

Ordre moral et liberté

Autor(en): **Hersch, Jeanne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **25 (1975)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381056>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ORDRE MORAL ET LIBERTÉ

par JEANNE HERSCH

Il me faut d'abord souligner l'ambiguïté redoutable de tous les termes qui composent ce titre.

L'ordre : on pensera en premier lieu aux deux sens de « l'ordre » distingués par Bergson : l'ordre mécanique et l'ordre vivant. Bergson imaginait le mouvement d'une main dans un tas de limaille de fer. La position finale des particules de fer peut être expliquée de deux manières : l'une, mécanique, ne fait intervenir que des forces et des poids et ne peut rendre compte de l'état final de la limaille que par une analyse d'une complexité quasi infinie ; l'autre, vitaliste, fait intervenir le geste de la main, dans sa simplicité et son unité. Dans les deux cas, on intègre un état de fait (la disposition des grains de limaille) dans un ordre. Mais le premier est un ordre inerte, le second un ordre vivant, animé par un geste intentionnel.

Remarquons d'ailleurs que, dans les deux cas, il s'agit d'un résultat, déjà accompli ; la limaille se trouve *déposée* de telle ou telle manière, elle est un *dépôt* de l'ordre considéré.

Je voudrais substituer à cette dualité bergsonienne une dualité qui lui ressemble sans doute, mais qui en diffère pourtant. Il y a d'abord une signification *statique* de l'ordre (révolutions des astres, répétition des générations dans les espèces vivantes), assurant la permanence et la régularité des répétitions, puis une signification *dynamique* de l'ordre, concernant l'ordonnance cohérente d'une pluralité de moyens à une *fin*, et donc un processus ayant un *sens*. On pourrait appeler le premier *ordre de la nature* et le second *ordre humain* ou *historique*. Seulement l'ordre de la nature étend son règne au monde humain de l'histoire, et malgré tous les efforts de la biologie, l'ordre historique ne se laisse pas éliminer de l'évolution des espèces.

La différence fondamentale entre ces deux ordres, c'est que l'ordre de la nature paraît intemporellement établi (il n'est même pas le dépôt d'un passé, à supposer que les phénomènes qu'il explique le soient), tandis que l'ordre historique est temporel dans son essence, tout en impliquant une référence transtemporelle qui est source de son sens. Il ne faudrait pas confondre transtemporalité historique,

domaine des valeurs visées au fil du temps, et intemporalité naturelle, analogue à celle des mathématiques, quoique « étalée » jusqu'à un certain point dans les cycles répétitifs.

* * *

Moral : ce terme ne s'applique qu'au comportement des hommes en tant qu'il pose l'alternative du bien et du mal, donc en tant qu'il met en jeu les *valeurs*. Si les valeurs disparaissent, en tant qu'éléments traditionnels périmés, si tous les comportements se valent parce que tous « s'expliquent » ; si « tout est permis », alors le mot « moral » n'a plus de sens.

Remarquons cependant le caractère irréductiblement « moral » de ce rejet. Aucune évidence scientifique ne l'impose ni ne l'imposera jamais. Il n'est donc pas innocent et ne rend personne à l'innocence.

Mais le caractère « moral », qu'il soit revendiqué ou nié, reste ambigu. Il peut s'appliquer à une conduite conforme à des préceptes ou à des interdits déterminés, prescriptifs. Il peut au contraire s'ordonner à des valeurs transcendantes, ne pouvant déterminer une action que si elles sont « traduites » en termes de situation, *hic et nunc*.

Dans le premier cas, il s'agit d'une moralité statique, certes déterminée historiquement et sociologiquement, mais s'imposant comme intemporelle, univoque et étroitement dogmatique. Dans le second, il s'agit d'une moralité « existentielle », exigeant l'acte de présence et de création d'un sujet libre, concrètement situé dans l'histoire universelle, qui est aussi son histoire.

* * *

Liberté : ici l'ambiguïté est à son comble. Certains se contentent d'une simple *non-détermination* physique, comme s'il suffisait de repérer de petits échecs du déterminisme causal pour glisser la liberté dans les interstices ainsi ouverts. Ils s'intéressent alors aux sciences de la nature, non pour leurs succès, mais pour leurs échecs, ils sont à l'affût de ces échecs, pour sauver la liberté.

Pour d'autres, la liberté se confond avec *l'arbitraire* : être libre, c'est faire ce qu'on veut quand on veut. Ils rêvent d'abolir toutes les contraintes, sans voir qu'ils aboliraient du même coup toute espèce de sens. Le vouloir ne serait engagé envers rien, il ne resterait que le caprice d'une « *mens instantanea* ».

A l'inverse, la liberté peut être conçue comme étant *la capacité même de s'engager*, condition et source du sens. Loin d'exclure la loi, elle est loi, elle se donne à elle-même sa loi, il lui est donné de se donner à elle-même sa loi. Ce don d'autonomie implique du même coup le don du sens (le sens a désormais un sens) et le don d'engagement. La liberté-don incarne la transcendance par l'action.

Atteinte dans son ultime profondeur, cette liberté *coïncide avec la nécessité*, comme Spinoza l'a souverainement montré. A son comble, elle exclut le choix (alors que le comble de choix ne correspond qu'à la liberté d'indifférence, et à travers elle au déterminisme physique). Elle ne peut être que ce qu'elle est, absolument ; elle rejoint l'impératif catégorique.

* * *

Notre titre n'a de sens que si « ordre » signifie ici ordre humain, historique, — que si « moral » désigne un comportement temporel ordonné à des valeurs transtemporelles, — que si « liberté » est synonyme d'autonomie engagée.

Notre titre implique donc *la finalité*, et même une *finalité sans fin*, dans les deux sens de ce dernier mot : une finalité *sans but déterminé*, car s'il y avait un but déterminé, l'ordre ne serait plus « moral » mais « technique », — et une finalité *sans achèvement*, car s'il y avait un achèvement, ce serait l'affaïssement du sens au niveau des faits.

Une conception résolument et irréductiblement finaliste, parce qu'elle est condition de sens, est aussi condition de *toutes* les activités humaines, y compris de la recherche scientifique.

* * *

Il est vain de chercher ici n'importe quelle forme de « conciliation », de « correspondance » ou de « compatibilité » entre causalisme déterministe et finalité, en recourant, comme il est juste de le faire à propos de certains problèmes, au principe d'indétermination physique, aux lois statistiques valables seulement pour les grands nombres, etc. La finalité dont il s'agit est d'un autre ordre et d'une autre nature, et bien plus fondamentale qu'un modèle d'explication, quel qu'il soit. Plus fondamentale, car c'est elle, *en tant que finalité du vrai*, qui est la condition du jugement, de la science, du langage et du sens. Aucune théorie de la « survivance des plus aptes » ne peut rendre compte de la finalité du vrai, puisque celle-ci ne tend pas nécessairement à assurer la survie et qu'elle peut parfois entraîner la mort. C'est à cause d'elle que, dans l'œuvre de Kant, la Critique du Jugement, malgré l'ordre didactique de l'exposé, fonde la « Critique de la Raison pure », et non l'inverse. En effet, s'il y a des jugements, ce n'est pas seulement parce qu'il y a des catégories, mais avant tout parce qu'il y a un usage des catégories au service du vrai. La finalité du vrai s'actualise indéfiniment à travers des jugements qui se veulent vrais. C'est en elle qu'ils ont un sens. Et c'est donc elle qui engendre la science, fût-ce celle qui tente de la nier.

* * *

Par la finalité du vrai, l'entreprise scientifique est le fait d'une liberté moralement engagée. Celle-ci construit une cohérence en s'identifiant aux contraintes qui en sont la condition.

M. Delsol peut bien être, comme il l'a proclamé, le plus mécaniste des mécanistes dans son laboratoire, mais sa *volonté* de n'admettre qu'une explication mécaniste pure ne s'expliquera jamais par une causalité mécaniste, sous peine de n'être plus qu'un fait vide de sens. Jacques Monod, avec sa « téléonomie », n'a pas éliminé la finalité. L'explication biologique moderne, lorsqu'elle se veut sans résidu (« il n'y a plus de mystère de la vie »), aboutit malgré tout à des sortes de miracles, nullement réduits. Comment expliquer par « la rencontre de séries causales indépendantes » l'évolution vers des espèces de plus en plus complexes, et donc de plus en plus fragiles ? Comment tirer de telles « rencontres » la naissance d'*un sens* — d'une théorie biologique — d'un livre ? Comment une rencontre de causes pourrait-elle engendrer un « vouloir-vivre », par rapport auquel il devient possible de parler de « mutation *favorable* » ? M. Delsol a dit, à un moment de sa conférence : « Tout biologiste se demande automatiquement ... », — mais, justement, personne ne se demande jamais rien automatiquement.

M. Jauch a montré que, quant au mécanisme, la biologie était plus conservatrice que la physique. Cela s'explique. Les physiciens, bien moins contestés, plus assurés de leurs méthodes, plus éloignés des interprétations anthropomorphiques, se sentent libres d'imaginer et de concevoir, presque autant que les mathématiciens. Les biologistes, eux, ont affaire à des vivants qui, quels qu'ils soient, leur ressemblent, ne fût-ce que parce qu'ils naissent, meurent, et ont des besoins. Ils se défendent d'autant plus passionnément contre les explications animistes qu'ils ne parviennent jamais à les éliminer tout à fait, et ils jurent allégeance au mécanisme comme à la condition de toute pureté scientifique. Les « conservateurs » (au sens de M. Jauch) les plus fidèles au mécanisme sont — et seront sans doute — les chercheurs des sciences humaines, qui s'efforcent de *réduire* sens et finalité à des relations déterministes, détruisant ainsi, quand ils ne les dénoncent pas comme simple hypocrisie, « ordre moral » et « liberté ».

* * *

A la lecture du livre de Jacques Monod « Le hasard et la nécessité », on est émerveillé par les conquêtes de la biologie moléculaire, par la manière dont elle découvre et approfondit *les moyens* d'une évolution prodigieuse, jusque dans la plus intime intériorité des mécanismes génétiques. Mais on se prend à penser que de ces découvertes on pourrait aussi bien tirer tout autre chose que la philosophie de leurs auteurs : une théodicée. En effet, à quels moyens plus discrets, plus parfaits, plus dignes de lui, un Dieu pourrait-il avoir recours, que ceux qui apparaissent, à l'homme qui les déchiffre, comme hasard et comme nécessité ?