

La règle d'or, le particulier et l'universel

Laurent JAFFRO

Résumé :

Les philosophes de l'Europe classique, aux 17^e et 18^e siècles, ont réfléchi en profondeur à la question des rapports entre l'éthique et la religion. A cette fin, ils utilisent un même instrument, la notion de loi naturelle (c'est-à-dire de norme morale fondamentale), qu'ils interprètent certes diversement, mais qui leur sert souvent à préciser les rapports entre la vie morale et la révélation. Il est remarquable que ce soit cette notion de loi naturelle qui leur serve aussi à situer l'Orient (un Orient généralement indifférencié et vu de loin) par rapport à l'Occident. Le propos de cette communication est de montrer comment la notion de loi de nature, élaborée de l'intérieur d'une philosophie qui est chrétienne, a été employée également pour penser le rapport de la tradition occidentale à son extérieur. Une question très importante est de savoir dans quelle mesure la loi naturelle est identique à la règle d'or (ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse ; fais à autrui ce que tu veux qu'il te fasse) qu'on trouve dans diverses traditions anciennes et particulièrement dans l'Ancien Testament et dans l'enseignement du Christ (Evangile de Matthieu, VII, 12). On attirera particulièrement l'attention sur l'utilisation de la notion de loi naturelle aux fins d'articuler non seulement éthique et pensée religieuse à l'intérieur du christianisme, mais aussi philosophie chrétienne et sagesse païenne. On prêtera attention aux sortes de relations entre le particulier et l'universel qui sont attachées à la notion de loi naturelle, et en particulier à la règle d'or.

Bibliographie :

- Mireille HADAS-LEBEL, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Thomas HOBBS, *The English Works*, éd. W. Molesworth, 11 volumes, Londres, 1839-1845.
- Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*¹ (*De Jure Naturae et Gentium*, première édition en 1673), livre II, chapitre 3, « De la loi naturelle en général », trad. française J. BARBEYRAC, 4^e édition, 1737.
- *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance Biblique Universelle et éditions du Cerf, nouvelle édition revue, 1991.

Introduction

L'objet de ce colloque est de confronter des perspectives françaises et japonaises sur le sujet de la morale et de la pensée religieuse. Comme je n'ai aucune compétence particulière sur la culture et la philosophie japonaises, c'est de l'intérieur de ma propre culture que je vais essayer d'aborder la question qui nous occupe.

Quand il s'est agi de trouver un sujet pour cette communication, je me suis demandé si je parviendrais à adopter un angle d'attaque qui permette d'articuler à la fois la « morale » avec la « pensée religieuse » et l'Ouest avec l'Est. J'ai cherché dans un moment particulier de la culture de l'Ouest : quand, entre le 16^e et le 18^e siècles, l'Ouest simultanément donne à ses vues leur expression classique et s'aperçoit, au contact des autres cultures, de leur relativité. Afin de concilier la prétention à l'universalité et la découverte de la diversité, les philosophes de l'Âge classique ont utilisé les ressources qu'offraient à la fois la philosophie antique (essentiellement les théories aristotéliennes et surtout stoïciennes du « droit naturel ») et la théologie de la Nouvelle Alliance, c'est-à-dire la manière dont le premier christianisme, en particulier avec saint Paul, avait doublement articulé, d'une part, l'enseignement de Jésus avec la loi de Moïse et, d'autre part, l'élection des Hébreux et la nécessité de convertir les païens. C'est un même concept, celui de « loi naturelle » (à entendre comme norme morale fondamentale), qui permettait de penser à la fois

- la possibilité d'une sagesse hors de la révélation juive (et de son « accomplissement » chrétien) et par conséquent le régime d'existence propre aux régions du monde qui avaient été tenues à l'écart de la révélation,
- la norme juridique fondamentale, voulue par la divinité, et antérieure aux législations particulières des États.

La distinction entre la loi naturelle, d'une part, et, d'autre part, la loi révélée à travers les prophètes et les docteurs de la foi (ou bien la loi politiquement instituée) se retrouvait dans toute une série de couples de notions : la raison et la révélation ; la philosophie et la théologie ; la sagesse des Nations et la sagesse des Écritures ; les Juifs et les Gentils ; les chrétiens juifs et les chrétiens non juifs ; les non-chrétiens et les chrétiens ; la morale (non spécialement religieuse) et la morale religieuse ; la nature et la politique ; le droit naturel et le droit positif.

En réfléchissant à ce concept de la loi naturelle, mon attention s'est portée en particulier sur ce qui est sa formulation fondamentale, la fameuse « règle d'or ». Je me suis aperçu que la règle d'or permettait d'articuler non seulement les termes que je viens d'indiquer (la raison et la révélation), mais aussi des termes qui sont également au centre de notre colloque : l'Ouest et l'Est ; moi et autrui ; le particulier et l'universel.

Si nous considérons la formulation classique de la règle d'or, « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse », en quel sens pouvons-nous dire que, comme la « loi naturelle » des classiques, elle permet d'articuler la raison avec la révélation ? Simplement parce que cette règle, qui a été révélée aux Hébreux et rappelée par Jésus, est susceptible d'être comprise et mise en œuvre par tout être

doué de raison, indépendamment de la révélation. C'est ainsi qu'elle a été formulée, par exemple, dans le confucianisme.

L'objet de cette communication est double : 1/ Préciser les relations entre règle d'or et loi naturelle. 2/ Essayer de comprendre la portée de la règle d'or.

1. Universalité et particularité, raison et révélation : la théorie des lois naturelles

Pufendorf (1632-1694) affirme l'existence de lois naturelles susceptibles de régir la conduite humaine et de définir ce qu'est une bonne ou une mauvaise conduite. Cela suppose deux choses :

- Qu'il existe des principes moraux fondamentaux (appelés « lois naturelles ») qui sont universels au sens où ils sont valables pour tous les hommes et toutes les sociétés, même s'ils ne sont pas effectivement observés par tous les hommes et toutes les sociétés ;
- Qu'il est possible à tout homme de découvrir ces lois naturelles, soit par sa raison seule, soit par la révélation, c'est-à-dire par l'enseignement de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament ; en particulier, il est possible aux hommes qui n'ont pas reçu la révélation de découvrir ces principes par la raison seule. La loi est « gravée dans les cœurs » (p. 189), non au sens où elle est toujours actuellement connue, mais au sens où chacun est suffisamment équipé pour la découvrir par lui-même. La loi naturelle est « connue de tous les hommes qui font usage de leur raison », c'est-à-dire que sa connaissance est potentielle, puisqu'elle est conditionnée par l'usage de la raison (p. 191).

Bref, les « lois naturelles » sont doublement universelles. 1/ Elles ont actuellement une validité universelle (elles sont vraies pour tous les hommes et tous les peuples). 2/ Elles sont communiquées universellement, du moins de manière potentielle (elles *peuvent* être connues de tous les hommes et tous les peuples).

Je propose d'appeler par commodité « universalité substantielle » la première universalité et « universalité épistémique » la seconde universalité. L'universalité épistémique concerne ce que Barbeyrac dans ses traductions françaises des œuvres de Cumberland ou de Pufendorf, appelle la « publication » de la loi naturelle.

Les deux universalités sont distinctes, mais étroitement reliées. On s'en aperçoit quand on se demande si on peut avoir l'universalité substantielle sans l'universalité épistémique. Dans la situation hypothétique où on a une universalité substantielle sans universalité épistémique, il existe des principes qui sont valables pour tout homme,

mais qui ne sont pas connus de tout homme. Cependant, dans la mesure où les principes en question sont des prescriptions (ce sont des normes qui indiquent ce que l'on doit faire ou ne pas faire), il est douteux qu'on puisse se satisfaire de cette situation. Dans cette hypothèse, en effet, il existerait des principes qui seraient valables pour tout homme au sens où ils constitueraient des normes qui obligent tout homme et en même temps ces normes ne seraient pas (au moins potentiellement) connues de tout homme. Or, pour qu'un homme soit obligé par une norme, ne faut-il pas qu'il ait connaissance de cette norme ou du moins qu'il lui soit possible d'avoir connaissance de cette norme (auquel cas, s'il n'en a pas de connaissance effective, c'est de sa responsabilité et c'est même sa faute parce qu'il aurait pu et aurait dû en avoir connaissance) ? Le cas de l'universalité substantielle des prescriptions a ceci de particulier qu'on ne peut pas concevoir une norme qui soit valable pour tout homme si tout homme n'a pas potentiellement accès à la connaissance de cette norme. Même si on adoptait une position réaliste (par exemple, platonicienne) à l'égard des prescriptions, c'est-à-dire si on estimait que les prescriptions existent indépendamment de nous dans un « ciel des Idées », dans la mesure où ce sont des prescriptions universelles (c'est-à-dire dans la mesure où « être valable » signifie ici « être de nature à obliger quiconque »), il est nécessaire que tout homme *puisse* accéder à leur connaissance. Je laisse de côté la question de savoir si cela est propre aux seules prescriptions.

Dans le cas des lois naturelles, les rapports entre les deux universalités peuvent se présenter d'au moins trois manières :

(a) Universalité substantielle accompagnée d'une particularité épistémique. Dans cette situation, les normes morales fondamentales ne sont connues que d'un groupe particulier d'hommes, par exemple un peuple particulier. Les autres peuples ou les autres hommes les ignorent parce qu'elles ne leur ont pas été révélées.

(b) Universalité substantielle accompagnée d'une universalité épistémique. Dans cette situation, les lois naturelles sont susceptibles d'être connues de tous et les hommes n'ont aucune excuse pour ne pas les respecter. Si ces lois sont susceptibles d'être connues de tous, c'est parce qu'elles peuvent se découvrir par la raison et que tout homme est doué de raison.

(c) Universalité substantielle accompagnée d'une particularité épistémique, mais cette particularité épistémique est de telle nature qu'elle pointe vers l'universalité épistémique. Dans cette situation, les normes morales fondamentales ont été révélées à un groupe d'homme particulier, mais dans le contenu de cette révélation il est indiqué que ces normes peuvent être également découvertes sans cette révélation, c'est-à-dire par la simple raison. Dans ce cas, on peut dire que la particularité épistémique montre elle-même la direction de

l'universalité épistémique.

Appliquons ces distinctions à la manière dont le contenu des lois naturelles est communiqué dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. On a dit, parfois, que l'Ancien Testament communique les principes moraux fondamentaux selon la première manière (a) : d'après le récit de l'Exode et du Deutéronome, les commandements sont communiqués par un Dieu à un peuple particulier, le peuple hébreu, par l'intermédiaire de Moïse. Cependant, je voudrais faire observer que l'Ancien Testament communique les lois naturelles aussi selon la troisième manière que j'ai mentionnée, à savoir (c) : la particularité épistémique (le fait que seul un groupe particulier d'hommes puisse avoir accès à la révélation) fait signe en direction d'une universalité épistémique. C'est manifeste, par exemple, lorsque l'on considère les lois de Noé² qui sont un sous-ensemble des lois de Moïse et s'appliquent, à la différence des lois de Moïse, à tout homme, juif ou non juif.

Je reviens maintenant à Pufendorf. Il souligne que l'Écriture sainte elle-même « nous représente la loi naturelle comme écrite dans le cœur des hommes » et qu'en ce sens la particularité épistémique du Nouveau Testament pointe vers une universalité épistémique. Pufendorf mentionne l'Épître de Paul aux Romains, II, 15. Selon ce passage, même si la révélation de la loi a été reçue par les seuls Juifs, les païens (et donc tous les hommes) sont capables de trouver en eux-mêmes et par eux-mêmes quelque chose qui tient lieu de cette révélation. Je cite Romains II, 14-15 : « Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur ; leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent. » Pufendorf insiste sur le fait que dans ce genre de passage « les écrivains sacrés nous fournissent de grandes lumières pour connaître plus certainement et plus distinctement les principes du droit naturel ». En somme, le Nouveau Testament lui-même signale que le noyau de son enseignement peut être découvert sans lui.

La révélation a la capacité d'indiquer une universalité qui l'excède (voir (c) ci-dessus). La parole *divine* (depuis le patriarche antédiluvien qu'est Noé jusqu'au docteur de la foi chrétienne naissante qu'est saint Paul) comporte une loi que la sagesse *naturelle* (i. e. non révélée) peut retrouver et elle indique que c'est le cas. C'est ainsi qu'avec la notion de loi naturelle, on a le moyen d'articuler à la fois le paganisme avec le judaïsme et la morale avec la religion. C'est bien ce que suggère le passage de Paul : il existe chez les païens un analogue de la loi que Dieu a révélée à Moïse et que le Christ a accomplie ; cet analogue de la loi indissolublement morale et religieuse est, chez les païens, une loi purement morale (l'œuvre, c'est-à-dire la pratique

de la loi, et la conscience, c'est-à-dire le jugement moral d'approbation ou de désapprobation).

Pufendorf affronte un problème traditionnel, qui est celui du « fondement » de la loi naturelle, ou encore de ses « principes ». C'est la question de savoir à quoi on reconnaît qu'une proposition est une loi naturelle. Les théoriciens de l'âge classique supposent que les hommes sont ordinairement assez bien équipés pour reconnaître de telles lois. Il n'est pas nécessaire d'être doté d'un entendement savant et raffiné pour acquérir la connaissance des lois naturelles. Le bon sens suffit à cela. Pufendorf est dans l'ensemble d'accord avec cette conception, mais il estime, quant à lui, que la connaissance des lois naturelles suppose comme sa condition la connaissance de ce qu'est l'homme. Si nous connaissons bien la constitution de l'homme, alors nous pourrions voir de quelle loi il a besoin, à quelle obligation il lui est utile de se soumettre. Or l'homme est attaché à sa propre conservation, mais il est incapable de se conserver sans le secours de ses semblables (p. 194). Donc la loi fondamentale du droit naturel, le premier principe, est celui qui recommande à l'homme de remplir les conditions qui lui permettront de se conserver. Satisfaire ces conditions consiste à entrer dans une société avec ses semblables : « Chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu'il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception » (p. 195). Tel est le principe primitif du droit naturel selon Pufendorf. Contre Hobbes, il revient à affirmer que la sociabilité s'accorde avec l'amour-propre et que celui-ci n'exclut pas la sociabilité. Pufendorf est d'accord avec Hobbes sur la méthode à adopter, c'est-à-dire sur la nécessité de déduire la compréhension du droit naturel d'une considération anthropologique, mais il n'est pas d'accord avec l'anthropologie de Hobbes ; c'est pourquoi il soutient une conception du droit naturel selon laquelle ce qui est naturellement recommandé, ce n'est pas de se conserver soi-même à tout prix, même au prix de la mort d'autrui, mais de se conserver soi-même grâce au secours d'autrui.

Mon propos, dans cette communication, n'est cependant pas d'exposer les thèses qui sont propres à Pufendorf ou même à l'école moderne du droit naturel dont il est un des principaux représentants. Ce qui m'intéresse, dans Pufendorf, c'est d'abord la formulation très claire de la fonction de la loi naturelle, qui est, comme on l'a vu, d'articuler le judaïsme ou le christianisme avec le paganisme, la religion avec la morale, la révélation avec la raison, le particulier avec l'universel. En outre, on trouve dans ce chapitre 3 du livre II du *De Jure Naturae et Gentium* une discussion intéressante de la question qui va maintenant retenir toute mon attention : est-ce que la norme morale la plus fondamentale, la formulation la plus primitive du droit naturel, n'est pas tout simplement la « règle d'or », celle qui recommande de ne pas faire à

autrui ce qu'on ne veut pas qu'il nous fasse ?

2. La règle d'or est-elle la norme fondamentale ? La réponse de Pufendorf

Nous connaissons déjà cette réponse. J'ai déjà indiqué quel est, selon Pufendorf, le premier principe du droit naturel : « Chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu'il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres... » Manifestement ce n'est pas la même formulation que la règle d'or. Cependant Pufendorf rapproche ce principe du « commandement que Jésus-Christ nous fait d'aimer notre prochain comme nous-mêmes » (p. 200). Ce rapprochement est selon lui justifié par le fait que ce commandement chrétien suppose que la sociabilité s'accorde avec l'amour-propre. Mais alors, pourquoi ne pas identifier simplement le premier principe avec la règle d'or ?

Il se trouve que Hobbes, auquel Pufendorf s'oppose sur cette question, a lui-même fait jouer un rôle important à la règle d'or dans la formulation et la déduction des lois naturelles. Je cite Pufendorf dans la traduction de Barbeyrac : « Hobbes, pour faire voir que la connaissance des maximes de la loi naturelle est aisée à acquérir, pose en fait que les plus ignorants peuvent s'en instruire par cette seule règle : *que toutes les fois qu'on doute si ce qu'on veut faire envers les autres est conforme ou contraire au droit naturel, il faut se mettre à leur place. Car alors, dit-il, l'amour propre et les passions, qui faisaient fortement pencher la balance d'un côté, passant, pour ainsi dire, de l'autre, on verra aisément à quoi la raison nous porte.* » Pufendorf, qui insiste sur le fait que cette règle est à la fois connue des sages de l'Antiquité (il aime citer Sénèque, Marc-Aurèle, Cicéron) et exposée par le Christ, fait ici référence à deux passages de Hobbes, l'un dans *Du citoyen*, chapitre III, § 26³, et l'autre dans le *Léviathan*, chapitre 15⁴.

Ce que Hobbes appelle « loi naturelle », c'est une sorte d'obligation (en latin *lex*, en anglais *law*) par opposition à un droit (en latin *jus*, en anglais *right*). Le droit naturel est une permission illimitée, une liberté sur toute chose, tandis que la loi naturelle est ce qui est susceptible de limiter ce droit, en obligeant le sujet de droit. Je n'entre pas dans le détail de la théorie de Hobbes. L'important, pour nous, est que Hobbes affirme que la règle d'or nous permet de mieux connaître les lois naturelles. Comment cela ? Le droit naturel, c'est-à-dire (dans la conception de Hobbes) notre prétention individuelle à nous conserver à tout prix, nous conduit à toujours privilégier notre point de vue propre et nous rend insensibles au point de vue d'autrui, de telle sorte que nous avons beaucoup de difficulté (sous l'empire des passions) à comprendre ce que recommandent les lois naturelles, i. e. la pratique de la justice. C'est ici qu'intervient la règle d'or. En nous incitant à nous mettre

de manière imaginaire à la place d'autrui, la règle d'or nous permet de nous représenter le point de vue d'autrui comme s'il était le nôtre, c'est-à-dire nous permet de transférer sur autrui notre attachement à notre intérêt propre. Pour l'agent qui procède à ce transfert imaginaire, cela revient à mettre entre parenthèses *son* égoïsme, à annuler le poids de *ses* passions ; il faut prendre garde au fait que ce n'est pas l'égoïsme ni les passions qui sont annulés en tant que tels, mais l'égoïsme et les passions en tant qu'ils sont seulement ceux de l'agent concerné, c'est-à-dire dans ce qu'ils ont d'exclusivement propre à l'agent concerné. Mon point de vue personnel égoïste est dépassé, non pas au profit d'un point de vue non égoïste, mais au profit d'un point de vue égoïste *quelconque*.

Si on figure la relation entre mon point de vue personnel et le point de vue d'autrui comme une relation entre deux plateaux d'une balance, on peut distinguer deux situations de la manière suivante :

(m) Sans la règle d'or, la balance penche très fortement du côté de mon point de vue personnel, puisque les passions me poussent seulement à défendre mon propre point de vue et à tout faire pour me conserver. Bien sûr, autrui peut en faire de même et dans ce cas il n'y a pas d'équilibre, mais une oscillation perpétuelle, i. e. un conflit.

(n) Avec la règle d'or, je me représente de manière imaginaire la place d'autrui et je transfère ainsi sur autrui, toujours de manière imaginaire, mon propre égoïsme. Autrui est également incité à en faire de même, de sorte que la balance trouve un équilibre, i. e. est juste.

Je voudrais faire observer un point que je crois essentiel : dans cette procédure, qu'elle soit de la forme (m) ou de la forme (n), je ne me défais jamais de l'égoïsme. Même lorsque je suis la règle d'or, i. e. même lorsque je me trouve dans le cas (m), c'est toujours à travers l'égoïsme, ou plus exactement à travers ma particularité et mes attachements particuliers, que j'accède au point de vue d'autrui. Je reviendrai bientôt sur cet aspect.

Pufendorf a élaboré une critique très fine du recours à la règle d'or dans la déduction de la loi naturelle. Il estime que cette règle n'est pas utile pour justifier les lois naturelles. Elle n'est pas une « maxime fondamentale » dont on pourrait déduire les lois naturelles ou qui servirait de guide dans l'identification des lois naturelles. Pourquoi ? Parce que la règle d'or présuppose la loi naturelle « qui ordonne de regarder tous les autres comme nous étant naturellement égaux » (p. 192). La règle d'or n'est pas la source de la loi naturelle, parce que cette règle est logiquement postérieure à la loi naturelle. Pufendorf fait observer que la règle d'or ne saurait être à l'origine de l'exigence d'égalité entre les hommes, puisqu'elle présuppose en effet cette exigence. Comment cela ? Distinguons les cas (v) et (w) :

(v) Cas de la règle d'or sans exigence d'égalité : dans ce cas, je suis incité par la règle à me placer au point de vue

d'autrui, mais rien ne me dit que le point de vue d'autrui et le mien sont égaux. C'est pourquoi je peux tout aussi bien décider de privilégier le point de vue d'autrui (auquel je me place de manière imaginaire) que mon point de vue propre. Dans ce cas, l'usage de la règle d'or est instable. On voit ici que la règle d'or n'est pas une maxime originelle dont on pourrait déduire les lois naturelles.

(w) Cas de la règle d'or avec exigence préalable d'égalité : dans ce cas, je suis incité par la règle à me placer au point de vue d'autrui, et l'exigence d'égalité que formule préalablement la loi naturelle m'indique que le point de vue d'autrui et le mien sont égaux, i. e. sont également légitimes. Dans ce cas, suivre la règle d'or, c'est agir de telle sorte que mon intérêt propre ne lèse pas celui d'autrui, et réciproquement, si bien que cette action ne sera pas contraire ni aux droits ni aux devoirs des uns et des autres. On voit ici que la règle d'or, appuyée sur une exigence d'égalité, se stabilise et peut constituer une maxime utile.

Il est à noter que, dans toute cette discussion, « exigence d'égalité » ne signifie pas « exigence de nivellement de toutes les différences ». Il s'agit plutôt d'une égale légitimité des points de vue – égale légitimité qui est compatible dans certaines limites avec des différences de valeur ou de position sociale.

Pour mieux comprendre cette question, on peut examiner un argument que Pufendorf adresse contre une objection qui a été faite contre la règle d'or. On a cru pouvoir objecter à la règle d'or que si un maître la suivait, alors il devrait nettoyer les chaussures de son valet (puisque ce serait faire au valet ce que le maître veut qu'il lui fasse). En fait, cette objection s'appuie sur une interprétation de la règle d'or qui la réduit au cas (v), c'est-à-dire une règle d'or sans exigence d'égalité. Il est en effet visible, dans cette objection, que le point de vue du maître a été oublié au profit de celui du valet (plus exactement, au profit du point de vue du maître se mettant à la place du valet). C'est précisément cet oubli que l'association de l'exigence d'égalité à la règle d'or (cas (w)) permet d'éviter.

Si j'ai correctement reconstitué son argumentation (qui reste assez implicite dans ce passage), je crois qu'on doit être reconnaissant à Pufendorf d'avoir à la fois montré que la règle d'or est utile et qu'elle ne doit pourtant pas être considérée comme la clef de la morale. En somme, la question est de savoir si la règle d'or peut servir de guide pour l'identification de la loi naturelle, c'est-à-dire si elle est la maxime qui permet de le découvrir et de le reconnaître, ou bien si la règle d'or est simplement une formulation, imparfaite, de la loi naturelle. A cette question, Pufendorf a répondu que la règle d'or est une formulation imparfaite de la loi naturelle et qui doit être complétée par d'autres principes. Pufendorf n'est donc pas d'accord avec Hobbes lorsque celui-ci propose de voir dans la règle d'or le résumé ou le concentré des lois naturelles⁵.

Dans un deuxième moment de mon exposé, je souhaite

laisser de côté Pufendorf et les théoriciens jusnaturalistes modernes, afin d'examiner pour elle-même la règle d'or. Mon intention est de déterminer si des réserves du genre de celles de Pufendorf sont justifiées. Je procéderai succinctement à un double examen :

- Un examen de la règle d'or pour elle-même.
- Un examen scripturaire, c'est-à-dire une exégèse de Matthieu VII, 12.

3. L'interprétation utilitariste : la règle d'or et l'égoïsme projeté

Rappelons d'abord que la règle d'or est substantiellement universelle (i. e. elle vaut pour tous les hommes) ; elle est épistémiquement particulière (i. e. elle a été révélée par Moïse, puis par le Christ, et aussi dans certaines autres traditions particulières), mais selon la manière (c) (voir ci-dessus p. 256), c'est-à-dire de telle sorte que sa révélation particulière pointe vers une universalité épistémique (car elle est susceptible d'être connue de tous les hommes). L'articulation entre le particulier et l'universel, à propos du *statut* de la règle d'or, c'est-à-dire de l'énonciation de la règle d'or, est claire : elle relève du type (c).

Mais ce qui est absolument remarquable, et qui constitue à la fois la profondeur et l'ambiguïté de la règle d'or, est qu'elle ne propose pas une articulation entre le particulier et l'universel seulement au niveau de son statut ou de son énonciation. C'est aussi dans le contenu de ce qu'elle énonce que la règle d'or propose une articulation entre la particularité et l'universalité, ou plus exactement entre la singularité (le point de vue de tel homme individuel) et l'altérité (le point de vue d'un autre homme quelconque). En effet, quand elle déclare que je ne dois pas faire à un autre ce que je ne veux pas qu'il me fasse, elle m'incite à découvrir l'universalité à partir de ma singularité épistémique. En effet, la règle m'indique que si je veux comprendre « ce que je ne dois pas faire à un autre », je peux et dois le comprendre d'après « ce que je ne veux pas qu'on me fasse ». Dans ma singularité, je sais fort bien ce que je ne veux pas qu'on me fasse. Et c'est d'après cela que je peux comprendre que je ne dois pas faire telle chose à un autre, et même à tout autre.

On peut alors être tenté de comprendre la règle d'or de la manière suivante. C'est la familiarité avec mon propre intérêt, en quelque sorte, qui est la base solide à partir de laquelle je peux comprendre que je dois me conduire de telle ou telle manière à l'égard d'autrui. Selon cette interprétation (que j'appelle « interprétation de l'égoïsme projeté »), agir selon la règle d'or, c'est refuser de faire du tort à autrui non pas parce que c'est moralement mal de faire du tort à autrui, mais parce que cela serait un mal *pour moi* (cela me nuirait) si autrui se conduisait de cette façon à mon égard. De la même façon, agir selon la règle d'or, c'est

faire du bien à autrui non pas parce que c'est moralement bon de faire du bien à autrui de telle manière et dans telle circonstance, mais parce que cela me ferait du bien à moi (cela m'avantagerait) si autrui se conduisait de cette façon à mon égard.

Cette interprétation n'est pas complètement satisfaisante. Pourquoi ? Considérons la différence entre ces deux thèses :

(f) Si on considère ce qui est conforme ou non à l'intérêt propre de chacun (i. e. à chaque égoïsme), on découvre la base de ce qui est considéré respectivement comme moralement bon ou comme moralement mauvais.

(g) Si on a préalablement une notion de ce qui est moralement bon, on peut voir si cette notion n'est pas erronée en considérant si elle est conforme à l'intérêt des uns contre l'intérêt des autres, ou si elle convient à tous.

L'interprétation de l'égoïsme projeté revient à comprendre la règle d'or d'après la thèse (f).

On trouve un exemple de cette interprétation dans John Stuart Mill, *Utilitarianism*, chapitre 2 : « I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality. »⁶

La faute, dans cette conception, ne tient pas au contenu de l'interprétation, mais d'abord à sa méthode. Le *contenu* de l'interprétation, c'est que la règle d'or ne serait qu'une incitation à universaliser mon égoïsme, ou plus exactement à substituer à mon égoïsme l'égoïsme d'un spectateur quelconque ou universel. Après tout, on ne saurait exclure complètement que les conduites humaines effectives, même celles qui sont apparemment les plus généreuses, obéissent à un autre principe que cet égoïsme projeté. Il n'est pas impossible que l'utilitarisme ait malheureusement raison contre tous les moralismes, lorsqu'il s'agit de décrire les conduites humaines. Le problème est plutôt dans la *méthode* qui a été implicitement adoptée par l'interprétation que je conteste ici. En effet, cette interprétation repose sur l'idée que la règle d'or nous donne les moyens d'une définition de ce qui est moralement bon ou moralement mauvais. Selon ce raisonnement, ce que je ne veux pas qu'autrui me fasse, cela définit ce que je ne dois pas lui faire et par conséquent cela définit ce qui est moralement mauvais.

En réalité, ce raisonnement repose sur une erreur. Selon l'interprétation correcte de la règle d'or, on ne peut pas dire que ce que je ne veux pas qu'autrui me fasse « définisse »

ce que je ne dois pas lui faire. Tout au plus, la règle d'or signifie que ce que je ne veux pas qu'autrui me fasse constitue une *indication* sur ce que je ne dois pas lui faire. Bref, la règle d'or n'est pas un moyen de définir la moralité, mais est un moyen de m'indiquer la moralité, c'est-à-dire de me confirmer, de manière supplémentaire, que ce je crois être moral l'est effectivement. La règle d'or présuppose la moralité et ne la construit pas. Je propose donc de souscrire à la thèse (g) dans l'interprétation de la règle d'or.

Je pense que le conflit entre ces deux interprétations est plus fondamental que d'autres considérations sur la règle d'or, par exemple l'opposition entre ceux qui estiment que la formulation positive (« fais à autrui ce que tu veux qu'il te fasse ») est la plus haute et ceux qui estiment qu'il est plus prudent d'en rester à la formulation négative (« ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse »). Il est possible que la formulation positive prenne son sens à l'intérieur de l'interprétation que j'ai proposée, c'est-à-dire en raison de la dépendance de la règle par rapport à quelque chose de plus profond qu'elle, i. e. l'amour.

En somme, j'ai répété à propos des rapports entre morale et règle d'or ce que Pufendorf avait dit des rapports entre exigence d'égalité et règle d'or : à savoir que la règle d'or n'est pas une maxime fondatrice, mais un simple éclaircissement *a posteriori* de la vérité d'une norme qu'elle ne définit pas, mais qu'elle présuppose.

4. L'enseignement de Jésus : la règle d'or et l'amour pratique

J'en viens maintenant à l'examen de Matthieu VII, 12, afin de situer la formulation de la règle d'or dans le contexte néotestamentaire. Mon but, sur ce point, est de dissiper certains malentendus à son sujet et de reconstituer la conception chrétienne de la règle d'or, qui ne se laisse pas enfermer dans les interprétations que les théories morales modernes en ont proposé.

La règle d'or est formulée par Jésus dans le cadre de l'enseignement qu'il a donné sur la montagne et qui est rapporté par l'Évangile de Matthieu : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les Prophètes. » Le contexte dans lequel la règle d'or s'insère est la formulation des relations entre la loi de Moïse et l'accomplissement de cette loi que propose Jésus. La règle d'or est une manière de présenter l'articulation entre le judaïsme ancien et le judaïsme chrétien.

L'expression « c'est la Loi et les Prophètes » peut-être comprise comme la désignation des deux grandes parties de la Bible hébraïque, c'est-à-dire la Tora (le Pentateuque) et les livres prophétiques. Dire que la règle d'or telle qu'elle est ici formulée (positivement), c'est la Loi et les Prophètes, cela revient à affirmer que la formulation positive (qu'on

trouve aussi en Luc VI, 31) de la règle d'or est un accomplissement de ce que recommandait le cœur de la Bible. On est poussé à comprendre ainsi ce passage par l'analogie avec les autres exemples d'accomplissement de la Loi que Jésus propose.

Il faut en effet situer la formulation de Matthieu VII, 12 dans l'ensemble du sermon sur la montagne. Jésus enseigne à ses disciples : « Je ne suis pas venu abroger la Loi et les Prophètes, mais les accomplir » (Matthieu, V, 17). Cela signifie que si son enseignement diffère apparemment de la Loi de Moïse, ce n'est pas parce qu'il en recommanderait la transgression, mais au contraire parce qu'il exige un respect intégral et même supérieur de la Loi de Moïse. En cela, l'enseignement de Jésus est, en profondeur, identique à la Loi. Il est l'exigence d'un respect supérieur de la Loi : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Matthieu, V, 20). Ce respect supérieur consiste en un respect intégral et intérieur, par opposition à une observance partielle et extérieure. Dans l'enseignement de Jésus, ce respect intégral et supérieur de la Loi se manifeste de la manière suivante : les commandements de la Tora sont conservés et « accomplis », c'est-à-dire observés supérieurement. Comment cela ? Au moins de trois manières.

Premièrement, pour les commandements qui consistent en l'interdiction d'une faute, les accomplir revient à recommander, non seulement de ne pas fauter, mais de ne pas se placer dans la situation où l'on serait amené à fauter. C'est le cas du meurtre, de l'adultère, de la répudiation et du serment. La Tora interdit le meurtre et l'adultère ; Jésus accomplit cet interdit en proscrivant (respectivement) la colère et la convoitise. La Tora prévoit certaines dispositions qui encadrent la répudiation ou le serment ; Jésus accomplit la Tora en proscrivant la répudiation (Matthieu V, 31-32) et en nous disant « de ne pas jurer du tout » (V, 34).

Deuxièmement, pour les commandements qui sont des recommandations positives de la justice, comme le principe du talion ou le principe de l'amour du prochain, et qui reposent sur une règle d'équité et de réciprocité, Jésus recommande de les porter à leur comble, c'est-à-dire de pratiquer un amour qui ne soit pas conditionné par la réciprocité, de pratiquer une réciprocité pour ainsi dire sans attente de réciprocité. Ainsi « tendre l'autre joue » est un accomplissement de « œil pour œil, dent pour dent » ; ainsi, l'amour des ennemis est un accomplissement de l'amour du prochain (V, 38-48). C'est à cette intensification de la justice que se rattache manifestement la formulation de la règle d'or. Rappelons que ce qui est appelé ici « amour » est l'amour pratique (i. e. qui consiste en une manière d'agir à l'égard d'autrui), et non le sentiment d'amour.

Troisièmement, pour les rites tels que l'aumône, la prière et le jeûne, Jésus les accomplit également, c'est-à-dire les

conserve en les portant à un degré supérieur. Comment ? En s'assurant que l'observance des rites est en direction de Dieu seul. C'est pourquoi Jésus recommande une pratique secrète de l'aumône, de la prière (le « Notre Père » est la prière secrète par excellence) et du jeûne.

Si j'ai cru bon de résumer certains aspects du sermon sur la montagne, c'est pour replacer la formulation de la règle d'or dans le contexte de cet enseignement. Elle ne se rattache pas seulement à la deuxième manière d'accomplir la loi (l'intensification de la justice), mais aussi à la première manière (l'intériorisation des interdits). En effet, la règle d'or est une formulation de l'exigence d'amour pratique (Luc VI, 27-31). Or l'amour est l'accomplissement de la Loi et le résumé de tous les commandements : « N'ayez aucune dette envers qui que ce soit, sinon celle de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime son prochain a pleinement accompli la loi. En effet, les commandements : *Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas*, ainsi que tous les autres, se résument dans cette parole : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi » (Romains, XIII, 8-10). En somme, la règle d'or est la formulation de cet amour qui résume tous les commandements de la Loi.

Ce point est essentiel. Cela signifie que dans la conception chrétienne de la règle d'or, celle-ci n'est pas un principe fondamental de la moralité, mais une formulation de quelque chose qui est plus important qu'elle et sans quoi elle n'est qu'une parole vide : l'amour. Sans le fondement qu'est l'amour, la règle d'or n'est qu'une parole vide, ou, si l'on préfère, elle est une parole qui est pleine d'un égoïsme qui, même projeté, même universalisé (l'égoïsme de l'agent quelconque), reste de l'égoïsme !

Une conséquence de cette exégèse est qu'on ne peut pas soutenir que la règle d'or, telle qu'elle apparaît dans l'Évangile, est seulement un dicton de la sagesse populaire qui n'exprime qu'un égoïsme naïf. Elle le serait si elle n'était pas rapportée au cœur de la Tora et si elle n'était pas insérée dans la totalité de l'enseignement de Jésus.

Conclusion

Je voudrais finir avec quelques remarques sur les différences et les ressemblances entre la formulation de la règle d'or que je viens de présenter, celle de Jésus, et la formulation qu'on trouve dans l'enseignement du Pharisien Hillel le Babylonien, contemporain du roi Hérode. Je m'appuie sur le livre de Mireille Hadas-Lebel, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*.

Selon une anecdote célèbre, Hillel a présenté la règle d'or comme le résumé de toute la Tora. Les circonstances sont importantes : c'est en réponse à un païen. Celui-ci a d'abord demandé à Shammaï (qui est le maître de l'école

concurrente de celle de Hillel) de le convertir en lui communiquant toute la Loi pendant qu'il tient debout sur un seul pied. Ce n'est pas une demande de conversion ordinaire, mais quelque chose de l'ordre du défi ou de la provocation ironique. Shammaï lui a répondu (d'une manière qui n'a rien à envier à celle d'un maître zen) en le faisant tomber d'un coup de règle. Le païen va trouver alors l'autre grand docteur de la Loi, Hillel, et lui fait la même demande. Celui-ci lui répond : « Ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse, ne le fais pas à ton prochain, telle est toute la Tora. Le reste n'est que commentaire. Va, étudie... »⁷

La particularité épistémique de l'enseignement de Hillel pourrait valoir la particularité épistémique de l'enseignement de Jésus. L'universalité substantielle de la règle d'or aurait été publiée ici et là, à travers les particularités des révélations diverses. Comparons l'enseignement de Hillel et celui de Jésus. Pour Hillel, la règle d'or résume toute la Tora ; elle est étroitement liée à l'exigence de l'amour du prochain (formulée notamment en Lévitique, XIX, 18 – « tu aimeras ton prochain comme toi-même » –, cette exigence va jusqu'à l'amour de l'émigré selon Deutéronome, X, 19 et Lévitique XIX, 34: « tu aimeras l'émigré comme toi-même »). Au fond, la règle d'or n'est qu'une mise en formule de cette exigence d'amour du prochain. Selon Jésus, la règle d'or est également une formulation de l'amour, étendu jusqu'à l'amour de l'ennemi. C'est parce que la règle d'or est une formulation de l'amour qu'elle peut être présentée de manière positive (« fais à autrui... ») et pas seulement négative (« ne fais pas à autrui... »). La dépendance de la règle à l'égard de l'amour justifie la formulation positive, puisque l'amour n'est pas seulement abstention, mais aussi manière d'agir à l'égard d'autrui.

La différence entre Jésus et Hillel est que là où le second cherche un résumé de la Loi, le premier cherche son accomplissement. Le résumé de Hillel est incomplet sans le commentaire perpétuel que constitue la Tora orale, c'est-à-dire la tradition talmudique, dans laquelle Hillel a sa place. L'accomplissement de Jésus propose une manière de résumer la Loi qui, notamment avec saint Paul, est susceptible de se poursuivre à l'extérieur du judaïsme, mais toujours en relation avec lui. Le christianisme a une vocation universelle, mais on ne saurait l'opposer simplement à la particularité du judaïsme, puisque le christianisme prétend reprendre de la Tora écrite sa propre vocation universelle et que la particularité originelle du christianisme est identique à celle du judaïsme.

Ma conclusion est double :

1 / La règle d'or a été communiquée à travers des traditions si diverses que les théologiens et les philosophes l'ont rattachée à ce que la conscience ou la raison peut découvrir par elle-même. Cependant, on peut se demander s'il s'agit d'une norme morale fondamentale (option 1), ou bien seulement d'une formulation qui n'a de signification

morale que relativement à une norme morale plus fondamentale qu'elle (option 2). Dans cet exposé, j'ai essayé de défendre l'option 2, tant à partir de l'analyse de la théorie du droit naturel classique que de l'exégèse du sermon sur la montagne. J'ai ainsi adopté, tour à tour, le point de vue de la morale et celui de la religion. Leurs conclusions respectives ne m'ont pas paru être en opposition.

2 / La règle d'or aborde l'universel à partir du particulier. J'ai montré que cette articulation entre particulier et universel se retrouve sur deux niveaux : (a) dans la manière dont la règle est énoncée (à travers une révélation, qui pointe vers une découverte de la raison), et (b) dans le contenu de ce qu'elle énonce, c'est-à-dire la recommandation de dépasser l'amour de soi dans l'amour de l'autre. Sur ce point, le fait que Hillel énonce la règle d'or dans le contexte d'une réponse au défi du païen me paraît très instructif.

¹ « Gens » signifie la même chose que « peuples » ou « nations ».

² Interdictions de l'idolâtrie, du blasphème, du vol, du meurtre, de l'inceste, de manger de la chair vivante, et obligation d'instituer des tribunaux. Cette liste de sept commandements n'apparaît pas comme telle dans le récit de la Genèse, mais est reconstituée dans la tradition orale, c'est-à-dire dans le Talmud de Babylone, traité Sanhédrin, 56a.

³ Je cite l'édition anglaise de 1651 : « Perhaps some man, who sees all these precepts of nature derived by a certain artifice from the single dictate of reason advising us to look to the preservation and safeguard of ourselves, will say that the deduction of these laws is so hard, that it is not to be expected they will be vulgarly known, and therefore neither will they prove obliging: for laws, if they be not known, oblige not, nay indeed, are not laws. To this I answer, it is true, that hope, fear, anger, ambition, covetousness, vain glory, and other perturbations of mind, do hinder a man, so as he cannot attain to the knowledge of these laws whilst those passions prevail in him: but there is no man who is not sometimes in a quiet mind. At that time therefore there is nothing easier for him to know, though he be never so rude and unlearned, than this only rule, that when he doubts whether what he is now doing to another may be done by the law of nature or not, he conceive himself to be in that other's stead. Here instantly those perturbations which persuaded him to the fact, being now cast into the other scale, dissuade him as much. And this rule is not only easy, but is anciently celebrated in these words, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris: do not that to others, you would*

not have done to yourself. » Voir aussi le passage parallèle dans les Elements of Law, partie I, chapitre 17, § 9: « A man that shall see these laws of nature set down and inferred with so many words, and so much ado, may think there is yet much more difficulty and subtlety required to acknowledge and do according to the said laws in every sudden occasion, when a man hath but a little time to consider. And while we consider man in most passions, as of anger, ambition, covetousness, vain glory, and the like that tend to the excluding of natural equality, it is true; but without these passions, there is an easy rule to know upon a sudden, whether the action I be to do, be against the law of nature or not: and it is but this, That a man imagine himself in the place of the party with whom he hath to do, and reciprocally him in his; which is no more but a changing (as it were) of the scales. For every man's passion weigheth heavy in his own scale, but not in the scale of his neighbour. And this rule is very well known and expressed by this old dictate, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* »

⁴ « And though this may seem too subtle a deduction of the laws of nature, to be taken notice of by all men; whereof the most part are too busy in getting food, and the rest too negligent to understand; yet to leave all men inexcusable, they have been contracted into one easy sum, intelligible, even to the meanest capacity; and that is, *Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself*; which sheweth him, that he has no more to do in learning the laws of nature, but, when weighing the actions of other men with his own, they seem too heavy, to put them into the other part of the balance, and his own into their place, that his own passions, and self-love, may add nothing to the weight; and then there is none of these laws of nature that will not appear unto him very reasonable. »

⁵ Voir *Léviathan*, chapitre 15, passage cité ci-dessus p.6, note 4.

⁶ Le passage de la thèse (f) à la thèse (g), c'est-à-dire l'abandon d'une interprétation utilitariste au profit d'une interprétation plutôt inspirée de Kant, est bien représenté par Sidgwick. Voir Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, préface de la 6e édition, p. XVI-XVII: « Thus, in spite of my early aversion to Intuitional Ethics, derived from the study of Whewell, and in spite of my attitude of discipleship to Mill, I was forced to recognise the need of a fundamental ethical intuition. The utilitarian method - which I had learnt from Mill - could not, it seemed to me, be made coherent and harmonious without this fundamental intuition. In this state of mind I read Kant's Ethics again: I had before read it somewhat unintelligently, under the influence of Mill's view as to its "grotesque failure". I now read it more receptively and was impressed with the truth and importance of its fundamental principle: Act from a principle or maxim that you can will to be a universal law... It threw the "golden rule" of the gospel ("Do unto others as ye would that others should do unto you") into a form that

commended itself to my reason. »

⁷ Talmud de Babylone, traité Shabbat, 31a, cité par M. Hadas-Lebel, p. 63.