

Joël GAUBERT

QU'EST- CE QUE BIEN OU MAL AGIR?¹

en référence à la problématisation kantienne de l'action humaine
et en vue de la refondation de l'objectivité en matière d'action morale

I – Thématisation et problématisation de l'action morale

Y a-t-il un sens à parler d'objectivité, et donc d'universalité et de nécessité, en matière d'action morale, c'est-à-dire de recherche du bien et d'évitement du mal ? N'est-ce pas là, précisément, le règne de la subjectivité la plus arbitraire, la plus particulière et contingente, et donc la plus indiscutable, au sens d'inexaminable et d'indécidable selon des raisons qui seraient concluantes et donc convaincantes, notamment à notre époque de relativisme et de scepticisme, voire du nihilisme² le plus radical en matière d'action proprement morale ?

En effet, en matière de conception et d'action morales, notre époque est caractérisée (selon Karl-Otto Apel³) par le dualisme du scientisme objectiviste et de l'existentialisme subjectiviste. Le néo-positivisme (physicaliste) contemporain, sous prétexte de combattre la métaphysique antique et classique, établit une conception réductrice de l'objectivité, qui ne reconnaît celle-ci que dans le seul domaine de la connaissance théorique scientifique (selon un objectivisme scientiste naturaliste), pour renvoyer le champ de l'action humaine (la pratique politique, juridique, éthique et pédagogique) à un pur subjectivisme existentialiste culturaliste, en prétendant qu'il n'y a pas de fondation objective possible : 1 - de l'existence de biens susceptibles de normer des actions qui seraient universelles et nécessaires, 2 - de la connaissance de tels biens (comme relevant de simples jugements de valeur qui, contrairement aux jugements de fait, ne seraient susceptibles d'aucune objectivité partageable), et 3 - de la pratique de ces biens, qui relèverait d'un choix arbitraire, indéductible d'un ordre de raisons qui le fonderait. Cela alimente, voire produit, le nihilisme qui domine aujourd'hui et qui mène du constat du « polythéisme des valeurs » (ou de l'irréductible pluralité des axiologies pratiques ou, encore, de la « diversité culturelle ») à « la guerre des dieux », c'est-à-dire à l'affrontement inévitable entre des systèmes de valeurs jugés être aussi impartageables qu'indiscutables (qu'on ne peut ni même ne doit soumettre à l'examen ou à la discussion critique), selon, notamment, le sociologue Max Weber⁴ et, maintenant, les diverses figures du

¹ Ce texte est issu des séances de *l'Atelier Philosophie* de Vertou Seniors de novembre-décembre 2012.

² Sentiment selon lequel rien n'existe réellement, rien n'est vraiment connaissable ni légitimement praticable (surtout pas le prétendu grand amour, tout comme la société soi-disant parfaite), plutôt qu'autre chose et notamment le contraire (surtout les amours passagères et déléteres et les rapports sociaux cyniques et brutaux).

³ K.-O. Apel, *L'Éthique à l'âge de la science* [1973], PUL, 1987, traduction R. Lellouche et I. Mittmann.

⁴ M. Weber [1864-1920], *Le savant et le politique* [1917-1919], Paris, Plon, 1963, traduction J. Freund ; et A. Renaut et S. Mesure, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

communautarisme, dont les rapports conflictuels ne pourraient donc que déboucher sur « Le choc des civilisations » (Samuel Huntington⁵). Pour contrer une telle issue, n'est-il pas urgent de refonder une objectivité mais aussi une subjectivité pratiques qui, pour ne plus être de l'ordre du dogmatisme de la métaphysique antique et classique (qui pratiquait une fondation spéculative de l'action humaine en référence à un Bien universel déclaré être inscrit de toute éternité dans un ciel des Idées), tâcheraient d'éviter la radicalisation du scepticisme en relativisme généralisé, auquel conduit la défondation positiviste du champ moral de l'activité humaine ; mais d'éviter aussi, et en retour, la resubstantialisation communautariste⁶ des « valeurs », deux figures plus complémentaires et complices qu'opposées et rivales de la destitution de l'expérience proprement morale que l'homme peut et doit faire de soi, d'autrui et du monde.

II – Examen de la problématisation kantienne de l'action humaine : le système kantien des impératifs ou les étapes/étages de la constitution de l'action proprement morale

Dans un tel contexte théorique et historique, la conceptualisation kantienne de la morale ne constituerait-elle pas un modèle de problématisation et d'examen de l'action humaine qui pourrait œuvrer à la refondation de l'objectivité, mais aussi de la subjectivité, en matière de pratique proprement morale, notamment dans sa théorie des impératifs, fondée sur une anthropologie des plus complètes et cohérentes⁷ ?

En effet, en passant du registre des impératifs hypothétiques à celui de l'impératif catégorique, la pratique humaine, c'est-à-dire l'action ordonnée par des normes, ou structurée par la recherche de biens, se libère progressivement de sa dépendance (de son hétéronomie) à l'égard de la condition technique et pragmatique de l'humanité, qui rive celle-ci à ses intérêts pour la puissance et la reconnaissance, pour l'ouvrir progressivement à l'intérêt théoréthique pour la connaissance et la liberté. En effet, en tant qu'espèce naturelle et culturelle, l'humanité ne peut qu'être, en un premier temps, essentiellement, voire exclusivement, préoccupée par la conservation et la communication de soi, au moyen de l'exploitation technique de la nature et de l'administration pragmatique de la culture (entendue au sens ethnosoziologique de « société »), selon la répétition pure et simple de la dimension empirique de son être en-soi, fasciné par l'utilité (comme dans l'utilitarisme néo(pseudo)-libéral dominant aujourd'hui) et le bonheur entendu comme plaisir partagé (comme dans l'hédonisme néo(pseudo)-romantique contemporain). Mais sa dimension d'être pour-soi fait que l'homme est aussi et surtout désireux, capable, et même obligé, d'œuvrer à son émancipation personnelle et générique par un travail infini de soi sur soi, voire contre soi (selon l'acception classique, éthico-politique cette

⁵ S. Huntington, *Le choc des civilisations* [1996], Paris, Odile Jacob, 1997, traduction J.-L. Fidel et G. Joublain, P. Jorland, J.-J. Pédussaud.

⁶ Comme chez M. Sandel, A. MacIntyre et C. Taylor, notamment.

⁷ E. Kant [1724-1804], *Méthaphysique des mœurs*, I. : *Fondation* [1785], Paris, GF-Flammarion, 1994, traduction et présentation, A. Renaut ; et *La religion dans les limites de la simple raison* [1793], Première partie, § I : *De la disposition originelle au bien dans la nature humaine*, Paris, Vrin, 1968, traduction et avant-propos J. Gibelin.

fois, de la culture) ; travail dans et par lequel il se donne à lui-même ses propres lois et donc s'auto-institue comme sujet, selon une pratique (éthique, juridique, politique, pédagogique) de plus en plus indépendante, autonome et même souveraine à l'égard de sa condition contingente et particulière. Cela lui permet de médiatiser le sentiment douloureux de sa finitude par la discipline de son aspiration à une infinitude heureuse car vertueuse, en se proposant des fins, mais aussi en employant des moyens de plus en plus universels et nécessaires, pour sublimer la violence de tous contre tous, dont les dispositions à l'animalité brute et à l'humanité partagée sont toujours grosses, par l'institution d'un état de droit juridico-politique, mais aussi théorétique (visant la vérité théorique et la liberté pratique), partageable, à terme, par chacun et donc tous.

Une telle auto-institution de l'homme trouve sa fondation exemplaire dans le système fondé par les formulations kantianes de l'impératif catégorique, distinguées et articulées en trois moments significatifs d'une véritable constitution morale de soi, comme d'autrui et du monde :

1 - La première formulation éveille, d'abord, chaque homme à sa capacité et à son obligation de s'auto-instituer comme personne (sujet moral) selon l'exigence d'universalisation, qui lui commande de s'arracher à sa particularité et à sa contingence en pratiquant, notamment, une expérience de « pensée élargie », c'est-à-dire faisant le détour par le point de vue des autres hommes : « *Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »⁸

2 - Cela ouvre l'homme à la dimension proprement morale de son être-soi et de celui d'autrui, comme l'exige la deuxième formulation de l'impératif catégorique : « *Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais seulement comme moyen.* »⁹

3 - Cette prise de conscience et constitution de la dignité de la personne morale permet alors à l'homme de penser et pratiquer l'humanité (*humanitas*) en soi-même comme en autrui, sur le mode suprême de la République éthique (et donc juridique, politique et pédagogique) du « Règne des fins », c'est-à-dire l'ensemble des personnes de volonté bonne, co-fondatrices des lois auxquelles elles doivent obéir, en intégrant et dépassant toutes les autres modalités de la vie commune et personnelle, comme l'exige la troisième formulation de l'impératif catégorique : *Agis toujours comme si tu étais en même temps législateur et sujet de la République des volontés bonnes ou Règne des fins, puisqu'« un être raisonnable appartient en tant que membre au Règne des fins si assurément il y légifère de manière universelle, mais aussi s'il est lui-même soumis à ces lois. Il y appartient en tant que souverain si, en légiférant, il n'est soumis à la volonté d'aucun autre.* »¹⁰, tout en proposant ainsi à tous les autres la loi qu'il se donne à lui-même.

C'est ainsi que la constitution de l'expérience proprement morale que l'homme fait du monde ne se peut que dans et par une dialectique entre soi et autrui dans laquelle le rapport de soi à soi (*intra-subjectivité*) fonde, premièrement et

⁸ *Méta physique des mœurs*, I. : *Fondation*, op. cit., p. 97.

⁹ Id., p. 108.

¹⁰ Id., p. 114.

dernièrement, le rapport de soi à autrui et d'autrui à soi (*inter-subjectivité*), la subjectivité, cette *intra-subjectivité* et cette *inter-subjectivité* fondant elles-mêmes l'objectivité pratique, dans le triple domaine de l'ontologie (l'existence des biens à vouloir), de l'épistémologie (la connaissance de ces biens) et de la pratique elle-même (la mise en œuvre de soi vers ces biens).

III – Détermination du Bien agir : morales intentionnalistes et morales conséquentialistes.

Bien agir consiste donc à agir par pur respect pour la loi morale, en subordonnant les dispositions à l'animalité brute et à l'humanité partagée (réglées par les impératifs hypothétiques technique en vue de l'utilité et pragmatique en vue du bien-être commun) à la disposition à la personnalité réfléchie¹¹, réglée par l'impératif catégorique ordonné à la seule moralité. Cela fait de la théorie kantienne de la morale le prototype des conceptions morales modernes, dites « déontologiquement structurées », en ce qu'elles subordonnent l'action bonne à la rectitude de l'intention qui la motive en amont, alors que les conceptions morales de l'antiquité sont dites « téléologiquement structurées », en ce qu'elles subordonnent l'action bonne à la fin visée en aval, que ce soit un bien substantiel (comme dans l'utilitarisme de l'empirisme des Sophistes ou l'hédonisme du matérialisme d'Épicure, ou encore l'eudémonisme pra(gma)étique d'Aristote, qui font du bonheur la fin souveraine) ou bien, même, l'Idée formelle du Bien absolu (comme dans l'Idéalisme métaphysique platonicien).

L'enjeu d'une telle distinction est de savoir si ce qui confère sa qualité morale à une action c'est son résultat dans le monde (comme le soutient le conséquentialisme, dont « l'éthique de la responsabilité » chez Max Weber¹²) ou bien la qualité de son intention (dans l'intentionnalisme, comme dans « l'éthique de la conviction » selon Max Weber¹³), ou encore le bonheur (matériel ou spirituel) qu'elle est susceptible de procurer à celui qui l'accomplit (mais aussi, éventuellement, aux autres hommes de son entourage), ou bien la vertu dont elle témoigne chez celui qui agit.

Aux morales (antiques et modernes) qui font du bonheur le souverain bien, Kant objecte leur hétéronomie, c'est-à-dire leur dépendance à l'égard des conditions mondaines techniques et pragmatiques (ce qui les rend, pour le pire, immorales et, pour le mieux, amorales), pour établir la vertu comme bien suprême et la synthèse pratique de la vertu et du bonheur comme souverain bien (le souverain mal consistant dans le bonheur de l'homme vicieux et, surtout, dans le malheur de l'homme vertueux).

Ne peut-on pas alors objecter à un tel idéalisme (kantien mais aussi platonicien puisque, comme les Stoïciens, Platon parle beaucoup plus de vertu que de bonheur) son formalisme, son purisme, en ce que le sujet moral semble bien être appelé à sacrifier le souci des conséquences objectives de ses actions au profit de la

¹¹ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Première partie, § I : *De la disposition originelle au bien dans la nature humaine*, op. cit.

¹² M. Weber, *Le savant et le politique*, op. cit.

¹³ Id.

seule certitude complaisante de la pureté subjective de sa vertu, prenant ainsi la pose de « la belle âme » (selon Hegel¹⁴), qui s'autorise de la bonté de ses intentions pour ne pas s'inquiéter du mal qui ronge le monde et auquel il participe éventuellement, ne serait-ce qu'en le laissant proliférer tout en s'en déclarant innocent ? Il semble bien, pourtant, qu'on ne puisse lui intenter un tel procès puisque, si les impératifs hypothétiques (structurés selon la forme grammaticale « Si... alors... ») qui commandent l'action en référence à l'utile et à l'agréable ne sauraient constituer des principes d'actions morales en et par eux-mêmes, l'impératif catégorique (structuré selon la forme grammaticale « Agis de façon telle que ... ! »), bien loin de les condamner en eux-mêmes, en permet une reprise qui leur accorde le statut de moyen (voire réduit l'utile et l'agréable à de simples effets de l'action vertueuse), la satisfaction de la « disposition humaine à la personnalité », qui seule vaut absolument, opérant alors la synthèse des satisfactions de la « disposition humaine à l'animalité brute » (subordonnée à la recherche de l'utile) et de la « disposition humaine à l'humanité partagée » (subordonnée à la recherche de la vie commune heureuse) ; tout comme chez Platon¹⁵, mais aussi chez Aristote¹⁶, l'amour et l'amitié qui sont fondés sur la vertu (qui commande absolument la bienveillance et la bienfaisance entre amants et amis) procurent « comme par surcroît » (Aristote¹⁷) l'utile et l'agréable.

Une telle distinction-articulation des dispositions naturelles de l'homme au bien et des logiques qui en structurent l'exercice, en subordonnant les impératifs hypothétiques technique et pragmatique à l'impératif catégorique, ne propose-t-elle pas le modèle le plus complet et le plus cohérent de la synthèse qui s'impose entre les éthiques téléologiques (dites de la responsabilité) et les morales déontologiques (dites de la conviction), si l'on veut dépasser les limites et surtout éviter les pathologies respectives et conjointes qui en découlent lorsqu'elles prétendent à la supériorité et surtout à l'exclusivité, c'est-à-dire l'opportunisme relativiste pour les premières et le rigorisme absolutiste pour les secondes, qui reconduisent, séparément ou ensemble, les hommes à la violence de leur état de nature ?

IV – Détermination du Mal agir et problématisation du combat contre le mal

Mal agir c'est donc renverser cet ordre moral, pervertir cette objectivité pratique, en accordant la primauté aux impératifs hypothétiques sur l'impératif catégorique, pour admettre dans la maxime de son action des mobiles sensibles et leur donner la priorité sur les motifs rationnels et raisonnables ; c'est donc faire primer l'amour de soi sur l'amour de la loi, ce qui empêche de s'instituer (ou même destitue) l'*intra*-subjectivité (1ère formulation de l'impératif catégorique) mais aussi l'*inter*-subjectivité (2ème formulation) et donc l'objectivité (3ème formulation) morales. Cela détruit donc l'expérience morale que l'homme fait de soi, des autres et du monde (naturel et culturel), alors soumis aux seuls rapports de force et de ruse

¹⁴ G.W.F. Hegel [1770-1831], *Phénoménologie de l'esprit* [1807], Paris, Aubier Montaigne, 1983, traduction J. Hyppolite.

¹⁵ Platon, *Banquet*, *Phèdre*, Paris, GF-Flammarion, 1964, traduction et annotation E. Chambray.

¹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII et IX, Paris, Vrin, 1990, traduction et annotation J. Tricot.

¹⁷ Id., X..

dominés par l'amour de soi se faisant ainsi amour-propre, qui instrumentalise toute chose et tout homme (comme dans l'utilitarisme et l'hédonisme contemporains, qui écartèlent l'homme entre un objectivisme naturaliste qui réduit tout au « prix marchand »¹⁸ et un subjectivisme existentiel qui réduit tout au « prix de sentiment »¹⁹).

Un tel renversement de l'ordre moral ne provient pas de la finitude de l'homme (c'est-à-dire de son inscription limitée dans la nature et la culture), comme on pourrait le croire en un premier temps, mais de sa capacité même d'infinitude, c'est-à-dire de sa propre liberté, rendue possible par la détention et l'exercice de la raison. C'est, en effet, un mauvais usage libre de sa liberté qui, dans le mal commis, fait que l'homme accorde la priorité à ses mobiles sensibles sur les motifs rationnels et raisonnables, comme en témoigne l'expérience du remords qui fait que le coupable lui-même s'impute l'entièvre responsabilité de la faute qu'il a commise. L'origine du mal commis (« D'où vient que nous faisons le mal ? ») se situe donc dans un penchant subjectif au mal, constitutif de l'homme (singulier, particulier et générique), qui pervertit, mais sans la supprimer, sa disposition objective au bien. L'expression de « mal radical » (Kant²⁰) signifie donc que la racine du mal est en l'homme lui-même, dont l'essence même fait qu'il est structurellement capable du mal et conjoncturellement coupable du mal, puisque prétendre lui trouver une cause première serait contradictoire avec la liberté de son origine, qui ne serait plus alors causante mais causée, qui ne serait plus libre mais déterminée.

Mais une telle radicalité et une telle inscrutabilité du mal ne sont-elles pas propres à faire désespérer l'homme de jamais venir à bout de ce mal puisque cela supposerait qu'on en supprime l'origine même, c'est-à-dire la liberté de l'homme, qui en fait toute la dignité ? Cependant, si le mal provient bien d'un mauvais usage de la liberté (et non pas de l'ordre des choses, naturelles et/ou culturelles), il devient possible et légitime, et même obligatoire, de le combattre en instruisant et éduquant l'exercice de la liberté de façon à éveiller, ou bien réveiller, la disposition objective au bien, *le bon sens moral* qui est la chose du monde la mieux partagée (ou partageable), bien qu'elle soit souvent empêchée par le penchant subjectif au mal. Une telle éducation morale ne peut pourtant engendrer, à elle seule, l'action bonne puisque ce serait, là encore, défaire l'agent moral de son entière liberté ; elle ne peut, au mieux, qu'œuvrer activement à la conversion morale, qui ne peut faire l'objet que d'une libre décision, instantanée comme telle, de l'individu empirique, qui devient, par là même, un sujet moral.

En effet, si l'être-soi (de soi-même et d'autrui) opte pour *l'affirmation de soi dans la violence* sur le mode de la répétition mimétique des points de vue particuliers de ses propres besoin de puissance et désir de reconnaissance, cela confère à son être-soi une « identité-mêmeté » (Ricœur²¹), c'est-à-dire statique et close (comme une chose), inclusive de soi, certes, mais exclusive des autres, ce qui conduit inévitablement, à terme, à la guerre des identités (qu'elles soient individuelles ou

¹⁸ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I. : *Fondation*, op. cit.

¹⁹ Id.

²⁰ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Première partie, § 3, *L'homme est mauvais par nature*, op. cit.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; et A. Stanguennec, *La dialectique réflexive*, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

collectives). Par contre, si l'être-soi (de soi-même comme d'autrui) opte pour *la détermination de soi par la raison*, selon la mise en œuvre de sa (troisième) *disposition à la personnalité réfléchie et responsable*²², cela confère alors à l'être-soi une « identité-ipséité »²³, c'est-à-dire dynamique et ouverte, cette fois, à l'identité des autres hommes, en ce que son exigence de vérité et d'émancipation rencontre et même suscite celle d'autrui. Et cela en vue d'un accomplissement mutuel dans une co-existence pacifique selon une loi juridico-politique et éthique commune qu'ils s'entredonnent en se l'auto-donnant, par *l'exercice d'une égale liberté qui fonde la reconnaissance de soi-même dans l'autre et la reconnaissance de l'autre en soi-même*, dans la double recherche de la sagesse personnelle et de la justice publique (ce qui suppose, le cas échéant, la reconstruction d'identités individuelles et collectives reconnaissant les torts qu'elles ont pu s'infliger mutuellement dans leur passé commun²⁴).

Mais à supposer qu'une telle éducation morale puisse effectivement instruire une action bonne, c'est-à-dire vertueuse, qui s'effectue par pur respect pour la loi morale, peut-on espérer qu'elle soit récompensée par le bonheur, puisque, selon Kant, le souverain bien consiste dans l'intime union de la vertu et du bonheur ? Si le « mal commis » (le méfait ou la faute) est plus grave que le « mal subi » (le malheur ou la misère), c'est le « mal de scandale » qui constitue le souverain mal, c'est-à-dire l'inadéquation entre, d'une part, la vertu ou le vice subjectifs, et, d'autre part, le malheur ou le bonheur objectifs, le scandale suprême, selon Kant et Rousseau, étant le malheur de l'homme juste et le bonheur de l'homme méchant.

Le constat empirique du « mal de scandale » conduit alors Kant à faire de l'union de la vertu et du bonheur, et de l'union du vice et du malheur, l'objet de postulats de la raison pure pratique (*Critique de la raison pratique*, 1788), qui consistent à poser l'existence d'un monde métaphysique dont les deux objets essentiels sont l'âme humaine immortelle et un Dieu essentiellement caractérisé par sa toute bonté, sa justice, qui sanctionnerait le vice par le malheur et la vertu par le bonheur. Cependant, n'est-ce pas là reconduire l'essentiel de la théodicée classique par la médiation de la réflexion pratique, alors que Kant lui-même a soumis la théologie classique et sa radicalisation en théodicée à une critique théorique radicale dans son ouvrage majeur : la *Critique de la raison pure* (1781), ainsi que dans un autre : *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* (1791) ? En tout état de cause, il ne s'agit pas ici de rendre à nouveau l'homme dépendant de la volonté de Dieu (ni dans son action morale ni dans la sanction de celle-ci), mais, bien au contraire, de l'appeler à l'exercice personnel et donc autonome de sa raison pour se constituer au mieux comme *cogito éthique* assumant sa propre destinée, ce qui lui permet de s'estimer et de s'accomplir au plus au point, parmi et avec, voire pour les autres membres du Règne des fins.

²² E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit.

²³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit. ; et A. Stanguennec, *La dialectique réflexive*, op. cit.

²⁴ J.-M. Ferry, *L'Éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique*, Nantes, M-Éditer, 2012 ; voir texte en annexe, J. Gaubert : *La réconciliation*.

V – Conclusion relative à l’enjeu théorique (la refondation de l’objectivité morale) et pratique (le combat contre le nihilisme)

Quoi qu'il en soit, une telle théorie et pratique de l'objectivité et de la subjectivité, ici entendues comme tâche infinie d'objectivation et de subjectivation par la médiation d'une *inter*-subjectivité fondée sur l'*intra*-subjectivité, semble bien permettre d'échapper au nihilisme auquel conduit l'affrontement de l'objectivisme scientiste et du subjectivisme existentiel qui, sous prétexte de combattre la métaphysique antique et classique, destituent toute normativité proprement humaine en l'asservissant respectivement au déterminisme analytique et au fatalisme herméneutique. En effet, toutes les formes culturelles symboliques²⁵ que l'homme donne à son existence pour en rendre la finitude représentable et remédiable (mythe, religion, langage, art, technique, science, politique, droit, morale et philosophie) proviennent de et reposent sur une réflexion et une action qui intègrent en les dépassant la spéulation et la contemplation métaphysiques, l'explication et la production analytiques, et la compréhension et la participation herméneutiques, selon la fondation critique et auto-critique d'une objectivation et d'une subjectivation personnelle, particulière et générique infinies, établissant désormais la primauté de la raison pratique (la volonté raisonnable) sur la raison théorique (l'entendement rationnel, spéculatif et explicatif), tout comme sur le sentiment, herméneutique ou nihiliste. N'est-il pas, alors, urgent de penser et de pratiquer une légitimation des normes de l'action humaine de type réflexif (et non plus exclusivement spéculatif, explicatif ou compréhensif) dont la fondation ne s'éprouverait pas seulement en amont d'un choix instruit par une conception et une délibération (ou discussion sublimée en dialogue), et donc une conviction, rationnelles, mais aussi dans l'aval de la mise en œuvre raisonnable, et donc responsable, de la décision prise par une action concertée tâchant d'instituer le bien-vivre ensemble et personnel de ceux qui l'effectuent ? Cela ne permettrait-il pas de résorber tendanciellement la part d'arbitraire irréductible qui réside dans tout acte de décision, et donc de réduire d'autant la part de violence qui ne peut manquer d'en résulter dans l'exécution de cette décision ?

Une telle refondation « élargie » de l'objectivité et de la subjectivité pratiques ne serait-elle pas la seule à garantir l'efficacité du combat à mener contre un nihilisme adéquatement diagnostiqué, alors que celui-ci constitue trop souvent le point aveugle d'un positivisme sûr de lui et dominateur (qui n'y voit qu'un sentiment confus, sourd et fermé à l'évidente supériorité de l'âge de raison analytique), ainsi que du relativisme bien-pensant d'une sentimentalité herméneutique, qui, tout en prétendant combattre le nihilisme, en précipite, au contraire, la victoire ?

Joël GAUBERT, le 20 décembre 2012

²⁵ Voir E. Cassirer [1874-1945], *La philosophie des formes symboliques* [3 Vol. : 1923-1925-1929], Paris, Minuit, 1972, traduction O. Hansen-Love, J. Lacoste et C. Fronty ; et J. Gaubert, *Quelle fondation symbolique pour la culture ?* [2005], Nantes, M-Éditer, 2010.

LA RÉCONCILIATION

La réconciliation est, pour deux personnes (ou deux groupes d'hommes), le fait ou plutôt l'acte de renouer un lien qui les unissait dans le passé d'une relation stable mais qu'un événement a défait. Cet événement, qui a entraîné la rupture ou encore la séparation (le divorce) de ceux qui vivaient en quelque sorte ensemble jusque-là, a été ressenti par l'une des parties, ou les deux, comme un mal, un mal subi (qui a entraîné la souffrance physique et psychique) que l'un a attribué à un mal commis par l'autre (une faute voire un crime : injure, offense, injustice).

Si une telle expérience du mal qui vient perturber voire « casser » (détruire) une relation fondée sur la confiance réciproque (comme en amitié et en amour, ou encore en société et politique) peut être également soufferte voire réciproquement commise, le plus souvent c'est l'une des parties qui se sent victime d'une faute commise par l'autre, qui vient ainsi interrompre la réciprocité des promesses qui fondait le contrat moral ou social sur lequel reposait la relation en question. Cette faute est alors vécue comme une véritable trahison des promesses échangées et la rupture qui s'ensuit redouble alors la souffrance subie (le mal-heur) ainsi que l'imputation de responsabilité et même de culpabilité à l'autre personne (ou groupe) dont le mal commis (le mé-fait) a mis à mal la réciprocité des promesses mais aussi des actions partagées jusque-là dans la confiance mutuelle. Cela peut tellement augmenter la rancune voire la rancœur réciproque, et même le sentiment de culpabilité de l'une des parties (voire des deux), que la relation en question, interrompue pour un moment, peut en être durablement affectée, quand elle s'avère impossible à rétablir, certes, mais aussi quand la réconciliation intervient.

La réconciliation suppose donc que le souvenir et le désir du bien-vivre ensemble qui a précédé la rupture l'emportent sur la souffrance subie et donc la rancœur accumulée, mais aussi sur le remords de la faute commise et donc le sentiment de culpabilité ressassé (en quelque répartition et proportion que ce soit chez les parties concernées), et que se manifeste la volonté de réparation du mal accompli pour qu'au moins celui-ci soit reconnu comme tel par les deux parties, essentiellement par la médiation du rétablissement du dialogue interrompu par la trahison, ou l'injustice, et la rupture qui en a résulté.

Mais encore faut-il pour cela que l'un ou l'autre (ou les deux à la fois, de façon égale ou inégale) soit en mesure de dépasser sa rancœur ou son sentiment de culpabilité et que l'un des deux fasse le premier pas (comme c'est le cas le plus souvent, même si cette démarche peut être réciproque), soit en demandant pardon pour le mal commis soit en faisant part de sa souffrance du mal subi, et que l'autre l'accepte. Cette reprise du dialogue interrompu peut alors contribuer à rééquilibrer la balance des torts (commis) et des dommages (subis), que le plus souvent l'un comme l'autre se sont, dans le tourment suivant la séparation, inégalement attribués, en plus ou en moins. Dans le meilleur des cas, cette mise au point dialogale peut non seulement mieux faire comprendre à l'un et à l'autre ce qui s'est réellement passé lors du moment fatal à leur relation, et donc leur permettre d'élaborer un jugement plus objectif concernant la répartition des torts et des dommages, mais aussi et surtout de mieux se comprendre eux-mêmes et entre eux après la crise et la

rupture qui s'est ensuivie, et donc engendrer la résolution de refonder la relation interrompue entre-temps.

Comme toute crise, la situation conflictuelle qui a engendré la rupture de la relation peut donc faire craindre le pire (la séparation définitive) mais aussi faire espérer le meilleur en révélant ou même en faisant advenir de nouvelles possibilités de revivre ensemble, et encore mieux qu'auparavant, par la vertu d'une réconciliation qui soit une véritable renaissance de ce que l'on a désespérément cru perdre à jamais mais que l'on retrouve ainsi avec une joie redoublée par l'espoir d'une vie personnelle et partagée toujours plus lucide et responsable, et donc plus heureuse.

Joël GAUBERT, à Vertou, le 28 janvier 2007