

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 3

Artikel: La règle d'or : l'effet-radar
Autor: Hunyadi, Mark
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381518>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA RÈGLE D'OR: L'EFFET-RADAR*

MARK HUNYADI

Résumé

Paul Ricœur voit dans la Règle d'Or l'expression la plus achevée de la norme morale, en ce qu'elle exprime l'idée même de réciprocité. Mais telle qu'elle est formulée, il est douteux qu'elle puisse rendre justice de l'altérité véritable. Les présupposés phénoménologiques qui président à son établissement sont tels qu'elle produit un «effet-radar»: autrui est une réverbération de moi. C'est pourquoi une autre formulation en sera proposée.

Confucius, le héraut de la vertu personnelle, Hobbes, le chantre de l'autorité de l'Etat, et Paul Ricœur, le patient scrutateur de l'identité personnelle, ont tous trois reconnu, sous une forme ou sous une autre, la validité morale de la Règle d'Or – «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait». A cette étonnante triade – Confucius, Hobbes, Ricœur – on peut ajouter la longue liste de tous les inspireurs ou commentateurs de la morale chrétienne, puisqu'on la trouve, ainsi que le rappelle Paul Ricœur lui-même dans *Soi-même comme un autre*¹, chez Hillel, le maître juif de saint Paul, et bien sûr dans les Evangiles eux-mêmes – on la trouve chez Matthieu et chez Luc: «Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux»; Hillel préférerait la formule négative: «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait»².

En raison sans doute de cette remarquable unanimité transcendant les frontières temporelles et culturelles, Ricœur note que la Règle d'Or fait partie de ce qu'Aristote appelle des *endoxa*, c'est-à-dire des notions reçues héritées de la tradition et de la raison humaine commune «que le philosophe n'a pas

* Ce texte est la version légèrement remaniée d'une conférence tenue à Genève le 20 novembre 1992, dans le cadre du GREFAT (Groupe de recherche en éthique de la Faculté autonome de Théologie protestante de l'Université de Genève), à l'occasion de la venue de Paul Ricœur pour un colloque autour de son livre *Soi-même comme un autre*.

¹ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard, 1990 (dorénavant: SCA).

² SCA, p. 255.

à inventer, mais à éclaircir et à justifier»³. Cette unanimité dans la transculturalité manifeste effectivement un double avantage de la Règle d'Or. Elle capitalise en effet, en une formule, deux types d'universalité: 1) une *universalité de fait* d'une part, en ce qu'elle est effectivement partagée par des traditions historiques et culturelles très différentes, et 2) une *universalité de principe* d'autre part, en ce que la Règle d'Or ne dit pas ce qu'il faut faire (comme c'est le cas, paradigmatiquement, dans le Décalogue), mais livre le *critère* de ce qu'il est légitime de faire; en ce sens, elle est *formelle*, car elle n'ordonne pas un contenu, mais se contente de fournir une règle permettant d'évaluer la qualité de certains contenus. Le seul devoir qu'impose la Règle d'Or est un devoir de réciprocité qui, en tant que tel, ne préjuge pas par soi de la substance même, ou du contenu même, de ce qui est à faire. C'est ce caractère formel de la Règle d'Or, sur lequel je reviendrai encore, qui permet à la fois une reconnaissance transculturelle de sa validité, et une prétention affirmée, à l'intérieur de chaque culture, à pouvoir valoir universellement, puisqu'elle est en son principe déliée de toute attache intrinsèque à telle ou telle forme de vie concrète. La réciprocité qu'elle exige est en tant que telle une exigence suffisamment abstraite pour qu'elle ne soit pas liée à un environnement culturel spécifique.

Toutefois, le formalisme de la Règle d'Or n'est pas abstrait au point d'évacuer toute référence à ce qui fait la substance même des problèmes moraux, à savoir les conflits, issus eux-mêmes de la diversité des personnes. La Règle d'Or n'est pas abstraite au point d'ignorer autrui: au contraire, elle place en son cœur le respect dû aux personnes, puisque c'est autrui qui est l'objet même du souci moral: «Ne fais pas à *autrui*, etc.». C'est à ce titre que Ricœur la retient comme l'expression la plus haute de la norme morale: en imposant une réciprocité *formelle*, la Règle d'Or paraît exprimer une exigence sise au cœur de la relation même à autrui, et pour cela indépendante des conditions socio-historiques dans lesquelles cette relation a lieu – c'est ce qui permet son universalité. Mais en imposant une *réciprocité* formelle, elle inscrit en même temps au cœur de son exigence *l'altérité d'autrui* et l'obligation d'y faire droit, donc le respect dû aux personnes – ce qui implique que son formalisme ne soit pas *vide*, puisqu'il concerne bien quelqu'un – autrui – et ce sur le mode spécifique de la réciprocité. C'est à ce double titre – universalité et non-vacuité – que Ricœur retient donc la Règle d'Or comme l'expression suprême de la norme morale.

Il faut rappeler ici, pour éviter toute confusion, que si la Règle d'Or est bien l'expression suprême de la norme morale, la norme morale, elle, n'est pas, tant s'en faut, l'expression suprême de l'identité morale ou éthico-morale du soi. Il en va ici, comme l'on sait, de la distinction capitale qui traverse tous les chapitres de *Soi-même comme un autre* consacrés à l'identité morale, entre

³ SCA, p. 255.

éthique et morale, l'éthique étant du côté de ce qui est estimé bon, la morale du côté de ce qui s'impose comme obligatoire; l'éthique et la morale s'opposent dans le vocabulaire de Paul Ricœur comme le souhait de vivre bien et le respect des normes obligatoires; l'éthique met l'accent sur la vie accomplie, la vie heureuse, les actions estimées bonnes, etc.; la morale sur les normes, les interdits, les obligations, ressentis à la fois comme universels et contraignants. L'éthique est du côté d'Aristote, la morale du côté de Kant. Or, d'après les riches analyses de *Soi-même comme un autre*, la norme s'enracine dans le souhait de vivre bien avec et pour autrui, c'est-à-dire qu'elle est l'expression normative ultime de la sollicitude fondamentale qui fait partie intégrante du souhait de vivre bien. Et si l'éthique est à la source de la morale, elle est aussi à son terme, en ce qu'un jugement moral – l'expression d'un devoir – doit trouver son effectuation dans une situation concrète, ce qui requiert une forme de sagacité, de prudence, de *phronesis* du sujet moral; et cette *phronesis* échappe à toute expression déontologique, parce qu'elle est liée aux circonstances spécifiques de chaque situation. L'universel ne saurait donc en aucune manière résumer l'ensemble de la dimension pratique de la personne; il n'en est qu'un moment, nécessaire, mais tout à fait insuffisant.

Je ne voulais que rappeler, sans les reconstruire ou les développer, ces grandes thèses qui font de la Règle d'Or une sorte de point d'équilibre entre la phase ascendante de la constitution d'une norme morale universelle enracinée dans le souhait de vivre bien, et la phase descendante de l'effectuation du jugement moral universel dans le concret de chaque situation particulière. Mais mon objet n'est pas ici de restituer la cohérence de l'ensemble du parcours éthico-moral que le soi doit effectuer pour se constituer en sujet moral, tel qu'il est décrit dans *Soi-même comme un autre*. Mon objet, plus limité, se restreint à la seule question de la Règle d'Or, donc au moment universaliste du parcours éthico-moral du soi. Dans ce qui suit, j'aimerais montrer d'une part la logique qui préside à la constitution de cette Règle d'Or, puis montrer d'autre part pourquoi, à mon sens, cette Règle ne peut pas prétendre satisfaire la prétention à l'universalité dont pourtant on la crédite. Ma thèse sera donc que loin de constituer l'expression la plus achevée de la réciprocité morale, elle représente un degré encore incomplet d'universalité.

Il y a au fond, si je lis bien *Soi-même comme un autre*, deux lignes argumentatives qui mènent à la constitution de la Règle d'Or comme expression la plus adéquate de la réciprocité, donc de l'universalité morale. La première est celle qui s'adosse à une lecture de Kant et plus particulièrement à une lecture de la deuxième formulation de l'impératif catégorique, celle qui ordonne de ne *jamais traiter l'humanité simplement comme moyen*; Ricœur montre que la notion d'humanité ici invoquée par Kant «étouffe», en quelque sorte, la notion de personne: sous couvert d'universalité, cette formulation ne rend pas compte de la pluralité des personnes, et donc de leur altérité véritable. Cette altérité, la Règle d'Or ne l'oblitére précisément pas, puisqu'elle place en son cœur, comme on l'a vu, non pas l'humanité en général, mais autrui.

Mais ce n'est pas cette ligne argumentative-là que j'aimerais suivre, car elle nous entraînerait dans une exégèse du texte de Kant qui n'est pas opportune ici. J'aimerais plutôt restituer la ligne «phénoménologique» de l'argumentation, à savoir celle qui rend compte de la constitution du soi, et en particulier du rapport que cette constitution entretient avec autrui.

Pourquoi est-ce la Règle d'Or qui s'impose comme règle morale universelle? Et pourquoi une règle morale universelle s'impose-t-elle au mouvement de la visée éthique, au souhait – en lui-même non universalisable – de vivre bien? C'est par cette deuxième question que je commencerai: celle de savoir pourquoi, d'une façon générale, la visée éthique doit passer par l'épreuve universaliste de la norme. Je dirai ensuite pourquoi, selon les thèses de *Soi-même comme un autre*, c'est la Règle d'Or qui est l'expression la plus adéquate de cette norme universelle.

A la question de savoir pourquoi le moment universaliste est nécessaire à la constitution éthico-morale du soi, *Soi-même comme un autre* amène deux types de réponses: l'une que j'appellerai métaéthique, parce qu'elle engage la possibilité d'une théorie morale elle-même, et une autre que j'appellerai phénoménologique, parce qu'elle relève de ce qui est l'objet central du livre, à savoir le déploiement des différentes couches ou strates qui constituent le soi ou la personne, en l'occurrence la strate éthico-morale regroupant les deux dimensions du bon et de l'obligatoire.

L'argument métaéthique est simple: s'il faut, dans la morale, un moment universel, c'est parce que sans lui, on est livré au relativisme et à l'arbitraire culturel. Or, pour Ricœur comme pour d'autres, l'expérience nazie est là pour nous rappeler sans cesse que l'esprit d'un peuple peut être «perversi au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière»⁴, et donc que l'esprit d'un peuple ou le sens commun ne sauraient être les instances morales ultimes. Et Ricœur place sous le titre «tragique de l'action» l'écart qui peut s'instaurer entre des institutions devenues criminelles et la conscience morale de quelques-uns qui, informés qu'ils sont par des principes universalistes, restent imperméables à cette corruption morale. L'universel devient ainsi le garant contre ce qu'il appelle «l'usage désastreux des objections contextualistes»⁵, qui tirent argument de la multiplicité des cultures pour faire l'apologie de l'irréductibilité des différences. Sans le passage par les principes universels de moralité, on serait livré à l'arbitraire du situationnisme moral: tel est le sens de l'argument métaéthique.

Mais si l'éthique, bien que précédant la morale, ne saurait se penser sans morale (c'est-à-dire si le souhait de vivre bien en communauté ne saurait se suffire à lui-même), ce n'est pas uniquement parce que le philosophe de la morale veut faire barrage aux objections contextualistes et relativistes; c'est

⁴ SCA, p. 298.

⁵ SCA, p. 332.

aussi parce que la constitution du soi *lui-même* requiert ce moment d'universalité. J'oppose ici, sans y insister, deux points de vue qui doivent, me semble-t-il, être soigneusement distingués. Le point de vue du philosophe d'une part, qui ne souhaite pas s'engager dans une voie théorique qu'il juge néfaste, à savoir le contextualisme-relativisme – c'est le sens de l'argument métaéthique. Mais il y a un autre point de vue, qui est non pas celui du philosophe en train d'élaborer une théorie morale, mais celui du soi lui-même tel qu'il se déploie dans son identité morale; et c'est cet argument qui relève de la ligne proprement phénoménologique. Pourquoi faut-il donc, de ce point de vue, passer de l'éthique à la morale? «Ma réponse est brève, dit Ricœur: c'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale»⁶.

Ce qui, au sortir de l'éthique, motive donc le passage à l'universel, c'est l'effet de repoussoir qu'exerce la violence. La morale impose un *non* à toutes les dérives de l'interaction (qui vont de l'insulte au meurtre en passant par la torture), et ce *non* s'exprime au mieux dans la Règle d'Or. C'est ce *non* de la morale qui explique que les grands interdits (cf. Décalogue) soient justement des interdits, c'est-à-dire qu'ils soient formulés sur le mode négatif. Or, pour que ce *non* puisse s'imposer, et justifier ainsi le passage à l'universel qu'il incarne, et plus précisément à la Règle d'Or, il faut préalablement montrer deux choses: 1) que la violence ou sa permanente possibilité sont primordialement inscrites dans l'interaction humaine – sans quoi il serait inutile de devoir lui dire non, et avec tant de force; 2) qu'avant cette violence structurellement inscrite dans l'interaction humaine, avant donc qu'autrui soit celui sur lequel s'exerce un *pouvoir-sur*, il y a une strate préalable de la personne où autrui apparaît comme le terme de ma *sollicitude* et en même temps objet d'une réciprocité fondamentale – donc tout le contraire d'un *pouvoir-sur*; car si cette couche où l'autre se présente au soi dans une symétrie fondamentale n'existait pas, le non à la violence qu'impose le respect dû aux personnes n'aurait aucune raison d'être; il ne pourrait se fonder sur rien: «On voit ainsi s'imposer, dès le plan éthique, la réciprocité, qui, au plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'Or et l'impératif catégorique du respect»⁷. C'est parce que la sollicitude se dégage au niveau éthique que pourra s'imposer le respect au niveau de l'obligation morale.

Je ne reviens pas ici sur la démonstration de ces deux points essentiels – chacun peut les trouver dans les chapitres correspondants de *Soi-même comme un autre*. Je rappellerai simplement que si la menace de la violence, ou la possibilité de la violence, habitent toujours l'interaction, c'est que dans l'action, il y a un agent et un patient – l'action est donc marquée par une dissymétrie initiale qui fait qu'une volonté peut exercer un *pouvoir-sur* une autre volonté. La réciprocité moralement exigée par la Règle d'Or fait fond

⁶ *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 34, avril-juin 1990, pp. 135-6.

⁷ SCA, p. 215.

sur cette dissymétrie initiale. Je rappellerai d'autre part, pour le deuxième point, que si la sollicitude se dégage au niveau éthique – donc pré-moral – de la constitution du soi, c'est qu'il existe une «spontanéité bienveillante»⁸ du soi, c'est-à-dire des «sentiments spontanément dirigés vers autrui»⁹; ces sentiments, c'est la souffrance de l'autre qui les descelle dans le soi. La souffrance d'autrui, le partage de sa peine, la sympathie à l'égard de celui qui voit sa capacité d'agir détruite, voilà qui manifeste, à un niveau phénoménologique, les sentiments spontanément dirigés vers autrui.

C'est cette double condition qui rend donc possible l'exigence de la Règle d'Or: d'une part le fait que la présence d'autrui, la dimension dialogale du soi, fasse intrinsèquement partie du souhait de vivre bien, qui est un souhait de vivre bien avec et pour les autres; l'altérité fait donc partie intégrante de la constitution du soi. Et d'autre part le fait que dans l'interaction, soit toujours inscrite la possibilité d'un pouvoir-sur, c'est-à-dire d'une «victimisation» du patient par l'agent: cette possibilité permanente suscite le non de la morale, qui lui-même s'adosse en quelque sorte à la sollicitude primitive qui fait que le soi n'est soi qu'en présence d'un autre.

On perçoit entre ces deux affirmations – la sollicitude constitutive du soi, et la victimisation inhérente à l'interaction – une apparente discrédance qui me semble instructive. Cette apparente discrédance consiste en ce que, d'un côté, il est affirmé qu'au niveau de la constitution éthique du soi, autrui apparaît, par le biais de la sollicitude, comme bénéficiant d'une réciprocité fondamentale, alors qu'au niveau de la morale, la Règle d'Or s'impose parce qu'autrui est toujours victime possible d'un pouvoir-sur qui s'exercerait sur lui, ce qui est le contraire même de la réciprocité dans la sollicitude découverte au plan éthique. Je rappelle la phrase-clé de cette articulation: «C'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale».

Cette discrédance entre la réciprocité et la victimisation, Hobbes la résolvait en disant que c'est parce qu'on *est* égaux qu'on *doit* se craindre les uns les autres; tous étant égaux, chacun sait ce dont l'autre est capable – et il y a là, effectivement, matière à crainte. Mais la chose est plus compliquée chez Ricœur, puisqu'il y a deux couches dans la constitution du soi: la couche éthique, que j'appellerais *pré-interactive*, qui est cette couche où l'autre apparaît dans une symétrie initiale, et la couche de l'interaction, la couche de la praxis, qui, elle, est caractérisée par la dissymétrie fondamentale entre agent et patient, puisque «agir pour un agent c'est exercer un pouvoir-sur un autre agent»¹⁰. Et c'est cette deuxième couche qui requiert l'intervention de la Règle d'Or, Règle d'Or qui doit imposer son non à toutes les dérives maléfiques de l'interaction. Pour Ricœur, le milieu du mal, c'est l'interaction.

⁸ SCA, p. 222.

⁹ SCA, p. 224.

¹⁰ *Esprit*, mars-avril 90, p. 126.

Cette position recèle deux thèses que j'aimerais mettre en évidence, deux thèses qui sont à la source de ce que j'appelle l'effet-radar de la Règle d'Or, et qui limitent à mon sens la prétention à l'universalité de celle-ci. La première est qu'*il y a* un soi pré-interactif, c'est-à-dire un soi qui se constitue réflexivement, indépendamment de toute interaction réelle avec autrui; autrui apparaît, certes, mais dans le cheminement réflexif du soi, et non dans l'interaction réelle. *Le fait premier reste le soi*. Le soi est certes «différé» ou «reporté», d'étape en étape, par toutes les médiations que met au jour, et avec quelle patience, *Soi-même comme un autre*, mais c'est au soi qu'il revient de les accomplir par le biais de la réflexion.

La deuxième thèse est que l'agir doit se penser en termes de *pouvoir-sur*; là aussi, le fait fondamental reste le soi, un soi toujours susceptible d'exercer un pouvoir sur un autre soi; le soi est simplement dédoublé dans la relation toujours potentiellement agonique qui l'oppose à son autre. L'interaction est toujours pensée en termes de conflit potentiel, de pouvoir dissymétrique, et en cela, cette vision n'est pas loin de celle de Hobbes, qui, je le rappelle, prônait lui aussi la Règle d'Or.

Le soi ainsi présenté n'est certes pas un soi solipsiste, souverain et solitaire, car autrui est bien là, tantôt sur le mode pré-interactif, tantôt sur le mode plus menaçant de l'interaction; et c'est évidemment là la grande entreprise de *Soi-même comme un autre* que de s'opposer à ce que Ricœur appelle des «dérives égologiques», c'est-à-dire à des pensées qui ne partent que de la souveraine arrogance du cogito. *Soi-même comme un autre* est une vaste entreprise anti-cartésienne. Néanmoins, ces deux thèses que j'ai ainsi mises en évidence témoignent à mon sens que s'il n'est pas solipsiste, ce modèle reste toutefois fortement égocentré – «sui-centré», devrais-je dire, pour respecter la distinction permanente et fondatrice du livre entre le moi et le soi («dire moi n'est pas dire soi»). Et la manifestation ultime de cette sui-centration, je la vois dans la formulation de la Règle d'Or et de l'effet-radar qui en résulte, sur lequel j'aimerais maintenant conclure.

La Règle d'Or dit, je le rappelle: «Ne fais pas à autrui ce que *tu* ne voudrais pas qu'il *te* soit fait»: c'est moi qui ne dois pas faire à autrui ce que *moi* je ne voudrais pas qu'il *me* soit fait; c'est là très précisément ce que j'appelle l'effet-radar. Pour le faire voir, je propose une autre formulation, à mon sens non sui-centrée et par conséquent non victime de l'effet que je dénonce:

*«Ne fais pas à autrui ce que **lui** ne voudrait pas qu'il lui soit fait».*

Ce changement de pronoms peut sembler anodin, il marque en fait une différence de deux mondes. De la même manière qu'un émetteur-radar projette autour de lui ses ondes en cercles concentriques, et reçoit en retour, non les ondes émises par l'objet qu'il traque, mais *les siennes propres* qui se réverbèrent à partir de cet objet, de même, la formulation classique de la Règle d'Or ne laisse à autrui que la possibilité de refléter mes propres désirs et répulsions. Dans ce sens, le modèle de l'interaction qui la sous-tend reste fondamentalement à sens unique.

J'y vois deux raisons, et un inconvénient majeur. La première raison, c'est celle de la priorité conférée au soi tout au long de *Soi-même comme un autre*, au soi et à ses médiations réflexives. De cette priorité témoignent entre autres les titres des différents chapitres consacrés à la philosophie pratique – «Le soi et la visée éthique, Le soi et la norme morale, Le soi et la sagesse pratique», etc.

La deuxième est plus complexe, et tient à la méthode phénoménologique elle-même, qui prend pour objet les actes réflexifs du soi se constituant lui-même. Ce que Ricœur appelle «médiation», et qui est au centre même du projet de détronement du cogito, c'est à chaque fois une étape de la constitution de soi, un acte réflexif, ou un ensemble d'actes réflexifs que le soi opère dès lors qu'il fait retour sur lui-même. Je veux dire par là que la médiation n'est pas considérée dans sa «matérialité» – comme par exemple chez Cassirer, pour qui elle s'épuise tout entière dans des «formes symboliques», ou comme chez Bakhtine pour qui tout se déroule dans le medium du signe. Même l'interaction n'est pas pensée sur le mode de la communication médiatisée par des symboles, mais sur celui du pouvoir-sur.

La conséquence fâcheuse qui en résulte, en raison et au-delà de l'effet-radar ainsi provoqué, c'est que cette logique sui-centrée ne permet pas de mener à terme la logique de l'altérité. C'est là le sens fondamental de l'effet-radar. Parce qu'autrui n'est pas présent dans une communication réelle du soi avec lui, autrui n'apparaît que comme l'objet d'une interaction où il est toujours victime possible, et non par exemple comme *participant* à une interaction où il pourrait être principiellement symétrique.

C'est pourquoi le changement de pronom dans la Règle d'Or dessine deux mondes à ce point différents. Dans sa formulation classique, de Confucius à Ricœur, l'autre n'advient pas lui-même dans son altérité qu'il serait à même de revendiquer; on doit au contraire supposer – et cette supposition est forte, beaucoup trop forte – qu'il y a une sorte d'*harmonie préétablie des soi*, qui fait que le soi d'autrui peut être considéré comme l'image spéculaire d'un premier soi, et donc que le premier soi peut attribuer à l'autre ses propres désirs et répulsions.

Une pensée de l'altérité menée à terme ne peut pas, dans le domaine moral, faire la présupposition sui-centriste de l'harmonie préétablie des soi, sous peine de tronquer l'altérité véritable. Pour que celle-ci soit véritablement accomplie, autrui doit pouvoir revendiquer son propre point de vue, point de vue qu'il me revient ensuite de reconnaître, point de vue dont je ne peux jamais présupposer a priori qu'il soit l'homologue du mien. Aucune prétention à l'universalité ne peut être réellement honorée si je ne considère jamais autrui que comme un redoublement de moi. Et ce qui accomplit le plus visiblement le changement de perspective requis, c'est un changement de pronoms dans la Règle d'Or.