, sinon attester absolument, qu'elle soit animée par la recherche d'un plaisir. Car si la volonté est impliquée dans le fait de l'action, et non seulement dans ses finalités, on cherche la raison qui, indépendamment des raisons finales ¹⁵⁸, peut encore l'animer, et la recherche d'un plaisir, ou le soulagement d'une souffrance, devient une hypothèse plausible. Faute d'une telle hypothèse, on manquerait même totalement de raison pour les cas où le mal est accompli sans finalité apparente. On devrait alors renoncer à toute explication ou supposer une sorte de mécanisme à faire le mal, exclusivement régi par les lois de la nature, dont l'idée ne correspond nullement à notre expérience morale du mal.

Pour éviter ces conséquences, on est quelquefois tenté d'invoquer une sorte de raison mauvaise insondable, calquée sur le modèle de la raison pratique kantienne et capable de rendre compte de la pure volonté mauvaise, qu'elle soit ou non accompagnée d'autres fins mauvaises. Puisque la tradition morale insiste sur le fait qu'on peut aussi

¹⁵⁷ Sans contrainte, mais pas nécessairement librement. Cf. à ce sujet le chapitre 8.

¹⁵⁸ On peut évidemment contester cette indépendance dans les cas du mal accompli sous la pression des événements - et on ne manque pas de le faire, quelquefois à juste titre, en soulignant que ce mal répugnait à son auteur. Mais le point est précisément que l'indépendance de la volonté immédiate par rapport aux raisons finales (comme par exemple se protéger ou protéger ses proches) doit exister au moins dans certains cas, car sinon l'argument platonicien serait imparable : on ne voudrait jamais le moyen, mais seulement la fin, et donc la responsabilité du mal n'existerait jamais.

vouloir, si le devoir l'impose, ce qui ne se rattache à aucune fin particulière et ne procure aucun plaisir, pourquoi n'y aurait-il pas, dans le cas du mal, une volonté analogue ? La réponse est que la pure volonté morale peut sans doute apparaître comme une raison suffisante de faire le bien ¹⁵⁹, mais que la pure volonté mauvaise ne peut pas apparaître comme une raison suffisante de faire le [184] mal ¹⁶⁰. En effet, un pur vouloir du mal dépourvu de tout sentiment de plaisir ou de soulagement n'est pas seulement empiriquement insondable, comme la raison pratique kantienne, mais conceptuellement insondable, car il n'a pas de sens communicable, ce qui n'est pas le cas de la raison pratique. On le voit en particulier dans les contradictions où s'empêtrent les écrivains qui ont cherché à valoriser le crime gratuit en soulignant son caractère absolument désintéressé.

Dans le roman d'André Gide, *Les caves du Vatican* ¹⁶¹, un jeune homme, bâtard d'une grande famille, assassine "sans raison" un inconnu qu'il rencontre dans le train - inconnu dont il apprend plus tard qu'il est en fait son demi-frère. Le crime lui-même se veut immotivé ("quel embarras pour la police !", *ibid.*, p. 194), mais il est décrit dans un contexte de transgression : "On imagine *ce qui arriverait si*, mais il reste toujours un petit laps par où l'imprévu se fait jour. Rien ne se passe jamais tout à fait comme on aurait cru... C'est là ce qui me porte à agir... On fait si peu !..." (*ibid.*, p. 187), et de haine pour la victime : "Qu'a-t-il à me sourire ainsi ? Pense-t-il que je vais l'embrasser ! Se peut-il qu'il y ait des femmes pour caresser encore les vieillards !..." (*ibid.*, p. 189). Après le crime, l'aîné de la famille, Julius de Baraglioul, qui veut écrire un livre sur le même sujet, présente l'auteur du crime gratuit de la façon suivante : "Sa raison de commettre le crime, c'est précisément de le commettre sans raison", ce à quoi, Lafcadio, auteur non démasqué du crime, objecte : "C'est vous qui raisonnez son crime, lui, simplement, le commet" (*ibid.*, p.207). Un peu plus tôt, le crime gratuit avait été opposé à la théorie intéressée de l'action que développait La Rochefoucauld, et justifié au contraire par le luxe, le besoin de dépense et le jeu : "... le mal, dit Julius, ce que l'on appelle le mal, peut être aussi gratuit que le bien" (*ibid.*, p. 179). Mais ici la difficulté est que, lorsqu'il s'agit du mal, l'absence de raison ne devient

¹⁵⁹ Ce qui est évidemment contesté par les théories utilitaristes.

¹⁶⁰ Sur cette dissymétrie, cf. le chapitre 7.

¹⁶¹ 1902, éd. du livre de poche.

communicable que sous certaines raisons, comme le jeu, la dépense ou le luxe, et que ces descriptions contredisent évidemment l'idée d'une absence de raison.

Gide argumente pourtant que si le crime n'est fait que par jeu ou par luxe, et non par intérêt, il devient inimputable : "à le supposer gratuit, l'acte mauvais, le crime, le voici tout [185] inimputable ; et imprenable celui qui l'a commis" (*ibid.*, p. 182). Ce serait ainsi l'impossibilité de l'imputer après coup à un agent sous une raison raisonnable qui le rendrait gratuit, et non pas l'état intentionnel de celui qui le commet. Mais l'inimputation n'est pas une impossibilité de principe car il suffirait d'avoir davantage de connaissances sur les goûts pervers des criminels, pour leur imputer, à cause précisément de leurs goûts, les crimes qu'ils commettent. Il est vrai que le plaisir du mal d'autrui étant injustifiable sous un principe de rationalité commune, l'imputation risque de trouver sa limite dans l'irresponsabilité qu'on reconnaît habituellement au fou, c'est-à-dire celui qui sort de la raison commune. C'est là sans doute un aspect profond du basculement dans le plaisir du mal d'autrui, car ces limites sur l'imputation rationnelle (au sens normatif du terme) peuvent surdéterminer, pour l'agent, les mécanismes de déréalisation et de transfiguration du mal sur lesquels je reviendrai à la fin de ce chapitre. Mais cela signifie simplement que le vertige de se croire fou peut favoriser l'oubli du mal de la victime. Ce vertige ne rend pas pour autant le crime gratuit : il donne simplement une raison déraisonnable de commettre un crime.

Il semble donc que la pure volonté mauvaise ne puisse être séparée de la recherche d'un plaisir ou d'un soulagement par le mal. Et si le plaisir apparaît aussi facilement comme une raison de commettre le mal, c'est parce qu'il semble être le seul candidat au rôle de raison de faire quelque chose, lorsque celle-ci doit être distinguée de toute raison instrumentale conduisant à faire quelque chose comme moyen d'une fin. C'est pourquoi, en fin de compte, l'hypothèse du mal purement gratuit - c'est-à-dire le mal comme finalité pure et dont les raisons seraient purement intrinsèques - paraît tout aussi douteuse que celle du mal purement instrumental - c'est-à-dire le mal comme simple moyen d'une autre fin. En effet, dès que le mal d'autrui est considéré indépendamment des avantages qu'il procure ou des fonctions qu'il remplit, ce qui est inévitable dès que le mal est fait sciemment et sans contrainte, on est obligé de se demander en quoi ce mal peut être un

bien pour l'agent, et on est alors confronté à l'hypothèse du plaisir du mal, ou au moins du soulagement à l'accomplir. Or, si le plaisir de l'agent peut être impliqué dans l'acte lui-même, alors on ne peut pas dire que le mal accompli [186] est purement gratuit, puisque le mal en question, précisément, semble être le moyen de ce plaisir.

En définitive, quand nous recherchons les raisons du mal, nous avons tendance à suivre une procédure régressive. Si on dit que quelqu'un fait le mal pour une raison instrumentale (sa propre sauvegarde, l'obéissance à un ordre, la dure nécessité, etc.), on ne peut jamais exclure qu'il en éprouve quelque plaisir, car on pense que celui qui se montre activement et volontiers pervers doit bien avoir quelque goût pour l'être, quoiqu'il en soit des fins qu'il poursuit, car sinon il ferait en sorte de ne pas l'être. Mais d'un autre côté, si quelqu'un fait le mal par goût, c'est-à-dire pour aucune autre raison que le mal lui-même, on pensera que le mal est l'instrument de son goût, ce qui nous ramène à l'hypothèse instrumentale.

Mais la régression ne peut s'arrêter à ce point, car la recherche du plaisir du mal, à la différence du plaisir du bien, requiert elle-même d'être expliquée - comparez par exemple le plaisir de fouetter à celui de manger des sorbets aux myrtilles ou de contempler les yeux pervenche de Mathilde. Dès que le mal, et non le bien, apparaît comme le moyen d'un plaisir, on découvre, avec plus ou moins de consternation, que ce plaisir est une raison, mais on cherche aussi la cause qui peut rendre ce mal plaisant - la psychanalyse et la sociologie étant, dans ce domaine, les méthodes de recherche les plus populaires, à juste titre à mon avis. Autrement dit, le plaisir du mal, à la différence, là encore, du plaisir du bien, n'apparaît pas comme une raison suffisante de l'action.

On peut tirer au moins trois conclusions de toute cette analyse. La première est qu'on ne peut pas exclure la possibilité, communément attestée, du plaisir du mal d'autrui, quelles que soient les raisons autres qu'on peut donner de ce mal. Il ne s'ensuit pas qu'on aurait nécessairement du plaisir à faire le mal lorsqu'on le fait en le sachant. Savoir si le mauvais y prend ou non du plaisir est peut-être une question insondable. Et il se peut que même une bien meilleure théorie du plaisir que celle que j'ai proposée (i. e. ce qu'on a une raison de faire qui n'est pas distincte du fait de le faire) ne puisse la résoudre.

La seconde conclusion serait que la distinction courante, - qui est en fait une simple inversion de la théorie kantienne de la raison pratique -, entre le mal qu'on ferait pour lui-même, et qui ferait le caractère du cruel, et le mal qu'on ferait pour une [187] raison de second ordre (la guerre, l'utilité, la vengeance) qui ne serait pas forcément cruelle, n'est pas vraiment tenable - il suffit du reste d'adopter le point de vue de la victime pour voir à quel point cette distinction est insupportable. Celle-ci résulte peut-être simplement d'une confusion avec une autre distinction : celle des maux légitimes, résultant par exemple d'une décision de justice, comme une punition, et des maux illégitimes, c'est-à-dire moralement mauvais sous toutes les descriptions. Mais cette distinction renvoie à la validité normative, c'est-à-dire ici justificative, des raisons et non pas à la structure des raisons mises en œuvre dans l'action. Elle laisse entière la question du sentiment du bourreau ou du juge, éventuellement pervers, au moment où il accomplit son œuvre de justice. Et elle n'empêche pas de maintenir qu'il n'y a ni cruauté purement instrumentale, c'est-à-dire justifiée par des raisons supérieures, ni cruauté purement gratuite, c'est-à-dire n'engageant pas les motifs personnels de l'agent.

Le dernier point est que, lorsque le plaisir du mal est attesté, une explication est requise, ce qui n'est pas le cas avec le plaisir du bien. Expliquer signifie ici explorer les causes symboliques efficaces qui peuvent devenir, pour le sujet, des raisons d'action dans l'isolation subjective du moment immédiat de son action - et non pas dans le moment de la justification -, en liaison avec des virtualités morales qui auraient pu aussi devenir des causes efficaces, mais qui ne le sont pas devenues ¹⁶². C'est à quoi je vais m'employer dans ce qui suit, en

¹⁶² Dans une note finale de son texte fameux, (*Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?*, 1970, in *Actions et Événements*, *op. cit.*), D. Davidson admet que la cause d'action qui n'est pas une raison sous le réquisit (carnapien) de la totalité des raisons disponibles, c'est-à-dire qui n'est pas une raison du point de vue du meilleur jugement, est cependant une raison. "Bien entendu, il a une raison pour faire a", dit-il après avoir souligné que l'incontinent n'a pas de raison pour faire a plutôt que b qu'il croit meilleur, (p. 64, note 2). Et en effet on ne peut pas avoir de raison au sens strict de ne pas faire le meilleur, mais on peut en avoir une pour faire autre chose que le meilleur. Malheureusement Davidson n'explore pas cet aspect des choses qui est pourtant essentiel pour la sociologie, puisqu'il concerne la possibilité pour un sujet d'être entraîné (ou causé) à agir sous une raison qui, d'un point de vue strictement rationnel, n'en est pas une.

envisageant d'abord certaines explications du plaisir du mal d'autrui qui, quoique courantes, me paraissent [188] douteuses, puis quelques autres qu'il faudrait sûrement généraliser ou formaliser davantage, mais qui me semblent être des pistes beaucoup plus sérieuses.

2. Explications douteuses

[Retour à la table des matières](#)

a) Suivant un argument sadien, mais qu'on trouve aussi dans la tradition nietzschéenne, il serait dans la nature despotique du désir humain de jouir du mal d'autrui. Cet argument a certainement joué un très grand rôle dans certaines complaisances gauchistes ou structuralistes à l'égard de la violence, comme par exemple l'idée qu'il faut assumer ses pulsions conquérantes.

À propos de la luxure, considérée comme la passion majeure de l'homme, Sade dit ceci : "L'homme aime à commander, à être obéi, à s'entourer d'esclaves contraints à le satisfaire ; toutes les fois que vous ne donnerez pas à l'homme le moyen secret d'exhaler la dose de despotisme que la nature mit au fond de son coeur, il se rejettera pour l'exercer sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement ¹⁶³." Autrement dit, nous serions tous naturellement des despotes en puissance et tous naturellement pervers et dominateurs.

La thèse de Sade est à distinguer de la thèse de la psychanalyse suivant laquelle le principe de mort est distinct du principe de plaisir, même s'il peut s'y mêler ¹⁶⁴. En revanche, pour Sade, le principe de plaisir est un principe de la mort d'autrui. Il va de soi que cette thèse est également à distinguer d'autres théories du plaisir, comme par exemple la théorie cartésienne des passions, dans laquelle le principe de plaisir joue aussi un rôle central, mais comme principe de respect d'autrui ¹⁶⁵.

¹⁶³ La philosophie dans le boudoir, éd. Folio, p. 218.

¹⁶⁴ Cf. Freud, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., et le chapitre 3.

¹⁶⁵ Cf. la théorie de la générosité dans *Les Passions de l'âme*, op. cit., § 153, p. 769.

La thèse sadienne enfin n'est pas une thèse sociologique analytique, du genre de celle que j'ai proposée plus haut, suivant laquelle il est possible de jouir du mal d'autrui. La caractéristique centrale de la théorie sadienne est en effet que le plaisir du mal d'autrui est inscrit dans une sorte de nature naturée, dont on accepte à l'avance le verdict, tandis que dans l'approche que j'ai proposée, on sait clairement que le plaisir du mal d'autrui est en lui-même un mal, une maladie de l'âme, [190] qui n'appartient pas à l'ordre naturel en tant que tel, mais à l'homme en tant qu'être social et moral.

Quelqu'un cependant, qui viendrait par exemple d'une autre époque ou d'une autre planète, pourrait peut-être objecter : est-ce que c'est mal de jouir du mal d'autrui ? Face à ce genre d'objection on pourrait peut-être se contenter de la réaction d'Elizabeth Anscombe qui refusait de répondre aux arguments qui cherchent à fonder l'injustice, considérant qu'on ne doit pas répondre aux esprits corrompus ¹⁶⁶. Mais comme les bases sur lesquelles on développe des arguments moraux sont loin d'être toujours auto-évidentes, il me semble qu'il est quand même utile d'y répondre, même si ces réponses paraissent tout à fait évidentes aux êtres moraux que nous sommes. Il existe en fait plusieurs tests contre l'argument sadien :

Le premier test est celui du point de vue de la victime, lequel est socialement inconciliable avec celui du cruel : la victime potentielle ne peut pas être convaincue par les principes sadiens. Contre un tel test, il n'y a que deux arguments. Soit la sélection *a priori* des victimes, qui permet de mettre à l'abri ceux qui n'en feront jamais partie (par exemple les forts). Mais ceci n'annule pas l'objection de l'inconciliation sociale, car, dans un schéma pareil, les forts ont toutes les raisons de craindre de se découvrir un jour victimes eux-mêmes. Soit le plaisir de la victime, ce qui est contredit au moins par la plupart des cas empiriques dont on peut faire état.

Le second test est celui de la fierté ou de la honte : les sadiens se glorifient du mal, mais par une inversion symétrique qui leur permet de conserver le sens de la fierté et celui de la honte. Or, dans le sens

¹⁶⁶ Modern Moral Philosophy, 1958, *The Collected philosophical papers*, vol.3, *op. cit.*, p 40.

commun, il paraît curieux d'être fier d'une horreur et honteux d'une bonne action : cela semble conceptuellement contradictoire ¹⁶⁷.

Le troisième test est celui de l'utilisation du langage moral, qui est un hommage détourné à son empire : pour Sade, curieusement, la méchanceté est toujours clairement un crime, une ordure, une dépravation, même s'il en fait l'apologie.

[191]

Enfin, le dernier test est celui de la consistance sémantique : on pourrait dire que, même s'il est lié à l'accomplissement d'un bien, comme par exemple l'exécution d'une juste sentence, le plaisir du mal d'autrui paraît toujours mauvais. Car ce dont on se réjouit légitimement dans la punition d'un coupable, ce n'est jamais de sa souffrance mais de l'effectuation de la justice. On doit même ici chercher à annuler tout plaisir possible, et spécialement celui de la vengeance, pour que, dans son impersonnalité, la justice passe. On peut sans doute être satisfait qu'un coupable soit puni, mais en éprouver du plaisir pose un problème moral, même s'il arrive en effet qu'on en éprouve.

b) L'argument de la nature despotique de l'homme peut trouver un fondement encore plus précis que celui de l'ordre naturel, celui de la nature biologique de l'homme. Mais toute la question est de savoir si le plaisir du mal d'autrui peut être interprété comme un comportement biologique, animal. Devant certains faits de cruauté, on est quelquefois tenté de recourir à ce genre d'explication. On met alors sur le compte de l'animalité ce qui répugne à notre humanité ¹⁶⁸. Du reste, on a montré expérimentalement qu'il y avait chez les mammifères et chez les primates des liens causaux de l'agressivité avec les stimulations électriques du cerveau, avec les pathologies du cerveau, par exemple les tumeurs, avec les lésions du cerveau, avec les inhibitions neuronales, avec le capital génétique et finalement avec la chimie du sang ¹⁶⁹. On a également fait des recherches pour localiser les parties

¹⁶⁷ Cf., sur la honte, la belle étude de Ruwen Ogien, 1988, *Hommage à la honte*, (à paraître).

¹⁶⁸ On a vu que ce point est nié par H. Arendt, *Sur la violence*, *op. cit.*

¹⁶⁹ Cf. K. Moyer, *Biological Bases of aggressive Behavior*, *Emotion, Theory, Research and Experience*, vol. 3, *Biological Foundations of Emotion*, R. Plutchik et H. Kellerman (eds), Orlando..., 1986, Academic Press.

du système nerveux qui seraient concernées par la régulation des comportements agressifs ¹⁷⁰. On pourrait aussi évoquer les théories évolutionnistes qui soulignent les avantages adaptatifs que donne l'agressivité, - mais ces théories peuvent aussi souligner le contraire, avec non moins d'assurance.

[192]

On pourrait faire à ces arguments sur le mal la même réponse qui s'applique aux arguments naturalistes qui accompagnent les sciences cognitives contemporaines : même s'il est vrai que l'agressivité ou le plaisir de la violence peuvent être physiquement causés et que l'apparition de l'homme s'inscrit dans l'évolution biologique des espèces animales, cela ne renseigne en aucune façon sur le sens du plaisir de la violence et plus généralement sur la réalité sociale ou morale des êtres humains. Imaginez par exemple que l'évolution biologique fasse apparaître des arbres qui seraient toujours strictement parallèles et qui pousseraient toujours par groupe de trois et qui auraient encore toutes sortes d'autres propriétés mathématiques du même genre, on penserait certes que la disposition des arbres est causée par l'évolution biologique, mais pas que les relations mathématiques qui les caractérisent sont elles-mêmes causées par l'évolution biologique ¹⁷¹. On peut dire exactement la même chose des propriétés morales et sociales des êtres humains, qui sont du même ordre que les propriétés mathématiques du fait de leur dimension logique et réflexive, et qui ne peuvent donc se réduire à leur matérialité empirique. Evidemment l'argument s'applique aussi aux thèses évolutionnistes selon lesquelles la nature biologique de l'homme ne serait pas agressive, mais altruiste ¹⁷².

c) Une autre explication courante du plaisir du mal d'autrui est le goût de la transgression. On trouve ainsi, dans le discours sadien, plu-

¹⁷⁰ Cf. A. Perachio et J. Herndon, *Aggressive Behavior Produced by Brain Stimulation in Non human Primates : An Assessment, Emotion, Theory, Research and Experience*, *op. cit.*

¹⁷¹ Cf dans *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, *op. cit.*, le chapitre VIII qui développe un argument de ce genre.

¹⁷² Cf. Jean-Pierre Changeux , éd., *Les fondements naturels de l'éthique*, 1993, Paris, Odile Jacob.

sieurs arguments combinés qui ont connu, il y a encore peu de temps, un certain succès :

Le goût de ce qui dégoûte est une caractéristique remarquable de l'activité sexuelle. "Ce qu'il y a de plus sale, de plus infâme et de plus défendu est ce qui irrite le mieux la tête", dit Mme de Saint-Ange ¹⁷³.

Le plaisir du passage à l'acte conçu est jubilatoire : "il est parfois si doux d'exécuter ce que l'on a conçu", dit Dolmancé (*ibid.*, p. 104). Dans des cas pareils, l'impossible devient possible, l'immoral prend la force du fait, le fantasme devient [193] réel : il est si facile de passer à l'acte ! Ceci était déjà l'argument de Lafcadio dans *Les caves du vatican*. Baudelaire fut également fasciné par le passage à l'acte, mais en le prenant plutôt sous l'angle d'une impulsion subite, comme dans l'histoire du vitrier du *Spleen de Paris* ¹⁷⁴ : par désœuvrement, le narrateur appelle un vitrier qui passe dans la rue, et lorsque celui-ci a atteint avec quelques dégâts le dernier étage de son immeuble, il le met violemment dehors en lui reprochant de ne pas avoir des carreaux de couleur : "Ces plaisanteries nerveuses ne sont pas sans péril, et on peut souvent les payer cher. Mais qu'importe l'éternité de la damnation à qui a trouvé dans une seconde l'infini de la jouissance ?" (*ibid.*, p. 287).

Cependant, sur le plan moral, l'explication par la transgression semble circulaire. En effet, ou bien ce qu'on transgresse est mauvais ou injuste, et dans ce cas-là le plaisir qu'on a, si on en a, n'est pas le plaisir du mal, mais le plaisir du bien. Ceci s'applique à la transgression des règles politiques injustes, mais aussi à la réalisation de certains fantasmes sexuels, réputés immoraux par l'Église, mais qui ne font de mal à personne et qui au contraire ne font que du bien. Ou alors ce qu'on transgresse n'est pas mauvais, mais bon, et dans ce cas-là on ne fait que formuler d'une autre façon le problème qui nous occupe : pourquoi peut-on, lorsque c'est le cas, prendre du plaisir au mal ?

L'explication par la transgression ne répond pas véritablement à cette question. Elle met seulement en évidence l'incontestable existence d'une ivresse du mal dans laquelle l'interdit devient possible et l'acte odieux prend force de réalité. Mais l'inversion des valeurs a plus

¹⁷³ [La philosophie dans le boudoir](#), op. cit, p. 102

¹⁷⁴ *Œuvres complètes*, I, éd. 1975, Gallimard, La pléiade, Le mauvais vitrier, pp. 285 et sq.

de chance d'être la conséquence que la cause de cette ivresse, bien que la force de réalité du mal exerçant son empire sur l'agent soit certainement un élément crucial du plaisir du mal d'autrui.

[194]

3. Explications sérieuses

[Retour à la table des matières](#)

On peut, à ce point, envisager des explications qui paraissent plus sérieuses. Ces explications ne sont pas forcément très nouvelles, mais elles requièrent peut-être d'être pondérées suivant les cas. Il existe sur chacune d'elles une littérature immense, dont je ne chercherai pas à faire le tour, m'efforçant simplement de dégager progressivement une sorte de structure générale d'explication.

a) L'explication la plus courante et la plus convaincante du plaisir du mal d'autrui est évidemment le désir de vengeance. Le mal subi de la part de la seconde personne dans le passé serait compensé par le mal effectué contre cette personne dans le présent. Le mal accompli procurerait un soulagement du mal subi - d'où le plaisir. Sous cet aspect, la vengeance présente une certaine ressemblance avec la punition administrée dans le cadre d'une justice corrective qui, selon Aristote, consiste à égaliser, suivant un principe de proportion arithmétique, les dommages¹⁷⁵. Il y a cependant, dans le jugement ou la punition de justice, une caractéristique essentielle, souvent soulignée par les théoriciens de la justice, qui est l'intervention du tiers arbitrant, et qui ne se retrouve pas dans le cas de la vengeance, puisque la victime, ou ses alliés, est à la fois juge et partie.

Cette absence du tiers arbitrant a d'assez grandes conséquences puisque celui qui a subi un mal et qui en éprouve quelque ressentiment peut, s'il n'y prend garde, n'avoir d'autre garant que le mal qu'il a subi, et qu'il ressent intensément en première personne, pour décider du mal qu'il fera subir. Mais la souffrance étant plutôt mauvaise

¹⁷⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., V, 7, pp. 232 et sq. "Le juge restaure l'égalité", dit Aristote, p. 235.

conseillère, ceci ouvre la voie à toutes les confusions de direction et de mesure. De plus, comme je l'ai déjà souligné, plus le mal infligé s'inscrit sous une règle de justice, et plus il tend à devenir impersonnel - car une justice mesurée sous le seul sentiment personnel entraîne inévitablement quelque partialité, ce qui est contradictoire avec son concept. Il n'y a [195] donc pas de raison, dans la justice elle-même, de jouir du mal infligé. Si on jouit de la punition, ce n'est certainement pas du point de vue de la justice, mais du point de vue du sentiment personnel, ce qui n'est pas pareil et pas forcément juste. Il suit que plus on est dans la vengeance, et moins il y a de chance qu'existe un juste rapport entre le mal subi et le mal infligé, voire même entre la source et l'objet du mal subi et la cible et l'objet du mal infligé.

b) La vengeance manquant ainsi par définition de mesure et de discernement dans ses objets, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle puisse se fondre et se confondre avec un sentiment plus diffus de déception de la justice et de haine d'un autre symbolique. Ceci conduit alors à une autre explication du plaisir du mal d'autrui, elle aussi assez classique, qui est l'explication par la recherche d'un bouc-émissaire. Pour fonctionner complètement, cette explication suppose l'existence, chez le mauvais, d'un sentiment d'innocence blessée - sans lequel son ressentiment serait non seulement irrationnel, mais surtout dépourvu de raison. Les disputes domestiques et les paranoïas de la vie courante sont un bon exemple de cette mécanique : chaque mot d'autrui est une offense potentielle ou voilée pour celui qui est déjà en situation de prendre mal tout ce qu'on lui dira.

J'ai été surpris de constater que même Sade recourt au thème de l'innocence blessée, ce qui est une autre façon de rendre un hommage indirect à la vertu. Dolmancé répond ainsi à un libertin qui tient encore des discours moraux : "Oui chevalier vous êtes jeune, vous le prouvez par vos discours ; l'expérience vous manque ; je vous attends quand elle vous aura mûri ; alors, mon cher, vous ne parlerez plus si bien des hommes, parce que vous les aurez connus. Ce fut leur ingratitude qui sécha mon coeur, leur perfidie qui détruisit dans moi ces vertus funestes pour lesquelles j'étais né comme vous. Or, si les vices des uns rendent dans les autres les vertus dangereuses, n'est-ce pas donc un service à rendre à la jeunesse que de les étouffer de bonne heure en

elle ¹⁷⁶ ?" Ce désespoir de la vertu est essentiel à la recherche du bouc-émissaire puisqu'il permet de fonder une sorte de principe de "tous coupables" qui sera toujours vérifiable - à quelques [196] exceptions près qui concerneront évidemment les alliés sans lesquels aucun mal efficace ne pourrait se faire. Mais ces exceptions seront par principe à géométrie variable puisque si tout un chacun est un coupable en puissance ¹⁷⁷, l'allié lui-même peut à tout moment le devenir.

Le schéma du bouc-émissaire semble donc impliquer une jouissance, dans la victime, de la punition d'un coupable imaginaire. Cette hypothèse peut se vérifier dans le fait qu'il est prudent, pour une victime éventuelle, de se prémunir contre tout risque d'attestation de la culpabilité qui pourrait lui être imputée. Ce point de vue de la victime est fort bien illustré par une fable de La Fontaine, Les oreilles du lièvre : "Un animal cornu blessa de quelque coups / Le lion, qui plein de courroux, / Pour ne plus tomber en peine, / Bannit des lieux de son domaine / Toute bête portant des cornes à son front. / (...) Un lièvre, percevant l'ombre de ses oreilles, / Craignit que quelque inquisiteur / N'allât interpréter à cornes leur longueur, / Ne les soutînt en tout à des cornes pareilles. / 'Adieu voisin grillon, dit-il, je pars d'ici ; / Mes oreilles enfin seraient cornes aussi ; / Et quand je les aurais plus courtes qu'une autruche, / Je craindrais même encore' ¹⁷⁸."

On peut aussi illustrer cette prudence de victime potentielle à l'aide d'une histoire de métro : un type bouscule violemment une jeune femme pour monter dans le wagon, puis, se retournant vers elle, il lui demande méchamment : "qu'est-ce qu'il y a ? t'es pas contente ?" Et la jeune femme répond, tranquillement, et sans rire : "non ça va il n'y a pas de problème", ce qui a suffi, cette fois, à désarmer le violent. Cet exemple illustre bien la parenté entre le schéma de la vengeance et celui du bouc-émissaire : le mauvais doit trouver un prétexte dans le comportement de sa victime pour pouvoir donner libre cours à sa hargne. En général, il n'a aucun mal à en trouver, mais le fait qu'il ait besoin d'un prétexte montre bien qu'il doit, dans le moment d'agir, concevoir comme raison la cause qui le porte à la violence, pour demeurer dans un monde sensé.

¹⁷⁶ [La philosophie dans le boudoir](#), op. cit., p. 255-256.

¹⁷⁷ Cf. sur ce sujet le beau livre de François Tricaud, *L'accusation...*, op. cit.

¹⁷⁸ *Fables*, éd. 1958, IV, Paris, Imprimerie nationale, vol. 1, livre V, p. 257.

[197]

c) Une explication complémentaire et symétrique de la précédente est le mépris ou la haine de soi-même. L'innocence outragée excite le libertin parce qu'elle confirme méchamment la perte de sa propre innocence ¹⁷⁹, et on a en effet toutes les raisons de supposer que celui qui recourt injustement à la violence sait en général suffisamment ce qu'il fait pour ne pas être fier de lui-même. Dans le même ordre d'idée, il semble exister un enchaînement de l'engagement dans la méchanceté. On reproche à la victime d'être l'aliment de sa méchanceté. Par exemple, celui qui se met à frapper quelqu'un dans la rue est d'autant plus en colère et tape d'autant plus fort que l'autre se laisse taper. Simplement à un moment il est écœuré et cesse de frapper. Ceci fait un peu penser au schéma sartrien du garçon de café ¹⁸⁰ : celui-ci exhibe dans son activité les attributs du rôle qu'il choisit, et se conduit comme le garçon de café qu'il pense être. Cependant, dans le cas qui nous occupe, il y a une différence importante : il y a bien un choix initial du violent, mais ce qui suit le choix n'est pas vraiment l'interprétation d'un rôle mais une sorte d'enchaînement sémantique incompressible. Plus il avance dans l'activité, plus elle l'envahit, pour le pire ici, alors que, dans d'autres circonstances, l'envahissement est pour le meilleur ; de même qu'on peut se calmer tout seul en accomplissant un acte de paix, on peut s'exaspérer tout seul par un acte de violence.

Dans le même ordre d'idées, la méchanceté et la cruauté apparaissent quelquefois comme un substitut du don malheureux. On reproche à la victime de ne pas être capable de recevoir ce qu'on aurait aimé lui donner. Ce mécanisme marche assez bien chez les enfants vis-à-vis des adultes, ainsi que chez les amoureux vis-à-vis de leurs aimés. On trouve un écho de cette idée dans la thèse sadienne sur les femmes, la douleur et le plaisir, qui est particulièrement instructive : "ce chatouillement inexprimable qui nous égare, qui nous transporte au plus haut point de bonheur où puisse arriver l'homme, ne s'allumera jamais que par deux causes, ou qu'en s'apercevant réellement ou ficti-

¹⁷⁹ Freud fait une observation analogue lorsqu'il montre que le sentiment de culpabilité peut causer l'accomplissement du mal, Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse, 1915-1916, *Essais de psychanalyse appliquée*, tr. fr. M. Bonaparte et E. Marty 1933, Gallimard, coll. Idées, p. 134.

¹⁸⁰ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit, pp. 95 et sq.

vement dans l'objet qui nous [198] sert, l'espèce de beauté qui nous sert le plus, ou qu'en voyant éprouver à cet objet la plus forte sensation possible ; or, il n'est aucune sorte de sensation qui soit plus vive que celle de la douleur ; ses impressions sont sûres, elles ne trompent point comme celles du plaisir perpétuellement jouées par les femmes et presque jamais ressenties par elles ; que d'amour-propre d'ailleurs, que de jeunesse, de force, de santé ne faut-il pas pour être sûr de produire dans une femme cette douteuse et peu satisfaisante impression de plaisir ¹⁸¹."

Ailleurs Dolmancé dit ceci : "Les effets du plaisir sont toujours trompeurs dans les femmes ; il est d'ailleurs très difficile qu'un homme laid ou vieux les produise ¹⁸²." Et on trouve encore ceci dans la seconde *Justine* : "... si l'intention de la Nature était que votre sexe fût créé pour le bonheur du nôtre, et vice versa, aurait-elle fait, cette Nature aveugle, tant d'inepties dans la construction de l'un et l'autre de ces sexes ? Leur eût-elle mutuellement prêté des torts si graves, que l'éloignement et l'antipathie en dussent infailliblement résulter ? Sans aller chercher plus loin des exemples, avec l'organisation que tu me connais, dis-moi, je te prie, Thérèse, quelle est la femme que je pourrais rendre heureuse..." (*op. cit.*, pp. 278-279). Ces remarques donnent à penser que Sade et les sadiens n'ont peut-être jamais vraiment goûté le plaisir de donner du plaisir à un partenaire sexuel, ont peut-être essayé, mais si mal ou si incomplètement qu'ils ont vite renoncé. Ils ignorent peut-être ce qu'est l'amour au sens du désir de la jouissance de l'être aimé, ou, comme le dit Adolfo Fernandez-Zoïla ¹⁸³, au sens de donner à l'autre des raisons de s'aimer lui-même.

d) Je voudrais, en guise de conclusion, présenter une théorie provisoire qui pourrait généraliser certaines des idées qui précèdent. Cette théorie s'efforce de saisir les mouvements subjectifs du sens social, par rapport à des mécanismes socio-sémantiques dont certains ont été évoqués dans les chapitres précédents. L'idée principale est que le plaisir du mal d'autrui, lorsqu'il existe, serait lié en dernière instance à

¹⁸¹ *Justine ou les Malheurs de la vertu*, éd. du livre de poche, p. 223

¹⁸² *Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.* p. 127.

¹⁸³ Communication personnelle. Cf aussi Consentir à "être-soi" : consentir à "être-soi avec", *Revue de Médecine psychosomatique*, 1993, n° 35.

un vertige [199] d'annulation d'une souffrance dont on est soi-même atteint, à la fois comme victime potentielle et comme sujet moral. Ce vertige d'annulation, suscité par une situation sociale objective, serait moins, de façon positive, un plaisir que, de façon négative, la tentative d'annulation d'une douleur par un transfert intersubjectif rendu possible par cette situation. La recherche du bouc-émissaire ou la haine de soi-même paraissent en effet prendre appui sur l'existence d'une souffrance morale de première personne. Or, si cette souffrance est durable, c'est qu'elle provient probablement d'une offense sociale non réductible, réelle ou imaginaire, s'étant produite par exemple à l'intérieur de la famille ou dans toute autre rencontre sociale ¹⁸⁴. Une telle souffrance étant, par définition, intolérable et irréductible, une façon de la supporter serait, lorsque l'occasion se présente, de l'expulser de soi-même et de la transférer sur autrui de façon à l'annuler, non pas dans sa réalité de souffrance, qui demeure, mais dans sa propriété de souffrance à la première personne : ça souffre tellement que je n'y est plus, autrement dit il n'y a plus de place pour je dans cette souffrance. Nietzsche a décrit, dans *Aurore*, un processus très proche :

"(L'être souffrant, celui qui est malade) repense avec mépris à ce monde de brume, confortable et chaud, où s'avance sans arrière-pensées le bien portant ; (...) il éprouve une jouissance à évoquer en quelque sorte ce mépris hors des profondeurs de l'enfer, infligeant ainsi à l'âme la plus amère souffrance : c'est grâce à ce contrepois qu'il parvient à résister à la douleur physique, (...) Avec une effrayante lucidité sur sa propre nature, il s'adjure : 'sois enfin ton propre accusateur et ton propre bourreau, ressens enfin la souffrance comme la punition que tu t'infliges à toi-même ! Jouis de ta supériorité de juge ; mieux encore : jouis de ton bon plaisir, de ton arbitraire tyrannique ! Elève-toi au-dessus de la vie comme au-dessus de ta souffrance, contemple à tes pieds les fondements et les abîmes sans fonds !' (...) Dans cet état on se défend avec acharnement contre tout pessimisme, de peur qu'il ne paraisse être la conséquence de notre état et ne nous humilie comme des vaincus. (...) nous voulons devenir étrangers à nous-mêmes et nous dépersonnaliser, après que la douleur [200] nous a rendus trop violemment et trop longtemps personnels ¹⁸⁵."

¹⁸⁴ Cf. le chapitre 3.

Devenir étranger à soi-même permet de devenir étranger à sa propre souffrance : ça souffre encore mais je ne souffre plus. Mais le fait de devenir étranger à sa propre souffrance a aussi pour conséquence de rompre les conditions morales de la compassion vis-à-vis d'autrui, qui suppose le jeu normal des personnes et de leur intervention ¹⁸⁶. Il existe en effet un lien entre le sens moral s'exerçant vis-à-vis de soi-même, c'est-à-dire l'estime de soi, et le sens moral s'exerçant vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire l'estime d'autrui, puisque, comme le soutiennent la théorie cartésienne de la générosité ¹⁸⁷ ou la théorie kantienne de la bienveillance ¹⁸⁸, on ne peut, sans l'estime de soi, accéder à l'estime d'autrui ¹⁸⁹, et, sans l'estime d'autrui, conserver l'estime de soi. De plus, l'accès à la souffrance d'autrui étant toujours réflexif et non immédiat - on n'a en effet, pour des raisons d'asymétrie personnelle, aucun accès direct au mal d'autrui -, il paraît beaucoup plus facile de transfigurer le sens de la souffrance de l'autre que le sien propre. Par exemple, un jeune homme peut plus facilement concevoir, comme dans le film *La discrète*, de faire souffrir la première jeune fille qu'il va rencontrer dans la rue, que de se faire souffrir par la première venue.

Le fait d'annuler le sens de sa propre souffrance, qui consiste aussi à perdre la conscience de soi-même, facilite au plus haut point l'oblitération du sens de la souffrance d'autrui. Or, dès qu'on perd le sens de la souffrance d'autrui, on peut en faire n'importe quoi, y compris en jouir - comme on jouit, en la mangeant, du corps d'une bête. Mais la différence avec le corps d'une bête, c'est que le corps d'autrui reste éternellement le corps de l'homme que l'on est aussi soi-même. On peut ainsi jouir dans la victime de la victime qu'on ne veut pas être soi-même, (je n'y est plus), ce qui expliquerait précisément le plaisir mauvais du mal d'autrui. On pense ici au [201] rite de l'Eucharistie où

¹⁸⁵ Nietzsche, *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, tr. J. Hervier 1970, Gallimard folio, § 114.

¹⁸⁶ Cf. sur ce sujet le chapitre 4.

¹⁸⁷ Les passions de l'âme, op. cit., § 153, 154.

¹⁸⁸ Doctrine de la vertu, op. cit., p. 128.

¹⁸⁹ Au sens de l'estime qu'on a pour autrui et non pas de l'estime qu'autrui a pour nous, ce qui, pour paraphraser Levinas, est l'affaire d'autrui, pas la nôtre.

le Christ, dans le rôle de la victime, s'offre symboliquement au cannibalisme du peuple pour rappeler la Rédemption que son sacrifice a rendue possible : ce n'est pas vous qui souffrez, mais Moi ¹⁹⁰. On suppose simplement que dans ce cas on ne demande pas au peuple de jouir du sacrifice, mais de le garder en mémoire au moment de la communion.

Comme je l'ai indiqué plus haut, il y a dans la fascination du mal d'autrui des limites à l'imputation rationnelle : ces limites enregistrent mais aussi renforcent, chez l'agent lui-même, les mécanismes d'oblitération et de déréalisation du sens de la souffrance. C'est en relisant *l'Etranger* de Camus que ce point m'est apparu avec le plus de clarté. Le contexte général est celui d'une déréalisation par le narrateur, Meursault, de tous les événements de sa vie et d'une sorte d'indifférence positionnelle à tout ce qui arrive. Cette indifférence trouve son aboutissement dans le meurtre absurde d'un Arabe sur une plage ; le crime est décrit comme une absence, une perte de contrôle surdéterminée par la brûlure du soleil, le bruit de la mer, la chaleur du ciel... L'indifférence positionnelle a pourtant des limites, d'abord parce qu'il y a une histoire causale du crime : celui-ci a été précédé d'une bagarre et, lorsque le narrateur rencontre à nouveau l'Arabe, celui-ci sort son couteau. Mais plus fondamentalement parce que le mécanisme de la déréalisation est lui-même mis en question dans les dernières pages du livre : Meursault se découvre en effet sujet de sa mort prochaine. Il le fait en particulier au travers du souvenir de son père : "Tout ce que je connaissais de précis sur cet homme, c'était peut-être ce que m'en disait alors maman : il était allé voir exécuter un assassin. Il était malade à l'idée d'y aller. Il l'avait fait cependant et au retour il avait vomi une partie de la matinée. Mon père me me dégoûtait alors un peu. Maintenant, je comprenais, c'était si naturel ¹⁹¹." Et plus loin : "...à l'idée de me voir libre par un petit [202] matin derrière un cordon d'agents, de l'autre côté en quelque sorte, à l'idée d'être le spectateur qui vient voir et qui

¹⁹⁰ Ceci n'est pas l'interprétation classique du rite, mais elle est peut-être sous-entendue dans la lecture de F. Rosenzweig : "...ces hommes libres proclamés à l'instant seigneurs sur toute chose se savent pourtant dans le même mouvement serviteurs de tout homme ; car ce qu'ils font au plus petit de leurs frères, ils le font à celui qui reviendra comme juge du monde" (*L'étoile de la rédemption*, 1982, tr. fr. A Derczansky et J. L. Schlegel, Paris, Seuil). Je dois cette référence à Paul Ladrière.

¹⁹¹ *L'étranger*, 1942, éd. du livre de poche, p. 168.

pourra vomir après, un flot de joie empoisonnée me montait au coeur. Mais ce n'était pas raisonnable."

On pourrait dire qu'assister à sa propre mort, dans l'exécution capitale d'autrui et sous le patronage hautement symbolique du père, vaut bien mieux qu'être soi-même celui qui meurt. On jouit donc, non pas tant de la mort de l'autre, que du fait qu'on y échappe, et naturellement on vomit aussi, car la joie est empoisonnée. Mais ici le narrateur découvre, parce qu'il va vraiment mourir, l'impossibilité d'annuler la réalité de sa peur et de sa souffrance ; il redevient donc un sujet motivé et souffrant, et il est malheureux.

Finalement, on pourrait résumer cette brève enquête en disant que le plaisir du mal d'autrui est certainement une maladie morale, et non pas physique, certainement existante, quoique non nécessaire, en partie explicable, quoique parfaitement inexcusable (car admettre le fait de la souffrance morale du criminel, ce n'est pas l'excuser), mais peut-être curable, si on veut bien voir ses liens avec les offenses sociales subies par la première personne et avec les situations qui en actualisent la souffrance.

[203]

L'injustice et le mal.
Deuxième partie : L'acte mauvais

Chapitre 7

Dissymétrie du sens du bien et du mal

[Retour à la table des matières](#)

[204]

[205]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

On a vu apparaître, dans les chapitres précédents, une dissymétrie assez remarquable entre les propriétés de l'action bonne et celles de l'action mauvaise, par exemple le fait qu'on puisse choisir gratuitement le bien, mais pas le mal. On peut se demander sur quoi repose précisément une telle dissymétrie. J'essaierai, dans ce chapitre, de répondre à cette question à partir d'un article d'Elizabeth Anscombe sur la pensée et l'action chez Aristote (1965), qui porte en sous-titre : "qu'est-ce que la vérité pratique ¹⁹² ?" Dans cet article, Anscombe soutient que les prédicats du vrai et du faux sont, selon Aristote, applicables à l'action. Elle pense en effet que la notion aristotélicienne d'action (*praxis*) intègre sa propre idée de l'action volontaire sous une description et que cette théorie de l'action suffit à rendre les prédicats du vrai et du faux applicables à l'action "strictement et proprement, et non pas par extension et d'une façon qu'il faudrait encore expliquer".

Si on la suit, on pourrait dire : "cette action est vraie", "cette action est fautive", comme on dit : "cet énoncé est vrai", "cet énoncé est faux". Cette position mérite évidemment d'être éclaircie, car usuellement on dit plus souvent qu'une action est juste ou injuste, bonne ou mauvaise, que vraie ou fautive. C'est cet éclaircissement que je vais essayer d'apporter dans la première partie de ce chapitre. La seconde s'efforce de donner un contour plus précis à ces éventuelles vérités pratiques, notamment par rapport à la théorie de la responsabilité. Ceci permettra, je l'espère, de dégager une idée plus précise de la dissymétrie entre l'action bonne et l'action mauvaise.

¹⁹² Thought and Action in Aristotle : What is 'Practical Truth' ?, 1965, *The Collected Philosophical Papers*, vol. 1, *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.

[206]

1. La notion de vérité pratique

[Retour à la table des matières](#)

L'article d'Anscombe dont il vient d'être question commence par une discussion des difficultés de la théorie aristotélicienne du choix (*proairesis*), en particulier le fait qu'on ne peut choisir sans délibérer, mais qu'on peut délibérer sans choisir. Pour Aristote, le choix est lié au caractère moral qui s'attache habituellement aux actions d'un être humain. Ce caractère moral habituel (*hexis* ou *habitus*) peut être vertueux ou licencieux (*akolastos*, *licentious*), mais il est délibéré. Toutefois, il est possible de s'écarter délibérément de ce caractère habituel. Par exemple, un homme qui consacre sa vie à la science peut exceptionnellement commettre une action frauduleuse en vue d'obtenir des fonds de recherche, ce qui certes n'est pas bien, mais n'a pas le même caractère moral que les fraudes commises par celui qui a décidé de faire fortune par des tromperies systématiques. De même, l'homme faible (*uncontrolled man*) peut décider, et même délibérer, sous l'empire d'une passion particulière, tout en sachant que cette décision va à l'encontre de ses choix - par exemple il commet l'adultère alors que son choix est de ne pas le commettre.

Toutefois, Aristote a, selon Anscombe, du mal à admettre que quelqu'un puisse vraiment agir contre ses convictions. C'est que, tout en demeurant peut-être platonicien (on ne peut pas agir contre l'idée qu'on se fait du bien), il pense qu'il existe une nécessité dans la mise en mouvement de l'être humain par la pensée, d'où ses recherches sur le syllogisme pratique. Le problème est alors de savoir dans quelle mesure des actes particuliers peuvent être contraints par des jugements relatifs à l'action. Or, il paraît difficile d'inférer nécessairement des conclusions pratiques de prémisses théoriques¹⁹³. Anscombe, qui perçoit ces difficultés, ne croit pas quant à elle qu'il y ait des syllogismes se terminant nécessairement par une action et ayant l'agir

¹⁹³ D'où les problèmes logiques de la faiblesse de la volonté posés par D. Davidson et repris en France par Ruwen Ogien, *La faiblesse de la volonté*, *op. cit.*

comme but - "le besoin de nécessité dans les connexions, dit-elle, peut sans dommage être réduit" -, [207] mais plutôt qu'il y a des syllogismes qui concernent la pratique : ce sont des raisonnements qui permettent de passer de fins générales à des jugements particuliers. Mais la pratique, et le choix lui-même, repose sur le désir, *wanting* ou *orexis*, celui-ci étant compris au sens, non pas d'un simple sentiment, mais d'un vouloir pratique, d'un effort pour atteindre.

Le problème ici, c'est le rapport de l'action, qui est un mouvement dans le monde physique, et du jugement, dont tout ce qu'on sait de façon sûre est qu'il est une occurrence de pensée ou de discours. Pour résoudre ce problème, il y a au moins deux hypothèses classiques : l'hypothèse intellectualiste suivant laquelle le jugement théorique serait nécessaire et suffirait à déclencher l'action, et l'hypothèse déterministe, encore en cours dans certaines sociologies, suivant laquelle l'action serait dirigée par des lois ou des structures indépendantes du jugement de l'agent. Aucune de ces deux solutions n'étant satisfaisante, on peut chercher une troisième voie qui consiste à supposer qu'il existe bien certains rapports entre la théorie et la pratique, mais que ces rapports ne sont pas régis par des lois logiques, physiques ou sociologiques. Dans cette hypothèse, la théorie ne commanderait pas absolument la pratique, mais la pratique ne serait pas non plus absolument indépendante du jugement. Il existerait donc bien des raisons pratiques, ou, comme je l'ai proposé, des raisons sensibles ¹⁹⁴.

La solution d'Anscombe, lisant Aristote, semble s'inscrire dans cette direction. Elle cherche en effet un moyen de réconcilier les deux idées importantes qu'elle trouve chez Aristote - la pensée met l'être humain en mouvement et le désir est le point de départ de son action -, et pour cela suppose l'existence d'une sorte de prémisse ultime, qui guiderait le désir de tout homme, "d'une façon obscure et indéterminée", et qui serait une prémisse du bonheur (*blessedness*) ou du bien-faire (*well-doing*). Cette prémisse, qui est la part rationnelle de l'homme, agit sur toutes les fins que peut se proposer l'être humain, et donc sur les choix dont dépend son caractère moral habituel. Elle est donc suffisante pour le faire agir suivant ses choix (son caractère moral), dans la plupart des cas, mais pas dans tous, car il peut arriver qu'on désire [208] autre chose que ce qu'on a jugé comme un bien, par exemple lorsqu'on est "guidé par la passion".

¹⁹⁴ Cf. le chapitre 1.

Cette hypothèse a plusieurs avantages ; d'abord celui d'introduire un lien intrinsèque entre le domaine pratico-sensible et le domaine logique. La prémisse en question en effet n'est pas une prémisse théorique, mais une sorte de transcendantal qui permet d'inscrire la pensée dans le mécanisme-même de l'action (le *wanting*). Dans cette conception, la pensée n'est pas extérieure à l'action, puisque c'est une propriété du désir d'être guidé par l'idée du bien, et donc de prendre appui sur les jugements qui disent ce qu'est le bien. Si les jugements pratiques peuvent faire partie de l'action, ce n'est pas du point de vue des jugements eux-mêmes, mais du point de vue de cette prémisse du bien-faire qui pousse le désir du côté de la rationalité et du jugement. C'est parce qu'il est fondé sur cette prémisse que le désir cherche à s'accorder aux jugements qui discernent la bonne manière de mener sa vie.

Mais il n'y a là nulle nécessité. L'hypothèse en effet a également l'avantage de rendre l'erreur pratique possible et explicable, du fait que le désir peut tabler sur de faux jugements, ou encore négliger de remonter jusqu'à certains d'entre eux, par exemple lorsqu'on est pris dans le feu de l'action. On peut concevoir à partir de cette analyse que l'homme faible qui ne respecte pas son propre choix moral, ou bien l'homme changeant qui prend des décisions contradictoires, ou encore l'homme hésitant qui ne parvient jamais à opter parmi ses propres jugements, ne sont pas forcément irrationnels, comme semble le penser Anscombe commentant Aristote, ni même toujours ignorants, comme le prétendrait peut-être Platon, mais plutôt inconséquents, au sens qu'il ne font pas le tour des capacités de jugement dont ils disposent. Ils se donnent en effet la liberté d'ignorer à un moment le jugement qui a pu les convaincre précédemment, qui sans doute les convaincra encore plus tard et qui convaincrait aussi des tiers raisonnables.

Cette position a l'avantage de maintenir la conception suivant laquelle les hommes ne peuvent agir qu'en fonction d'une idée qu'ils se font du bien, tout en laissant ouverte la possibilité que volontairement ils fassent le mal ou s'abstiennent du bien, par une sorte d'économie ponctuelle du jugement leur faisant considérer comme un bien ce qui, en [209] d'autres circonstances, ne passerait pas, à leurs propres yeux ni à ceux du sens commun, les tests rationnels du bien-faire. On peut rapprocher cette idée de la théorie cartésienne de la volonté suivant laquelle je veux toujours le bien, mais il arrive que je le veuille telle-

ment que je ne prends pas la peine de vérifier que ce que je considère immédiatement comme un bien en est vraiment un ¹⁹⁵.

Toutefois, l'hypothèse d'un lien intrinsèque du jugement et de l'action par une prémisse du bien-faire, risquerait d'apparaître comme un coup de force si on n'avait pas davantage d'éléments pour fonder la dimension logique ou rationnelle de l'action. C'est là me semble-t-il qu'intervient la théorie de l'action sous une description, c'est-à-dire l'idée que le sens de l'action est intrinsèquement lié à une description possible, émanant de tiers mais surtout de l'agent lui-même. C'est cette théorie qui permet de voir l'importation dans l'action, au sens du désir à l'œuvre ou du vouloir pratique, de propriétés logiques. C'est aussi cette théorie qui permet de parler de vérités pratiques, par le fait qu'elle rend concevable la mise en activité du jugement dans l'action.

Les choix qui confèrent à une action son caractère moral sont en effet établis à partir de jugements qui, comme tout jugement, sont susceptibles d'être vrais ou faux. Ainsi les choix du licencié ¹⁹⁶ s'appuient-ils sur des jugements faux, de la même façon que les choix du vertueux s'appuient sur des jugements vrais. Selon Anscombe, si tous les jugements impliqués dans la formation du choix qui conduit à l'action sont vrais, et si le désir lui-même est correct, on a une vérité pratique. Une vérité pratique n'est donc rien d'autre qu'une vérité mise au travail dans l'action par le désir. C'est, pourrait-on dire, la somme harmonieuse d'une vérité et d'un désir correct. Pourquoi Anscombe parle-t-elle de vérité pratique ? Simplement parce qu'une action ne dévoile ses caractères propres, et en particulier ses caractères logiques, que par rapport à une description, c'est-à-dire la réflexion ou le [210] mouvement de mise à distance opéré par l'agent ou par un tiers, qu'il ait lieu *ex ante* ou *ex post*.

La vérité pratique n'est donc pas la vérité d'un jugement, c'est celle d'un jugement réalisé et rendu vrai par le travail de l'intelligence pratique. Mais ici à nouveau apparaît le risque intellectualiste de confondre l'action avec sa description ou son jugement car, selon Ans-

¹⁹⁵ C'est l'argument de la pomme empoisonnée que l'on trouve dans les cinquièmes *Réponses*. Cf. la citation dans le chapitre 2.

¹⁹⁶ Dans son commentaire d'Aristote, c'est la licence qu'Anscombe oppose à la vertu. Je conserverai donc ce terme dans la suite de la discussion, bien que je ne sois pas vraiment convaincu que toute licence soit mauvaise. C'est à mon avis plutôt la perversité qu'il faudrait opposer à la vertu.

combe, "la description de ce que fait (l'agent) est rendue vraie par son faire". On pourrait ainsi croire que la vérité pratique n'est rien d'autre que la description vraie de l'action. Or ce n'est pas le cas, car la vérité pratique, pas plus qu'elle n'est la vérité d'un jugement, n'est la vérité d'une description d'action.

Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'il y a des descriptions vraies d'actions fausses au sens d'Anscombe, c'est-à-dire reposant sur des désirs incorrects et des jugements faux. Par exemple, dit Anscombe, celui qui choisit de faire crever les yeux ou d'arracher les bras d'un être humain rend vraie par son action une certaine description de ce qu'il fait - il est vrai qu'il a crevé les yeux... -, mais fausse une description qui prétendrait qu'il a agi justement. On pourrait donc dire : une action vraie est une action dont la description comme action juste sera vraie et fausse la description comme action injuste. Une action fausse est une action dont la description comme action juste sera fausse et vraie la description comme action injuste. Mais cela signifie simplement que les vérités pratiques rendues vraies par l'action ne sont pas elles-mêmes des descriptions. Ce sont des actions qui incorporent certaines descriptions (les jugements vrais) qu'elles sont susceptibles de rendre vraies ou fausses. Par exemple, si c'est une vérité pratique de porter secours à quelqu'un qui se noie, cette action incorpore le jugement vrai suivant lequel, dans ces conditions, il est juste de porter secours à la personne en difficulté et rend vraie la description suivant laquelle il est juste d'avoir porté secours à cette personne.

Ce ne sont donc pas les descriptions de l'action qui ont de l'importance, mais plutôt la capacité de l'action de rendre vraies certaines descriptions et fausses d'autres descriptions - avec ici tout de même une ambiguïté, car Anscombe ne s'étend pas sur la façon dont l'action, et le sujet de l'action, actualisent cette capacité de rendre vraies les descriptions, ce qui de son point de vue serait sans doute aller trop loin dans le sens d'une ontologie de l'esprit. Pourtant, s'il est vrai que l'action, qui est [211] un phénomène dans le monde physique, incorpore dans son accomplissement un élément logique, il est nécessaire de lui reconnaître aussi une certaine réalité non-physique. Cette nécessité ne peut être évitée qu'au prix d'un nominalisme fort, mais Anscombe elle-même ne semble pas vouloir se résoudre à un tel renoncement ontologique.

Quoiqu'il en soit, le principal avantage de l'hypothèse d'Anscombe est que, tout en distinguant l'ordre logique et l'ordre pratique, ce que ne fait peut-être pas la tradition platonicienne, elle donne malgré tout les moyens de penser la présence d'une logique dans la pratique - ce qui est du reste le problème usuel du sociologue confronté à des pratiques qui ne sont ni entièrement rationnelles ni entièrement irrationnelles mais comportent toujours, comme on dit, une certaine logique. Sans cela du reste, on ne pourrait rien dire des pratiques en question sinon qu'elles sont déterminées, aléatoires ou folles. La tendance de l'action à se mettre sous l'autorité du jugement, du fait de la prémisse du bien faire qui oriente le désir de tout homme, peut être court-circuitée par un sentiment quelconque, car elle ne garantit pas contre l'empire pratique d'un faux jugement. C'est donc bien le jugement qui confère à l'action ses traits significatifs, notamment ses intentions, ses motifs, ses modalités, autrement dit sa position de première personne et sa règle logique, au sens de l'ensemble de ses traits rationnels susceptibles de la faire juger correcte ou incorrecte. Mais cette règle, l'action ne l'énonce pas, elle l'effectue, ce qui met tout jugement ou description passée ou future en situation d'explicitation de cette position et cette règle et de prendre ainsi un certain parti normatif sur l'action, et l'action elle-même en situation de langage objet par rapport au jugement qui s'y rapporte.

En définitive, la position d'Anscombe apparaît comme une sorte de platonisme affaibli qui n'identifie pas purement et simplement le jugement et l'action, le vrai et le bien, mais incorpore malgré tout la réalité logique du premier dans la réalité pratico-sensible du second. Ainsi, l'action est libre de sa règle, car elle ne découle nécessairement d'aucun jugement, mais elle incorpore cependant, en tant qu'action, une dimension logique et donc une règle, qui, dès lors, lui rend "strictement et proprement" applicables les prédicats du vrai et du faux.

[212]

2. Vérité pratique, responsabilité et cohérence

[Retour à la table des matières](#)

L'idée de la vérité pratique comme cas particulier de vérité revient à soulever le problème des critères de la moralité, puisqu'une action vraie n'est rien d'autre qu'une action conforme à la vertu. Mais la façon dont le problème est posé par Anscombe est aussi originale que problématique. Car, dans ce texte, la vérité pratique n'est pas simplement un nom particulier du concept de la moralité, auquel ne ferait que s'ajouter l'effet intrigant du mot vérité dans l'expression vérité pratique. Le rapprochement avec la théorie de la description laisse au contraire supposer que l'action pourrait comporter certaines propriétés logiques, propriétés qu'on attribue habituellement aux énoncés, et non aux actions - comme par exemple des propriétés de correspondance avec les faits ou de consistance logique. Du coup, on peut se demander si cette approche logique de la moralité de l'action est de nature à faire avancer la question des critères de la moralité.

En essayant de s'engager dans cette voie de recherche, on se heurte à une question plutôt embarrassante. Car si on n'a aucun mal à concevoir que l'action confère sa vérité à une description ou un jugement, on est bien forcé de se demander, dès qu'on admet que les actions peuvent être vraies, ce qui les rend elles-mêmes vraies - puisqu'on ne parle pas seulement d'action sous un jugement vrai mais d'action vraie. Dans le langage courant, on a en français une notion de l'action vraie qui, semble-t-il, correspond en gros à l'action sincère. On vise ici les qualités expressives de l'action, sa capacité à dévoiler les élans et les pensées les plus secrètes - "il est direct, il est spontané, il est vrai", "il a eu une réaction vraie", etc. Cet usage accorde à l'action une fonction descriptive des états internes, ce qui, quels que soient les problèmes philosophiques qui en découlent, est concevable puisque cela revient à faire de l'action un analogue du discours : si les états internes qu'elle dénote existent, alors elle est "vraie". Mais manifestement ce

n'est pas dans ce sens qu'Anscombe prend la vérité pratique. Et de toute façon, la vertu de la sincérité n'est pas toute la vertu. Or l'action vraie est pleinement vertueuse puisque son désir est droit et vrais tous les jugements qui la guident.

[213]

On est donc toujours confronté à la question : qu'est-ce qui peut rendre vraie une action ? Si on répond en disant : c'est le jugement qui l'accompagne, on risque la circularité - puisqu'on a dit que le jugement est rendu vrai par l'action -, le paradoxe - car le jugement relève du discours et on ne considère pas habituellement qu'un état de chose, en l'occurrence l'action, est vérifié par un discours -, et finalement la contradiction par rapport à la théorie proposée qui dit bien que la vérité de l'action n'est pas celle du jugement - un jugement vrai ne fait une action vraie que si, également, le désir est correct.

Toutefois ces objections indiquent une réponse possible à notre question puisqu'elles nous obligent à considérer à nouveau l'idée du paragraphe précédent : une action vraie est une action dont le désir est correct et en accord avec des jugements vrais, ce qui revient à dire simplement qu'une vérité pratique est une action rendue vraie par un désir correct en accord avec des jugements vrais. Cette proposition, qui ne fait que reformuler certains points acquis, ouvre cependant de nouvelles perspectives si on remarque que le désir en accord avec certains jugements détermine l'intention - point qu'Anscombe évoque rapidement dans notre article mais beaucoup plus longuement ailleurs. Ce rapprochement offre un critère possible de vérité de l'action qui serait son intention, ou du moins une certaine sorte d'intention - par exemple celle que Kant appelle l'intention bonne¹⁹⁷. Cela revient à dire, comme on l'a souvent fait dans la tradition philosophique, que ce qui fait la moralité de l'acte, c'est l'intention, ou, plus précisément, ce que j'ai appelé la position de première personne pour tenir compte de l'ensemble des différenciations morales et interpersonnelles de la visée de l'action. Mais cette proposition, pour classique qu'elle soit, permet néanmoins d'apporter des précisions sur certaines conditions de l'ac-

¹⁹⁷ Plus précisément, Kant parle de la bonne volonté qui "paraît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux", *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 88.

tion vraie, en particulier ses conditions de responsabilité et de cohérence normative.

L'action, on le sait, n'est pas un état de chose comme un autre : elle possède en effet des propriétés psychologiques que ne possèdent pas les états physiques qui ne sont pas des [214] actions. C'est la raison pour laquelle toutes les descriptions vraies d'une action ne sont pas forcément des descriptions vraies de ses intentions et ne sont pas substituables les unes aux autres. Par exemple, je vais au cinéma pour voir un film mais pas pour voir un navet, même s'il est vrai que j'ai vu un navet. De même, s'il est vrai, lorsque c'est le cas, que quelqu'un a fait exploser l'immeuble en allumant son réchaud - car il y avait une fuite de gaz -, il ne suit pas nécessairement que telle était son intention.

Le point remarquable ici est que l'intention de faire sauter l'immeuble suppose que l'agent ait eu connaissance de la fuite de gaz et du fait que l'action d'allumer le réchaud provoquerait l'explosion. La description intentionnelle de l'action est ainsi liée à la connaissance par l'agent de certaines conditions et conséquences, bonnes ou mauvaises, de son acte. Cette condition morale-cognitive est le corrélat dans l'action de l'impossibilité sémantique, bien connue depuis les travaux de Davidson, d'inférer du fait qu'il voulait allumer le gaz le fait qu'il voulait faire sauter le quartier, quoiqu'il s'agisse de la même action. Cette condition est nécessaire à la vérité de la description de l'action intentionnelle, même si ce n'est pas une condition suffisante, car il est possible, dans certaines circonstances, de savoir que son action aura une certaine conséquence sans pour autant vouloir cette conséquence¹⁹⁸. On pourrait dire aussi, dans les termes de la discussion précédente, que la description d'une action intentionnelle n'est vraie que si elle atteint le désir de l'agent et les jugements qui l'accompagnent.

Or quelqu'un qui, en agissant, a connaissance de certaines conditions et conséquences de son acte et qui ajuste de façon correcte son désir à cette connaissance est en général considéré comme un homme sage - on dit aussi responsable, au sens vertueux, et non pas juridique du terme. Par exemple, l'automobiliste qui sait qu'il risque, en dépassant un véhicule en haut d'une côte, de heurter une voiture venant en

¹⁹⁸ Par exemple lorsqu'on accomplit une action dont on connaît à l'avance l'effet malheureux, en vue d'éviter un effet qu'on sait encore plus malheureux.

sens inverse est considéré comme sage s'il évite de le faire et, au minimum, comme inconséquent s'il le fait - on pourrait dire aussi irresponsable dans le sens qu'a ce mot lorsqu'il [215] caractérise les actions dont on ne pourrait pas répondre, comme par exemple laisser des produits dangereux à la portée des enfants. De même, l'homme prévenu de la fuite de gaz serait considéré comme sage s'il s'abstenait d'allumer son réchaud et, au minimum, comme inconséquent s'il l'allumait. En revanche, non prévenu du risque et allumant le réchaud, il ne serait ni vraiment sage, ni sûrement inconséquent, mais innocent. Et il serait tout aussi innocent si, par chance, il s'abstenait de cet acte, ayant eu par exemple envie d'un repas froid.

On peut ainsi construire une matrice des quatre types de rapport qu'une action peut entretenir avec ses descriptions possibles du point de vue du bien et du mal : elle est innocente si l'agent ne sait pas ce qu'il fait, qu'il fasse bien ou mal ; elle est sage si l'agent sait ce qu'il fait et fait bien ; elle est inconséquente si l'agent ne peut pas ne pas savoir qu'il fait mal lorsqu'il fait mal, sans que pour autant il soit évident que la conséquence malheureuse ait été visée au moment de l'action. Enfin, si la conséquence malheureuse est connue et visée, l'action est simplement coupable, - par exemple l'homme allume le réchaud avec l'intention bien arrêtée de faire sauter tout le quartier. Mais coupable a ici un sens plus restreint et plus fort que le sens juridique ou moral, lequel s'applique à toute faute reconnue comme telle par les tribunaux ou par la conscience - y compris des fautes comme celle de l'automobiliste en état d'ébriété qui tue une famille entière mais n'a jamais eu l'intention de le faire, ou du suicidaire qui tue ses voisins en laissant le gaz ouvert, mais sans y avoir pensé ; dans la classification que je propose, ces cas relèveraient d'abord de l'inconséquence - la culpabilité ne venant qu'après, à condition bien sûr que l'agent soit encore vivant.

L'analyse de la responsabilité sous l'angle de la conséquence ou de l'inconséquence est liée à la théorie de l'action intentionnelle sous une description. La responsabilité de l'agent dépend en effet de sa capacité à anticiper, en agissant, c'est-à-dire en mettant en œuvre son désir, sur les descriptions vraies que lui-même ou un tiers pourront donner de son action comme bonne ou mauvaise. Sur les descriptions vraies et non pas bien sûr sur les descriptions fausses, celles par exemple qui attribueraient à l'action une intention supposant un savoir que l'agent ne pouvait pas avoir. En revanche, tous les faits connus relatifs à une

action risquent [216] d'engager la responsabilité de l'agent, lorsqu'on a des raisons de penser que celui-ci ne pouvait pas les ignorer.

C'est la raison pour laquelle il y a des cas où l'innocence est possible - comme dans l'exemple du réchaud -, et des cas où elle semble impossible. Ainsi l'automobiliste imprudent qui double en haut d'une côte, ne peut pas être innocent s'il possède son permis de conduire, car quiconque a passé cette épreuve a été prévenu du risque. C'est en fait la connaissance de certaines conditions sociales qui nous permet de juger du cas, suivant un procédé d'interprétation qui est tout à fait courant. C'est ce même procédé qui fait par exemple taxer d'électorale une promesse extraordinaire d'un homme politique juste avant une élection : car on suppose que celui qui fait cette promesse a beaucoup moins de doute sur l'effet électoral de sa promesse que sur sa capacité de la tenir effectivement.

Ce qu'ajoute en fait la théorie de l'action sous une description à la théorie classique de la responsabilité, c'est l'idée que l'anticipation qui rend l'action responsable ne porte pas seulement sur des conséquences indéfinies des actes mais sur des conséquences évaluées et susceptibles de s'inscrire sous des descriptions, connues par l'agent, en termes de bien et de mal. L'engagement de l'agent sur les conséquences qu'il ne peut ignorer est moral, au sens que parmi ces conséquences il peut y avoir un jugement moral négatif de lui-même ou d'autrui. Et si l'agent ignore dans l'action ce qu'il ne devrait pas ignorer, comme par exemple ce jugement moral négatif, on peut dire que la cause de son action n'est pas seulement la circonstance ou la disposition qui le saisit et le pousse à agir, mais aussi sa propre incapacité à mobiliser au bon moment ce qu'il sait pertinemment mais ne se donne pas la peine de convoquer.

Il y a ainsi un lien étroit entre la moralité et la causalité de l'action. Car l'action ne peut être vraie - au sens de bonne, juste, correcte -, que si elle anticipe correctement sur un jugement futur de l'agent ou d'autrui, ce qui suppose que le sujet agisse sur la causalité sociale ou naturelle dans laquelle son action peut être prise. Si on admet la théorie de l'action sous une description, cette capacité d'anticipation est un trait constitutif de l'action humaine. L'analyse proposée apparaît ainsi comme une théorie relative aux capacités morales-cognitives d'anticiper sur un jugement futur, puisqu'elle [217] souligne qu'un agent ne peut pas vouloir agir bien sans intégrer dans son action la possibilité

d'une confirmation morale ultérieure de ses actes. Lorsqu'un agent a cette capacité et qu'il ne la met pas en service, la cause de son action n'est pas seulement dans l'emprise des conditions extérieures, mais aussi dans son abstention de jugement. Ce point théorique est important aussi pratiquement car il permet de rechercher une explication causale du mal, non pas seulement dans des circonstances, des dispositions et des raisons toujours plus ou moins insondables, mais plus directement dans le type d'abstention du jugement et de la réflexivité morale qui a rendu causalement effectives les circonstances mauvaises.

En conjecturant que c'est la position de première personne, en tant que mise en œuvre d'un désir informé, qui rend l'action vraie ou fausse, on ne fait évidemment que renvoyer à un autre étage la question des critères de la moralité. Mais l'intérêt de la manœuvre est d'étendre les aspects de l'action vraie qu'on peut soumettre à l'analyse logique ou empirique. Si par exemple il existe des conditions reconnues qui rendent indéniables certains contenus cognitifs et moraux, l'action ne passera le test de vérité que si ces contenus sont considérés comme bons. Or ces conditions reconnues existent dans beaucoup de cas. Cela se voit particulièrement bien dans le cas de l'action sage qui n'est telle que si on peut prêter à l'agent les désirs et les jugements corrects qui correspondent à la fois à ce qu'il fait et aux conséquences qu'il ne peut pas ignorer. C'est pourquoi par exemple on ne considérerait pas comme vraies les actions d'un homme politique qui prétendrait servir le pays en prenant des décisions dont il ne peut pas ignorer qu'elles conduisent celui-ci à la catastrophe. Et si l'inconséquence peut quelquefois passer pour conséquente, c'est simplement du fait de l'ignorance du jugement futur sur les conséquences, ce qu'Anscombe appelle "les questions où il est difficile de connaître la vérité".

On voit à ce qui précède que la contrainte de responsabilité qui pèse sur l'action vraie est étroitement liée à une contrainte de cohérence normative entre les différents contenus moraux et cognitifs qu'on peut à bon droit prêter à l'agent et la prémisse supposée du bien-faire. Car un agent ne peut s'attendre à la fois à ce que son action soit jugée bonne et introduire dans son action une incohérence vis-à-vis de cette attente - comme par exemple poser une question sans écouter la réponse ou tenir la [218] porte à quelqu'un et, au dernier moment, la relâcher sur la personne qui passe.

Tant qu'on ne fait de mal à personne ou qu'on n'en subit pas, la contrainte de cohérence est faible. Ainsi, puisqu'il n'y a pas de mal, on n'aura aucune peine à juger sages et cohérents, quant aux faits considérés, ou, pour le moins, innocents de tout mal, un automobiliste qui respecte à peu près le code de la route, un individu qui ne fait qu'allumer son réchaud ou un homme politique qui ne fait que des promesses modérées. En revanche, dès qu'un mal est impliqué, dès qu'il y a dispute, reproche, vengeance, prise de risques, etc., le problème de la cohérence normative devient aigu parce que l'action ne peut demeurer correcte que si elle anticipe sur un jugement qui, malgré ce mal, la jugera correcte. C'est du reste pourquoi il y a tant de difficultés à maintenir une position sage et cohérente en cas de crise.

L'analyse de la vérité pratique sous l'angle de la responsabilité et de la cohérence normative oblige sans doute à introduire une notion de quantité dans la vérité pratique, car on voit mal comment un agent pourrait être constamment et intégralement sage et cohérent. Prise au sens fort, la notion de vérité pratique concerne des actions dont le désir et tous les jugements qui l'accompagnent seraient corrects, c'est-à-dire passeraient tous les tests passés et à venir du bien-faire. Mais ceci évidemment n'est qu'un idéal, car on peut difficilement séparer une action particulière de l'ensemble des jugements de l'agent, et il y a bien peu de chance que tous les jugements d'un être humain soient vrais et cohérents entre eux. Il est donc probable qu'il n'y a que des vérités pratiques au sens faible : l'action sera plus ou moins vraie suivant qu'elle anticipe plus ou moins bien sur la connaissance des conséquences évaluables - ce qui est sa contrainte de responsabilité - et que ses conditions logico-empiriques sont plus ou moins adéquates au bien qu'elle prétend poursuivre - ce qui est sa contrainte de cohérence.

L'angle de la responsabilité et de la cohérence normative permet enfin de revenir à la question initiale de la dissymétrie entre l'action bonne et l'action mauvaise et de se demander pourquoi l'action licencieuse, qui est, selon Anscombe, cohérente avec un certain caractère moral et se rapporte également à la grande prémisse du bien-faire, ne peut pas être considérée comme une vérité pratique. Anscombe considère en [219] effet, en commentant Aristote, que le caractère moral des choix habituels d'un être humain peut être aussi bien vertueux que licencieux, et que de même qu'un homme habituellement vertueux peut quelquefois agir contre son caractère moral, l'homme licencieux

peut quelquefois aller contre son caractère moral habituel - pensons par exemple à Valmont, le héros des *Liaisons dangereuses* de Laclos, qui aurait soudain pitié d'une de ses futures conquêtes et déciderait, contre sa règle, de la laisser tranquille. Autrement dit, il y aurait une symétrie parfaite entre l'*habitus* vertueux et l'*habitus* licencieux. Chacun choisirait en fonction de l'idée qu'il se fait du bien. Et, contrairement à ce que je soutiendrai au chapitre suivant, chacun serait aussi libre du mal qu'il est libre du bien.

Mais ce parallèle aboutit à un paradoxe : car si on admet la grande prémisse du bien-faire, le licencieux a le choix entre deux solutions, soit dire : "je fais cela car je pense que c'est bien - même si tout le monde dit que c'est mal ; ce sont les autres qui se trompent, pas moi". Mais ce licencieux-là fait erreur : il croit qu'il a raison, alors qu'il a tort. Si c'est un licencieux honnête ou de bonne foi, et non pas un pervers qui prétend que le mal qu'il fait est un bien, alors qu'il sait très bien que c'est un mal, il ne fait que produire de la fausseté pratique en croyant produire de la vérité pratique. Il est éduquable - peut-être est-il trompé par de mauvaises influences ?

Mais si ce n'est pas un licencieux honnête et que son caractère moral est par exemple de poursuivre tout le temps le plaisir immédiat, tout en sachant que cela n'a rien de vertueux ¹⁹⁹, il dira plutôt, ou pensera, s'il n'ose le dire : "je fais cela bien que je sache que c'est mal, car c'est ma conception du bien." Ce cas correspond à celui de l'agent qui commet sciemment l'injustice ou prend plaisir au mal d'autrui. Mais le sujet qui met le mal au centre de sa conception du bien ne peut éviter, lorsqu'il agit, la contradiction performative, car en faisant, au nom de son idée du bien, ce qu'il sait être le mal, lorsqu'il le fait, il se contredit pratiquement : son acte contredit son acte, puisqu'il est censé être à la fois bon et mauvais. On pourrait en dire autant du masochiste ou du sadique. La contradiction performative n'est pas impossible ; elle est au [220] contraire fréquente et explicable. Mais elle ne peut pas produire de la vérité pratique. On s'en assure facilement en notant le contraste évident avec le cas de celui qui dit : "je fais cela que je sais être bien, car c'est ma conception du bien", où on chercherait en vain une contradiction performative. Le fait qu'on puisse appliquer le prédicat de fausseté pratique aux choix du licencieux confirme du reste

¹⁹⁹ Ce cas correspond mieux à l'idée d'Anscombe qui précise que "le licencieux ne pense nullement que la licence est une vertu morale."

cette analyse : l'action licencieuse ou injuste est pratiquement fautive parce que ni ses jugements, ni ses désirs ne sont corrects. Il n'y a donc pas de véritable symétrie entre le caractère du vertueux et celui du licencieux, puisque le premier peut être cohérent, tandis que le second ne l'est jamais.

Ce qui précède peut alimenter une réflexion plus générale sur notre temps, et en particulier sur les racines du nihilisme. Le problème qui se pose ici est en effet de savoir s'il est possible de vouloir le mal, non pas ponctuellement ou techniquement, mais systématiquement. On connaît la réponse platonicienne : on ne veut jamais le mal, mais le bien auquel il conduit. L'analyse d'Anscombe est plus ambiguë, mais la position qui semble en découler est qu'il est possible de vouloir habituellement ce qu'on croit bon pour soi, tout en sachant que ce bien est moralement mauvais. Il importe de distinguer cette réponse d'une position qui fut courante dans les sciences sociales et qui consiste à considérer que le bien est une affaire de point de vue, culturel ou autre. Cette dernière position est intenable car, universalisée, elle rendrait par exemple impossible de faire une distinction objective entre le bien du point de vue de Hitler et le bien du point de vue des Juifs qu'il persécutait.

La solution qui est peut-être celle d'Anscombe n'est évidemment pas un relativisme moral, mais une position qui assume certaines conséquences de la coupure kantienne entre le bien sensible, dont le plaisir ou l'utilité sont des cas, et le bien moral qui est le bien universel. On ne trouve pas une telle coupure chez Platon qui ne voit qu'un seul bien auquel l'accès ne peut être empêché que par l'erreur et l'ignorance - par exemple, dans le *Protagoras*, on ne peut pas renoncer au bien parce qu'on est vaincu par le plaisir, puisque le bien est identique au plaisir²⁰⁰. Mais la coupure entre le bien [221] sensible et le bien moral n'est peut-être pas ultimement incompatible avec la thèse platonicienne, si on voit que la meilleure raison de l'admettre est finalement l'incertitude empirique sur le bien sensible lui-même : en effet, on ne peut pas toujours savoir que quelque chose qui se présente maintenant comme bon ne se révélera pas ultérieurement comme mauvais, et inversement.

²⁰⁰ Cf. la conclusion de la discussion, commencée à 351, avec Protagoras, Hippias et Prodicos : "Ainsi donc vous êtes d'accord que l'agréable est du bien, que l'affligeant est du mal", 358a.

C'est du reste cette incertitude que le licencieux et, plus dramatiquement, l'apologue du mal, exploitent, lorsqu'ils essaient de maintenir le lien avec la prémisse du bien-faire en se prétendant justifiés par un bien à venir. Ils jouent ainsi de façon plus ou moins cynique sur l'incertitude empirique du bien et du mal pour justifier l'action entreprise, prétendant par exemple vouloir un bien qui serait en attente de confirmation sociale, comme dans la figure suivante, qui entretient encore quelques rapports lâches avec le jugement rationnel : "je m'accorde tous les droits et toutes les jouissances, même si c'est moralement mal - ou, dit plus crûment, même si ça fait souffrir autrui -, car dans l'idéal tout le monde devrait avoir le même droit à cette jouissance complète. Je ne fais que prendre ce que tout le monde devrait avoir." Ceci n'est qu'un exemple tiré de l'infinie variété des justifications cherchant à accorder le mal à la prémisse du bien-faire. Mais ce type de justification a ses limites dans un principe de réalité sociale : lorsqu'on semble vouloir ce qui ne passe aucun test social du bien-faire, il y a une incohérence à expliquer. Ce principe de réalité sociale est au fond un principe de moindre mal : celui qui ne semble pas souffrir d'un mal agi ou subi, et, plus généralement, qui se permet de faire souffrir autrui ou soi-même, maintenant ou plus tard, sur le plan sensible ou sur le plan moral, manifeste une abstention de la réflexivité morale qui rompt avec l'exigence de réduction du malheur et de la souffrance sans laquelle aucune société ne pourrait tenir.

[222]

[223]

L'injustice et le mal.
Deuxième partie : L'acte mauvais

Chapitre 8

La liberté peut-elle
être mauvaise ?

[Retour à la table des matières](#)

[224]

[225]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La question de la liberté d'action, ou, de façon plus limitée, celle du consentement libre, offre une bonne illustration de la dissymétrie entre le sens de l'action bonne et celui de l'action mauvaise. Consentir, c'est vouloir ce que veut l'autre. Car consentir sans vouloir, ce n'est pas consentir ²⁰¹ : "je consens à vous épouser, mais je ne veux pas de vous", paraît bizarre ; de même : "je consens à tester sur moi-même ce nouveau vaccin contre le SIDA, mais je ne veux pas qu'il me soit inoculé". Et vouloir ce que je veux moi-même, ce n'est pas consentir, c'est simplement vouloir. On peut du reste vouloir sans consentir, car s'il fallait toujours consentir pour vouloir, consentir et vouloir seraient synonymes, ce qu'ils ne sont pas.

Si l'on admet ce qui précède, que consentir, c'est vouloir ce que veut l'autre, et si l'on considère, dans la tradition kantienne, qu'on peut vouloir suivant une causalité de la liberté, - et dans ce cas-là il y a autonomie de la volonté -, ou au contraire suivant une causalité naturelle ou sociale, - et dans ce cas-là il y a hétéronomie de la volonté -, on voit que la question du consentement implique directement celle de la liberté. Plus précisément, toute la question sera de savoir comment distinguer un consentement libre et autonome d'un consentement soumis aux lois de la nature ou de la société, c'est-à-dire d'un consentement conditionné. Mais pour en arriver à ce point, qui fera l'objet du second et du troisième paragraphe, il faut avoir une certaine idée de la liberté, ce qui est l'objet du premier paragraphe.

²⁰¹ Alors qu'accepter sans vouloir, c'est encore accepter, car il y a beaucoup de choses qu'on ne veut pas, comme les défauts de ceux qu'on aime ou comme la maladie, et qu'on accepte cependant.

[226]

1. Le bien, le mal, la liberté

[Retour à la table des matières](#)

Dans les temps démocratiques modernes, on a souvent cru, à tort à mon avis, qu'on pouvait se débarrasser de la question épineuse du bien et du mal en la subordonnant à un critère qui ne serait pas directement moral et qui serait celui du consentement individuel, - libre et éclairé précise-t-on quelquefois, non sans raison. Est-il bien ou mal de donner son corps à la science ou ses organes à un mourant ? On a de la peine à le savoir mais on admet aisément qu'il ne faut pas blâmer celui qui consent librement à faire cela. Est-il bien ou mal de se tourner six fois par jour vers l'Orient pour adorer Dieu ou de renoncer toute sa vie aux plaisirs charnels ? Là encore la réponse est délicate mais on évite de juger ceux qui consentent librement à cela. Est-il bien ou mal d'obéir à telle ou telle sorte de gouvernement ? Ici les réponses sont tellement controversées que le libre consentement à une règle commune sert, depuis les théories du contrat social, de critère ultime de légitimité.

Il y a pourtant beaucoup de cas où le critère du consentement individuel ne paraît pas très efficace : par exemple il ne suffira pas de consentir à prêter son utérus à une femme incapable de mener une grossesse à terme, ou encore de consentir aux rituels inhumains de certaines religions, ou bien de consentir à être gouverné par un président accusé de crimes de guerre, pour être exonéré de toute suspicion morale.

En fait, le critère du consentement individuel ne supplée à celui du bien et du mal que dans les questions qui peuvent sembler, suivant une expression de Locke, indifférentes de ce point de vue ²⁰², ou bien dans les cas où le jugement moral est, pour une raison ou pour une autre, suspendu. Mais si on aperçoit la possibilité d'un mal dans le consentement considéré, le consentement individuel n'est plus du tout un critère suffisant du jugement. De même, lorsque le bien-fondé du

²⁰² *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. fr. Coste 1983, Paris, Vrin, p. 281.

consentement considéré ne fait aucun doute, par exemple lorsque quelqu'un consent à un labeur difficile pour le bien de sa famille ou encore à donner une partie de son salaire à un [227] malheureux, la mention du consentement est certes nécessaire au bien accompli, mais ne vaudrait certainement plus comme critère s'il ne s'agissait pas d'un bien.

On voit ainsi que le critère du consentement n'a en réalité aucune autonomie par rapport au jugement moral le plus classique, celui qui cherche à savoir où est le bien, où est le mal. Il semble simplement qu'il soit utile pour les cas où on a des doutes sur le bien ou le mal.

Malheureusement, comme je crois pouvoir le montrer, même cette utilité-là est illusoire, car lorsqu'on a des doutes sur le bien ou le mal de l'action considérée, le critère du consentement individuel n'est qu'une façon de dissimuler l'embarras moral sous l'autorité de la liberté individuelle. Mais ce recours à la liberté individuelle ne serait efficace que si la liberté pouvait elle-même s'évaluer indépendamment de tout jugement moral. Or cela ne semble pas le cas, car par exemple on a beaucoup de peine à considérer comme un être libre celui qui décide d'obéir en toute chose à une canaille ou celui qui décide de perpétrer un massacre. On supposera que le premier souffre de quelque sorte d'aliénation et que le second, quoique responsable, quoique voulant peut-être réellement ce qu'il semble vouloir, est davantage un pervers qu'un homme libre.

La liberté en effet est le concept d'une faculté qui consiste, chez l'homme, à la détermination par soi-même de sa volonté, mais c'est aussi un concept moral, c'est-à-dire en l'occurrence une permission qui ne peut s'exercer indépendamment du jugement moral. Par exemple des énoncés du genre : "tu es libre de tuer tous les gens que tu rencontres sur ton chemin" ou "tu es libre de faire sauter la terre entière" seront toujours faux, car on ne peut les envisager sans prévoir en même temps un moyen d'empêcher l'état de chose que l'on vient d'affirmer (un *stopping cannot*, comme dit Anscombe). Cet empêchement qu'on doit impérativement opposer à certaines libertés prétendues fait ainsi de la liberté le concept d'un droit, et pas seulement d'une faculté. D'un point de vue juridique du reste, la liberté est évidemment un droit puisqu'on peut en être privé en cas de crime. D'un point de vue métaphysique et politique, la liberté n'est pas un fait à découvrir par quelque intuition transcendantale, mais là encore un droit, essentiel et

inaliénable, que les êtres humains se reconnaissent les uns aux autres, au même titre que l'égalité, pour se situer dans l'ordre naturel et pour définir le type de rapport qu'ils peuvent avoir [228] entre eux. La liberté ne peut donc plus être prise dans son sens plein dès que le mal est impliqué, car on ne peut, sans fausseté ou incohérence, affirmer la permission du mal ou reconnaître un droit au mal.

Les hommes qui consentent à devenir des tortionnaires, par exemple dans un camp d'extermination, peuvent-ils être considérés comme agissant librement ? La question est rendue délicate par le fait qu'on a l'impression que si on doute de leur pleine liberté, il faudra aussi douter de leur responsabilité. On a en effet tendance à considérer que toute action responsable est une action libre et que si elle n'est pas libre, alors elle est irresponsable. Mais s'il est vrai que toute action libre est responsable, l'inverse ne paraît pas aussi évident. Je n'ai aucune peine à admettre que beaucoup de violeurs d'enfants, de même que les tortionnaires, sont responsables, au sens qu'ils savent très bien ce qu'ils font et que sans doute ils le veulent. J'admets aussi sans peine qu'ils sont libres de ne pas faire ce qu'ils font. Mais il me paraît impossible de leur reconnaître la liberté d'avoir accompli ce qu'ils ont accompli, précisément parce que la liberté est un droit moral. On est libre de ne pas commettre un forfait, mais pas libre de le commettre, quoiqu'on puisse en être tout à fait responsable si on le commet malgré tout. C'est pourquoi il paraît naturel de commenter l'acte d'un criminel de la façon suivante : c'est parce qu'il avait la liberté de ne pas le faire qu'il est coupable de l'avoir fait. Vis-à-vis du mal, la liberté se démontre par l'abstention, tandis qu'elle se démontre par l'action vis-à-vis du bien. Dans le mal, la liberté perd son droit moral pour ne plus être qu'une faculté d'agir.

La liberté ne peut donc s'évaluer indépendamment de son objet : le fait de tuer le maximum d'êtres humains n'est pas une liberté au même titre que le fait de consacrer sa vie à la méditation. On objectera peut-être que ce qui change dans ces exemples, c'est seulement l'évaluation morale de la liberté et non la liberté elle-même qui, en tant que telle, serait une forme sans objet. Mais si la liberté humaine n'est qu'une forme sans objet ²⁰³, alors toutes les actions humaines sont virtuelle-

²⁰³ On a avec les génitifs : "libre de tuer", "libre d'aimer" le même genre de problèmes qu'on a avec les compléments d'objet des verbes : "tuer un homme", tuer un animal" : dans tous ces cas, le complément change le sens de ce qu'il

ment et [229] intégralement libres, car ce n'est pas de leur objet qu'on pourra conclure quoique ce soit sur leur causalité libre, ou sur leur causalité naturelle ou sociale. Ceci était le point de vue kantien²⁰⁴, mais ce point de vue conduit à des antinomies bien connues, car si toutes les actions sont libres, on a du mal à comprendre comment elles peuvent aussi être conditionnées ou contraintes. Et si toutes les actions sont insondables du point de vue de leur motif moral, il ne peut y avoir aucun moyen de faire la distinction entre une bonne action et une crapulerie. Or l'une et l'autre de ces conséquences choquent notre sens commun qui reconnaît habituellement les limites naturelles et sociales de notre liberté et parvient, au moins dans certains cas, à distinguer le bien du mal.

Toutefois, même pour Kant, ces conséquences ne sont pas inévitables, car précisément, il est usuel d'évaluer l'autonomie d'une action à partir de son objet. Le contenu objectif d'une action permet en général d'insérer celle-ci dans une causalité hétéronome ou dans une causalité de la liberté : une action tournée uniquement vers le mal est non seulement privée du droit moral inhérent au concept de liberté, mais elle nous incite aussi à rechercher la compulsion ou la perversion qui l'anime, et en particulier la cause sociale ou psycho-affective qui, agissant souverainement sur la conscience pratique, prive le sujet de son autonomie, sinon de sa responsabilité ; tandis qu'une action qui accomplit un bien est toujours suffisamment comprise ou expliquée par ce bien qu'elle accomplit. Et si on est si souvent porté à identifier liberté et responsabilité, c'est, encore une fois, parce qu'on suppose que seule une volonté non-conditionnée, c'est-à-dire libre, est responsable. Mais une volonté conditionnée ou causalement déterminée, c'est-à-dire non libre, est également responsable, non pas de ce qui la détermine, et qui en effet lui ôte sa liberté - comment pourrait-il en être autrement ? -, mais de ce qu'elle n'a pas fait pour se libérer de cette détermination.

Détachée du bien, l'autonomie d'une action devient douteuse. Celui qui semble ne vouloir le mal que pour lui-même est inévitablement

complète, à la manière des adjectifs attributifs analysés par D. Davidson dans *Vérité et signification*, 1967, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, tr. fr. P. Engel 1993, Nîmes, J. Chambon, p. 62.

²⁰⁴ *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 447, et *Fondements de la métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 112.

supposé dans l'erreur ou la [230] perversion de prendre ce mal pour un bien, et cette erreur doit être expliquée, sinon excusée. Sans cette supposition, il faudrait admettre soit que le mal qu'il veut ne représente pour lui aucun bien, et on se demandera alors pourquoi il le veut, soit que le bien et le mal sont une simple fonction du vouloir individuel, ce qui annulerait toute notion du bien et du mal, avec les conséquences que cela peut avoir, comme par exemple l'impossibilité de traiter un tortionnaire ou un violeur comme un criminel.

Le fait de prendre, cognitivement, un mal pour un bien n'est pas une liberté, mais un manque de liberté. Elle est en effet la marque d'une absence de lucidité réflexive qui laisse supposer l'empire d'une causalité tierce, ni libre, ni naturelle, dont l'origine est dans la société, et qui a ce pouvoir extraordinaire de rendre les hommes, en certaines occasions, à la fois bêtes et méchants (cf. *infra*, § 3). On reproche quelquefois au platonisme de traiter le crime comme une erreur, mais on voit ici que l'erreur dont il s'agit n'est pas une infraction mineure, mais le renoncement au propre de l'homme : sa liberté de bien juger. C'est précisément en ce sens qu'on peut être responsable de ne pas s'être prémuni contre la détermination hétéronome de sa volonté et de s'être laissé aller à vouloir ce qu'on avait la liberté de ne pas vouloir.

Le consentement n'est donc pas vraiment ce critère supramoral qu'on pourrait invoquer pour surmonter tout dilemme moral possible. Il ne l'est même pas dans les cas où ce qui est consenti n'a des effets malheureux que sur le sujet consentant - c'est-à-dire précisément dans les cas où le critère supramoral de la liberté individuelle devrait être sans appel. Consentir par exemple à être quotidiennement injurié et maltraité paraît extrêmement curieux, car le consentement suppose un vouloir et le vouloir, qu'il soit libre ou non, suppose toujours un certain rapport au bien et au mal. Tant qu'on ne voit pas le bien pour lequel ces injures sont acceptées, par exemple l'évitement d'un mal redouté ou la pénitence, on s'interrogera certainement sur le statut du consentement en question. Et même si l'on connaît le bien qui est recherché par le fait de ce mal, on s'interrogera encore sur la détermination, libre ou conditionnée, de ce consentement. Celui qui consentirait librement à prêter son corps à des expériences extrêmement dangereuses, comme par exemple aller séjourner sans protection particulière sur les ruines de [231] Tchernobyl, paraîtrait faire un usage bien curieux de sa liberté, même si on le savait parfaitement averti du danger

couru. On rechercherait sans doute les contraintes qui pèsent sur son consentement et, faute de les trouver, on imaginerait sans doute que ce n'est pas à l'expérience qu'il consent, mais à la mort, et, dans ce cas encore, on aurait des doutes sur sa liberté car la plupart des cas connus de consentement à la mort sont davantage conditionnés que libres.

[232]

2. Les types de consentement mutuel ²⁰⁵

[Retour à la table des matières](#)

Suivant les considérations qui précèdent, on pourrait proposer le critère suivant du consentement libre : un sujet consent librement à quelque chose si ce qu'il accepte de faire est bon, ou meilleur à ce qui arriverait en l'absence de cette alternative, sous toutes les descriptions dont il a connaissance au moment où il agit. Sinon son consentement peut être volontaire, mais il n'est pas libre, ce qui implique de rechercher les conditions naturelles, sociales ou psychologiques qui le déterminent. Si le critère est satisfait, on parlera d'autonomie et de liberté ; s'il ne l'est pas, on parlera d'hétéronomie, de conditionnement ou d'emprise.

Soit le cas suivant : un homme mûr, marié et père de famille, rencontre une très jeune fille qui décide de s'offrir à lui. La liberté est un argument utilisable par l'une et l'autre partie car la jeune fille peut faire usage de sa liberté pour s'offrir à l'homme mûr et celui-ci de la sienne pour accepter l'offre. L'un et l'autre seraient alors librement consentants. Je suppose qu'il existe des situations de la vie où ce libre consentement peut être réalisé sous le critère que j'ai avancé : si par exemple l'homme et la jeune fille peuvent juger, au moment où ils s'engagent dans l'aventure, que tout ce qui leur arrivera à eux-mêmes et à leur entourage, du fait de cette liaison, sera bon ou en tout cas meilleur que tout ce qui serait arrivé en l'absence de cette alternative. Dans beaucoup d'autres cas en revanche, un tel jugement ne pourra être porté, ni par l'un ni par l'autre, pour des raisons qu'il est facile d'imaginer. Si, malgré ces raisons, l'aventure a quand même lieu,

²⁰⁵ Ce paragraphe reprend, en la précisant, une analyse esquissée dans la troisième partie de l'ouvrage : *Phénoménologie du lien civil*, *op. cit.*

pourra-t-on dire qu'elle est librement consentie ? À mon avis non, ni du point de vue de la jeune fille qui aura certainement consenti à quelque chose, mais non pas forcément de façon libre, ni du point de vue de l'homme qui aura certainement tiré profit de quelque chose, mais usé finalement assez peu de sa liberté. Je vais essayer maintenant d'expliquer cela plus en détail.

[233]

On peut vouloir ce que veut l'autre non pas parce que ce qu'il veut est bon mais parce que le fait qu'il le veuille est considéré comme bon. Il y a ici plusieurs cas à considérer. Le fait du vouloir d'autrui peut être considéré comme bon, parce qu'on aime autrui (cas I), parce qu'on a envie de lui faire plaisir (cas II), parce qu'on est avec lui dans une relation de subordination (cas III), parce qu'on est avec lui dans une relation commerciale (cas IV).

Par exemple, je ne trouve pas forcément bonnes les glaces que désire mon fils, mais je l'aime suffisamment, dans son caractère et ses désirs habituels, pour consentir à lui donner la glace qu'il aime (cas I). De même, je n'aime pas forcément les porcelaines qu'un voisin m'a demandé de ramener de Limoges, mais j'ai suffisamment envie de faire plaisir à ce voisin pour lui ramener les porcelaines en question (cas II). Ou encore je n'ai pas forcément envie d'écrire les rapports de recherche que me demande la direction du CNRS, mais je les écris quand même car le bien pour lequel j'ai accepté une certaine relation de subordination suppose que je consente, sous certaines conditions, à ce que veut la direction (cas III). Enfin, je ne souhaite pas forcément me débarrasser d'un objet que désire autrui, mais c'est seulement en lui cédant cet objet que j'obtiendrai l'objet équivalent que je désire moi-même (cas IV).

Le fait du vouloir d'autrui peut aussi être considéré comme bon, non pas parce qu'il est bon, mais parce qu'il est un mal moindre qu'un autre de ses vouloirs (cas V). Ainsi, il vaut mieux que j'accepte de payer l'augmentation de loyer que l'on me demande, même si elle est exorbitante, car sinon je serai expulsé ; il vaut mieux que j'accepte de lever les bras, lorsque je suis menacé d'une arme, car sinon je serai mort ; il vaut mieux que j'accepte d'être rétrogradé à un emploi misérable, car sinon je n'aurai plus d'emploi. Dans tous ces exemples, qui concernent des menaces ou des contraintes au sens fort, je ne veux pas

ce que veut autrui, je ne veux pas non plus le fait qu'il le veuille, mais je préfère qu'il veuille cela, plutôt qu'autre chose : me mettre à la porte, me tirer une balle, ou me laisser sur le carreau. Dans des cas pareils, il est plus juste de dire qu'on accepte, plutôt qu'on consent.

On admettra certainement que le cas V n'est jamais un consentement libre, car il y a toujours une description sous laquelle il n'est ni bon, ni meilleur à ce qui arriverait en [234] l'absence de l'alternative : c'est celle du prix exorbitant, des bras levés ou de l'emploi misérable. Le meilleur qui résulte de l'acceptation ne l'est pas par rapport au cours normal des choses - car, sans l'alternative nouvelle, ce cours aurait été bien meilleur -, mais seulement par rapport à la distorsion de ce cours qu'impose la menace²⁰⁶. En revanche, les consentements des cas I à IV peuvent être libres, bien que la liberté en question ne porte pas directement sur la chose faite, qui n'est pas voulue pour elle-même, mais sur la fonction qu'elle a, d'amour, de civilité, de subordination ou de commerce. Il n'y a en effet *a priori* aucune description sous laquelle le choix en question est pire que ce qui se produirait en l'absence de l'alternative. Toutefois, il peut y en avoir beaucoup *a posteriori*, dans tous les cas notamment où la volonté d'autrui s'applique à des actions qui sont elles-mêmes mauvaises.

Si par exemple l'être aimé demande qu'on lui ramène la caisse de la perception locale (cas I), si le voisin veut que l'on porte une lettre d'injure à l'homme le plus digne d'estime de la terre (cas II), si le supérieur hiérarchique demande au subordonné de pratiquer la délation (cas III), si l'acheteur insiste pour qu'on lui cède le seul objet que l'on ne voulait pas vendre (cas IV), et si, dans chacun de ces cas, le consentement est obtenu, on aura du mal à croire qu'il est libre, car la liberté ici consisterait plutôt à refuser de faire ces choses-là. On pensera sans doute que celui qui consent à des requêtes ou à des ordres de ce genre est sous quelque emprise qui altère sa liberté, soit qu'il aime trop l'être aimé pour lui dire non (cas I), soit qu'il ait des motifs particuliers de tout accepter de son voisin (cas II), soit qu'il craigne trop son supérieur hiérarchique pour lui refuser quoique ce soit (cas III), soit qu'il ait trop besoin de ce client pour lui résister (cas IV). Ces motifs, qui mettent généralement en cause l'intérêt ou le sentiment, nous rapprochent de la structure du cas V, car ils illustrent des structures d'alternative dont l'apparition rompt le cours normal des choses et peut

²⁰⁶ Pour une analyse proche, cf. R. Nozick, *La contrainte*, *op. cit.*

rendre le consentement pire que ce qui serait arrivé en l'absence de cette alternative. Mais ces motifs ne sont pas nécessairement liés, comme dans le cas V, à une contrainte au sens fort, car la conséquence redoutée en cas de refus n'existe peut-être que dans l'imagination de [235] l'agent, et non pas dans une menace explicite ou implicite de celui qui formule la demande. Néanmoins, on n'attribuera pas des consentements aussi douteux à l'exercice plein de la liberté qui, précisément, aurait dû les retenir, mais peut-être à l'innocence, la fausse conscience ou la méchanceté, - toutes catégories d'action dont je voudrais pour finir, montrer qu'elles ne sont nullement des libertés, mais plutôt des servitudes.

Il faut en effet maintenant considérer les cas plus difficiles où non seulement je veux ce que veut autrui du fait qu'il le veut - c'est donc au fait de sa volonté que je consens et non à son objet -, mais où je veux ce que veut autrui simplement parce que je veux aussi cela même qu'il veut. Ces cas sont plus difficiles car le rapport direct qui s'instaure entre le vouloir et son objet est un argument en faveur de la liberté du vouloir, même quand ce vouloir est mauvais.

On peut d'abord distinguer ce qu'on pourrait appeler les cas pleins de libre consentement (cas VI). Par exemple une femme que j'aime veut que nous vivions ensemble, et c'est cela même que je veux moi-même, et j'y consens comme elle y consent. Ou bien quelqu'un à qui je me suis opposé pendant très longtemps veut que nous vivions désormais en paix, que nous pratiquions le commerce et l'amitié dans des rapports de confiance, et cela qu'il veut, moi aussi je le veux, en sorte que j'y consens comme il y consent lui-même. Ces cas pleins de libre consentement ont ceci de particulier que c'est la même action, ou au moins le même ensemble organisé d'actions, ce qu'on appelle aussi une action commune, qui est voulue par chacune des parties. Je veux en effet le contenu objectif de l'action d'autrui parce qu'il est le contenu de mon propre vouloir et de ma propre action.

Je peux aussi vouloir le contenu objectif de l'action d'autrui, sans vouloir ni pouvoir accomplir moi-même la même action ; le consentement est alors simplement passif (cas VII), alors qu'il était actif dans le cas précédent. Je consens volontiers à ce qu'on me réserve une part de ma tarte préférée ou qu'on me donne des marques d'affections et, d'une façon générale, qu'on me fasse tout le bien que je crois mériter. Je consens de la même façon à ce qu'on fasse du bien à ceux que

j'aime et, avec sans doute moins d'intensité, à tous ceux que je n'aime pas mais qui me paraissent mériter le bien qu'on leur fait. D'une façon générale, en effet, il n'y a rien d'étonnant à [236] ce qu'on consente au bien. Suivant le critère avancé, ce consentement est libre dans la mesure où, sous toutes les descriptions connues par celui qui consent, la possibilité que ce bien soit accompli est elle-même bonne ou en tout cas meilleure au cours des choses dans lequel manquerait cette possibilité.

Mais tout le problème est évidemment de savoir dans quelle mesure ce jugement sur le bien est fondé. Car s'il ne l'est pas, on a alors un consentement actif (cas VI) ou passif (cas VII) à vouloir ce que veut l'autre, sans que ce consentement soit le résultat d'une liberté. Ceci peut arriver dans l'exemple du début de ce paragraphe lorsqu'a lieu l'aventure entre l'homme mûr et la très jeune fille et que l'homme connaît à l'avance tout le mal qui pourra en résulter, pour ses proches et pour la jeune fille. Il semble difficile, dans un cas pareil, de tenir le consentement de l'homme pour une liberté ; classiquement, on appelle plutôt cela un libertinage, et le terme n'est pas mauvais. Comme son nom l'indique, le libertinage n'est pas une liberté au sens plein. Ce n'est qu'une faculté de faire ce que bon vous semble lorsque le fait de le faire ne vous fait pas courir de grand risque, même s'il en fait courir aux autres. Le libertin audacieux, comme Valmont, est déjà plus admirable, mais sa liberté reste tout aussi douteuse, voué qu'il est à l'absurde règle de conquête qu'il ou qu'on lui a imposée. Quant à la jeune fille de l'histoire, qui ignore peut-être tout cela ou préfère ne pas y penser, son consentement sera dans beaucoup de cas une innocence, ou une fausse conscience, plutôt qu'une liberté - sans exclure néanmoins que, sachant tout cela et ne se faisant aucune illusion sur l'avenir de la liaison, son consentement soit une libre expérience, motivé par le bien immédiat qu'elle en attend, meilleur, sous toutes les descriptions, que le cours normal des choses. Sa liberté serait alors réelle, sans être pour autant la confirmation de celle de l'homme - car il ne suffit pas qu'un autre soit libre de vouloir quelque chose pour qu'on soit également libre d'y consentir.

La dernière formulation de l'exemple précédent nous rapproche du dernier problème, celui du consentement passif, c'est-à-dire sans action personnelle, à une volonté d'autrui, jugée bonne pour celui qui consent, mais pas vraiment bonne sous toutes les descriptions dispo-

nibles. Celui qui ne fait que recevoir sans donner ne peut, sans fausse conscience, ni malignité, consentir au bien qui vient, ou qui atteint ses [237] proches, ou ses alliés, ou ses préférés, et se dispenser de considérer les raisons du vouloir d'autrui et celles de son propre vouloir. Lorsque l'accomplissement de la volonté d'autrui ne passe pas les tests du bien-faire dont dispose le bénéficiaire, le consentement n'est au mieux qu'une illusion ou une fausse conscience, comme par exemple lorsqu'un homme puissant fait semblant de ne pas voir que les faveurs qu'il reçoit ne sont que des requêtes dissimulées. Il peut aussi être une méchanceté, comme par exemple lorsque le consentement à l'action d'autrui ne tient qu'au mal qu'elle inflige à ses propres ennemis ou adversaires. Il est quelquefois une lâcheté quand le consentement au mal que fait autrui est surtout une façon de ne pas prendre de risques personnels. Il peut enfin être une injustice lorsqu'un sujet accepte l'offrande d'autrui, en sachant pertinemment que celui-ci n'en tirera jamais le profit qu'il en tire lui-même.

[238]

3. La causalité civile comme emprise

[Retour à la table des matières](#)

Certaines moralisations usuelles opposent la liberté à la licence, sans voir que certaines licences peuvent être parfaitement libres - comme par exemple les licences charnelles que s'autorisent mutuellement deux amants car, autant qu'ils le sachent, tout ce qu'ils font est bon et meilleur à tout ce qui se serait passé s'ils n'avaient pas eu l'idée de le faire. Mais c'est aussi négliger que la liberté s'oppose surtout à la fausse conscience, lorsqu'on se dispense de penser à ce qu'on ne peut pas ignorer et que, croyant vouloir librement, on ne veut que fausement ; ou encore à la méchanceté, lorsqu'on juge indifférentes, voire bonnes, les conséquences mauvaises de ce qu'on croit bon. Ceci est peut-être la raison pour laquelle les entreprises de moralisation se préservent elles-mêmes si mal des pures méchancetés, comme par exemple lorsque l'épiscopat catholique fait la guerre aux préservatifs ou au mariage des prêtres. De ce point de vue du reste, il n'y a guère

de différences entre les méchancetés, qu'elles soient ou non voulues par une autorité morale.

La fausse conscience, comme la méchanceté, ne sont pas des libertés, mais apparaissent plutôt comme le résultat d'une emprise sociale sur la conscience pratique. L'hypothèse d'une emprise sociale sur la conscience pratique est un des rares moyens de résoudre le paradoxe rencontré plus haut d'une sorte de droit au mal qu'on admettrait par simple souci de ne pas exonérer de sa libre responsabilité celui qui agit mal en le sachant et en le voulant. Car ce dilemme découle directement de la bipartition entre une causalité régie par les lois naturelles et une causalité régie par les lois de la liberté. S'il n'existe en effet que deux sortes de causalité, tout ce qui n'est pas libre risque d'être déterminé par des lois naturelles. Et par conséquent, si la méchanceté n'est pas libre, elle doit être nomologiquement contrainte. Mais alors comment blâmer quelqu'un d'avoir simplement agi sous l'effet de lois naturelles : lui reprocherait-on de respirer ou de tomber lorsque le sol se dérobe sous ses pas ? D'où la tendance à reconnaître une liberté du mal, en contradiction pourtant avec le sens moral inhérent au concept de liberté.

[239]

Toutefois on peut très bien supposer un moyen terme entre l'action régie par les lois de la nature et l'action décidée par un sujet libre capable de réfléchir sur ses propres états subjectifs et sur ceux d'autrui. Ce moyen terme est tout simplement la causalité civile ²⁰⁷ qui s'exerce sur les croyances et la conscience pratique et détermine ainsi, dans l'illusion de la liberté, certaines actions humaines. La causalité civile est différente de la causalité naturelle au sens qu'elle n'est pas, autant qu'on le sache, régie par des lois. Elle est également différente de la causalité de la liberté au sens que son accomplissement ne suppose pas le jugement réflexif d'un sujet libre qui recherche le meilleur. La causalité civile est une sorte de contrainte qui porte sur la connaissance du bien et du mal : elle met en relation le sens de ce qui est bon

²⁰⁷ J'utilise cette expression, de préférence à celle de causalité sociale, pour éviter la confusion avec une causalité anonyme, très étudiée par les sociologues, qui s'exerce par exemple sous l'angle des situations de classe, d'héritage, de chances... déterminant objectivement certains avantages ou handicaps, indépendamment de tout effet de signification des actions les unes sur les autres.

(la fameuse prémisse du bien-faire d'Anscombe) avec des actions, mais restreint, par la force et la présence du conditionnement immédiat, le champ d'exercice de la réflexion.

Lorsqu'un prêtre fait un discours sur la supériorité de l'amour, il convainc suffisamment sur ce point pour donner l'impression que les conséquences qu'il en tire - par exemple ne pas favoriser l'utilisation des préservatifs, quelles qu'en soient les conséquences -, sont également justes. Lorsqu'un responsable d'extrême-droite fait un discours sur l'injustice du chômage des Français, il convainc suffisamment pour donner l'impression que les conséquences qu'il en tire - chasser les étrangers -, sont également justes. La mécanique de la fausse conscience est ici proche parente de celle de la méchanceté. Car nul ne doute qu'il y a quelque chose de mauvais à accepter les morts supplémentaires du SIDA qui tiennent à l'insuffisante utilisation des préservatifs, ou à admettre l'expulsion brutale des étrangers ; mais ce mal est consenti pour le bien qui est censé le couvrir. Le pseudo-bien couvre le mal non pas de façon instrumentale, comme lorsqu'on dit que la fin justifie les moyens, mais, ce qui est pire, de façon morale, et c'est ce qui rend la causalité civile aussi difficile à combattre par les moyens de la liberté.

[240]

La causalité civile, c'est la colle, c'est vouloir ce que veut l'autre, non pas parce que c'est bon sous toutes les descriptions disponibles - il suffirait d'y réfléchir un peu pour s'apercevoir que ce n'est pas le cas -, mais parce que ce vouloir a pour lui l'évidence de son immédiateté, qui chasse en arrière-plan les objections et les descriptions contraires. Le problème ici est simplement celui de l'illusion de la liberté, de l'illusion du consentement libre. Cette difficulté vient de ce que nous ne pouvons consentir à ce que veut l'autre, sans le croire bon sous quelque description, voire au minimum, comme dans le cas V, sous le seul aspect d'une menace qui n'est pas réalisée. Mais croire bon ce que veut l'autre est finalement d'une facilité inouïe, dès lors que sont flattés nos avantages les plus immédiats. Ceci explique sans doute la force de la causalité civile, pour le pire plus souvent que pour le meilleur, et illustre les difficultés que rencontre la liberté subjective, individuelle et collective, pour s'imposer au destin.

[241]

L'injustice et le mal.**INDEX DES NOMS**[Retour à la table des matières](#)

- Abensour M., 151
 Adorno T.W., 169
 Anscombe G.E.M., 137, 163, 172, 190,
 205-213, 217-220, 227, 239
 Arendt H., 68, 150-158, 161-168, 179,
 191
 Aristote, aristotélicien, 25, 194, 205-
 209, 219
 Arnold-Moricet J., 73
 Austin J.L., 76

 Banks C., 169
 Berman A., 100
 Barnavi E., 166
 Barni J., 176
 Baszanger L., 76
 Baudelaire C., 193
 Berman A., 100
 Bettelheim B., 169
 Boèce, 44
 Boltanski L., 5, 14, 68, 170
 Bonaparte M., 197
 Bouvier A., 5
 Browning C., 166-169
 Brudny de Launay M.I., 165, 167

 Camus A., 153, 201
 Carnap R., carnapien, 187
 Changeux J.P., 192
 Char R., 154
 Charpentier A., 168
 Claverie E., 5
 Coste, 226

 Davidson D., davidsonien, 44, 54, 90-
 93, 95, 135, 136, 171, 178, 179,
 187, 206, 228
 Dejours C., 5, 12
 Delbos V., 126
 Derczansky A., 201
 Descartes R., cartésien, 48, 51, 61, 93,
 94, 95, 138, 189, 200, 209
 Dilthey, diltheyien, 172
 Dimsdale J. E., 169
 Dretske F., 48
 [242]
 Durand G., 68
 Durkheim E., durkheimien, 85, 89, 92,
 93, 95, 103, 108, 109, 111, 113,
 117, 118, 126, 130

- Engel P., 44, 90, 229
 Escoubas E., 133
 Evans G., 51
 Fanon F., 153
- Fernandez-Zoïla A., 5, 198
 Fodor J., 48
 Fradier G., 156
 Freud S., freudien, 53, 88, 89, 103-109, 118, 178, 189, 197
 Freund J., 133, 174
- Garfinkel H., 48, 93, 127, 132
 Geremek B., 73, 76
 Gibelin J., 29
 Gide A., 184
 Gombay A., 94
 Guérin A., 165
 Guillermit L., 26
 Gutton J.P., 79
- Habermas J., 65
 Haney C., 169
 Hegel, 165
 Herndon J., 191
 Hervier J., 200
 Hilberg R., 168
 Hobbes T., hobbesien, 153
 Hume D., 126
 Husserl E., 51, 125, 127, 132, 133
- Isambert F.A., 14, 127, 129, 130, 132, 133
- Judy H.-P., 5
- Kant E., kantien, 11, 25, 29, 45, 118, 126-128, 166, 180, 183, 184, 186, 200, 213, 220, 225, 229
 Kellerman H., 191
 Kraemer E.V., 77
- Laclos Ch. de, 219
 Ladrière P., 5, 14, 127, 201
- La Fontaine J. de, 196
 Lantz P., 14
 Laplanche J., 100
 La Rochefoucauld, 184 [243]
 Lazam C., 44
 Lebleux D., 5
 Léon J., 141
 Lévinas E., 200
 Lévy P., 157
 Lewinter R., 89
 Locke J., 226
 Lucas G., 154
- Marandin J.M., 141
 Marty E., 197
 Marx, marxiste, 42, 68, 85, 117, 152, 153, 165
 McDowell J., 51
 Merchiers J., 14
 Milgram S., 168
 Molinié E., 168
 Moyer K., 191
- Nahoum-Grappe V., 5, 73
 Neuberg M., 80
 Nietzsche F., nietzschéen, 68, 118, 164, 189, 199, 200
 Novaes S., 5
 Nozick R., 80, 234
- Odier Ch., 102
 Odier J., 102
 Oedipe, 135
 Ogien R., 5, 92, 190, 206
- Paloméra M.F. de, 168
 Parsons T., parsonien, 103, 102, 109, 111, 118
 Paultre C., 76
 Perachio A., 191
 Philonenko A., 25
 Piaget J., 14
 Platon, platonicien, platonisme, 9, 10, 25, 27, 28, 30, 42, 53, 65, 87, 88,

- 182, 183, 206, 208, 211, 220,
221, 230
Plutchik R., 191
Pollak M., 169
Pontalis J.B., 89
- Quéré L., 14, 127
- Rawls J., 11
Ricoeur P., 150
Robert, 125, 180
Robin L., 25
Rohmer E., 84
[244]
Rosenzweig F., 201
Rousseau J.J., rousseauiste, 30
- Sade, sadien, 189,190, 192, 195, 197
Sartre J.P., sartrien, 95, 153, 197
Schlegel J.L., 201
Schutz, schutzien, 132, 133, 139, 172
Socrate, 65,87, 88
- Sorel G., sorélien, 153,164
Souche D., 51
Staub E., 169
Steiner J.M., 169
Strauss A., 76
- Theves P., 88
This B., 88
Tricaud F., 169, 170, 177, 196
Tricot J., 25
- Vidal D., 5
Von Kries, 174
- Weber M., weberien, 125, 129, 130,
132, 133, 170, 174
Webster, 125
Wittgenstein L., wittgensteinien,
52,127
- Zimbardo P., 169
Zola E., 181, 182

[245]

L'injustice et le mal.**INDEX DES NOTIONS**[Retour à la table des matières](#)

abject, 61,173,174
 abstention, s'abstenir, 11, 12, 20, 40, 69, 75, 133, 141, 174, 208, 215,
 abstention de jugement, 217, 228
 absoudre, 170
 abus, abusif, 34, 38, 58, 68, 121, 160, 162
 accepter, 162, 225, 233, 234
 accusation, accuser, accusateur, 12,58,170, 171,183, 199, 226, s'accu-
 ser, 59
 acte, action, 10, 12, 14, 20-23, 25-27, 29, 31, 34, 38, 40, 43-46, 48,
 50, 52-54, 59, 60, 65, 67, 69-71, 74-76, 83, 91-93, 105, 110, 120,
 127, 129, 131, 133, 135-137, 139, 141, 149-151, 155 161, 162,
 171-174, 176, 180, 181, 183, 185-187, 192, 193, 197, 205-217,
 219, 221, 225, 228, 229, 234, 235, 237, 239, (voir aussi logique,
 sémantique, sens), acte civil, action civile, 50, 72, 136, 170, 171,
 acte civil incivil, 171, acte de langage, 161, acte directif, 72, acte
 manqué, 54, acte mauvais, action mauvaise, 11, 145, 150, 170,
 184, 205, 218, 225, acte moral, 109, 126, acte social, 13, action
 commune, 235, action humanitaire, 68, 84, action injuste, 22, ac-
 tion militante, 84, 13, action politique, 156, action volontaire, 205,
 bonne action, 190, 205, 218, 225, 229, passage à l'acte, 192, 193
 adhésion, 66,105

agent, 9, 10, 12, 19, 20, 40, 52-54, 72, 81, 127, 136, 137, 149, 150, 163, 170, 171, 177, 182, 183, 185, 187, 201, 207, 209, 210, 214-219, 235, agent de l'injustice, 20, 34, 113, 170, agent politique, 168, agentif, 160, (voir aussi cause)

agressivité, agressif, agression, 104, 105, 107, 171, 174, 180, 191, 192, instinct d'agression, 164

aide, aider, 55, 56, 72, 77

altruisme, 192

amour, aimer, 10, 47, 92, 103, 142, 160, 198, 229, 233, 234, 235, 239

analytique, analytiquement, 11, 65, 93, 175

animal, 30, 50, 143, 161, 164, 191, 192, 196, 229

aporie, 72, 87, 169, apories de la conscience publique, 67-69, 84, apories morales, 71

arbitraire, 102, 103, 110, 130, 156, 158, 199

argument, argumentation, 9, 20, 29, 33, 47, 55, 65, 76-78, 80, 81, 86, 87, 106, 167, 170, argument *a priori*, 22, arguments [246] moraux, 190, argument platonicien, 9, 10, argument naturaliste, 192, argument sceptique, 127, argument sociologique, 9, 10

attitude, 110, attitude mentale, 90, attitude morale, 174, attitude psychologique, 40, 127, 128, attitude raciste, 86, attitude sociale, 125

auteur de l'action, 25, 183

auteur de l'injustice, 26

autonome, autonomie 109, 172, 229, 232, (voir aussi sujet, volonté), autonomie morale, 118

autoprotection, 49, 56

autorité, 103-105, 108, 109, 111, 156-161, (voir aussi obéissance), autorité externe, 103-105, 107, 108, 118, autorité interne, 103, 104, 107, autorité morale, 103, 107, 108, 238, autorité sociale 109

autrui, autre, autres, 10, 11, 25-27, 46, 48, 70-72, 76, 86, 100, 113, 125, 133, 136, 138, 139, 141, 142, 149, 154, 162, 170, 171, 173, 174, 181, 199-202, 221, 225, 233-237, 239, 240, (voir aussi estime, intention, mal, malheur, plaisir, personne, respect, vouloir), accord d'autrui, 161, autre symbolique, 195, point de vue d'autrui, 104

banalité, 84, banalité du malheur, 85, banalité du mal, 60, 166-168, banalisation du bien, 60

bénéficiaire, bénéfique, 22, 33, 72

bien, 9, 61, 72, 76, 94, 102, 103, 110, 165, 184, 186, 191, 193, 205, 206, 208, 209, 211, 217-221, 226, 227, 230, 233, 235, 236, 239, (voir aussi banalité, idée, plaisir, sens), bien social, 20, bien-faire,

- 209, prémisses du bien-faire ou du bonheur, 207-209, 211, 217, 219, 221, 239, le bien et le mal, 102, 119, 129, 142, 215, 216, 221, 226, 227, 229, 230, 239, bien moral, bien sensible, 220, 221
- bienveillance, 200
- blâme, blâmer, 113, 114, 226, 238
- bon, 29, 44, 61, 80, 88, 119, 142, 205, 214-217, 219-221, 232, 233, 236, 238-240, (voir aussi action, volonté), bonne cause, 59, bonne nature, 179, bonté, 76, 79
- bonheur, 77, 109, (voir aussi bien-faire)
- bouc-émissaire, 195, 196, 199
- brutalité, brutal, 32, 37, 55, 150, 160, 162, 169
- cause, causalité, causer, causal, causalement, 20, 21, 23, 26, 29, 41, 43-45, 48, 51, 56, 60, 61, 68, 70, 72, 75, 76, 82, 84, 86, 90, 91, 92, 111, 130, 132, 136, 140, 150, 153, 171-174, 176, 186, 187, 192, 196, 197, 216, 217, (voir aussi explication), causalité [247] civile, 11, 12, 238-240, causalité de la liberté, 225, 229, 230, 238, 239, causalité des idées, 51, 52, causalité naturelle, cause naturelle, 45, 126, 160, 216, 225, 229, 230, 238, 239, causalité négative, 176, causalité sensible, 22, 42, 48, 49, 52, causalité sociale, 11, 42, 83, 93, 96, 216, 229, 230, 239, cause agentive, 20, 22, cause de l'injustice, 19, 23, 24, cause de souffrance, 27, cause de la misère, 21, 22, cause du mal, 20, 21, 22, cause du malheur social, 83, cause morale, 89, cause nécessaire ou suffisante, 174, cause physique, 11, cause symbolique, chaîne causale, 44, 107, 187, histoire causale, 201, liens causaux, 191
- censure, 108, 109, censure externe, 105, 120, censure morale, 99, 118, censure psychique, 89, 102, censure sociale, 89, 96, 99-102, 110-113, 115, 120
- châtiment, 103
- choix, choisi, choisir, 11, 45-47, 52, 55, 66, 84, 86, 172, 174, 181, 197, 205-207, 209, 219, 234, choix moral, 104, 208, choix personnel, 130, 131
- civil, civilité, 31, 34, 60, 65, 66, 95, 135, 142, 152, 163, 170, 234, (voir aussi action, communauté, malheur), lien civil, 80, 136, relations civiles, 111
- civique, 112, civisme ordinaire, 58
- coercitif, 162

cognitif, 11, 150, 214, 217, 230, (voir aussi moral), fonctionnalisme
 cognitif, 99, intensité cognitive, 23, 24, 42, 43, 45, 46, phénomène
 cognitif, 160, validité cognitive, 23, 24, 42, 46
 cohérence, 12, 130, 212, 218, 220, cohérence normative, 213, 217,
 218
 colère, 23, 36, 58, 81, 105, 114, 173, 197
 commandement, 14, 111, 152, 153
 communauté, communautaire, 9, 71, 138, 152, 164, 177, communauté
 civile, 9, 10, communauté internationale, 22, communauté poli-
 tique, 156
 communicabilité, 66, 75, 77, 81, incommunicable, 95
 compassion, compatir, 19, 35, 38, 58, 60, 66, 71, 73-75, 79, 82, 86,
 125, 140-142, 200
 compréhension, comprendre, compréhensibilité, 12, 14, 27, 43, 48,
 51, 52, 60, 127, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 170-173, 175, 229,
 compréhension du sens, 125, 129-131, 133, 135, 142, compréhen-
 sion explicative, 133, incompréhensible, 46
 concept, conceptuel, conceptuellement, 9, 10, 23, 42, 49, 51, 59, 85,
 120, 121, 128, 138, 141-143, 156, 161, 162, 167, 170, 175, [248]
 176, 184, 190, 194, (voir aussi typicalité), aptitude conceptuelle,
 143, caractères nécessaires d'un concept, 162, 163, concept de sens
 commun, 100, concept moral, 227, concepts sociaux, 121, 138,
 contraintes conceptuelles, 143, structure conceptuelle, 159
 condamner, condamnation, 59
 conditionné, conditionnement, 225, 229-232, 239
 condition nécessaire et suffisante, 23
 confiance, 235
 connaissance, 27, 43, 60, 75, 87, 88, 92, 96, 126, 131, 163, 170, 216,
 (voir aussi morale, sociale), accessibilité des
 connaissances, 67, 86, 88, connaissance typique, 138
 conscience, 14, 25, 51, 70, 71, 74, 76, 85, 86, 92, 95, 104, 106, 113,
 114, 116, 120, 125, 131, 132, 136, 166, 168, 214, 215, 236, capture
 de la conscience, 112, conscience de l'injustice, 60, conscience de
 soi-même, 200, conscience morale, 65, 68-71, 73, 99, 100, 103,
 104, 110, 112, 119, conscience pratique, 86, 229, 238, 239,
 conscience publique, 65-69, fausse conscience, 85, 235, 237, 238,
 239, mauvaise conscience, 166, prise de conscience, 41, 57, 115
 consensus, 152

consentir, consentement, 14, 152, 153, 155, 162, 225-227, 230, 231, 235, 236, 237, 240, consentir librement, 226, 232-235, 240, consentement mutuel, 232
 contingent, contingence, 46, 50, 51, 53-55, 59, 103, 110
 contradiction performative, 219, 220
 contrainte, contraindre, 94, 104, 108, 117, 157, 172, 182, 183, 185, 217, 229, 231, 234, 239, (voir aussi conceptuel, morale, normatif), contrainte de cohérence, 218
 contre-argumentatif, 65, 76, 80
 conviction, 84, 92, 96, conviction morale, 83, 86, 168
 corps, corporel, 32, 54, 55, 93, 94
 coupable, culpabilité, 27, 28, 54, 67, 69, 73, 100, 105, 107, 115, 142, 173, 191, 195, 196, 215, 228, culpabilisation, 81, 84, sentiment de culpabilité, 102, 103, 106, 197
 crainte, 10, 23
 crapulerie, 51, 229
 crime, criminel, 106, 119, 166, 168, 181, 185, 190, 201, 226-228, 230, crime gratuit, 184, 185
 croire, croyance, 44, 53, 58, 59, 88, 90-95, 106, 171, 239, intensité de la croyance, 65, validité de la croyance, 65
 cruel, cruauté, 34, 38, 40, 61, 73, 166, 168, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 190, 191, 197
 [249]
 cynique, cynisme, 58, 69, 112, 114, 221
 défense, 12, 19, légitime défense, 158
 dégoût, 78, 81, 85, 181, 192, 201
 dénégation, dénier, 88, 89, 96
 déréalisation, déréaliser, 66, 74, 89, 93, 95, 185, 201, déréalisation du malheur, 63, 67, 70, 82, 84, 90, 96, 113, déréalisation sociale, 93, paradoxes de la déréalisation, 90
 description, descriptibilité, 43-45, 48, 55, 56, 89, 115, 121, 135, 136, 138, 139, 142, 172, 184, 201, 210-212, 214-216, 233, 234, 240, descriptions possibles, 139, 209, 215, sous une description, 205, 209, 215, sous toutes les descriptions, 187, 232, 236, 240
 désengagement, 66, 75
 désensibilisation, désensibilisé, 24, 60
 désespoir, désespéré, 32, 34, 43, désespoir de la vertu, 195
 désir, désirer, 10, 25, 45, 90, 91, 99, 100, 113, 117, 119, 138, 154, 171, 198, 207-215, 217, 218, 220, 233, désir humain, 189

désobéissance, 153
 devoir, 26, 77
 domination, 152, 153
 don, donner, 77, 79, 81, don malheureux, 197
 douleur, douloureux, 29, 70, 90, 125, 168, 179, 197-199
 duperie, 78, 90, 91, 95, 96, duperie collective, 96, duperie de soi-même, 90,93, duperie sociale, 83, 84

égalité, 227
 émotion, 38, 191, s'émouvoir, 61, 165
 empathie, 71,74, 127, 131, 133,135, 137, 140-142
 empirique, empiriquement, 22, 31, 42, 85, 126, 140, 167, 175, 176, 184, 217, 221, (voir aussi logique), cas empirique idéalisé, 31, 32, 40, 41, 55
 emprise, 111, 152, 217, 232, 234, 238, emprise sociale, 112, 238
 encourager, encouragement, 39, 113, 118
 engagement, 26, 52, 56, 58, 66, 73, 95, 181, 197, 216, (voir aussi homme), engagement civique, 33, engagement pratique, 67, 83
 éprouver, 55
 équitable, équité, 59, 71
 erreur, 87, 88, 94, 219, 220, 229, 230, erreur pratique, 208
 esprit, 19, 90, 91, 93, 94,99,136,175, présence d'esprit, présent à l'esprit, 22, 23, 30, 44, 50, 59, 75, 84, 86, 87, 149, ontologie de l'esprit, 210, sciences de l'esprit, 132
 [250]
 estime d'autrui, 200, estime de soi, 200
 éthique, 95, 119, 130, 170, 171, catégorie éthique, 14
 ethnométhodologie, 93
 évolutionnisme, 106, 191, évolution naturelle, 99, évolution biologique, 192
 excuse, excuser, 12, 76, 77, 136, 202
 exemple réel stylisé, 31
 expérience, 38, 47,48, 52, 84,99,100, 119, 120, 132, 136, 137, 139, 176, 236, expérience active, 52, expérience passive, 52, expérience morale, 129, 183, expérience sensible, 11, 22, 27, 29, 46, 53, 100, expérience singulière, 50
 explication, expliquer, explicatif, explicable, 12, 32, 41-43, 47, 51, 56, 67, 78, 85, 88, 96, 99, 105,127, 137, 164, 167, 169-172, 174, 175, 179, 183, 186, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 197, 202, 208, 217,

220, 229, (voir aussi compréhension), explication causale, 127, explication naturaliste, 128
 faible, faiblesse, 22,44,94, 206, 208, faiblesse de la volonté, 91, 187, faiblesse du jugement, 57
 faute, fauteur, 21, 22, 26, 105, 106, 119, 215 faux, fausseté, 48, 50, 59, 60, 87, 94, 95, 141, 205, 208-211, 215, 217, 227, 228, 238, fausseté pratique, 219,220 fierté, fier, 190, 197
 fraternel, fraternité, 164, 165
 fureur, 154, 165
 généreux, générosité, 33, 66, 69, 164, 200

habitus, 49, 53, 206, 219

haineux, haine, haïr, 32, 61, 92, 95, 154, 184, 195, haine de soi-même, 197, 199
 homme, humain, être humain, humanité, 10, 21, 22, 25, 26, 41, 42, 46, 47, 49, 50, 57, 70, 99, 102, 109, 111, 125, 128, 131, 139, 143, 149-151, 153, 156, 161, 164, 165, 173-175, 176, 179, 180, 189-192, 195, 201, 206-208, 210, 211, 216, 218, 219, 227, 228, 230, 239, (voir aussi action, désir, idéal, société, sujet), droits de l'homme, 68, hommes engagés et hommes enragés, 154, humanitaire, 69, (voir aussi action), vertu, idéal d'humanité, 71, 173, 182, inhumanité humaine, 69
 honte, 72, 96, 105, 190
 horreur, 56, 73, 85, 155, 181, 190
 humiliation, humilié, 33, 61, 82, 136, 173
 hypocrisie, 68, 112, 154

idée, 11, 12, 22, 27, 51, 52, 55, 137-139, association d'idées, 51, 52, 92, idée inconsciente, 54, idée du bien, 206, 208, 219, idée [251] morale, 71, idée régulatrice, 11, idéal d'humanité, 173, idéalité, 31, idéologie, 85, 112, mobilisation des idées, 93
 immoralité, immoral, 46, 112-114, 119, 126, 192, 193
 impersonnel, 9, 10, 53, 129, 191, 194, fins impersonnelles, 109 implication, 28, 55, 74, implication personnelle, 29, implication de la première personne, 30, implication pratique, 67, 71, 75
 imputation, 19, 25, 71, 136, 149, 196, (voir aussi rationnel), inimputable, 184, 185
 inaction, inactif, 24, 35, 40, 52, 67, 69, 74, 84
 incohérence, 118, 217, 221, 228

- inconscient, 53, 93, (voir aussi idée), inconscience sociale, 85, 92, 97, 100
- inconséquent, inconséquence, 69, 208, 214, 215, 217
- incrimination, incriminer, 19, 20, 41, 58, 149
- indifférence, indifférent, 34-36, 38, 65, 78, 81, indifférence positionnelle, 201
- indignation, s'indigner, 34, 43, 69
- informationnel, informé, 48, 53, 60, 70, 85, 112
- intelligible, intelligibilité, 69, 70, 164, 169, 175, inintelligible, 11, 169, 170, 173
- injustice, injuste, 9, 10-12, 19, 20, 22, 23, 25-30, 33, 34, 38, 40-43, 46, 47, 49, 52-61, 68, 70, 71, 73, 84, 110, 112, 114-116, 118, 119, 141, 142, 149, 172, 190, 193, 205, 210, 219, 220, 239, (voir aussi action, sentiment), injustice à la première personne, 19, 26, 28, 29, 54, 70, 113, 119, injustice à la deuxième personne, 19, 26, 28, 29, 54, 70, 113, 120, injustice à la troisième personne, 17, 19, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 31, 41, 42, 48, 54, 70, 71, 83, 113, 120, injustice sociale, 20, 113
- innocence, innocent, 56, 60, 173, 175, 197, 215, 216, 218, 235, 236, innocence blessée, 195
- innocuité, 66, 81
- insensibilité, 47, 165, 169
- institution, institutionnel, 10, 36, 59, 60, 109-111, 157
- instrumental, instrumentante, 156, 158, 160, 164, (voir aussi raison)
- intention, intentionnel, 52, 81, 106, 111, 133, 135, 136, 139, 161, 172, 185, 211, 213-215, intention d'autrui, 109, intention morale, 68, intentionnalité, 127, 132, 133, inintentionnel, non-intentionnel, 135, 161
- intériorisation, 100, 103, 109, 120
- intuition, 32, 45, 99, 175, intuition sensible, 11, 126, intuition transcendante, 227
- [252]
- irrémédiable, 67, 74, 95
- jalousie, 72, 149
- jouir, jouissance, 27, 28, 89, 142, 180, 181, 193, 196, 198-201, 221, jouissance du mal : voir plaisir du mal
- jugement, juger, 10-12, 23, 26, 28, 30, 31, 34, 41-43, 46, 48-60, 87, 88, 92, 94, 107, 118, 207-214, 217, 218, 220, 230, 232, 236, (voir

- aussi abstention, moral), jugement de second ordre, 55, 57, jugement de première personne, 49-51, 53, jugement pratique, 49, jugement propositionnel, 53, jugement réfléchi, 86, meilleur jugement, 187, mobilisation du jugement, 55
- justice, juste, 25, 33, 60, 80, 110, 114, 119, 141, 142, 154, 172, 187, 191, 195, 205, 210, 216, 239, (voir aussi punition), déception de la justice, 195, justice collective, 194, justice sociale, 21
- justification, justifier, justificatif, 42-46, 50, 76, 77, 83, 84, 113, 156, 158, 164, 165, 175, 184, 187, 221, justification rationnelle, 65, se justifier, 106, sous-justificatif, 50, injustifiable, 185
- lâcheté, 56, 58
- légitime, légitimité, légitimer, légitimement, 70, 75-77, 110, 111, 116, 156, 157, 161, 191, 226, (voir aussi défense, maux, violence), illégitimité, 162
- liberté, libre, librement, 14, 45, 52, 153, 172, 173, 183, 201, 211, 219, 223, 225-231, 234-236, 238, (voir aussi causalité, consentir), illusion de la liberté, 239, 240, liberté comme faculté, 227, 228, liberté comme droit, 227-229, liberté d'agir, 26, libre cause, 25, lois de la liberté, 126
- libertinage, 236
- logique, 46, 51, 55, 90-93, 127, 135, 174, 192, 208, 209, 211, 212, 217, (voir aussi ordre), conditions logico-empiriques, 218, lois logiques, 207, réalité logique, 211, vérité logique, 175
- mal, 9, 11-13, 19, 22, 28, 46, 58, 61, 70, 94, 95, 102, 104, 110, 149, 150, 153, 161-164, 168-170, 173-175, 179, 181-186, 189, 190, 193-197, 205, 208, 218, 219, 221, 226-230, 233, 236, 237, 239, (voir aussi banalité, bien, plaisir, renoncement, sens, vouloir), ivresse du mal, 193, mal civil, 46, mal d'autrui, 149, 182, 185, 201, mal gratuit, 186, mal imaginaire, 106, mal conçu, 165, 166, mal moral, 29, 30, 103, 149, mal social, 20, mal sensible, 29, 149, maux, 21, maux légitimes, illégitimes, 187, réduction du mal, 175, routinisation du mal, 168, vrai mal, 104, 105
- malheur, malheureux, 10, 19, 47, 55, 58, 60, 63, 66, 67, 69-76, 78, 79, 83, 84, 95, 96, 113, 180, 221, 227, conséquence, effet [253] malheureux, 214, 215, 230, (voir aussi cause, don), malheur d'autrui, 85, 96, malheur civil, 84
- masochisme, masochiste, 27, 219

mauvais, 29, 34, 35, 41, 50, 93, 142, 145, 149, 158, 162, 165, 174, 182, 183, 186, 187, 191, 193, 195, 196, 205, 209, 214, 215, 219-221, 223, 235, 238, (voir aussi action, passion, plaisir, raison), mauvaise cause, 59, mauvaise foi, 95
 mécanisme, 23, 24, 46, 52, 85, 88, 92, 93, 183, 185, 197, 201, 208, 239, (voir aussi sémantique), mécanisme intrapsychique, 93
 méchanceté, méchant, 112, 149, 180-182, 190, 197, 230, 235, 237-239
 mémoire, 50-52, 57, 67
 menace, 65, 70, 72, 75, 80, 81, 151, 155, 233-235, 240
 mendicité, mendiant, 32, 66, 72, 76-81, 83
 mensonge, mentir, 59, 114, 115, 121
 mépris, méprisant, 34, 112, 157, 199, mépris de soi-même, 197
 métaphysique, 99, 227
 meurtre, 71, 106, 115, 136, 166, 168, 181, 201
 misère, 20-22, 32, 33, 60, 66, 68, 73, 76, 80, 81, 83, 84, misère sociale, 73, misérable, 22, 57, 74, 78, 96
 morale, moral, moralité, moralement, 19, 22, 25, 26, 30, 43, 45, 46, 52, 53, 58, 69, 70, 72, 74, 77, 84, 93, 95, 96, 100, 102, 110-114, 118-120, 131, 132, 139, 141, 142, 153, 160, 162, 175, 183, 187, 192, 193, 195, 212, 214, 216, 217, 220, 221, 227, 228, 230, 239, (voir aussi acte, aporie, argument, attitude, autonomie, autorité, bien, censure, choix, concept, conscience, expérience, intention, mal, norme, paradoxe, raison, réflexivité, sens, sujet, volonté), bonne moralité, 80, caractère moral, 11, 100, 113, 159, 206, 207, 219, catégorie morale, 9, 100, conditions morales, 200, connaissance morale, 84, contrainte morale, 108, 109, 117, critère moral, 10, 212, 217, désirabilité morale, 109, éducation morale, 112, être moral et social, 190, fait moral, 130, 174, idéal moral, 112, 113, 117, impératif moral, 84, 126, instance morale, 103, jugement moral, 28, 29, 30, 47, 52, 83, 91, 216, 226, 227, langage moral, 190, loi morale, 11, 25, maladie morale, 202, motif moral, 126, 127, 137, 229, morale bourgeoise, 68, moral-cognitif, 214, 216, moralisation, 238, origine sociale de la moralité, 108, phénomène moral, 174, règles morales, 108, ressources cognitives et morales, 83, 85, spontanéité morale, 104, suspicion morale, 226, valeurs morales, 102, virtualité morale, 25, 26, 141, 187

[254]

- nature, naturel, 149, 173, (voir aussi bonne, cause, évolutionnisme, ordre), lois de la nature, 126, naturalisme, 99, 129, (voir aussi argument, explication), fait naturel, 176, forces naturelles, 161, naturaliser, naturalisation, 125, 127, 139, lois de la nature, 183, 225, 238, naturalisation des faits sociaux, 125, 126, nature humaine, 175, non-naturaliste, 131, phénomène naturel, 160, 164, 174, sciences de la nature, 132, sélection naturelle, 118
- nihilisme, 220
- norme, normatif, normativement, 89, 110, 111, 157, 167, 185, 187, 211, (voir aussi cohérence, morale), contraintes normatives, 99, normes morales, 99, 102, normes sociales, 109, registres normatifs, 112
- obéissance, obéir, 14, 92, 95, 114, 152, 153, 157, 186, 226, obéissance à l'autorité, 167
- oblitération, oblitérer, 23, 28, 32, 40, 41, 55, 56, 65, 84, 96, 154, 169, 200, 201
- offense, 195, offense sociale, 199, 202
- offre, 66, 70, 72, 79, 232
- ontologie, ontologique, 44, 45, 210, 211, (voir aussi esprit)
- opposition, opposant, 65, 66
- oppression, 38, oppresseur et opprimé, 153
- ordre, 12, 66, 67, 72, 80, 186, 234, (voir aussi social), ordre contingent, 55, ordre logique, 55, 127, 211, ordre naturel, 190, 191, 227, ordre pratique, 211
- oubli, oublier, 65, 66, 71, 83, 96, 113, 116, 138, 166, 185, oubli moral, 85
- paix, 79, 80, 115, 156, 197, 235
- paradoxe, paradoxal, 46, 65, 66, 71, 73, 83, 87, 102, 108, 111, 219, 238, (voir aussi déréalisation), paradoxes de l'incontinence, 91, paradoxe moral, 183
- passion, passionnel, 11, 61, 93-95, 133, 136, 137, 139, 154, 181, 189, 206, 208, passif, passivement, passivité, 54, 74, 108, 181, 235, 236, (voir aussi expérience), passion mauvaise, 180, passions naturelles, 108
- patient, 9, 10, 19, 20, 40, 149, 150, pâtir, 89
- pauvre, pauvreté, 19, 55, 70, 73, 81

- pensée, pensant, pensé, 40, 51, 60, 86, 87, 125, 137-139, 150, 174, 205-208, 212, (voir aussi vrai), mise à disposition des pensées, 88, sélection des pensées, 96
- personne, personnel, personnellement, 9, 10, 25, 26, 30, 31, 40, 41, 45, 52, 54, 55, 57, 60, 61, 70, 71, 74, 78, 80, 86, 103, 105, [255] 110, 111, 120, 137-139, 141, 142, 156, 157, 171, 172, 179, 187, 194, 200, 210, 217, 236, (voir aussi injustice, choix), personne d'autrui, 71, 86, première personne, 10, 27-30, 34, 40, 47, 49, 51-53, 55, 71, 96, 179, 194, 199, 202, (voir aussi jugement, position de première personne), première personne plurielle, 20, deuxième, seconde personne, 10, 19, 30, 56, 194, troisième personne, 10, 30, 34, 65, 68, 96
- pervers, perversion, 35, 61, 185-187, 189, 209, 219, 227, 229, 230, (voir aussi plaisir)
- peur, 35, 37, 47, 72, 81, 83, 85, 95, 103, 165, 202
- phénoménologie, 23, 32, 41, 66, 150
- pitié, 19, 73, 76, 154, 219
- plainte, plaintif, 72, 77, 81, 141
- plaisir, 9, 10, 11, 27, 29, 34, 39, 46, 56, 59, 61, 79, 88-90, 102-104, 113, 119, 125, 142, 154, 163, 166, 180-186, 189-192, 194, 197-199, 219, 220, 226, 233, plaisir du bien, plaisir du mal, 186, 187, 193, plaisir du mal d'autrui, 46, 158, 177, 179, 180, 185-187, 189, 191-195, 198, 200, 202, 219, plaisir mauvais, 59, 200, plaisir pervers, 182
- politesse, 34, 170
- politique, 13, 57, 67, 68, 84, 137, 151, 153, 157, 164, 167, 171, 174-176, 216-218, 227, (voir aussi action, agent, communauté, violence)
- position de première personne, 45, 47, 56, 86, 171, 172, 173, 211, 213, 217, position pratique de première personne, 67
- pouvoir, 151-158, 160, 161, 164
- promesse, prometteur, 66, 77, 80, 126, 137, 216-218
- protection, protéger, 66, 103, 104, 183
- protestation, protester, 23, 35, 36, 65
- prudence, 104, 105
- psychanalyse, psychanalytique, 88, 90, 93, 99, 106, 108, 112, 115, 137, 186, 189, 197
- psychologie, psychologique, 47, 59, 92, 110, 153, 168, 213, 232

- punition, punir, 13, 110, 113, 114, 119, 162, 175, 187, 191, 194, 196, 199, juste punition, 162, juste sentence, 191
- rage, 20, 34, 51 (voir aussi homme)
- raison, raisonner, raisonnable, raisonnement, 11, 25, 29, 40, 42-44, 49, 50, 52-58, 68, 73, 77, 81, 90, 91, 115, 165, 167, 170-176, 181, 183-187, 195, 196, 202, 216, 217, 237, bonne raison, 11, 43, 165, mauvaise raison, 43, 44, raison commune, 185, raison d'agir, 83, raison déraisonnable, 185, raison de second [256] ordre, 187, raison finale, 182, 183, raison intrinsèque ou gratuite, 181, 182, 185, 187, raison instrumentale, 181, 182, 185, 186, 187, raison mauvaise, 183, raison morale, 105, raison pratique, 45, 166, 180, 183, 184, 186, 207, raisons qui causent l'action, 43, 44, 45, raisons qui justifient l'action, 43, 45, raison raisonnante, 94, raison sensible, 22, 24, 32, 45-49, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 65, 83, 207, raison suffisante, 43, 183, 186
- rationalité, rationnel, rationaliser, 11, 23, 44, 49, 69, 91, 94, 133, 137, 154, 165, 167, 187, 207, 208, 209, 211, 221, (voir aussi justification), imputation rationnelle, 201
- récompense, 110
- réflexion, réflexif, réflexivité, réfléchi, 11, 12, 22, 49, 50, 51, 53, 59, 84, 86, 112, 120, 150, 173, 174, 192, 200, 209, 239, 240, (voir aussi jugement), être réfléchi, 86, recul réflexif, 92, réflexion, réflexivité morale, 100, 217, 221
- refoulement, refouler, 99, 100, 113, 115, 116, 117
- remédiabilité, remédier, remède, 66, 68, 69, 77, 81
- renoncer, renoncement, 81, 95, 104, renoncement au mal, 107
- répression, réprimer, 76, 103, 104, 105, 118, 119, 175, (voir aussi sanction)
- reproche, reprocher, 68, 69, 105, 114, 197, 218, 238
- requête, 72, 78, 234, 237
- respect, 114, 115, respect d'autrui, 189
- responsabilité, responsable, 11, 20, 22, 24, 27, 28, 33, 48, 52, 58, 60, 69, 71, 74, 76, 149, 183, 205, 212-218, 227-230, 238, irresponsabilité, 58, 185, 214, 228
- ressentiment, 36, 72, 105, 116, 157, 194, 195
- revendication, 65, 70, 80
- révolte, 20, 23, 65, 151

- sadisme, sadique, 27, 28, 153, 219
- sage, 214, 215, 217, 218
- saillance, saillant, 55
- sanction, 22, 119, 120, sanction sociale, 89, sanctions positives ou négatives, 110, 113, sanction répressive diffuse, 118
- savoir, 9, 27, 28, 53, 54, 58, 83, 88, 136, 182, 214, 215, 238
- secours, secourir, 45, 55, 210
- sémantique, 14, 27, 48, 55, 58, 66, 71, 72, 138, 140, 141, 142, 147, 150, 156, 157, 158, 172, 214, (voir aussi mécanisme), affinité sémantique, 85, carte sémantique, 162, catégorie sémantique, 9, consistance sémantique, 191, enchaînement sémantique, 197, forme sémantique, 66, 67, mécanisme sémantique, socio-sémantique, 65, 169, 198, propriété [257] sémantique, 66, 72, 95, sémantique de l'action, 127, 135, structure sémantique, 48, 67, 73, 135, 139, 141, 143, trait sémantique, 78
- sens, 10, 11, 14, 23, 48, 50, 55, 71, 72, 74, 85, 103, 107, 112, 113, 120, 129-132, 138, 139, 142, 149, 150, 154, 156-159, 167, 170, 171, 173, 176, 184, 190, 192, 196, 200, 229, sens commun, 9, 10, 105, 209, 229, (voir aussi concept), sens de l'action, 71, 137, 209, 225, sens de la justice, 113, 120, 165,
- sens de la souffrance, 112, 149, 200, 201, sens de l'injustice, 19, 20, 23, 42, 46, 96, 99, 113, 115, 116, 119, 121, 170, sens du bien, 203, sens du mal, 104, 150, 180, 203, sens du réel, 89, sens moral, 70, 99-105, 107, 111, 113, 115, 117-121, 200, 238, sens social, 198, sens vécu, 129, 133, 138
- sensible, sensibilité, 23, 27, 28-38, 40-43, 45-53, 55-61, 66, 71, 74, 93, 94, 125, 142, 175, 208, 221, (voir aussi bien, expérience, mal, raison), monde sensible, 94, réalité sensible, 42, 46, 211, sensibilité sociale, 65
- sensibilisation, sensibiliser, 23, 46, 65, 66, 71, 74, 85, 86, 93, 95, 96
- sentiment, 20, 27, 31, 35, 45-47, 50, 53, 59, 69, 100, 106, 119, 120, 132, 136, 138, 139, 160, 164, 187, 195, 211, 234, sentiment d'injustice, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 34, 41, 55, 58-60, 70, sentiment subjectif, 65
- société, social, 39, 93, 99, 108, 119, 129, 154, 221, (voir aussi acte, attitude, autorité, bien, cause, censure, connaissance, compréhension, concept, duperie, déréalisation, emprise, offense, inconscience, injustice, justice, mal, misère, moral, naturalisation, norme, sanction, sens, sensibilité), connaissance sociale 131, contextes sociaux, 93,

conditions sociales, 41, 85, 92, 96, 154, 165, 216, fait social, 13, 93, 96, 112, 116, 125, fonction sociale, 106, influence sociale, 100, 102, 111, 112, lois de la société, 225, monde social, 30, 69, obligation sociale, 109, ordre social, 71, 162, réalité sociale, 99, structures sociales, 110, théorie sociale, 99-102, 108, 112, 118

socialisation, 10, 112

socialisme, socialiste, 20, 21, 23, 24, 42

sociologie, sociologique, 9, 10, 13, 93, 99, 101, 102, 108, 111, 118, 130, 131, 133, 150, 186, 187, 189, 207, 211, sociologie compréhensive, 133, sociologie de l'éthique, 129, 132, 133, sociologie morale, 14, 119, 125, 128, 132

[258]

soi-même, 10, 11, 26, 47, 95, 100, 105, 107, 116, 162, 170, 173, 199, 200, 202, 221, 227, (voir aussi conscience, duperie, estime, haine, mépris), étranger à soi-même, 199, 200

solidarité, solidaire, 20, 28, 66, 73, 74, 81

sollicitation, solliciter, 63, 65-67, 70-72, 75, 76, 78-81, 84, 86, 89, 90, 92, 95

sollicitude, 66, 82

souffrance, souffrir, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 23, 26-29, 45, 53, 54, 59-61, 68, 70, 73, 85, 89, 90, 100, 115, 116, 125, 138, 141-143, 149, 150, 161, 166, 167, 179, 182, 191, 194, 199-202, 221, (voir aussi sens, soulagement), annulation d'une souffrance, 199, faire souffrir, 35, 182, non-souffrance, 90, réduction de la souffrance, 13, 221, souffrance d'autrui, 10, 27, 112, 142, 200, souffrance du jugement, 20, souffrance morale, 9, 11, 19, 20, 67, 96, 179, 199

soulagement, 179, 184, 185, 194, soulagement d'une souffrance, 183

soumission, 153, 168

soutien, 23, 72, 74

spectateur, 66, 73, 88, 95, 202

subordination, 233, 234

sujet, subjectivité, subjectif, 14, 26, 43, 45-47, 49, 50, 52, 53, 66, 67, 69-71, 73, 74, 85, 86, 88, 89, 93, 96, 99, 104, 105, 109, 112, 113, 120, 127, 129, 131, 137, 149, 166, 168, 171, 172, 174, 176, 187, 198, 201, 202, 210, 216, 219, 229, 230, 232, 237, 239, 240, (voir aussi sentiment), autonomie subjective, 108, 111, 171, 172, objectivation de la subjectivité, 132, sujet humain, 99, sujet libre, 25, sujet moral, 69, 199, sujet social, 85, 112, 118, 121

structure formelle, 26, 28, 49, 57

- syllogisme pratique, 206, 207
 symbolique, 28, 48, 99, 113, 149, 161, 162, 173, 202, (voir aussi
 autre, cause, violence), lien symbolique, 85
 synthétique *a priori*, 49, 175
- témoin, 9, 10, 19-21, 28, 34, 38, 40, 53-55, 58, 59, 61, 65-67, 69, 71,
 75, 81, 83-86, 95, 113, 135, 142, 168
 témoignage, 33, 38, 56, 61, 141
 théologie, théologique, 13, 129, 150
 torture, 73, 168, 182, tortionnaire, 228, 230
 tourmenter, 34, 106
 transcendantal, 208, (voir aussi intuition)
 transgression, 184, 192, 193
 [259]
- typique, typicalité, 133, 158, 160, 162, 163, (voir aussi connaissance),
 typicalité conceptuelle, 135, 138, type-idéal, 31
- valeurs, 119, 129, 165, (voir aussi morale), inversion des valeurs, 193
 vengeance, 149, 181, 187, 191, 194-196, 218
 véridicité, 66, 76, 77, 81
 vérification, vérifier, 77, 106, 209
 vérité, vrai, 43, 44, 45, 48, 49, 59, 87, 95, 141, 205, 209, 210, 212-
 218, (voir aussi logique, mal), pensées vraies, 95, 96, valeur de vé-
 rité, 22, vérité pratique, 14, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 218-220
 vertige, 185, 198
 vertu, 56, 77, 81, 111, 120
 vicieux, vice, 25, 81, 120
 victime, 19, 28, 54, 55, 57, 58, 68, 69, 73, 83-85, 96, 113, 116, 141,
 142, 152, 180, 184, 185, 187, 190, 194, 196, 197, 200, 201, covic-
 time, 74, victime de l'injustice, 20, 22, 26, 27, 34, 40, 54, victime
 potentielle, 199
 violence, violent, 14, 32, 34, 56, 58, 67, 75, 81, 106, 113, 147, 149-
 161, 163-166, 168, 169, 173, 174, 176, 182, 189, 192, 193, 196,
 197, non-violent, 151, violence civile, 68, violence humaine, 179,
 violence légitime, 161, 163, violence politique, 158, violence so-
 ciale, 68, violence symbolique, 161, 162
 vouloir, volonté, 28, 29, 44, 94, 95, 106, 153, 176, 182-184, 209, 214,
 217, 220, 225, 227-229, 230, 233-236, 238, 240, (voir aussi action,
 faiblesse), bonne volonté, 72, 76, 96, 126, 213, volonté autonome,

109, 127, 225, volonté captive, 93, volonté mauvaise, 183, 185, volonté morale, 183, vouloir d'autrui, 233, 237, vouloir le mal, 220, vouloir pratique, 207, 209

[261]

L'injustice et le mal.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Adorno T. W. et al., 1950, *The Authoritarian Personality*, New-York.

Anscombe G.E.M., 1957, *Intention*, rééd. 1985, Ithaca New York, Cornell University Press.

Anscombe G.E.M., 1958, Modern Moral Philosophy, *The Collected philosophical Papers*, vol.3, *Ethics, Religion and Politics*, 1981, Oxford, Basil Blackwell.

Anscombe G.E.M., 1961, War and Murder, *The Collected Philosophical Papers*, vol. 3.

Anscombe G.E.M., 1965, Thought and Action in Aristotle : What is 'Practical Truth' ? , *The Collected Philosophical Papers*, vol. 1, *From Parmenides to Wittgenstein*, 1981, Oxford, Basil Blackwell.

Anscombe G.E.M., 1969, On Promising and its Justice, and whether it Need be Respected *in Foro Interno*, *The Collected Philosophical Papers*, vol.3.

Anscombe G.E.M., 1978, On the Source of the Authority of the State, *The Collected Philosophical Papers*, vol. 3.

Arendt H., 1958, *La condition de l'homme moderne*, 1958, tr. fr. G. Fradier 1961, Paris, Calmann-Lévy.

Arendt H., 1963, *Eichman à Jérusalem*, tr. fr. A. Guérin et M.I. Brudny-de Launay, 1966, Paris, Gallimard.

Arendt H., 1968, Qu'est-ce que l'autorité ?, *La crise de la culture*, tr. fr. sous la direction de P. Lévy, 1972, Paris, Gallimard.

Arendt H., 1971, Sur la violence, *Du mensonge à la violence*, tr. fr. G. Durand, 1972, Paris, Calmann-Lévy.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, tr. fr. J. Tricot, 1983, Paris, Vrin.

Austin J.L., 1956-1957, A Plea for Excuses, *Philosophical Papers*, 1961, Oxford, Clarendon Press.

Austin J.L., 1962, *Quand dire c'est faire*, tr. fr. G. Lane 1970, Paris, Seuil.

Baudelaire C., *Spleen de Paris, Oeuvres complètes*, I, rééd. 1975, Gallimard, Pleiade.

Boèce, *Consolation de la philosophie*, tr. fr. C. Lazam 1989, Paris, Rivages.

Boltanski L., 1993, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié.

[262]

Browning C., 1992, *Des hommes ordinaires*, tr. fr. E. Barnavi 1994, Paris, Les belles lettres.

Camus A., 1942, *L'étranger*, éd. du livre de poche.

Camus A., 1951, *L'homme révolté*, rééd. 1965, Paris, Gallimard, la Pléiade.

Changeux J.-P. (éd.), 1993, *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob.

Char R., 1936-1938, *Dehors la nuit est gouvernée*, précédé de *Placard pour un chemin des écoliers*, rééd. 1983, Paris, Gallimard, Pléiade.

Davidson D., 1963, Actions, raisons et causes, *Actions et Événements*, tr. fr. P. Engel, 1993, Paris, PUF.

Davidson D., 1967, Les relations causales, *Actions et Événements*.

D. Davidson, 1967, Vérité et signification, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, tr. fr. P. Engel 1993, Nîmes, J. Chambon.

Davidson D., 1969, Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?, *Actions et Événements*.

Davidson D., 1969, L'individuation des événements, *Actions et Événements*.

Davidson D., 1970, Les événements mentaux, *Actions et Événements*.

Davidson D., 1971, L'agir, *Actions et Événements*.

Davidson D., 1978, Avoir une intention, *Actions et Événements*.

Davidson D., 1982, Paradoxes de l'irrationalité, *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. fr. P. Engel 1991, Combas, L'Eclat.

Davidson D., 1985, Duperie et division, *Paradoxes de l'irrationalité*.

D. Davidson, 1987, Knowing one's Mind, *Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association*, Newark, Delaware.

Dejours C., 1980, *Travail, usure mentale, Essai de psychopathologie du travail*, rééd. 1993, Paris, Bayard Editions.

Descartes, *Oeuvres Lettres*, éd. 1953, Paris, Gallimard, Pléiade.

Dretske F., 1988, *Explaining Behavior*, Cambridge, MIT Press.

Durkheim E., 1895, [*Les règles de la méthode sociologique*](#), rééd. 1967, Paris, PUF.

[263]

Durkheim E., 1898, [*Représentations individuelles et représentations collectives*](#), *Sociologie et philosophie*, rééd. 1974, Paris, PUF.

Durkheim E., 1925, [*L'Éducation morale*](#), rééd. 1963, Paris, PUF.

Evans G., (1982), *The Varieties of Reference*, ed. by J. Mc Dowell, Oxford, Oxford University Press.

Fernandez-Zoïla A., 1993, Consentir à "être-soi" : consentir à "être-soi avec", *Revue de Médecine psychosomatique*, n° 35.

Fodor J., 1991, *Theory of Content*, Cambridge, MIT Press.

Freud S., 1915-1916, [Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse](#), *Essais de psychanalyse appliquée*, tr. fr. M. Bonaparte et E. Marty 1933, Gallimard, coll. Idées.

Freud S., 1925, La dénégation, tr. fr. B. This et P. Theves 1975, *Le coq-héron*, n° 52, Paris.

Freud, S., 1929, [Malaise dans la Civilisation](#), tr. fr. Ch. et J. Odier, 1971, Paris PUF.

Freud S., 1938, Le clivage du moi dans les processus de défense, tr. fr. R. Lewinter et J.B. Pontalis 1985, *Résultats idées problèmes*, II, Paris, PUF.

Freud S., 1946, *Abrégé de psychanalyse*, tr. fr. A. Berman, J. Laplanche, 1949, Paris, PUF.

Garfinkel H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, éd. 1984, Cambridge, Polity Press.

Geremek B., 1986, *La potence ou la pitié, l'Europe et les pauvres du Moyen-Age à nos jours*, tr. fr. J. Arnold-Moricet 1987, Paris, Gallimard.

Gide A., 1902, *Les caves du Vatican*, éd. du livre de poche.

Gombay A., 1988, Amour et jugement chez Descartes, *Descartes les passions de l'âme*, *Revue philosophique*, n° 4-88, Paris, PUF.

Gutton J.P., 1974, *La société et les pauvres en Europe*, Paris, PUF.

Haney C., Banks C. et Zimbardo P., 1983, Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison, *International Journal of Criminology and Penology*.

Hilberg R., 1985, *La destruction des Juifs d'Europe*, tr. fr. M.F. de Paloméra et A. Charpentier, 1988, Paris, Fayard.

Husserl E., 1939, *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche 1970, Paris, PUF.

Husserl E., 1952, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, [264] *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr. E. Escoubas 1982, Paris, P.U.F.

Isambert F.A., 1982, Les avatars du fait moral, *L'année sociologique*, vol. 30, 1979-1980.

Isambert F.A., 1986, Le 'désenchantement' du monde : non sens ou renouveau du sens, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 61/1.

Isambert F.A., 1990, La sociologie durkheimienne du fait moral, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°69.

Isambert F.A., 1993, Notes pour une phénoménologie de l'action, *La théorie de l'action, Le sujet pratique en débat*, P. Ladrière, P. Pharo et L. Quéré (éds.), Paris.

Kant E., *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, éd. 1987, Paris, Garnier-Flammarion.

Kant E., [*Fondements de la métaphysique des mœurs*](#), tr. fr. V. Delbos 1966, Paris, Delagrave.

Kant E., *Critique de la raison pratique*, tr. fr. J. Gibelin 1974, Paris, Vrin.

Kant E., *Doctrine du droit*, tr.fr. A. Philonenko 1979, Paris, Vrin.

Kant E., *Doctrine de la vertu*, tr. fr. A. Philonenko 1985, Paris, Vrin.

Kant E., *Théorie et pratique*, tr. fr. L. Guillermit, 1988, Paris, Vrin.

Kraemer E. V., 1944, *Le type du faux mendiant dans les littératures romanes depuis le Moyen-âge jusqu'au 17ème siècle*, Helsingfors, Societas scientiarum fennica.

La Fontaine J. de, *Fables*, éd. 1958, Paris, Imprimerie nationale.

Léon J. et Marandin J.-M., 1986, Sarrasine Revisited : A Perspective in Text-Analysis, *Computers and the Humanities*, n° 20, pp. 217-224.

Locke J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. fr. Coste 1983, Paris, Vrin.

Lucas G., 1945, *L'inventeur de l'amour* suivi de *La mort morte*, éd. 1994, Paris, José Corti.

Milgram S., 1974, *La soumission à l'autorité*, tr. fr. E. Molinié 1974, Paris, Calmann-Lévy.

Moyer K., 1986, Biological Bases of aggressive Behavior, *Emotion, Theory, Research and Experience*, vol. 3, *Biological Foundations of Emotion*, Plutchik R. et Kellerman H. (eds), Orlando..., Academic Press.

[265]

Nahoum-Grappe V., 1993, La cruauté extrême en Yougoslavie, *Esprit*, n° 3-4.

Nahoum-Grappe V. (éd.), 1993, *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*, 1993, Paris, éd. Esprit.

Nietzsche F., *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, tr. J. Hervier 1970, Gallimard, Folio.

Nozick R., 1969, La contrainte, tr. fr. M. Neuberg 1991, *Théorie de l'action*, M. Neuberg (éd.), Liège, Mardaga.

Ogien R., 1988, *Hommage à la honte*, (à paraître).

Ogien R., 1993, *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF.

Parsons T., 1942, Propaganda and Social Control, *Essays in Sociological Theory*, 1949 and 1954, London, The Free Press.

Parsons T., 1958, Social Structure and the Development of Personality, *Psychiatry*, Vol. 21, n° 4.

Paultre C., 1906, *De la répression de mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien Régime*, Paris.

Perachio A. et Herndon J., 1986, Aggressive Behavior Produced by Brain, Stimulation in Non human Primates : An Assessment, *Emotion, Theory, Research and Experience*, vol. 3, *Biological Foundations of Emotion*, Plutchik R. et Kellerman H. (eds), Orlando..., Academic Press.

Pharo P., 1991, [*Politique et savoir-vivre, enquête sur les fondements du lien civil*](#), Paris, L'Harmattan.

Pharo P., 1992, [*Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité*](#), Paris, L'Harmattan

Pharo P., 1993, [*Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*](#), Paris, L'Harmattan.

Platon, *Oeuvres*, 2 vol., la Pléiade, tr. fr. L. Robin 1950, Paris, Gallimard.

Pollak M., 1990, *L'expérience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié.

Ricoeur P., 1986, *Le mal Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides.

Ricoeur P., 1991, Pouvoir et violence, *Ontologie et politique, Actes du Colloque Hannah Arendt*, M. Abensour (éd.), Tierce.

Rohmer E., 1986, Le mendiant, la kleptomane et l'arnaqueuse, *Quatre histoires de Rainette et Mirabelle*.

Rosenzweig F., 1982, *L'étoile de la rédemption*, tr. fr. A Derczansky et J. L. Schlegel, Paris, Seuil.

Sade, [La philosophie dans le boudoir](#), éd. Folio.

[266]

Sade, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, éd. du livre de poche.

Sartre J.P., 1943, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

Schütz, 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt, Suhrkam.

Staub E., 1989, *The Roots of Evil : The Origins of Genocide and Other Forms of Group Violence*, Cambridge.

Steiner J. M., 1980, The SS Yesterday and Today : A Sociopsychological View, *Survivors, Victims and Perpetrators : Essays on the Nazi Holocaust*, J. E. Dimsdale (ed.), Washington.

Strauss A., 1965, La conscience d'une mort proche, tr. fr. I. Baszanger 1992, *La trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan.

Tricaud F., 1977, *L'accusation, recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz.

Weber M., 1906, Études critiques pour servir à la logique des sciences et de la "culture", tr. fr. J. Freund et al. 1965, [Essais sur la théorie de la science](#), Paris, Plon.

Weber M., 1921, *Économie et société*, tr. fr. J. Freund et al. 1971, Paris, Plon.

Zola E., 1867, *Thérèse Raquin*, éd. du livre de poche.

[267]

Achévé d'imprimer en février 1996
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : février 1996
Numéro d'impression : 601114
Imprimé en France

Fin du texte