

LA CRAINTE POUR AUTRUI

Peter Kemp

Mon propos est de réfléchir sur l'expérience fondamentale qui sert à fonder l'éthique. Je commencerai par m'interroger sur l'origine du terme 'éthique' pour préciser l'idée même de l'éthique.

I. *L'idée de l'éthique.*

1. *Le terme 'éthique'.*

Le terme *ethos*, d'où viennent l'adjectif *ethikos* et le mot 'éthique', est connu depuis Homère (IX^e siècle avant J.-C.) qui l'utilise dans le sens de 'demeure', 'résidence' ou 'domicile'. C'est à partir de ce sens que s'est formé le deuxième sens du terme: l'usage (habitude) et le caractère, qu'utilise Hésiode (un siècle plus tard).

Sans doute Aristote a-t-il commis une erreur sur ce point. Il déclare en effet, au début du livre II de son *Ethique à Nicomaque*, que le terme grec *èthos* (avec eta, un è long), qu'il entend au sens de caractère, vient du terme *éthos* (avec epsilon, un é bref) qui signifie habitude, moeurs. Cette étymologie ne tient pas. Il est vrai que Platon joue, à peu près dans le même sens, sur l'affinité des deux mots en disant dans le livre VII des *Lois* (792 e) que depuis l'enfance tout caractère (*èthos* avec un è long) se forme par l'habitude (*éthos* avec un é bref). Or nous savons aujourd'hui que *éthos* avec un é bref, dans le sens d'usage, d'habitude ou de moeurs, est un mot qui apparaît assez tardivement dans l'histoire de la langue grecque, à savoir dans le dialecte attique, c'est-à-dire le grec parlé dans la région attique (autour d'Athènes) au temps de Platon et d'Aristote (IV^e siècle avant J.-C.). En revanche, la langue d'Homère, d'où vient *èthos*

avec un è long, est un dialecte plus ancien, le dialecte éolien-ionien qui remonte à l'époque mycénienne (1200 avant J.-C.).

C'est donc vraisemblablement l'inverse de ce qu'a dit Aristote qui est vrai: le mot *éthos* avec un é bref vient du mot *èthos* avec un è long, et non pas le contraire. Mais l'opinion d'Aristote a eu une grande influence, surtout parce qu'il a été suivi par saint Thomas (*Somme théol.*, I-II, q. 58, art. 1) sur ce point comme sur beaucoup d'autres.

J'ai insisté sur cette erreur parce qu'il est d'une grande importance que le sens originnaire du terme *ethos* soit 'demeure' et non pas 'habitude'. C'est parce qu'on se construit une demeure, un lieu de bien vivre, qu'on acquiert des habitudes, et non l'inverse. Et au fond — quelle ironie! —, c'était exactement cela dont il s'agissait dans l'éthique d'Aristote. Des habitudes et des caractères se constituent par le fait qu'on s'efforce continuellement d'inventer la vraie manière de vivre, de construire une *habitation* où l'on peut demeurer et, par conséquent, réussir à vivre la vraie vie où l'on est chez soi, justement, à la maison.

Cette étymologie du terme 'éthique', pleine d'enseignement significatif⁴, correspond à l'étymologie du terme français 'habitude' et des mots ayant la même signification dans les autres langues indo-européennes. En effet, 'habitude' en français et en anglais vient du latin 'habitare' (français: 'habiter') qui signifie précisément 'résider' ou 'demeurer' (et 'habitare' vient, à son tour, de 'habere', avoir ou posséder). Le mot allemand 'Gewohnheit' vient aussi de 'wohnen', habiter et de 'Wohnung', domicile, comme c'est encore le cas avec le mot danois 'vane', qui correspond au 'vaaning' qui, dans l'ancien danois, signifiait demeure. Avant l'habitude, il y a l'habitation.

Ainsi, avant toute règle morale et toute prescription, l'éthique nous est familière comme l'ambiance pratique ou l'atmosphère familiale dans laquelle nous habitons quotidiennement en communauté, les uns avec les autres, pour bien vivre et réussir cette vie ensemble.

Concevoir l'éthique, c'est donc tout d'abord concevoir cette vie en résidence, la résidence originnaire d'où émanent toutes nos représentations du bonheur et du malheur et toutes nos activités pour vivre une vie réussie. L'éthique, c'est la maison d'enfance, la source à laquelle nous avons appris ce qu'est la bonté par rapport à la perte et au mal, et où nous revenons afin de nous le rappeler. Bonté comme accueil et hospitalité, comme échange entre recevoir et donner, comme don qu'on a reçu et don qu'on distribue. Bonté qui finalement s'enracine dans l'expérience de

la perte de l'être aimé et donc dans la crainte pour autrui. Nous y reviendrons.

Bref, l'éthique au sens originare, c'est le foyer de l'action humaine.

2. *L'idée de la règle morale.*

Dans un foyer, cependant, la vie communautaire ne va pas toujours de soi. C'est pourquoi le maître de la maison fait valoir des prescriptions et institue des règles de conduite. Ces règles visent normalement à protéger une bonne ambiance, en empêchant que les bons rapports entre les membres de la famille soient rompus ou corrompus.

Voilà l'instauration de la morale comme phénomène qui présuppose l'éthique mais aussi en diffère.

a. La loi morale.

Il est pourtant possible d'imaginer un autre commencement de la règle morale que la demeure éthique. On peut supposer que les êtres humains soient nés agressifs et que les rapports sociaux soient d'abord une guerre de tous contre tous. Le rôle des règles morales devient alors d'imposer la paix aux belligérants. Plus profondément, la tâche de la morale serait de faire valoir le devoir face aux instincts agressifs et malins, et la vie morale devient une lutte que chacun doit mener contre ses propres pulsions mauvaises.

C'est exactement cette idée du rôle de la règle morale que nous trouvons chez Emmanuel Kant qui, surtout dans ses deux ouvrages, *Critique de la raison pratique* et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, suppose que les règles morales représentent une loi morale à laquelle chacun doit obéir pour rendre possible la vie sociale. Cette loi constitue un impératif que le philosophe a exprimé par ses deux formules devenues célèbres.

D'abord l'impératif catégorique: *Agis uniquement d'après la maxime (c'est-à-dire la raison subjective de l'action) qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*². De cet impératif Kant s'efforce de dériver tous les devoirs, qui ne sont considérés comme valables que s'ils s'adressent à tout le monde, sans exception. Par exemple, l'interdit qui vise le mensonge vaut et ne vaut que parce qu'on doit supposer que personne n'a le droit de mentir, quoi qu'il arrive.

Plus important, cependant, est peut-être l'impératif pratique qui, aux

yeux de Kant, exprime l'impératif catégorique d'une manière plus concrète: *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen*³. A l'époque où un grand nombre d'individus étaient déjà considérés comme de purs moyens au service de l'industrie montante, cette formule rappelle bien que sans le respect de la dignité humaine, respect voué à chaque être humain, la vie sociale souffre gravement.

Le mérite de Kant est d'avoir affirmé l'autonomie de la raison pratique et l'inviolabilité de chaque individu humain à l'encontre de l'entendement scientifique et technologique déjà triomphant. C'est pourquoi l'on revient souvent à Kant aujourd'hui, et ce à juste titre, pour définir les limites des interventions scientifiques et technologiques dans la vie humaine. Et Kant est devenu le philosophe auquel on fait appel pour protéger la vie privée.

Toutefois, si on ne lie pas l'éthique à l'expérience de la vie communautaire, comme le suggère l'origine grecque du terme, mais si au contraire on l'instaure par la pure pensée comme un principe a priori qui s'oppose à la violence, tel que Kant lui-même le suppose, on risque de tomber dans une opposition entre sensibilité et pensée, ou entre bonheur et devoir, de sorte que ce devoir risque d'apparaître cruel et destructeur. Il est vrai que, si Kant refusait le bonheur propre comme motif de l'application d'une règle morale pour lui substituer l'idée de la perfection propre, il disait aussi qu'il fallait viser, par la loi morale, le bonheur d'autrui⁴. Mais il n'est guère possible de penser cette distinction jusqu'au bout, car cela suppose qu'on peut viser le bonheur de l'autre sans, d'une manière ou d'une autre, viser son propre bonheur. Cela suppose que chacun peut réussir seul sa vie, selon un individualisme extrême que, semble-t-il, l'éthique même exclut.

Une autre faiblesse de la morale kantienne est son formalisme. Kant nous laisse croire que les règles morales sont dégagées d'une loi pratique qui s'impose par un raisonnement abstrait, comme principe a priori. Il ne renvoie pas expressément à une vision de la vraie vie pour fonder sa morale. Mais on doit alors s'interroger: d'où vient son impératif pratique qui postule que chaque être humain est une fin en soi, si ce n'est de la vie concrète vécue, rappelée et racontée où il a rencontré l'autre être humain, autrui en tant que personne irremplaçable?

En d'autres termes: au fondement de toutes les règles morales, nous

ne trouvons pas une loi a priori, mais une vision éthique.

b. Éthique, morale et moralisme.

On déclare souvent qu'à l'origine, le terme 'morale' ne diffère du terme 'éthique' que par le fait que le premier est d'origine latine, le second d'origine grecque. La signification serait pourtant identique: habitude et moeurs. Il est vrai que ces deux termes ont couvert en partie le même champ linguistique. Mais, de même qu'on peut remonter à un sens plus ancien du terme *ethos*, celui de 'demeure', de même aussi on peut remonter à un sens premier du terme *mos* d'où vient le terme 'morale'. Il signifie alors 'volonté', 'désir', 'entêtement'.

Cela correspond bien au fait que la morale devient ce qui est établi par une volonté, et qu'elle désigne en particulier la règle que quelqu'un (le père, le groupe dominant, le roi, l'Etat, etc.) a imposée aux autres. Mais l'origine du mot 'morale' diffère par là, de façon significative, de l'origine du mot 'éthique'. Il a fallu un aplatissement du mot grec *ethos* dans le sens de l'habitude et des moeurs pour que Cicéron puisse utiliser les termes *mos* et *mores* afin de le traduire.

Dans ces conditions, si l'on ne suit pas Kant et d'autres philosophes qui ont cru au formalisme de la morale comme vérité transcendante, mais si l'on imagine au contraire que la règle morale a été inventée dans le but de protéger un certain *ethos* institué par la vie avec et pour les autres, par l'expérience d'un bonheur qui consiste dans le donner et le recevoir mutuels de cette vie même, alors la morale devient un moyen de protection de cette vie et non pas son institution.

Il s'ensuit que lorsqu'apparaît une crise de la morale, par exemple parce qu'une règle n'est plus applicable en raison d'un changement de la structure technologique de la société, cela ne signifie pas automatiquement une crise de l'éthique. Au contraire, c'est vers l'éthique comme vision de la vraie manière de vivre qu'on se tourne quand les règles morales s'effondrent. Prenons un exemple: depuis l'origine de la médecine, le devoir du médecin a été le prolongement de la vie mais une certaine technique moderne permet le prolongement de la vie du corps d'une manière telle qu'on s'interroge sur l'atteinte portée à la dignité humaine par l'usage de cette technique. Par conséquent, c'est seulement le retour au fondement éthique qui nous permet d'inventer de nouveaux devoirs.

Aussi, quand on manque d'une distinction entre éthique et morale, on est mal protégé contre le *moralisme*. Ce moralisme — fustigé, comme

on sait, par Nietzsche dans sa *Généalogie de la morale* et ailleurs — consiste dans l'usage de la morale en vue d'une réprobation et d'une condamnation de tous ceux qui, dans leur mode de vie, s'écartent de l'ordre établi, des moeurs traditionnelles, des autorités anciennes. Le moralisme est donc une perversion de la morale.

II. *Le fondement de l'éthique.*

Après cet aperçu de l'origine et de l'histoire de l'éthique, j'arrive à la question même de l'expérience qui constitue le fondement de l'éthique.

J'ai déjà dit que je ne crois pas qu'on puisse fonder l'éthique sur un raisonnement purement a priori dans le sens de Kant. Si ce raisonnement n'est pas lui-même fondé sur une expérience de la vraie vie, il tombe dans le formalisme et le moralisme.

Aujourd'hui cependant, c'est le plus souvent non pas par une pensée a priori mais par un certain empirisme qu'on veut fonder l'éthique. Pourtant je ne veux pas m'arrêter à toutes les tentatives empiristes pour fonder la vision éthique de la vraie vie sur le savoir et le calcul. Le savoir et le calcul sont certes nécessaires pour nous présenter nos choix dans les cas où il s'agit des conséquences de nos actions à grande distance dans l'espace et dans le temps. Mais l'option pour une action ayant telle ou telle conséquence à grande distance est nécessairement précédée par le choix entre, d'une part, une activité à court terme sans considération des conséquences à long terme, et, d'autre part, une activité qui prend en considération ses conséquences, et aucun savoir ou calcul ne peut obliger un agent à choisir celle-ci.

1. *Deux expériences.*

C'est donc la vision de la vraie vie qui détermine la manière dont nous nous laissons impressionner par les faits que les prospectives peuvent nous présenter. Le problème est de savoir sur quelle expérience s'appuie cette vision même. Pour y répondre, il faut penser fondamentalement, comme Heidegger ou Lévinas par exemple.

Je m'intéresse particulièrement à ces deux penseurs parce que, dans son oeuvre, Lévinas revient constamment à Heidegger pour lui reprocher de réduire l'expérience fondamentale de l'existence humaine à celle de

l'être qui se temporalise de telle sorte que ce qui compte finalement n'est que l'existence qui est à chaque fois mienne — *jemeinig*. L'expérience heideggerienne ne se fonde pas sur l'existence d'autrui que je rencontre et qui fait appel à moi pour que je me préoccupe du faible et de l'abandonné et m'ouvre par là non seulement à l'Être mais à l'Autre. Lévinas admire profondément Heidegger en raison de la verbalisation de l'être qu'il a montrée dans son chef d'oeuvre, *Etre et temps*: Heidegger a le mérite, dit-il, d'avoir réussi à penser l'être comme événement et de détruire ainsi, ou plutôt de déconstruire, toute la tradition métaphysique qui conçoit l'être comme substance immuable et hors du temps, objet pour une conscience constituante ou un sujet transcendantal. Ainsi Lévinas suit volontiers Heidegger lorsqu'il fait le procès de tout idéalisme et de tout transcendantalisme pour y substituer l'idée de la temporalisation de l'être par lui-même. Concevoir l'Être comme temps est, pour Lévinas, une autre manière d'exprimer ce que Bergson voulait dire par son idée de la *durée*. Mais il s'oppose à Heidegger dans la mesure où l'auteur d'*Etre et temps*, se passant de l'autre homme dans l'analyse de l'existence la plus propre du *Dasein*, se passe ainsi de l'éthique. Il est vrai que, dans *Etre et temps*, Heidegger parle de l'intersubjectivité, mais il montre que le rapport à l'autre — *Mitsein* — n'est en aucune façon constitutif pour la compréhension de l'être. Au contraire, ce n'est qu'en *s'isolant* des autres de la quotidienneté pour s'approfondir seul dans ce qui est son être-dans-le-monde le plus propre — *das eigen-liche* — que l'existence humaine se trouve en mesure de saisir le sens de l'être. Si l'auteur d'*Etre et temps* avait raison sur ce point, tout effort pour fonder l'éthique sur une expérience fondamentale serait voué à l'échec. On serait contraint de justifier l'éthique sur le seul plan des étants, c'est-à-dire à partir du besoin de régler des comportements par normes, institutions ou règles de discours. L'éthique serait réduite à une morale calculatrice, utilitariste ou postulatoire.

2. Critique de l'angoisse heideggerienne.

Je tiens donc ici à tester la critique que Lévinas a adressée à Heidegger. Je sais bien qu'on a cherché à justifier l'absence d'une éthique chez Heidegger par le fait que sa visée d'une compréhension du sens de l'être est ontologique et non pas anthropologique. L'analyse du *Dasein* n'est

pour Heidegger qu'une sphère de passage ou une échelle vers la compréhension de l'être; vouloir trouver une éthique ou la condition suffisante d'une éthique dans cette entreprise ontologique, c'est, dit-on, se tromper sur l'engagement heideggerien. Son analyse est neutre du point de vue du questionnement éthique.

C'est précisément cette neutralité prétendue que Lévinas met en question: l'affirmation de la neutralité de ce que j'appelle l'échelle existentielle n'est pas elle-même neutre parce qu'elle suppose une réduction de l'expérience la plus fondamentale que l'existence humaine peut éprouver de la structure relationnelle "entre nous" vers le *solus ipse*. Lévinas reconnaît certes que le *Dasein* renferme la voie vers la compréhension du temps et de l'événement, mais il fait valoir aussi qu'autrui joue toujours un rôle pertinent dans l'élaboration de cette compréhension.

La réduction apparaît clairement chez Heidegger dans son choix de l'*angoisse* comme affection fondamentale qui constitue "l'ouverture privilégiée du *Dasein*"⁵. Cette émotion révèle le *Dasein* à lui-même comme être-dans-le-monde qui n'est qu'un être fini, c'est-à-dire un être-pour-la-mort qui se soucie de cet être limité. L'angoisse s'éprouve comme une inquiétude ou comme un sentiment d'étrangeté, le sentiment de ne pas être *chez soi* (*Unzuhaus*). Par là, l'angoisse libère le *Dasein* de la familiarité quotidienne dans laquelle il s'est évadé pour oublier son être fini.

Selon Heidegger, l'existence quotidienne n'est pas l'être propre du *Dasein*. Elle est *un-eigen-lich*, elle n'est pas la mienne, *meine eigene Existenz*. C'est l'existence de l'*On* où d'abord et le plus souvent le *Dasein* se trouve jeté et "échu". Cette idée de l'échéance du *Dasein* dans la quotidienneté n'est pas, nous assure Heidegger (§ 38), une valorisation négative mais une idée de la manière d'exister qui nous est donnée d'abord.

Or, même si la quotidienneté n'est pas évaluée éthiquement, il s'agit néanmoins pour le *Dasein* d'en sortir afin de découvrir son être. Cela signifie surtout qu'il faut se libérer de la vie commune, de l'être-avec, car dans l'existence, telle que le *Dasein* y est jeté, le Moi n'est jamais isolé, les autres sont toujours là et toutes les choses qui sont à-portée-de-la-main renvoient à des porteurs possibles; bref, le monde est un monde "avec les autres", desquels le plus souvent on ne se distingue pas soi-même. Dans ce monde banal, le souci de l'existence n'est pas seulement préoccupation mais aussi sollicitude pour la nourriture, pour le vêtement, pour la santé,

pour la demeure et, en général, pour tout ce qui sert à la vie commune.

C'est la libération possible de ce monde commun que l'angoisse révèle au *Dasein* en l'isolant des autres; l'angoisse le met en face de son propre être en lui rappelant que personne ne peut mourir à sa place. Cette mort est sa possibilité la plus propre et ne se comprend que dans la solitude existentielle.

Mais que reste-t-il de la relation à l'autre dans l'existence propre et résolue, dans l'*Eigenlichkeit* et l'*Entschlossenheit*? Il reste une sollicitude qui "aide l'autre à se rendre transparent dans son souci et à devenir libre pour lui"⁶, car "la résolution à soi-même" rend le *Dasein* capable de "laisser 'être' les autres dans leur pouvoir-être le plus propre" — *die mitseienden Anderen "sein" zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen*⁷. La sollicitude devient ainsi pure aide à l'autre pour qu'il s'aperçoive de son être propre. Cette pensée chez Heidegger rappelle l'idée kierkegaardienne de l'amour, idée que Kierkegaard exprime dans *Les oeuvres de l'amour* en faisant valoir ceci: "*aider un autre à aimer Dieu, c'est aimer cet autre*"⁸. Pour tous les deux, la sollicitude consiste fondamentalement à rendre libre autrui pour se comprendre soi-même, mais puisque, chez Heidegger, l'être le plus propre s'est substitué à Dieu, l'instance éthique que constitue Dieu chez Kierkegaard a disparu.

3. *L'inquiétude pour la mort d'autrui.*

Or Lévinas fait valoir une tout autre relation à autrui, une relation fondamentale que Heidegger ne peut pas penser parce qu'il ne vient pas à l'esprit de ce dernier de s'inquiéter pour la mort d'autrui. Cette mort serait, selon lui, l'affaire propre d'autrui et ne peut jamais devenir aussi mon affaire. Chacun meurt pour soi. Mais aux yeux de Lévinas "l'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi"⁹. Et cela change tout. Car alors notre expérience fondamentale du rapport à l'autre est concernée par la fragilité existentielle de l'autre, et l'angoisse ne peut plus être la seule émotion fondamentale, mais elle serait inséparable de la *crainte pour autrui*.

L'analyse de l'être-pour-la-mort que l'angoisse révèle permet à Heidegger de proclamer la possibilité pour le *Dasein* "d'exister comme *pouvoir-être total*"¹⁰, c'est-à-dire de saisir, par un devancement, le fait qu'il va vers sa propre mort comme expression de sa liberté nietzschéenne, une "*LIBERTE POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du*

*On, factice, certaine d'elle-même et angoissée*¹¹. Le *Dasein* n'a pas inventé par là une échappatoire pour "surmonter" la mort mais, en saisissant le temps de l'existence comme un tout, la possibilité s'offre à lui de "s'emparer de l'existence"¹².

Mais si l'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi, ce *pouvoir-être-un-tout* n'est plus possible. Car la mort de l'autre peut intervenir avant ou après ma propre mort et avec la crainte pour autrui il ne s'agit pas simplement de se soucier de la liberté de l'autre, mais d'ajourner sa mort ou peut-être plutôt d'enrichir la vie d'autrui et de l'encourager dans son existence avant la mort. Alors la visée n'est pas la domination de l'existence propre, elle ne s'arrête pas à la fin de la vie mais elle implique la protection et le renforcement de la vie de l'autre et la vie avec l'autre. "Le *Dasein* n'est total que dans sa nécrologie", déclare Lévinas dans *La mort et le temps*¹³; comme vivant, je suis un être-pour-après-ma-mort parce que ma crainte pour autrui vise au-delà de ma propre mort et peut même s'exprimer dans un mourir pour l'autre.

Nous ne savons rien en ce qui concerne la mort car nous ne connaissons pas notre mort propre, et la mort de l'autre n'est pas la simple disparition d'une chose mais un départ sans adresse, un scandale ("est-il possible qu'il soit mort?"), bref un événement qui me concerne et, comme le dit Lévinas, "m'individue dans la responsabilité"¹⁴. Non pas que je serais responsable du fait que l'autre est mortel, mais au sens où cette mortalité me rappelle que l'autre a besoin de moi avant de mourir, besoin de mon aide et besoin de ma présence.

On sait que Lévinas a décrit l'expérience du visage d'autrui dans la rencontre comme l'expérience fondamentale qui fait la base de l'éthique. Je crois cependant que cette expérience du visage n'est pas compréhensible sans l'expérience de la mort de l'autre dont il parle aussi. La nudité du visage qu'il analyse dans *Totalité et infini* est justement sa mortalité et cette fragilité qui nous fait pressentir la mort. Il faut souligner surtout qu'il s'agit d'une expérience de crainte pour autrui par laquelle on craint de perdre l'autre. On peut même employer ici un terme heideggerien en disant que la crainte pour autrui est le *devancement* de la perte de l'autre. L'essentiel n'est donc pas qu'on ait vraiment vécu la mort d'un autre, mais le fait qu'on soit capable de l'imaginer.

4. *L'irremplaçable.*

Par le devancement de la mort d'autrui, l'autre est reconnu *irremplaçable*. Cette idée de l'autre comme irremplaçable est aussi la vision de l'être humain que Kant présuppose. C'est ainsi qu'il explique la dignité humaine. Comme les philosophes stoïciens, surtout Sénèque (*Lettres*, 71, 33), il distingue la dignité (*dignitas*) et le prix (*pretium*), mais il se réfère par là indirectement au théoricien de la valeur économique de son temps, Adam Smith. Il déclare en effet dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*: "Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITE. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'*équivalent*; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité"¹⁵.

Il affirme d'ailleurs que le prix, que ce soit le prix marchand ou le prix du sentiment, n'a qu'une valeur relative, tandis que ce qui est hors de prix, la dignité, a une valeur intrinsèque comme fin en soi.

Si l'idée de l'irremplaçable que fait valoir Kant repose sur l'expérience de la perte que nous éprouvons dans la crainte pour autrui dont parle Lévinas, nous sommes alors capables de dépasser l'éthique à court terme pour les relations face à face et de reconnaître pour nos actions à distance une responsabilité pour l'irremplaçable aussi. En effet, ce n'est pas seulement l'autre homme que nous pouvons perdre et qui, pour nous, est irremplaçable. Nous sommes aujourd'hui devenus conscients du fait que nous vivons dans un monde où l'existence de toute l'humanité est en péril. De plus, dans la nature qui nous entoure vivent des espèces animales et végétales que nous sommes capables d'exterminer de sorte qu'elles disparaissent à jamais. Ces espèces d'animaux aussi — je ne dis pas tous les individus — sont donc irremplaçables comme l'est un individu humain.

Enfin, nous nous sommes rendu compte que tout être vivant dépend de l'écosphère de notre système solaire. Cette écosphère est vulnérable et nous pouvons, par nos pollutions et nos manipulations, l'abîmer et finalement la ruiner. Mais alors il ne nous reste nulle autre nature dans laquelle nous pouvons habiter. Ainsi, l'écosphère est également irremplaçable. Elle est notre demeure fondamentale que l'éthique moderne doit vénérer.

Par conséquent, même si la crainte pour autrui contient l'expérience par excellence de l'irremplaçable, une fois reconnue cette expérience,

nous ne pouvons pas limiter notre responsabilité à la sollicitude pour autrui. Il nous faut d'abord étendre la responsabilité à chaque homme pour lequel nous pouvons faire quelque chose, car nous savons que n'importe quel être humain peut devenir irremplaçable pour quelqu'un. Ensuite, nous devons étendre notre éthique à la nature tout entière, parce que nous savons qu'elle est la condition de la survie de l'humanité et que sa destruction, même limitée, est un appauvrissement de notre monde de vie.

Cela vaut aussi pour notre rapport aux générations futures. Une destruction des conditions de leur vie serait l'abolition de l'avenir de notre propre monde.

Ainsi, craindre pour autrui nous conduit à craindre pour tout ce qui est irremplaçable pour nous-mêmes et pour nos descendants. C'est certes, en un sens, un rapport unilatéral, un don sans récompense, un don gratuit, mais il n'exclut pas le bonheur dans la vie commune, si par 'bonheur' on entend l'interaction du donner et du recevoir, et pas simplement la satisfaction de tous les besoins propres.

Je crois donc qu'on ne peut pas exclure tout à fait, comme l'a voulu Lévinas, la réciprocité de l'éthique, et je dirai même, un peu contre Lévinas, que la crainte pour autrui s'enracine dans l'amour libre et généreux, jamais dans la peur devant l'autre comme mon juge. Mais il est vrai que le bonheur dans l'échange du donner et du recevoir n'est jamais calculable. La crainte pour l'Autre, c'est l'investissement d'un capital qui risque d'être perdu.

NOTES

1. Je remercie le Dr. James F. Drane qui, dans une conférence au *Park Ridge Center*, Chicago, le 15 décembre 1990, a insisté sur l'étymologie du terme 'éthique' pour en relever le sens originnaire. "Virtue, Character and Medical Ethics" (manuscrit), p. 4-5 et notes; l'auteur signale qu'il s'appuie sur des recherches espagnoles, surtout l'ouvrage de Jose Luis Aranguren: *Ethica*, Madrid, Editorial Alianza, 1983.
2. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction Victor Delbos revue et modifiée par Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II,

- 1985, p. 285; *Akad. Ausg.*, vol. IV, p. 421.
3. *Ibid.*, p. 295; *Akad. Ausg.*, vol. IV, p. 429.
 4. Emmanuel Kant, *Métaphysique des moeurs*, Deuxième partie (*Doctrine de la vertu*), traduction Joëlle et Olivier Masson, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, 1986, p. 664-668; *Akad. Ausg.*, vol. VI, p. 385-388.
 5. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40; *Etre et temps*, traduction Emmanuel Martineau, Paris, Authentica (édition privée), 1985, p. 143.
 6. *Sein und Zeit*, § 26, p. 122; trad. Martineau, p. 105.
 7. *Sein und Zeit*, § 60, p. 298; trad. Martineau, p. 213.
 8. Søren Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, 2ème édition, vol. IX, p. 126; *Oeuvres complètes*, traduction Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, vol. XIV, 1980, p. 98.
 9. Emmanuel Lévinas, "Mourir pour ...", in: *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 228.
 10. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, p. 264; trad. Martineau, p. 193.
 11. *Sein und Zeit*, § 53, p. 266; trad. Martineau, p. 194.
 12. *Sein und Zeit*, § 62, p. 310; trad. Martineau, p. 220.
 13. Emmanuel Lévinas, *La mort et le temps*, conférences de l'année universitaire 1975-1976 publiées aux Editions de L'Herne, 1991, rééd. dans *Biblio Essais*, Paris, Libr. Gén. Française, 1992, p. 35.
 14. *Ibid.*, p. 14.
 15. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, *Oeuvres philosophiques*, vol. II déjà cité, p. 301; *Akad. Ausg.*, vol. IV, p. 434.