

Fonder l'éthique ?

À propos d'un débat italien sur le rôle de la religion

Anne-Marie Roviello*

LA QUESTION de l'éthique, à l'ordre du jour depuis un certain temps, peut être réactivée quand elle prend la forme du débat classique entre croyants et non-croyants. C'est un des fils conducteurs du livre de Luc Ferry¹ ; c'est également un des thèmes de l'ouvrage de Gianni Vattimo, *Credere di credere* (*Croire que l'on croit*)².

En Italie, la revue *Liberal* a eu l'initiative de lancer un vaste débat sur la question³. La revue a invité le cardinal Carlo Maria Martini à interpellier Umberto Eco sur la question « En quoi croit celui qui ne croit pas ? ». À la suite de ce premier échange de vues, publié dans le numéro de février 1996, sont intervenus dans le numéro suivant plusieurs intellectuels et politiques bien connus en Italie. La discussion

* Enseigne la philosophie à l'université libre de Bruxelles.

1. Luc Ferry, *L'Homme-dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

2. Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, 1996 (à paraître au Seuil).

3. Fondée en 1995 par Ferdinando Adornato et Ernesto Galli della Loggia, deux figures importantes de la gauche libérale italienne, cette revue se veut un lieu de débats sur les grandes questions de culture et de politique. La plupart de ses collaborateurs s'inscrivent dans la mouvance de l'*Ulivo*, la coalition de centre-gauche qui a gagné les dernières élections en Italie et dont une des spécificités est de réunir des catholiques et des laïques issus des grands partis traditionnels – la Démocratie chrétienne (DC) et le Parti socialiste italien (PS) – décomposés à l'issue de l'opération *Mani Pulite* et la branche réformiste de l'ancien parti communiste, le PDS qui a pris l'initiative de former cette coalition. Catholiques et laïques peuvent ainsi donner expression publique à leurs affinités, convictions et options communes sans plus avoir à en passer par le prisme de l'ancien clivage politique. Les divisions politiques deviennent d'ailleurs par là plus représentatives de la société civile italienne, où la différence entre laïques et catholiques n'a jamais été une différence significative. De sorte qu'une mobilisation telle que celle des Français à l'occasion de la célébration de « Clovis » eût été impensable en Italie.

s'achevait par une nouvelle intervention du cardinal Martini parue dans le numéro d'avril 1996⁴.

Tout le débat s'est déroulé sous le signe de l'ouverture cordiale, chacun s'efforçant sinon de convaincre l'autre du moins d'argumenter au mieux ses propres convictions plutôt que d'en faire une arme de choc destinée à vaincre à tout prix un adversaire. Les réflexions, arguments et contre-arguments avancés dans ce débat, les concepts autour desquels se sont articulées les convictions et options furent représentatifs de la manière dont notre modernité occidentale aborde généralement la question. Il m'a paru bon de présenter cette discussion au lecteur francophone, en m'efforçant d'une part d'en relever les points forts, d'autre part d'en réinterroger certains arguments et surtout certains concepts, dont l'évidence me paraît bloquer le débat sur l'éthique plutôt que de le faire avancer.

L'expérience commune

Umberto Eco ainsi que deux autres intervenants ont d'emblée écarté un malentendu qui fausse la plupart du temps ce genre de débat. Il s'agit de l'illusion qui consiste à traiter croyants et non-croyants « comme s'il s'agissait d'entités toujours séparées et opposées » (Claudio Martelli), une communauté de sens ne pouvant dès lors être recherchée et atteinte qu'*a posteriori*. Martelli rappelle que loin d'être l'opposé pur et simple du christianisme, les Lumières sont nées en son sein comme l'effort de retrouver sous les dogmes et les préjugés le noyau humaniste du message chrétien. Vittorio Foa considère pour sa part que la confrontation entre croyants et non-croyants n'est pas la voie la plus adéquate pour enquêter sur les fondements de l'éthique, parce que « l'opposition n'est pas entre croyants et non-croyants mais entre manière de croire ou de ne pas croire ». En outre, cette ligne de démarcation divise chacun d'entre nous tout autant et plus qu'elle n'oppose deux catégories distinctes d'humains. Ainsi, et pour ne s'en tenir qu'à une différence essentielle, il rappelle que le fondamentalisme est une manière dogmatique de croire mais également *de ne pas croire*, qui s'oppose à une adhésion libre à la croyance comme à la non-croyance. Cette liberté dans l'adhésion à notre expérience du religieux ou de l'absence du religieux constitue d'ailleurs la première condition d'une entente entre croyants et non-croyants. Dès

4. Le cardinal Carlo Maria Martini, archevêque de Milan, figure de l'Église italienne connue pour son ouverture d'esprit ; Umberto Eco ; Emanuele Severino, philosophe ; Manlio Sgalambro, philosophe ; Eugenio Scalfari, directeur jusqu'à il y a peu du grand quotidien de gauche *La Repubblica* ; Indro Montanelli, un des plus grands journalistes d'opinion italiens, Claudio Martelli, ancien secrétaire du défunt PSI, ex-ministre de la Justice, philosophe de formation ; Vittorio Foa, politologue et homme politique de gauche.

lors que nous nous engageons dans un débat sur le sens de l'éthique, nous devons postuler une expérience éthique commune fondamentale, celle-ci trouvant respectivement dans la doctrine religieuse et dans la réflexion laïque des concepts et des symboles différents pour s'interpréter ; et si cette interprétation peut sans doute *affecter* d'emblée l'expérience elle-même et lui donner son atmosphère singulière, elle ne la *détermine* cependant pas totalement.

Pourtant, la différence la plus significative mise en avant la plupart du temps et encore aujourd'hui dans ce genre de débat, est celle qui oppose croyants et non-croyants. Si, dans le débat italien, l'expérience commune fut rappelée par certains, d'autres ont donc reproduit la ligne de démarcation classique. On en appelle d'une part à des « valeurs transcendantes » ou « métaphysiques », d'autre part à la production exclusive des valeurs par l'homme et pour l'homme. La transcendance des valeurs se voit conférer le statut d'un *commandement* extérieur auquel il s'agit de *se soumettre* ; on attribue de l'autre côté la production « immanente » de valeurs au pouvoir de liberté de l'homme ; l'ouverture à une transcendante ne peut signifier de ce point de vue qu'une hétéronomie. Mais que faut-il entendre par « valeurs transcendantes », « absolues » ou « métaphysiques », et qu'entend-on de l'autre côté par « valeurs produites librement par les humains » ? Les premières ne requièrent-elles de nous que soumission ou obéissance ? Et de quelle « liberté » s'agit-il dans la deuxième position ? La liberté qui comporte essentiellement la dimension du choix délibéré peut-elle être *réduite* à cette seule dimension ?

Si par « valeurs transcendantes » on entend des références et des aspirations autres que nos désirs et intérêts subjectifs, des exigences autres que celles de notre bon vouloir arbitraire, de notre « amour-propre », alors les non-croyants partagent avec les croyants cette ouverture à une transcendance qui est autotranscendance ; celle-ci s'atteste non seulement dans l'expérience éthique, mais dans l'expérience du beau, dans celle du vrai et dans cette expérience humaine fondamentale qu'est l'interrogation sur – et l'inquiétude pour – le sens – sens de la vie, sens de l'être, etc. Umberto Eco rappelle à ce propos qu'« il existe des formes de religiosité, et donc du sens du sacré, de la limite, de l'interrogation et de l'attente, de la communion avec quelque chose qui nous dépasse, même en l'absence de la foi en une divinité personnelle et providentielle ». Et, pourrait-on ajouter, de telles expériences ne sont traduisibles ni en terme de pure « liberté », ni en termes de pure réceptivité passive. Elles sont de l'ordre d'une intentionnalité qui transcende cette opposition, qui est indissociablement poussée irrésistible en nous et élan positif vers un autre que nous.

Se situant de prime abord dans le cadre de l'opposition classique, Martini dit l'insuffisance d'une « fondation purement humaniste » de

l'éthique ; et il vise juste s'il entend cet « humanisme » qui ne nie toute transcendance divine que pour pouvoir nier tout aussi radicalement toute dimension d'autotranscendance en l'homme, réduisant celui-ci à sa « naturalité » (déterminismes de toutes sortes, et plus particulièrement le nouveau « naturalisme » qui sévit ces derniers temps), ou qui considère que tout ce qui est produit « librement » par l'homme est bon. Mais à cet « humanisme »-là s'oppose l'humanisme de l'autonomie ou « l'humanisme transcendantal⁵ » qui prend acte de ce qu'il y a en l'homme une dimension intangible pour l'homme – qu'on appelle sa dignité –, dimension qui échappe à toute objectivation en une connaissance. Et cette dimension s'impose à nous sur le mode de l'impérativité inconditionnelle, comme ce que nous ne pouvons nous permettre de changer à volonté, parce que, ou en tant que, nous la visons activement à partir de nos forces propres ; elle n'est objet d'un *devoir* impérieux que parce qu'elle est objet d'un *désir* fondamental⁶. Cet humanisme-là est bien plus proche de celui qui s'exprime dans les interventions de Martini que de l'« humanisme » nihiliste critiqué par le cardinal.

Qu'est-ce donc alors qui rend si importante, si visible aux yeux de ce dernier la différence qui le sépare des non-croyants en matière d'éthique ? Y aurait-il vraiment deux manières fondamentalement différentes de vivre l'expérience éthique selon que l'on est croyant ou non, la première éprouvant en Dieu son assise inébranlable, l'autre flottant dans le vide de l'absence de tout fondement transcendant ? Si le divin habite l'expérience éthique du croyant, de quel type de présence s'agit-il là ? Comment croyants et non-croyants réagissent-ils face à une injustice concrète particulière ? Les croyants reçoivent-ils la révélation des commandements divins comme des vérités planant dans une lumineuse transcendance au-dessus des situations humaines plongées, elles, dans les ténèbres de l'immanence ? Ou s'inquiètent-ils de savoir, pour oser juger, c'est-à-dire pour oser creuser dans le clair-obscur de l'expérience éthique, si Dieu existe encore toujours, s'il n'est pas parti en vacances (Berkeley) ? Les non-croyants se retrouvent-ils, de leur côté, dans une totale confusion aussi longtemps qu'ils ne vont s'enquérir auprès des lois de la nature ou de leur entendement de la possibilité de démontrer ou de déduire à partir d'une argumentation logiquement impeccable qu'il est interdit, par exemple, de violer ? Attendent-ils de recevoir de leur raison laïco-théorique le feu vert pour oser s'indigner ?

« D'abord je me révolte, ensuite je cherche des raisons pour ma révolte », disait Camus. Ce que l'on peut interpréter dans le contexte

5. J'emprunte cette expression à L. Ferry.

6. C'est Kant, le philosophe du devoir, qui voit dans la raison éthique la faculté supérieure de *désirer*.

présent de la manière suivante : d'abord je reçois dans une expérience qui est une forme très singulière de mon ouverture *sensible et réfléchissante* au monde la révélation ou l'attestation du sens ou du non-sens éthique d'une action toujours concrète et particulière, dans une expérience qui est la même pour tous, croyants et non-croyants, ensuite j'extrais de cette expérience – ou je reconnais ne pouvoir en extraire – la raison qui déjà l'habite de manière tacite, pour l'articuler en symboles et en concepts, et je lui accorde un sens religieux ou laïc en l'intégrant dans l'expérience plus large de mon ouverture spécifique de croyant ou de non-croyant à l'être.

L'éthique requiert-elle d'être fondée ?

La question a pris dès le départ pour le cardinal Martini et pour ses répondants la tournure de l'interrogation classique : y a-t-il un fondement à l'éthique, et si oui, quel est-il ? Ou encore : « Quelle justification ultime » peut-on donner à un agir moral lorsqu'on ne croit pas ?

Martini rappelle dans sa deuxième intervention que le principe inconditionné pour les chrétiens est celui du respect de la dignité de la personne, un principe qui est également la référence essentielle pour la plupart des non-croyants. Toutefois, ce principe ne lui paraît pas suffisant : qu'est-ce qui fonde la dignité humaine elle-même, se demande-t-il ? Mais que peut bien signifier « fonder » lorsqu'il s'agit de l'éthique ? La question ne serait-elle pas précisément de savoir si la dignité humaine a besoin d'être « fondée », si du moins on entend par là qu'elle trouverait *en un autre que soi* sa justification ? Lui chercher un tel fondement, n'est-ce pas plutôt la nier précisément dans la dimension d'inconditionnalité qu'on veut lui préserver ? On pourrait donc retourner à Martini sa question : comment peut-on chercher ailleurs que dans le mal moral lui-même la raison de sa condamnation, ailleurs que dans la souffrance éthique des humilités et des offensés des raisons suffisantes pour notre révolte ?

Lorsque Martini et d'autres croyants voient dans la dignité de la personne une dimension respectable *parce qu'elle* a été mise en l'homme par Dieu, cela peut signifier soit que la personne humaine n'est pas porteuse par elle-même de cette dimension respectable, qu'elle n'est respectable que dans la mesure où en elle se délègue la volonté d'un Autre absolument transcendant, et ce serait dans ce cas nier la dignité de la personne humaine ; soit que cette altérité, fût-elle celle de Dieu lui-même, est altérité en et par l'homme, mais alors, que ce « divin » soit aussi transcendance divine ou seulement autotranscendance ne change rien à l'affaire de l'éthique. Dieu se révèle-t-il au croyant dans l'humanité de l'autre homme comme son

« fondement », ou ne se manifeste-t-il pas plutôt en tant que « le visage de l'autre » lui-même apparaît comme interpellation inconditionnée ? En identifiant Dieu à un fondement, la pensée ne cède-t-elle pas à une sorte de subreption naturelle où elle glisse de ce « en tant que » à la position d'une raison monopolisant à l'extérieur de l'expérience éthique tout ce qui fait la substance de celle-ci⁷ ?

Emanuele Severino fait remarquer le caractère contradictoire de l'entreprise de fondation : d'une part Eco comme Martini reconnaissent, chacun à sa manière, la dimension du mystère à l'origine de l'éthique ; d'autre part, ils entreprennent l'un comme l'autre de rendre raison en quelque sorte de ce mystère. Martini parle d'un « Mystère transcendant comme fondement d'un agir moral », mais s'il s'agit d'un Mystère, il ne peut être « clair fondement ». De son côté, Eco reconnaît dans les dernières lignes de son intervention que le sens éthique relève d'un « mystère » naturel ; pour lui, c'est ce qui du point de vue des lois de la nature de nous connues est inexplicable ; il y voit même ce qui est en nous « miraculeusement mystérieux⁸ ». Il est d'autant plus paradoxal de sa part de vouloir par ailleurs réduire l'éthique à un produit de la nature, explicable pour l'essentiel par les lois de celle-ci. Il sera rejoint sur ce point par Eugenio Scalfari qui postule, lui, une sorte de « ruse de la nature » par laquelle celle-ci se donnerait en et par l'éthique les moyens requis pour réaliser sa finalité propre, la survie de l'espèce. Le plus étonnant est que ces « naturalistes » de l'éthique omettent de s'étonner à propos d'une « nature » qui serait bien surnaturelle, puisqu'elle aurait selon eux ce pouvoir, incompréhensible du point de vue qui est le leur, de produire à partir de sa légalité matérialiste-déterministe rien de moins que son autre, la liberté elle-même, ou, plus étonnant encore, *l'illusion* de la liberté⁹.

Le cardinal Martini a donc bien raison de ne pas prendre au sérieux les « fondements naturels » qui lui sont présentés par Scalfari et d'autres.

Si nous voulons prendre l'éthique au sérieux nous devons croire, comme le dit Martini, au caractère catégorique ou inconditionné de l'impératif, mais, contrairement à lui, nous pensons que cela ne peut signifier qu'une chose : que l'impératif trouve *en lui-même* sa raison

7. Toute la pensée de Levinas me paraît représenter une réfutation implicite de cette élucidation de la question en termes de « fondement ».

8. Dans son petit ouvrage *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (Suhrkamp, 1987), H. Jonas épingle de manière fort éclairante le caractère paradoxal de l'entreprise qui consiste en la prétention d'élucider un mystère en recourant à une raison qui s'avère être encore bien plus mystérieuse.

9. Tandis que pour la plupart des Occidentaux aujourd'hui l'être respectable est toute personne humaine, du moins si l'on s'en tient aux positions officielles, la question demeure et donne lieu à des discussions conflictuelles quant à l'extension possible de cette respectabilité : pour certains d'entre eux, c'est déjà l'animal, et pour d'autres cultures (mais pour Lévi-Strauss lui-même, il y a déjà trois ou quatre décennies) c'est tout être vivant.

d'être. Prendre l'éthique au sérieux, c'est considérer que la tromperie, l'humiliation, le crime demeurent le mal que Dieu existe ou non ; c'est considérer que le respect de la dignité humaine demeure un impératif inconditionné, que Dieu existe ou non, et que notre raison théorique y retrouve ses critères ou non.

Il ne s'agit pourtant pas plus de faire de l'*expérience* éthique elle-même un « fondement absolu ». Martini a raison lorsque, reconnaissant dans la référence de Eco à « l'autre en nous » une « raison profonde » de l'action morale, il considère que celle-ci ne peut cependant pas tenir lieu d'un tel « fondement absolu ». Mais lorsqu'il en conclut à l'insuffisance d'une telle raison, il semble que son jugement prenne pour une inconsistance en quelque sorte ontologique – la raison éthique serait impuissante à porter elle-même son sens propre – ce qui n'est qu'une impuissance de notre faculté de juger *eu égard à notre besoin de certitude*.

La dignité de la personne humaine n'est pas de l'ordre du fondement ultimement identifiable, vérifiable ou falsifiable, et si nous en recevons l'attestation dans ce qui est une sorte de révélation, celle-ci n'a rien à voir avec la Révélation à laquelle semble faire référence le cardinal Martini, qui nous enjoindrait irrésistiblement non seulement d'agir mais d'agir de telle manière précise. C'est plutôt comme une lueur, dont la présence en nous est sans doute indubitable – tout au moins dans certains moments – mais non la source, ni le mode d'être, ni ce qu'elle nous enjoint d'accomplir *hic et nunc*. Elle satisfait d'ailleurs encore moins les non-croyants matérialistes-rationalistes car elle n'a rien non plus d'une présence tangible empiriquement, ni aucun des attributs de la conclusion à partir d'une argumentation logique ; et elle ne peut répondre au désir que son sens soit fourni dans le format rassurant d'une exacte vérité.

Est « fondamentaliste » la prétention de la pensée de n'accorder sa confiance aux exigences éthiques que si celles-ci peuvent *apporter la garantie certaine de l'exigence d'un fondement extérieur* à leur mouvement propre : on retrouve cette prétention tant chez les non-croyants que chez les croyants. Sont des fondamentalistes de l'éthique ceux qui prétendent posséder en toute certitude en Dieu le fondement de l'éthique, mais aussi bien ceux qui, niant toute transcendance, prétendent pouvoir retrouver ce fondement dans une légalité immanente de la nature dont ils détiendraient la vérité. Sont également des fondamentalistes de l'éthique ceux qui prétendent refuser à l'éthique tout sens pour cette raison qu'on ne peut lui trouver aucun fondement au sens défini ci-dessus, attestant par là même qu'ils ne se sont pas émancipés de la nostalgie d'un tel fondement. Sont des fondamentalistes de l'éthique tous ceux qui prétendent pouvoir fournir avec certitude la clé de cette énigme qu'est la dimension éthique en l'homme.

L'indéterminisme du jugement éthique

Martini s'étonne : privés de la référence à la transcendance divine les non-croyants n'ont à leur disposition aucun critère sûr pour leur jugement et pour leur action. Comment faire, se demande-t-il, pour décider avec certitude devant des situations concrètes ce qu'est l'altruisme sans une telle référence ? Et en effet, il ne s'agit là de rien d'autre que du mystère de la liberté elle-même : mais la liberté est-elle moins mystérieuse pour le croyant ?

Si, comme l'y invitent Eco et d'autres intervenants, Martini interrogeait sa propre expérience il reconnaîtrait certainement que lui-même doit affronter cette indétermination qui se manifeste à lui dans des conflits de conscience, dans des dilemmes, dans une inquiétude. Il constaterait que les chrétiens sont loin de s'entendre entre eux quant à la manière de décrypter ce qu'ils reçoivent pourtant comme le *même* message divin ; il reconnaîtrait que Dieu ne leur parle jamais par voie directe, mais toujours par voie détournée, par « signes » qu'ils sont toujours déjà occupés à interpréter. Au sein de la hiérarchie ecclésiastique elle-même, il existe des conflits d'interprétation, à commencer par le conflit classique qui divise l'Église entre traditionalistes et modernistes, entre fondamentalistes et tolérants – un type de conflit qui n'est évidemment pas réservé aux seuls croyants. Les vérités proclamées par le pape ne sortent pas toutes faites de son esprit, elles sont le fruit d'une longue gestation et d'une évolution dans l'histoire de la doctrine, résultat d'un travail permanent de réinterprétation – Scalfari le rappelle – ainsi que de longues délibérations avec les autres membres de la hiérarchie, et avec lui-même (c'est du moins ce que nous devons espérer). Enfin, et plusieurs intervenants (Eco, Scalfari, Martelli) ne se privent pas de le rappeler, cette indétermination est parfois si grande qu'à certains moments de son histoire l'Église catholique a pu pratiquer une inversion radicale du sens du message christique au nom même de celui-ci. Le christianisme, fait encore remarquer Martelli, est loin de représenter une « idéologie compacte et cohérente ». C'est ce qui fait sa richesse, sa liberté, ce qui le fait vivre. Ceci est d'ailleurs vrai pour tout grand mouvement de pensée, vision du monde, tradition. Mais contrairement à ce que pensent Scalfari et Martelli, c'est précisément cette « incohérence » qui fait la *libre* cohésion en laquelle seule peut consister l'identité d'une tradition à travers le temps et l'espace si elle ne veut pas se figer en idéologie.

Martini s'interroge, il est vrai, de manière plus nuancée : « Si même ceux qui disposent d'arguments forts pour un comportement éthique ont des difficultés à s'y conformer, qu'en sera-t-il de ceux qui disposent d'arguments faibles, incertains et vacillants ? » Mais la

croyance en Dieu peut-elle être un « argument », et plus, un « argument fort » par opposition aux arguments « faibles, incertains et vacillants » des non-croyants ? Elle ne peut paraître telle que pour ceux qui déjà croient et n'ont donc nul besoin d'être convaincus par l'argumentation.

La croyance en la transcendance divine peut sans doute habiter l'« expérience éthique » et lui donner sa tonalité singulière, elle ne peut tenir lieu d'« argument » pour celle-ci, c'est-à-dire, en l'occurrence, de garantie sûre de validité pour ce dont l'expérience éthique ne serait que l'attestation peu fiable. La croyance religieuse peut certainement apporter un réconfort dans les moments d'inquiétude éthique ; elle peut aussi bien s'exprimer de toute autre manière, en particulier lorsqu'on se retrouve victime ou témoin impuissant d'une injustice flagrante : « Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Ni « l'absolu », ni le relatif : l'inconditionné

Souvent associé au concept de « fondement », un autre concept intervient de manière récurrente dans les débats sur l'éthique, renvoyant pour les uns à une réalité incontestable, représentant pour les autres l'illusion suprême : c'est celui d'« absolu ». Mais qu'il s'agisse d'en affirmer l'importance ou de le dénigrer, de part et d'autre on s'envoie ce concept comme s'il était évident.

Lorsque Hans Küng, cité par Martini, affirme que « seul l'inconditionné peut obliger de manière absolue, (que) seul l'Absolu peut lier de manière absolue », que veut-il dire ? Que peut signifier ici « absolu » ? Si par « absolu » on entend absolument et univoquement contraignant, alors il suffit de se référer à l'expérience, pour qu'apparaisse le caractère non contraignant de cet « absolu » pour la pratique, tant des croyants que des non-croyants. Umberto Eco a beau jeu de le rappeler. Si par « absolu » on entend absolument évident, si bien « fondé » qu'il écarterait toute hésitation, toute interrogation, tout conflit d'interprétations quant au contenu particulier concret du jugement ou de l'action qui fera droit au mieux à cet « absolu », alors l'expérience des croyants contredit encore cette affirmation. On voit bien les raisons légitimes pour lesquelles est effectuée cette identification de l'inconditionné à un « absolu » : on cherche une garantie sûre contre toutes les compromissions auxquelles le jugement et la pratique voudraient assujettir l'éthique. Mais on se donne alors les moyens les plus inadéquats pour affronter ce qui est un véritable problème : on croit sauver l'éthique en prétendant la libérer de son revers irréductible, l'indétermination, l'erreur ou le déni, et la multiplication des interprétations ; on l'ampute ainsi de sa dimension

interrogative essentielle qui est ouverture de la liberté à elle-même. En fait, on la nie. Lorsque, de l'autre côté, on affirme que « la morale n'a rien d'absolu », comme le fait l'un des intervenants, sait-on vraiment de quoi on veut parler ?

L'identification hâtive du caractère inconditionné de l'impératif éthique à un « absolu » cache ou risque de cacher un glissement de sens : on solidifie l'inconditionné par l'« enkystage » de sa forme – ouverte comme telle à l'inventivité de l'interprétation quant au contenu – en un contenu interprétatif unique, et cette confusion engendre de manière quasi automatique la réaction opposée : puisque l'inconditionné ne peut être sauvé que contre notre liberté, sauvons notre liberté en niant l'inconditionné. On jette ainsi avec l'« absolu » l'inconditionné comme le bébé avec l'eau du bain.

Que signifie le concept d'inconditionné ? Est inconditionné ce qui n'a d'autre condition que lui-même ; est inconditionnée l'exigence qui est à elle-même sa propre fin, qui ne peut être moyen d'une fin autre qu'elle-même. Le respect de la dignité humaine, par exemple, est inconditionné. Que l'exigence éthique soit inconditionnée signifie qu'elle a son sens en et par elle-même et non en et par un autre que soi. Ni moins, *ni plus*. Que le respect de la dignité humaine soit une fin qui ne peut devenir moyen pour aucune autre fin n'implique pas nécessairement que la teneur effective à accorder à cet inconditionné nous apparaisse dans une clarté indubitable. Mais inversement : que nous nous disputions sur le fait de savoir d'où nous vient une telle exigence, comment et jusqu'à quel point nous devons agir pour respecter cette dignité, cette difficulté essentielle de l'éthique n'entame en rien le caractère inconditionné du principe transcendantal du respect, entendu comme respect de l'égale dignité de chacun. On pourrait dire tout au contraire que c'est seulement parce que nous prenons au sérieux l'inconditionné que tous nos différends ont du sens *comme différends* et ne s'affaissent pas en un jeu futile.

Si nous prenons l'éthique au sérieux, nous devons émanciper cet inconditionné qu'est l'impératif dans son expression universalisable – respect de la dignité de chacun en tant qu'égale dignité – de sa confusion avec un « absolu ». Plutôt que d'éclairer le débat, le concept d'absolu me paraît prêter à confusion.

L'impératif, inconditionné et indéterminé

En réalité l'aspiration à un fondement distinct et maîtrisable – aboutissant pour certains à la position d'un « absolu » – aussi bien que le rejet radical de tout « absolu » expriment le refus d'une situation en apparence contradictoire. L'impératif éthique se manifeste à

nous indissociablement comme inconditionné *et* indéterminé, mais chacun se croit contraint d'opter pour l'une de ces dimensions contre l'autre. La difficulté vient de ce que l'inconditionnalité de l'impératif est comme prise entre deux indéterminations : l'une porte sur l'origine de notre sens éthique ; l'autre sur la justesse du jugement et de l'action par lesquels nous donnons à l'impératif réalité en ce monde ; cette dernière se manifeste à nous dans le conflit des interprétations opposant personnes et groupes de personnes différents et dans nos propres conflits de conscience.

L'impératif est inconditionné *et inachevé* ou « *imparfait* » au sens où il ne fournit pas en même temps que sa loi générale la règle pour son application aux situations particulières concrètes, c'est-à-dire pour inscrire l'inconditionnalité au sein des conditions multiples et changeantes de la réalité concrète. On ne sauve pas l'inconditionnalité de l'impératif en niant son indétermination, qui n'est rien d'autre que le mode de son ouverture aux conditions du réel ; mais on ne sauve pas plus la liberté en réduisant celle-ci à une sorte d'*amor fati* par lequel il s'agirait de reconnaître qu'il n'y a que des « conditions ». L'impératif n'est ni un récipient vide prêt à accueillir n'importe quel contenu d'interprétation, ni un étant substantiel en totale adéquation à soi et qui serait dès lors en effet « intangible » au sens où toute détermination par le réel ne pourrait représenter pour lui qu'une perversion.

Il s'agit donc de *penser ensemble* inconditionnalité et indétermination, impératif catégorique et liberté : les conditions du réel ne sont pas un *obstacle* s'opposant de l'extérieur à un inconditionné tout constitué et autosuffisant, qui ne pourrait y faire son entrée qu'après avoir subi l'épreuve d'un sérieux rabotage, quand il ne devrait pas s'y renier purement et simplement lui-même ; au contraire, elles constituent comme la *conditio per quam* de l'impératif.

Universalisme ou relativisme, une antinomie vieille et stérile

Martini représente ici, plutôt que « les » croyants dans leur ensemble, une *réflexion* ou une *interprétation* souvent défendues par des intellectuels qui sont aussi des croyants. Pour lui l'éthique est impossible sans la référence à un fondement dans une transcendance. Cette vision des choses est partagée par certains non-croyants qui l'expriment de manière inversée : un tel fondement transcendant n'existant pas, l'éthique n'est pas possible, au sens où on n'en peut légitimer les prétentions. Mais d'une manière générale, cette position sceptique ou nihiliste s'exprime, comme dans ce débat, de manière atténuée : on nie l'existence et la possibilité d'une

éthique commune à tous les humains par-delà les variations dans le temps et dans l'espace.

Les débats contemporains sur l'éthique se déroulent ainsi le plus souvent sous le signe d'une antinomie bien connue qui redouble seulement partiellement l'opposition de l'immanence du soi à soi et de la transcendance de l'Autre divin : c'est celle de l'universalisme et du relativisme. Tandis que les uns insistent sur la dimension d'identité et de validité universelle de l'impératif, se croyant contraints par là de dénier sinon les variations dans le temps et dans l'espace, tout au moins leur importance pour le sens de l'éthique, les autres ne veulent voir que les mutations et les conflits d'interprétations entre « valeurs incommensurables ». « Négociabilité ou non-négociabilité des valeurs éthiques », telle fut dans ce débat la figure que se donna cette antinomie, l'affirmation parfois rigidement unilatérale d'une position confortant l'autre dans la même position unilatérale. Martini est le seul dans ce débat à sortir de la position antinomique. Dans sa première intervention il insistait surtout sur la dimension d'universalité ; dans la seconde, il nuance sa position : il reconnaît que les circonstances changent et avec elles certaines valeurs relatives, mais que les exigences et les comportements éthiques fondamentaux demeurent. Aujourd'hui comme hier, le Décalogue garde tout son sens, aujourd'hui comme hier il vaut mieux être loyal que déloyal, honnête que malhonnête, responsable qu'irresponsable, etc. Ce qui change, ce sont les maximes intermédiaires dans lesquelles s'incarnent ces principes généraux, et c'est l'extension de cet être-autre qu'il s'agit de respecter¹⁰.

Reste à redéfinir le rapport entre cet immuable et ces valeurs relatives. La fascination des esprits pour l'antinomie de l'universalisme et du relativisme résulte soit d'une manière trop positiviste de penser le rapport entre ces deux dimensions de l'impératif, soit de la confusion pure et simple de l'une avec l'autre, une confusion que la référence à des « valeurs » supposées évidentes ne fait qu'occulter : on identifie à la dimension du principe ultime – principe du respect de l'égale dignité de chacun, seule dimension inconditionnée, mais indétermi-

10. André Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, Puf, coll. « Perspectives critiques », p. 35. Il faut rappeler que, contrairement à ce que pensent Comte-Sponville et tant d'autres, Kant ne pose pas l'inconditionnalité de l'impératif contre la prise en considération des conditions. Si le philosophe a écrit une *Doctrine de la vertu*, c'est précisément pour y développer une casuistique qui procède de la reconnaissance de l'indétermination et de la nécessité de chercher dans chaque cas, c'est-à-dire face à telles conditions particulières données, la modalité de réalisation la meilleure de l'inconditionné ; ce qui comprend la tâche essentielle de rechercher dans quelle mesure faire droit, dans tel cas particulier concret, aux différentes maximes intermédiaires qui peuvent s'y faire résistance. Kant osait affronter les paradoxes, lui qui ne reculait pas devant la nécessité de reconnaître que l'obligation morale est à la fois inconditionnée et « large » ou « imparfaite », au sens où elle laisse une certaine liberté à l'interprétation concernant la question de savoir comment et jusqu'à quel point mettre cette obligation en pratique.

née – celle des multiples principes intermédiaires ou « valeurs » dans et par lesquels ce principe ultime trouve sa première détermination, et qui sont tous expressions conditionnées – et donc relatives en ce sens – de cet inconditionné.

Il se trouve dans l'impératif du négociable et du non-négociable, de la contrainte et de la liberté, de l'universel et du particulier. Toute la difficulté résulte de ce que ces deux dimensions ne coexistent pas « dans » la conviction et l'action éthiques comme deux entités séparées l'une de l'autre par une différence positive, la forme d'un côté, les déterminations de l'autre, mais chacune empiète sur l'autre, ne s'accomplit, ne se réalise que dans l'autre. Ce qui résiste à la relativité des temps et des lieux ne peut y résister que *dans et par* sa « relativisation » par eux, et non en dépit de celle-ci ou contre elle. L'inconditionné ne *s'oppose* pas au conditionné, il y trouve son seul mode d'expression ; le conditionné est l'inconditionné lui-même qui, sortant de son indétermination, devient praticable. Mais pour ce faire il doit subir une métamorphose qui le rend le plus souvent méconnaissable au premier regard : le conditionné est expression indirecte, démultipliée et souvent – pourtant pas aussi souvent que veut nous le faire croire le scepticisme ambiant – conflictuelle, *de l'inconditionné*.

Que l'impératif commande inconditionnellement ne signifie donc pas, comme cela se dit le plus souvent, qu'il s'impose sans égard aucun au temps ou à l'espace, c'est-à-dire aux conditions changeantes du réel, mais qu'au contraire il s'agit d'accorder à ces conditions l'attention la plus sérieuse pour trouver les déterminations de l'impératif qui permettent à son exigence inconditionnée de *s'inscrire effectivement dans* ces conditions. Et puisque la distorsion de l'impératif entre des expressions de soi qui ne se laissent pas toujours harmoniser sans reste constitue la première de ces « conditions », il conviendra de prendre en compte également la nécessité de solutions de compromis auxquelles devront se résoudre les convictions en conflit, du moins pour tout ce qui touchera à la vie commune dans un monde commun.

Mais dès lors la différence décisive n'est plus entre négociabilité ou non-négociabilité des valeurs, mais entre la négociation qui est compromission des valeurs parce qu'elle atteint le principe qui fait seul leur consistance éthique, et celle qui est non seulement légitime mais requise par l'impératif parce qu'elle *procède* du principe de la distribution égalitaire du respect qui est la dimension essentielle de l'impératif. Que la frontière séparant négociation légitime et négociation « compromettante » ne soit pas toujours clairement dessinée, qu'il puisse donc y avoir également conflit d'interprétations à ce propos, ne signifie pas que cette distinction perde son sens.

*Une universalité analogique
ou les fausses apories de la tolérance*

Martelli cite à l'appui de la position relativiste G. B. Shaw qui, avec l'ironie qu'on lui connaît, reformule comme suit l'impératif kantien : « Ne fais pas aux autres ce que tu voudrais qui te soit fait. Ils pourraient ne pas avoir les mêmes goûts que toi. » Certes. Mais, demandera-t-on, pourquoi ne faudrait-il pas faire aux autres ce que l'on voudrait qui nous soit fait, sinon en vertu du principe du respect de leur personne ? C'est précisément en voulant pour l'autre autre chose que pour moi que je veux pour lui la même chose que pour moi, à savoir qu'il soit traité comme un être autonome et en tant qu'égal en dignité.

L'universalisme de l'exigence éthique ne concerne pas la teneur déterminée des maximes subjectives de l'action – ou des valeurs qui s'y expriment – ni le contenu empirique de l'action, mais seulement le *principe qui détermine ultimement* ces maximes ou ces valeurs et cette action ; en respectant les goûts et surtout, faudrait-il ajouter, les valeurs de l'autre, différents des miens, en voulant pour lui ce qu'il veut pour lui-même et que je ne veux pas pour moi, je le traite identiquement au niveau du principe déterminant. De sorte que cet aphorisme de Shaw non seulement ne contredit nullement le principe du respect de la dignité humaine, ni dans son inconditionnalité, ni dans son universalité, mais il le confirme en exhibant la face implicite. L'impératif comme principe qui détermine ultimement les maximes et les actions n'est pas présent en celles-ci comme un identique à soi mais il s'y exprime de manière *analogique*. Respecter autrui comme un égal en dignité, c'est vouloir pour lui non pas le même que pour moi ni *non plus le tout différent*, mais l'analogue, c'est-à-dire une expression qui *peut être toute différente* – eu égard aux « conditions » – du *même* principe.

Mais alors *en vertu de* ce même principe et non par l'effet d'une nécessité extérieure à celui-ci, il faut également mettre des limites à ce respect.

Le principe de la tolérance n'est pas de respecter « la » liberté de « l' »individu, mais les expressions de la liberté qui sont seules légitimes : celles qui se soumettent à la condition du respect *égal* de la dignité de *chacun*. Alors non seulement certaines contraintes imposées à « la » liberté des individus ne contredisent ni même ne limitent le *principe* de la tolérance, mais elles sont *requises* par ce principe lui-même ; ce sont des limites mises à certains exercices du pouvoir de liberté, qui contredisent la tolérance comme principe éthique.

On ne peut se contenter d'affirmer, comme on le fait souvent, que « la tolérance ne vaut que dans des limites », car on occulte ainsi la différence fondamentale entre la tolérance comme *principe éthique*

fondamental et cette « tolérance » qui prétend accepter indifféremment n'importe quelle pratique de « la » liberté et qui peut se retourner de ce fait en pratique anti-éthique.

La question de la tolérance a également été introduite dans le débat italien, et ce, de manière classique : la tolérance serait le principe qui ne pourrait s'accorder avec la foi.

Martini n'arrive pas à comprendre comment un non-croyant peut se passer d'une référence « absolue » sans tomber dans le relativisme et le nihilisme anti-éthiques – et on comprend que les réponses apportées par certains des non-croyants à cette interrogation puissent le confirmer dans son inquiétude. En revanche, les non-croyants voient précisément dans la référence à un tel absolu l'arrêt de mort pour la liberté et pour la tolérance, c'est-à-dire pour ce qui représente à leur sens l'exigence éthique par excellence. Ainsi Claudio Martelli considère-t-il que la tolérance par laquelle on renonce à contraindre les autres n'est rendue possible que par l'absence de « valeurs morales absolues non négociables », celles-ci ne pouvant en bonne logique coexister avec d'autres valeurs. Il existerait donc non pas une relation intrinsèque mais une relation d'exclusion entre tolérance et principe de « la valeur absolue de l'autre ». Ici encore, l'argumentation identifie hâtivement « inconditionné » à « absolu » et elle est biaisée par une subreption du jugement mettant sur le même pied que les autres « valeurs » le principe inconditionné du respect de la dignité de la personne : plutôt qu'une valeur parmi d'autres, celle-ci est la condition restrictive de toutes les valeurs éthiques. En réalité, si la tolérance s'oppose bien à « l'absolu » entendu comme « vérité univoque absolument évidente et contraignante », non seulement elle ne s'oppose pas au caractère inconditionné de l'impératif mais elle *en procède*. Dans un monde pluriel, le principe de la tolérance par lequel nous reconnaissons à chacun le droit égal de penser et d'agir de manière autonome, et par lequel nous reconnaissons donc indirectement la nécessité et la légitimité d'une négociation concernant les « valeurs », est le conducteur essentiel pour que pénètre dans le réel le principe non négociable du respect de la dignité, celle-ci impliquant de manière essentielle l'autonomie comme pouvoir de juger et d'agir par soi-même. Si Martelli s'interrogeait sérieusement sur les raisons pour lesquelles la tolérance est si importante pour lui, il devrait aboutir à une telle conclusion, plutôt que de chercher à expliquer « rationnellement » celle-ci en la ramenant à un calcul des pertes et des profits : il ampute ainsi l'exigence de tolérance de son sens éthique et se met en contradiction avec lui-même, puisque c'est bien au nom du *principe* de la tolérance qu'il peut dénoncer l'intolérable intolérance fondamentaliste.

Si nous ouvrons la boîte noire du principe tolérance, nous n'y trouverons sans doute pas simplement un principe substantiel, mais nous

n'y trouverons pas non plus le pur formalisme d'une sorte d'éthique procédurale en vertu de laquelle toute teneur déterminée de l'éthique, toute « valeur » serait à la fois toute valable et toute « négociable ». Le principe tolérance est un principe intermédiaire ou dérivé, *exprimant* de manière formelle le principe ultime du respect de la dignité humaine ; plutôt que principe formel, celle-ci est *principe substantiel s'exprimant ou se révélant au jugement humain de manière « formelle »*, *c'est-à-dire se révélant dans une indétermination ou un inachèvement, en attente de l'interprétation ou des interprétations qui lui donneront détermination.*

L'éthique comme croyance

L'opposition fondamentale concernant la question des fondement de l'éthique, constations-nous avec certains des intervenants du débat italien, est une opposition transversale par rapport à la frontière séparant croyants et non-croyants. On peut à présent préciser qu'il s'agit avant tout de l'opposition entre ceux qui, croyant religieux ou non, cherchent dans l'expérience éthique elle-même le sens de celle-ci, acceptant d'en affronter la dimension d'indétermination, et ceux qui, demeurant prisonniers d'une pensée positiviste du « fondement » entendu comme causalité extérieure, cherchent pour l'éthique un sens qui lui adviendrait d'un autre qu'elle-même. Plus essentielle que l'opposition entre croyants et non-croyants paraît être la différence séparant les individus, qui croyant ou non, ont le courage de *se fier à leur expérience éthique* – ce qui n'exclut pas mais au contraire implique le moment du doute et de la réflexion critique – et ceux qui finissent par renier même leurs expériences les plus fortes parce qu'ils n'arrivent pas à « rendre raison » de, ou à « fonder », ces expériences.

« Même ceux qui ne perçoivent pas ou qui nient en théorie le bien peuvent choisir le bien », constate de manière fort pertinente le cardinal Martini, qui relève « la surprenante et fréquente dyscrasie existant entre théories morales insuffisantes et comportement moral positif¹¹ ».

Si le nihilisme théorique concernant l'éthique semble bien offrir son reflet idéologique à un comportement cynique qui le précède (plutôt que d'être « fondé » par ce nihilisme), il se retrouve tout autant chez des individus qui n'en continuent pas moins dans leur expérience concrète de prendre l'éthique fort au sérieux. Ces « nihilistes »-là devraient se demander ce que peut signifier pour eux le fait qu'ils continuent tranquillement, si je puis dire, de s'indigner, de s'enthousiasmer, d'éprouver des remords, de lutter pour un monde

11. Deuxième intervention.

plus juste, de condamner le viol, la torture, les génocides, mais aussi bien la plus petite injustice, par exemple telle humiliation imposée à un inférieur par un supérieur exploitant sa position de pouvoir.

Martini met le doigt sur l'essentiel lorsqu'il rappelle que dans leur expérience éthique la décision d'agir bien n'est pas vécue par ces nihilistes théoriques comme une décision utile – encore moins utile à l'espèce – mais comme une décision qui a du sens en et par soi. Le scepticisme théorique parfois très radical de certains contraint ainsi ceux-ci à assumer sans qu'ils en soient toujours conscients, par souci d'une cohérence qu'ils réduisent à celle de la logique identitaire, une incohérence et même une schizophrénie existentielle ; celle-ci leur fait affirmer que ce envers quoi ils sont prêts à s'engager, et s'engagent de fait quelquefois avec beaucoup de passion, n'est qu'illusion, « instinct biologique » ou autre loi immanente. Tout se passe donc comme si la question du sens, et en particulier la question du sens de l'éthique, continuait imperturbablement et obstinément de relancer son propre mouvement, nullement ébranlée par sa mise en cause théorique. L'élan éthique semble ainsi renaître toujours à nouveau comme inentamé par les échecs de l'entendement dans son entreprise de lui fournir la garantie sûre d'un bon fondement.

Martini croit profondément dans le sens de l'éthique et en affirme la *fondation en vérité*.

Cela paraît une entreprise sans issue de fonder l'éthique seulement sur elle-même sans renvoi ou liaison à un horizon global et donc au thème de la vérité. Mais quelle est l'essence de la vérité ? [...] La question de l'éthique renvoie au problème de la vérité¹².

Severino ne croyant pas en l'existence d'une vérité ultime et donc en la possibilité d'une fondation en vérité, qu'il s'agisse du sens de l'éthique ou de toute autre « transcendance », se voit contraint de dénier tout sens à l'éthique ; il met sur le même plan l'option éthique et l'option anti-éthique ; il réduit à une équivalence en termes de sens et de légitimité la dissymétrie radicale entre ces deux options, l'une inquiétude pour le sens, l'autre dénégaration du sens d'une telle quête ; il éprouve bien sans doute cette dissymétrie, mais demeure sans voix car sans « arguments » pour l'exprimer. « Si la vérité n'existe pas, c'est-à-dire s'il n'existe pas un fondement absolu de l'éthique, alors le refus de la violence lui-même n'a pas de vérité. »

Réduisant le sens à la vérité, et la vérité à la vérité certaine, Severino identifie corrélativement la foi à l'*arbitraire* de la foi, en définissant celle-ci comme « certitude absolue de choses non évidentes ». Réduisant ainsi la foi à sa caricature fondamentaliste, il se croit autorisé à réunir sous le même vocable la croyance qui anime les actions à

12. Deuxième intervention.

la recherche de plus de justice et cet affaïssement de toute « foi » qui me fait « croire » qu'il n'y a que la violence, par quoi il faut entendre que lutter contre celle-ci n'est pas plus sensé que de renoncer à lutter.

À ce propos, Martelli fait remarquer que les non-croyants eux-mêmes sont en quelque manière des croyants ; leur adhésion aux règles de l'État de droit comme à l'obligation morale est de l'ordre de la croyance ou de l'acte de foi, et non de la démonstration, ni même de la seule argumentation. L'impératif moral – ou son expression chrétienne, l'amour – ne demande pas à être déduit logiquement ou démontré, mais « attesté dans les faits ». Si nous prétendons prendre l'éthique au sérieux nous ne pouvons que croire au caractère catégorique ou inconditionné de l'impératif éthique. Mais nous ne pouvons qu'y *croire*. Non pas cependant au sens d'une croyance qui serait soit un faux savoir soit un mode inférieur de savoir, mais au sens de ce qui est inséparablement réceptivité et initiative de la « *croyance en* », telle que Paul Ricœur la définit de manière fort révélatrice dans *Soi-même comme un autre*. Il dit à propos de l'herméneutique du soi, qui est toujours en même temps le soi éthique :

C'est fondamentalement à la notion d'*épistémê*, de science, prise au sens de savoir dernier et autofondateur que l'attestation s'oppose [...]. L'attestation [...] se présente comme une sorte de croyance. Mais ce n'est pas une croyance doxique, au sens où la doxa – la croyance – a moins de titre que l'*épistémê* – que la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du « je crois que » l'attestation relève de celle du « je crois-en » [...]. De la croyance, ou, si l'on préfère, de la créance [...] On ne peut en appeler à aucune instance épistémique plus élevée¹³.

« La loyauté vaut mieux que la trahison », « tu ne voleras pas », « plus jamais Auschwitz » ne sont pas des vérités susceptibles d'être soumises au critère de la falsifiabilité, ce sont *des exigences* ou des *postulats de sens* dont je ne décide pas « librement » du sens ou du non-sens, même s'ils ne se produisent comme tels qu'en et par moi, et même si je peux décider librement de ne pas m'y « soumettre ». Ces exigences m'interpellent ou me sollicitent – plutôt que de requérir de moi « obéissance » – comme ce dont j'ai à m'enquérir du sens particulier dans et par mes jugements *pratiques* portant sur telle situation concrète par un exercice libre de ma faculté de juger, et comme ce dont j'ai à *attester le sens* par une libre reprise *pratique* dans des actions toujours singulières. Ni « vraie » ni « fausse » l'affirmation « Plus jamais Auschwitz » est une affirmation pleine de sens ; c'est ce que nous supposons, et c'est ce que même Severino doit bien supposer s'il ne veut pas être acculé à affirmer que de telles affirmations n'ont ni plus ni moins de sens pour lui que l'affirmation selon

13. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1994, préface, p. 33.

laquelle « certains humains ne méritent rien de mieux que d'être exterminés en masse ». Le sens n'« existe » pas, il persiste et insiste dans et par la quête inquiète qui en l'attestant lui donne seule réalité.

Severino pense avec d'autres sceptiques que si la vérité objective ou absolue n'existe pas alors tout n'est « plus que » croyance et toutes les croyances s'équivalent, toutes grises comme les vaches de la nuit schellingienne. Mais on peut tirer de la même prémisse une toute autre conclusion : si la vérité objective n'existe pas en éthique, alors la différence qui importe n'est plus entre vérité objective et croyance mais entre croyance et croyance.

Peut-on avoir une éthique sans être croyants ? Oui, certes, si par là on entend la croyance religieuse. Non, s'il s'agit de cette modalité de la croyance qui est cette manière originaire qu'à l'esprit humain de s'ouvrir au sens de l'être, au sens des autres, au sens de soi, et qui se distingue radicalement du mode d'ouverture de la raison théorique. Il faudra bien que les non-croyants (en religion) se fassent à l'idée qu'ils sont, qu'ils « ne » sont « que » des croyants en éthique. Mais les croyants religieux doivent eux aussi se faire à ce que leur enseigne leur expérience éthique : que celle-ci ne se déleste nullement de son indétermination ni de son inquiétude du seul fait d'être référé dans ce qui ne peut être qu'un acte *de foi* en ce que certains *interprètent* comme un fondement absolu. Ni la révélation ni l'argumentation rationnelle ne sont des conditions suffisantes pour « fonder » l'éthique, c'est-à-dire pour la sortir de sa finitude, mais cette fragilité de l'éthique est aussi sa force propre : elle ne peut se « démontrer » ou se « fonder » qu'en *postulant* son sens et en l'*attestant* par la pratique ; elle n'est que dans et par cette attestation d'elle-même.

L'aspiration des humains à un fondement ferme de l'éthique est une aspiration sensée, cela ne signifie pas encore qu'elle doive nécessairement aboutir à une résolution. Et plus : dans une telle tentative pour se délester de son revers d'indétermination, l'éthique finit par se nier elle-même. À la recherche d'un « fondement » plus présentable que celui qui se donne dans l'expérience éthique, car bien nettoyé de toutes les scories, des hésitations, des indéterminations, des tensions, des erreurs et errances du jugement comme de l'action, on perd la question véritable : comment comprendre le sens *intrinsèque* de cette possibilité humaine fondamentale qu'est l'éthique ? Comment comprendre *comme telle* cette expérience paradoxale qu'est celle de l'éthique ?

Anne-Marie Roviello