

# **Introduction historique à la philosophie morale**

**Chaim Perelman**



*Editions de l'Université de Bruxelles*

# Introduction historique à la philosophie morale

PREFACE

produit  
enseigné  
pendant une dizaine d'années aux étudiants de candidature de l'Université libre de Bruxelles. Je n'en ai pas changé le style, simple et direct, qui m'a paru le plus approprié à son intention. En fait, c'est de cela qu'il s'agit.

**Chaim Perelman**

La présente Introduction n'a aucune autre prétention. Il vise à introduire à une façon progressive, et qui me semble la plus facile, les problèmes centraux de la philosophie morale. La grande variété des perspectives, leur arrière-fonds politique, social et économique, religieux et idéologique, ne permettent guère de parler de vérité en cette matière. Mais la manière dont les perspectives morales sont liées à des conceptions plus générales témoigne de la solidarité intime qui existe entre les divers aspects d'une pensée philosophique.

L'abord historique de la philosophie morale empêche toute vision dogmatique. Il informe et enrichit la conscience, et il lui permet de prendre en connaissance de cause ses responsabilités dans le domaine moral.

Ch. P.

I.S.B.N. 2-8004-0707-8  
D/1979/017/52

© 1980 by Editions de l'Université de Bruxelles,  
Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays

**Editions de l'Université de Bruxelles**

I.S.B.N. 2-8004-0701-8  
D/1979/0171/25

© 1980 by Editions de l'Université de Bruxelles,  
Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)  
Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays

Imprimé en Belgique

## L'INTRODUCTION PREFACE

La présente *Introduction historique à la philosophie morale* reproduit les notes prises au cours de *Philosophie morale*, que j'ai enseigné pendant une dizaine d'années aux étudiants de candidature de l'Université libre de Bruxelles. Je n'en ai pas changé le style, simple et direct, qui m'a paru le plus approprié à une initiation. En fait, c'est de cela qu'il s'agit.

Le volume que je livre pour la première fois au grand public n'a aucune autre prétention. Il vise à introduire d'une façon progressive, et qui me semble la plus facile, les problèmes centraux de la philosophie morale. La grande variété des perspectives, leur arrière-fonds politique, social et économique, religieux et idéologique, ne permettent guère de parler de vérité en cette matière. Mais la manière dont les perspectives morales sont liées à des conceptions plus générales témoigne de la solidarité intime qui existe entre les divers aspects d'une pensée philosophique.

L'abord historique de la philosophie morale empêche toute vision dogmatique, il informe et enrichit la conscience, et il lui permet de prendre en connaissance de cause ses responsabilités dans le domaine moral.

La conception traditionnelle est celle qui ne se contente pas de Ch. P. accepter les règles telles qu'elles viennent d'un milieu social déterminé, mais cherche à les améliorer et à les perfectionner. Chacun connaît la distinction faite dans la philosophie grecque entre l'opinion et la science, la vérité. Depuis l'aristotélicisme la philosophie grecque a cherché à opposer ce qui était accepté et admis par l'opinion à ce qui était la vérité, et la morale admise dans un certain milieu social est toujours objet d'opinions auxquelles on peut opposer une morale qui serait fondée philosophiquement, qui serait l'objet d'une science qui se contenterait plus des opinions courantes. C'est à cette conception de la philosophie morale que se rattache l'idée traditionnelle de la sagesse grecque.

## I. INTRODUCTION

Il existe une différence entre la morale et la philosophie morale.

Dans toute société il y a des règles dont l'observation est exigée de tous les membres de cette société. Quelquefois ces règles sont sanctionnées par l'autorité juridique, ou par l'autorité religieuse, ou encore par le bon goût ou le savoir-vivre. Certaines de ces règles sont sanctionnées essentiellement par l'approbation ou la désapprobation publique. Ces règles sont des règles morales. C'est le fait de s'y soumettre ou de les transgresser qui caractérise la conduite morale.

La philosophie morale n'a pas pour objet d'enseigner ces règles, qui sont supposées connues, elle prend la morale pour objet d'étude : de même qu'on peut étudier la morale d'un point de vue philosophique, on pourrait l'étudier du point de vue sociologique ou psychologique.

La philosophie morale se présente sous deux aspects très différents. Il y a une philosophie morale qui étudie la structure et le sens des notions morales et des notions concomitantes (responsabilité, liberté etc.). C'est une tendance qui prévaut dans la philosophie contemporaine, surtout anglo-saxonne. On pourrait l'appeler « philosophie morale descriptive et analytique », mais ce n'est pas la conception traditionnelle de la philosophie morale.

La conception traditionnelle est celle qui ne se contente pas d'accepter les règles telles qu'elles viennent d'un milieu social déterminé, mais cherche à les améliorer et à les perfectionner. Chacun connaît la distinction faite dans la philosophie grecque entre l'opinion et la science, la vérité. Depuis Parménide la philosophie grecque a cherché à opposer ce qui était accepté et admis par l'opinion à ce qui était la vérité, or la morale admise dans un certain milieu social est toujours objet d'opinions auxquelles on peut opposer une morale qui serait fondée philosophiquement, qui serait l'objet d'une science qui ne se contente plus des opinions courantes. C'est à cette conception de la philosophie morale que se rattache l'idée traditionnelle de la sagesse grecque.

Dans cette conception, c'est la philosophie morale qui aura pour objet d'élaborer une morale fondée en raison, grâce au fait que c'est cette philosophie qui nous permettra de connaître la vérité en morale, vérité qui, contrairement aux morales sociales qui sont fort variables, ne se présente que comme une et commune à tous.

Quel est le résultat de cet effort philosophique ?

Il propose une fin aux hommes : le souverain Bien. Les philosophes qui ont cherché à le définir n'ont pas pu se mettre d'accord. Un historien de la pensée grecque du nom de Varron a pu énumérer 288 conceptions du souverain Bien. Si les recherches conduisent à des résultats tellement divergents, il va de soi que cela ne peut produire qu'un certain découragement qui conduit au scepticisme. Après la période du rationalisme on arrive à une période de scepticisme, période qui, dans la pensée moderne, a été illustrée de la façon la plus remarquable par les *Essais* de Montaigne. Dans le chapitre XII du livre II des *Essais* (Apologie de Raymond Sebond) Montaigne cherche à mettre en évidence les divergences qui existent entre les philosophes concernant tous les problèmes liés à la philosophie morale. Il conclut que, étant donné les divergences, c'est l'opinion qui est plus certaine que la vérité. Ce sont les coutumes de notre milieu qui doivent être suivies plutôt que les thèses des philosophes. On peut tirer une deuxième leçon des *Essais*, concernant le fondement religieux de la morale. Les religions révélées, qui ont eu une grande emprise sur notre culture occidentale, ont lutté contre les conceptions rationnelles en montrant la faiblesse de la raison humaine qui ne parvient pas à se mettre d'accord sur la solution des problèmes les plus fondamentaux pour l'homme. De même qu'au début de notre ère, les apologistes chrétiens ont opposé la Révélation, lumière surnaturelle, à la raison, lumière naturelle, de même, après Montaigne, nous trouvons dans les *Pensées* de Pascal le même thème : tous les éléments fournis par Montaigne seront utilisés non pas comme chez Montaigne, pour soutenir la tradition, mais pour montrer que la raison étant incapable de trouver la vérité morale, il est indispensable dès lors de se tourner vers la religion. La Révélation seule est capable de nous faire connaître les principes moraux.

Cette conception, selon laquelle un savoir naturel, rationnel, en matière de morale, est impossible et qu'effectivement toute morale est fondée sur la religion et que, si on lui enlève ce fondement, elle s'écroule, est encore défendue de nos jours dans certains milieux religieux. Elle est devenue notamment le cheval de bataille des protestants américains. Ils montrent que la morale perd son fondement si on abandonne la religion :

*Qu'un agnostique ou un athée s'avise de formuler une morale, celle-ci se ressentira d'une manière indéniable des traditions religieuses de son milieu. Il a beau prétendre énoncer des thèses purement rationnelles, le fait qu'il vit dans une société dominée par l'hindouisme, le confucianisme ou les traditions judéo-*

*chrétiennes influencera à tel point ses conceptions que leurs origines religieuses apparaîtront à tout esprit de bonne foi.*

(Passage tiré du volume collectif «*Religion, Morality and Law*», 1956, article écrit par Mr Fitch).

Cela revient à dire que si l'on prétend présenter une morale rationnelle, c'est une façon de maquiller une morale qui est essentiellement d'origine religieuse.

Effectivement, nous voyons que les religions ont pu élaborer une morale pour tous les groupes, chaque religion nous montre différents aspects de la morale.

Il y a par exemple la morale du *devoir* : « il faut faire votre devoir » nous dit-elle. Mais en quoi consiste le devoir ? C'est d'obéir aux commandements de la divinité — (les dix commandements et d'autres ...). Tout être moral doit les suivre. La moralité est donc une conséquence de la piété. Il faut commencer par admettre l'existence d'un Dieu auquel on doit obéissance et respect.

D'autres conceptions d'une morale fondée sur la religion sont ce qu'on appelle les morales d'amour et les morales d'aspiration. Elles consistent à nous montrer comment se conduit un être parfaitement moral. Cet être sera différent d'après les religions : ce sera Moïse, Jésus, Bouddha etc ... Par amour pour cet être, on cherchera à l'imiter, à s'en inspirer comme modèle. C'est donc la religion qui fournit aussi cette conception de la morale qu'on pourrait appeler la «*morale du modèle*».

Pour ceux qui ne sont pas mus par le sentiment d'obéissance ou d'amour, on invoquera des considérations utilitaires. C'est la troisième technique permettant de fonder la morale sur la religion. C'est la «*technique du Salut*». Si l'on cherche son bonheur éternel au Paradis, il faut se conduire d'une façon telle que Dieu puisse vous récompenser. Cette troisième conception de la morale est fondée sur l'intérêt bien compris, l'intérêt lié à la condition de l'homme après sa mort.

Cet ensemble de fondements religieux de la morale est impressionnant parce qu'il pourvoit à toutes les catégories d'hommes et à toutes les tendances caractérielles, de sorte que l'idée s'est répandue, surtout au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'un incroyant était nécessairement un libertin. Le premier sens du mot libertin : celui qui est libéré de la Foi. Celui qui était libéré de la foi était libéré aussi de la morale.

Exemple : dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski : «... si Dieu n'existe pas, tout est permis ... ».

Que faut-il penser d'une conception qui fonde la morale sur la religion ? Il n'y a plus de philosophie morale possible, puisqu'il n'y a plus de conception de la morale qui puisse être basée sur la raison : dès le départ, on est obligé de faire appel à la Révélation.

Est-il vrai qu'à défaut de l'accord des philosophes nous devons nous tourner vers la religion ? Peut-être serait-ce une solution s'il n'y avait qu'une religion (aux 288 conceptions du Souverain Bien on peut certainement opposer tout autant de conceptions de Dieu et de la religion). Pour savoir laquelle de ces révélations est vraie, il faudrait de nouveau faire appel à nos facultés rationnelles, et il serait encore plus difficile d'arriver à une solution; on ne fait que reculer le problème.

En réalité, dans une religion qui a une certaine histoire, par exemple le Christianisme, dans un espace de deux mille ans, les conceptions morales se sont fortement modifiées. Il y a une *histoire* de la morale chrétienne, alors que les textes sur lesquels elle s'appuie restent inchangés. S'il en est ainsi, c'est que la morale d'une société *tout comme ses conceptions religieuses* sont d'origine sociale et s'il y a un rapport entre la morale et la religion d'une société, c'est que ce sont deux expressions d'un même état de mœurs et d'une même histoire. Effectivement, on dira que la morale d'une société, tout comme sa langue, coutume etc... sont un produit social. On peut constater que même si des philosophes, au sein d'une même société, sont en désaccord sur les prémisses de leur raisonnement, ils arrivent à peu près aux mêmes conclusions en matière de morale. C'est la portée d'un livre retentissant du sociologue Lévy-Bruhl, publié en 1903 : «*La morale et la science des mœurs*».

Que nous dit Lévy-Bruhl ? Voici en résumé sa thèse :

*S'il est vrai que les philosophes nous fournissent des principes moraux qui peuvent varier, ce qui est le plus assuré en morale dans une société donnée, c'est le jugement moral qui concerne un acte ou une situation donnée. C'est le jugement qui concerne une situation concrète donnée. On sera beaucoup plus d'accord là-dessus que sur les explications qui permettent de dire pourquoi nous portons tel ou tel jugement. Les explications sont plus variables que l'accord sur l'état concret. C'est que chaque société a sa morale propre; il y a des faits moraux, concrets, et la morale devrait être considérée non comme une discipline déductive, où l'on déduit les conséquences des principes, mais comme une science inductive où l'on cherche à formuler des hypothèses à partir d'un ensemble de faits qui nous sont fournis par notre milieu.*

Ici, de nouveau, si Lévy-Bruhl avait raison, il n'y aurait pas de philosophie morale, mais une *sociologie morale*. La morale serait donnée, et non pas créée. L'homme, qu'il soit philosophe ou non, doit se soumettre à la morale de son milieu. La société devient en quelque sorte un Dieu laïcisé. On peut conclure que :

- 1° encore une fois, la philosophie morale ne peut se développer dans un pareil climat;
- 2° une pareille morale conduit nécessairement à un conformisme social. Si les règles morales et les aspirations sont secrétées par la société et si l'individu n'a pas d'initiative dans ce domaine, toute conduite qui n'est pas conformiste est immorale.

Or, que nous apprend l'histoire de notre culture ?

Elle nous apprend qu'au moins deux héros de la vie morale, Socrate et Jésus, ont été tous deux condamnés à mort parce qu'ils étaient non-conformistes. Si la moralité est le conformisme, alors les *créateurs* en matière de morale doivent être condamnés. Or, sans les non-conformistes il n'y aurait pas de révolution morale, pas de vie morale au sens propre. La vie morale suppose toujours la capacité de prendre ses distances par rapport à la société et de la juger, en âme et conscience, de façon autonome. Sur quoi baserait-on l'autonomie morale ? Peut-on lui trouver un fondement philosophique, un fondement en raison ?

Après les obstacles d'origine religieuse et sociologique, un autre obstacle s'est développé : il est d'origine *positiviste*. C'est la conception qu'une philosophie rationnelle doit s'inspirer de méthodes scientifiques, se fonder sur l'expérience ou sur une connaissance rationnelle analogue à la connaissance mathématique. Elle doit rechercher la vérité ; mais l'expérience et la raison sont-elles capables de faire connaître la vérité en matière de *conduite* ? Une vérité concernant non ce qui *est* mais ce qui *doit être*, non les faits mais les normes ?

Toute une tradition s'est développée à partir du philosophe anglais David Hume. Dans son *«Traité de la nature humaine»* il nous présente ce passage très significatif : *«La raison sert à découvrir la vérité ou l'erreur ; la vérité et l'erreur consistent dans l'accord et dans le désaccord, soit avec les relations réelles des idées [exemple : les rapports mathématiques] soit avec l'existence réelle et les faits réels. Donc tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord ou de ce désaccord ne peut être ni vrai ni faux et ne peut être l'objet de notre raison»* (Trad. A. Leroy, p. 573).

Il l'illustre de cette façon : *«Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt»* (Ibid. p. 525). Conclusion : la vie morale ne peut s'expliquer par la raison ; ce sont les émotions, le sens moral qui peuvent motiver notre action. Pour comprendre la morale, il faut entreprendre des études de psychologie, il faut une étude psychologique du sens moral.

Encore une fois, il n'est pas question de philosophie morale, mais d'une psychologie morale.

Hume va nous montrer par une série d'exemples comment le sentiment moral juge de façon différente, selon les époques, les milieux, et qu'il n'y a donc pas de possibilité d'établir une morale qui soit valable pour tous, universellement.

Conclusion :

Faut-il abandonner l'idée d'une philosophie morale ? Si la philosophie morale devait viser à établir une *vérité* en morale, c'est-à-dire un ensemble de propositions qui seraient valables comme des propositions mathématiques, indépendamment du contexte social et historique, à laquelle on ne pourrait opposer que des erreurs en morale, alors il faudrait y

renoncer. L'expérience du passé et les méthodes par lesquelles on a voulu établir les vérités morales nous incitent au scepticisme. On ne doit cependant pas abandonner l'idée de philosophie morale, à condition qu'elle ait pour objet des règles de conduite et des conceptions raisonnables, c'est-à-dire défendables rationnellement. Pour pouvoir parler de conception raisonnable en matière de morale, il est essentiel de détacher la notion de raisonnable de l'idée de vérité. Il faut nous opposer à la conception de Hume selon laquelle la raison ne permet de connaître que la vérité ou l'erreur; je crois que la raison dans son usage pratique ne concerne pas seulement la vérité ou l'erreur mais concerne aussi nos activités, et pas seulement la connaissance théorique. Une action n'est jamais vraie ou fausse; ce sont les propositions qui peuvent être vraies ou fausses. Une action peut être approuvée ou désapprouvée, critiquée ou justifiée, opportune ou inopportune, raisonnable ou déraisonnable. Mais faut-il que ces activités d'approbation ou de désapprobation échappent à la réflexion philosophique et à la possibilité d'une argumentation raisonnable? Je crois que si nous ne limitons pas l'activité de la raison aux opérations de déduction et d'induction, mais que nous admettons qu'un être raisonnable est aussi capable de critiquer, juger, justifier etc ... dans ce cas nous retrouvons l'usage de notre raison en matière pratique, en ce sens qu'elle doit pouvoir être d'une certaine utilité dans l'action. Cette raison élargie permettra de faire une certaine place à la philosophie morale.

Qu'est-ce qui caractérisera cette philosophie morale? Nous savons que dans le domaine de l'action il est indispensable d'établir des règles communes à la société, qu'une autorité doit être à même de nous imposer.

*Exemple* : La circulation automobile, rouler à droite, à gauche. L'essentiel est de connaître les règles et de les suivre, et que les règles soient telles que la circulation se fasse avec le moins d'accidents.

Il faut qu'une autorité prenne une décision pour que, par exemple, on ne discute pas éternellement du côté le meilleur pour rouler en voiture. L'idée d'autorité vient suppléer l'idée de vérité. Je n'ai pas besoin d'une autorité pour dire combien font  $2 + 2$ , car chacun connaît le résultat, mais là où il s'agit d'une question de *décision*, où il n'y a pas de *vérité*, où une règle commune doit être adoptée parce qu'elle est pratique et non parce qu'elle est vraie, l'autorité est indispensable.

Cette autorité a été tout d'abord attribuée à Dieu, et ceux qui avaient effectivement l'autorité parlaient au nom de Dieu. Cette conception a duré jusqu'à la Révolution française.

Au moment des guerres de religion, en 1576, Jean Bodin montre l'importance de la religion pour l'organisation de l'Etat et pour le fondement de l'autorité : «Tous les athéistes même sont d'accord qu'il n'y a rien qui maintienne plus les Etats et la république que la religion, que d'elle dépend

*la puissance des monarques, l'exécution des lois, l'obéissance des sujets, la crainte de mal faire, l'amitié mutuelle entre Etats ... ».*

Vous savez que, parce que tout le pouvoir dépendait de la religion, le roi avait le droit d'imposer sa religion aux sujets pour le maintien de l'Etat («*Cujus regio ejus religio*»). Néanmoins, à partir de 1648 et jusqu'à la Révolution, des idées se sont répandues qui cherchaient à laïciser la notion d'autorité. Plusieurs théories de contrat social ont été développées dans lesquelles on a prétendu qu'en réalité tous les pouvoirs émanent de la nation; celle-ci va définir qui détiendra l'autorité en matière politique et juridique. C'est la sécularisation de la vie politique. Que vous fassiez dépendre la morale ou l'autorité en toute matière de la religion ou de la nation, vous n'avez pas encore fait place à l'autonomie morale. Ce qui caractérise la morale, c'est le fait que *nous* sommes, en tant qu'êtres moraux, l'autorité dernière. En matière de morale, c'est le sujet moral qui prend ses décisions. C'est ce qu'on appelle l'autonomie de la conscience, qui dit qu'en morale la dernière autorité c'est nous-mêmes; c'est parce qu'il y a une autre autorité en morale que dans le domaine religieux, politique, que la morale présente des traits particuliers qui lui sont propres. L'idée de l'autonomie de la conscience est le fondement de la spécificité de la morale.

Quel est, dans ce contexte, le rôle de la philosophie morale? Si les choses étaient aussi claires que le prétendent ceux qui veulent fonder la morale sur la religion, il n'y aurait pas d'autonomie de la conscience; la conscience serait seulement libre d'obéir ou de désobéir, sans aucun rôle créateur lui permettant d'élaborer des règles ou des principes. Elle devrait se soumettre, et accepter qu'elle a tort en cas de désobéissance.

Effectivement, la conscience joue seulement un rôle en cas de *conflits moraux*. Si chaque situation était appréciée de la même façon par tous, quelle que soit leur formation, la conscience ne jouerait pas un grand rôle.

Cette conscience morale (qui veut dire simplement que *nous* sommes l'autorité en matière morale) doit être formée et éclairée. De quelle façon? En montrant de quelle manière, dans l'histoire de la pensée morale, les différentes notions morales se sont présentées, comment elles ont été clarifiées, quels sont les fondements fournis à la morale, et en présentant les théories les plus significatives en cette matière.

## II. PROTAGORAS (485-411)

C'est une tradition des moralistes classiques de présenter Socrate comme l'initiateur de la morale philosophique; mais je crois que c'est un mauvais point de départ. En réalité, Socrate réagit déjà contre une certaine conception de la morale qui est représentée par les sophistes et spécialement par Protagoras d'Abdère.

Protagoras est le premier des penseurs grecs qui ait cherché à expliquer les phénomènes moraux en les détachant d'une conception purement religieuse. Son rôle, comme celui des sophistes en général, a été négligé par les philosophes d'inspiration religieuse ou absolutiste. Il fallait qu'une réaction se produise pour que l'on accorde aux sophistes la place qui leur revient dans l'histoire de l'esprit critique. Mais le mal a été fait entretemps, parce que les écrits des sophistes et plus spécialement de Protagoras ont été perdus, de sorte qu'en fin de compte, ils n'ont été connus que grâce à leurs adversaires. Les textes que nous avons gardés sont des textes polémiques où l'on présente les idées de ces philosophes pour les critiquer.

Protagoras est connu par ce qu'en dit Platon, qui critique Protagoras dans les dialogues intitulés «*Protagoras*» et «*Théétète*». Il y a aussi l'ouvrage de Diogène Laërce : *Vie et opinions des anciens philosophes* dont le IX<sup>ème</sup> livre est consacré à Protagoras. De tous les ouvrages des sophistes subsistent des fragments, réunis par le philologue allemand Diels : «*Fragmente der Vorsokratiker*».

A partir de ces fragments et d'une étude critique des œuvres de Platon, Eugène Dupréel a tiré un ouvrage intitulé : «*Les Sophistes*», dont je m'inspire dans cet exposé.

Que nous dit Protagoras concernant la religion et l'existence de Dieu ?

«*A l'égard des dieux je ne sais s'ils sont ni s'ils ne sont pas, ni comment est leur figure; beaucoup de choses empêchent de le savoir; l'obscurité de la question et la brièveté de la vie de l'homme ...*».

(Diogène Laërce, IX, 51).

Il se pose très nettement en agnostique. Cette attitude n'est pas révolutionnaire. Protagoras d'ailleurs était un juriste (ami de Périclès, il fut chargé par celui-ci de donner une Constitution à Thurioï, nouvelle colonie athénienne en Italie). Les juristes, généralement, ne sont pas des révolutionnaires. Protagoras est prudent, il veut dire à peu près ceci :

«étant donné notre ignorance de la religion, ce n'est pas sur elle que nous allons fonder la morale». Mais il se servira de mythes pour faire comprendre ses idées.

Les conceptions morales de Protagoras nous sont connues surtout par le mythe de Prométhée et d'Épiméthée qui nous est rapporté par Platon dans son «*Protagoras*». Ce mythe raconte comment les dieux ont créé les espèces mortelles «*quand fut arrivé pour elles le temps fixé pour leur naissance*» (déterminisme). Les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre, les mènent à la lumière et imposent à Prométhée et Épiméthée de répartir les capacités, les qualités, entre chacun. Épiméthée se chargera de cette distribution en évitant par toutes sortes de mesures qu'aucune espèce ne soit détruite, en la protégeant contre les intempéries, en lui procurant des nourritures différenciées, bref en établissant un équilibre tel que toute disparition soit impossible ou du moins improbable.

Cependant Épiméthée avait épuisé toutes les propriétés utiles et l'espèce humaine restait dépourvue de qualités lui permettant de survivre.

Alors Prométhée, pour sauver l'homme, va dérober chez Héphaïstos et Athéna le feu et le savoir technique.

Les hommes, plus faibles que les animaux, se groupent en cités, mais se querellent, étant donné qu'ils ne connaissent pas la technique politique. Aussi Zeus, craignant la disparition de la race humaine, lui expédie Hermès pour apporter à tous les hommes la décence et la justice.

Hermès demande à Zeus s'il faut distribuer ces qualités comme les autres techniques, c'est-à-dire à quelques-uns seulement, ou bien si chacun doit en prendre sa part. Zeus répond que les villes ne pourraient exister si chacun n'avait en lui le sentiment de la décence et de la justice et que celui qui ne pourrait assumer sa charge de justice et d'honneur devrait être exécuté comme étant un fléau social.

Ce thème est une justification de la démocratie : *Le sens du juste, le sens moral, est réparti indistinctement entre tous les hommes*, il ne peut y avoir de spécialisation en morale, en politique, dans tout ce qui concerne la justice.

Cependant, du sentiment du juste et de la décence ne dérive pas la connaissance des règles de la justice et de la morale. Protagoras savait évidemment que les mœurs variaient. Mais s'il en est ainsi, c'est parce que *le sentiment du juste n'a pas en chacun le même contenu*. C'est pourquoi, dans une cité, il faut enseigner les règles justes pour que chacun suive les coutumes, les lois, les règles admises dans la société, jusqu'au jour où ces règles, n'étant plus adéquates à l'état social, entraîneraient des troubles. Tout le monde est par conséquent compétent pour enseigner ces règles exactement comme chacun peut enseigner sa langue. Le but de

la conception morale de Protagoras, c'est la paix sociale. Les règles morales, juridiques et politiques sont inséparables. Chacun les reprend à son propre compte à partir du moment où il est élevé dans un milieu, où il est inséré dans une tradition. Contrairement à Rousseau, le sauvage est inculte. Dans cette conception sociologique, dire qu'une loi est injuste n'a pas de sens parce que ce sont les lois qui déterminent ce qui est juste, qui donnent un contenu à la notion de justice.

*Le juste est assimilé au légal.* Cette conception est à l'origine du positivisme juridique. Selon cette doctrine, défendue encore actuellement, la décision d'un juge sera juste si elle est conforme à la loi.

Protagoras prend donc parti pour la loi dans le débat entre la nature et la loi, contrairement aux physiciens qui prétendaient pouvoir tirer de la nature des règles normatives. Le débat porte donc sur la question du droit naturel et du positivisme. Pour Protagoras, la nature ne peut pas nous apporter des critères objectifs qui permettraient de donner à la justice un contenu invariable. C'est au contraire l'homme qui *«est la mesure de toutes choses, de ce qu'elles sont pour celles qui sont, de ce qu'elles ne sont pas pour celles qui ne sont pas»*. Cette phrase a donné lieu à différentes interprétations selon que l'homme était considéré en tant qu'individu (conception subjectiviste) ou en tant que possesseur d'une raison humaine (conception spécifique) par la structure de laquelle les éléments extérieurs lui apparaissent comme des phénomènes (de la même manière que chez Kant). En réalité, Protagoras n'envisage que ceux qui ont des droits politiques. C'est pourquoi E. Dupréel interprète la phrase en fonction de l'homme dans la cité.

L'esclavage n'a d'ailleurs jamais été mis en question par Protagoras : il n'entraîne pas de troubles sociaux.

Il n'y a donc, pour Protagoras, d'autre morale que celle utile à la société, d'autres règles que celles qui assurent le bien commun, d'autres conceptions du juste que celles décidées par la société.

Le rôle de l'éducateur est de montrer que ce qui importe est le bien commun. Celui de l'orateur est de rendre la cause qui semble la plus faible la plus forte, car celle qui paraît la plus forte au premier abord est celle qui défend les intérêts particuliers individuels. Le rôle du politicien est de guérir les maux de la cité. Cette conception sociologique est donc aussi relativiste (il n'y a pas de notion absolue et impersonnelle de la justice), formaliste (c'est la loi qui donne au sentiment de justice un contenu), pluraliste (règles différentes dans les différentes cités) et pragmatiste (on les juge par les conséquences).

Protagoras n'envisage ni l'individu, ni l'humanité. La valeur fondamentale est le civisme, le critère du juste, le bien commun.

### III. SOCRATE (470 - 399)

Socrate est considéré par un grand nombre de philosophes comme le fondateur de la science morale. Il va donner à la philosophie morale une nouvelle dimension; pour lui la morale a pour but essentiel la formation de l'individu. Socrate ne s'est pas intéressé à la politique, mais il considérait que son rôle était surtout de former des hommes vertueux qui pourraient s'occuper convenablement des affaires de la cité. La grande faiblesse de la vision de Socrate est que toute une partie de la morale, son aspect social, lui échappait.

Nous ne connaissons aucun écrit de Socrate. Tout ce que nous en savons, nous devons le chercher dans des textes d'autres philosophes, notamment Platon, dont les «*Dialogues*» mettent très souvent en cause, et souvent accordent le premier rôle à Socrate.

Il y a lieu de faire une distinction entre Socrate qui semble parler pour lui-même, et Socrate en tant que porte-parole de Platon. La distinction traditionnellement établie attribue les idées des premiers dialogues, antérieurs à *Gorgias*, à Socrate, tandis que les autres montrent un détachement progressif de Platon de la pensée de son maître. Socrate est connu, d'autre part, par les «*Mémoires*» de Xénophon.

Il semble difficile de douter que Socrate ait eu une existence historique comme philosophe; il est mis en scène dans une pièce «*Les nuées*» d'Aristophane. C'est une pièce satirique qui montre Socrate en train d'étudier les nuages (l'astronomie, astrologie etc...), ce qui semble indiquer que Socrate était un élève d'Anaxagore de Clazomènes, un des premiers philosophes - astronomes.

Aristote nous parle aussi de Socrate, mais il n'est pas exactement son contemporain, étant né quinze ans après la mort de Socrate.

#### BIBLIOGRAPHIE

Bastide, «*Le moment historique de Socrate*».

Tovar, «*Socrate, sa vie et son temps*», Ed. Plon.

Dupréel, «*La légende socratique et les sources de Platon*».

L'étude d'E. Dupréel est provocante dans la mesure où elle défend l'idée que le Socrate de Platon n'est qu'une légende, et que la plupart

des idées attribuées à Socrate sont celles du sophiste Prodicos. Cette thèse a le mérite d'avoir donné une nouvelle vie aux sophistes et de montrer leur importance dans l'histoire de la philosophie.

### LA PHILOSOPHIE MORALE DE SOCRATE

Il existe une vérité en matière de morale; il y a un vrai courage, une vraie piété. Il y a une connaissance en matière de morale que nous pouvons acquérir grâce à la raison. Cette connaissance a pour fondement une connaissance de soi-même et vise à réaliser à la fois une vie heureuse et vertueuse. Cette connaissance conduit à la sagesse.

La morale est conçue comme la conduite de sa propre vie, dans le but d'arriver à réaliser son bonheur, à perfectionner son être. Ce but étant ainsi présenté, on comprend que «*nul ne fait le mal volontairement*». Tout le mal moral est fondé sur l'ignorance, qui est à la base d'une conduite malheureuse et vicieuse.

Socrate va se servir de la méthode dialectique qui consiste, au moyen de questions bien posées et de réponses, à mettre l'interlocuteur en contradiction avec lui-même; la recherche d'une cohérence de la pensée et la réalisation de l'unité de la pensée et de l'action vont être l'instrument et le but de la science morale.

Nous allons voir comment cette conception rationaliste de la morale, qui est à la base de ce qu'on appelle la *raison pratique*, la raison en tant que guide dans l'action, se limite à la conduite individuelle, certains domaines échappant à la raison.

Ces domaines qui échappent à la raison concernent deux vertus, la piété et la justice.

Les vertus rationnelles, celles que la science permet d'élaborer, sont la sagesse, la tempérance et le courage.

Comment arrive-t-on à réaliser l'unité de la vie morale et de la pensée morale, alors que nous voyons les hommes opposés les uns aux autres, en désaccord sur ce qui est bien et mal, ballottés par leurs désirs, leurs intérêts; comment arrive-t-on à accorder cette multiplicité de vues, à réaliser cette unité que recherche la science morale?

Examinons un dialogue reproduit par Xénophon dans les «*Mémoires*» (livre III, Chap. 8, 2-7) entre Socrate et Aristippe.

«*Aristippe lui demanda s'il connaissait quelque chose de bon, afin que, si Socrate mentionnait quelque bonne chose, en nourriture, en boisson, la santé, la force, l'audace, il lui démontrât alors que c'est quelquefois un mal. Socrate lui fit la meilleure réponse qu'on pouvait faire : «Me demandes-tu, lui dit-il, si je connais quelque chose de bon pour la fièvre ?*

— Non, dit-il.

— Alors pour le mal aux yeux ?

— Non.

— Alors pour la faim ?

— Non, dit-il.

*Mais alors si tu me demandes quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, ni je le connais, ni je n'ai besoin de le connaître».*

Les biens dont on nous parle ne peuvent être conçus comme tels qu'en vue d'une fin. Les différentes valeurs que nous accordons aux choses, nous ne les accordons aux choses que parce qu'elles servent à quelque chose d'autre. Donc ce que nous considérons comme des valeurs doit être transformé en moyens (en vue d'une fin bien définie). Ce qu'on appelle «*valeur*» n'est que valeur apparente, puisqu'elle tire sa valeur réelle du bien auquel elle doit servir. Le problème est de savoir ce qu'est la fin; on ne peut transformer indéfiniment les valeurs en moyens, sans arriver à la fin. Il faut donc forcément s'arrêter et trouver des valeurs qui valent par elles-mêmes.

Cette technique revient donc à transformer la diversité des choses en moyens pour *une* seule chose. S'il y a plus d'une seule chose qui soit «*fin*», les différentes fins n'étant plus comparables, nous n'avons plus de moyen rationnel de choisir entre ces différentes fins, et il n'y a plus de science morale.

La science morale suppose la transformation de la multiplicité des valeurs en éléments relatifs à *une* seule valeur. Cette technique va permettre de transformer la morale en une science appliquée en vue de la réalisation de cette fin unique. Pour y arriver, il faut que les différentes valeurs soient réductibles à une seule. Or, par exemple, à côté de la valeur «*bien*» il y a une valeur «*beauté*» qui pourrait être parfaitement indépendante.

Suite du dialogue :

*«Aristippe lui ayant posé une nouvelle question, à savoir s'il connaissait quelque belle chose, il répondit : «oui, j'en connais beaucoup». Eh bien, dit Aristippe, sont-elles toutes semblables les unes aux autres ?*

— *Quelques-unes au contraire, sont aussi dissemblables que possible.*

— *Comment donc, reprit Aristippe, ce qui diffère du beau peut-il être beau ?*

— *C'est que, par Zeus, répondit Socrate, un beau lutteur diffère d'un beau coureur, et qu'un bouclier qui est beau pour protéger le corps est aussi différent que possible d'un javelot qui est beau pour voler avec force et vitesse.*

— *Tu me réponds exactement la même chose, dit Aristippe, que lorsque je t'ai demandé si tu connaissais quelque chose de bon.*

— *Crois-tu donc, répliqua Socrate, que le bon soit une chose et que le beau en soit une autre ? Ne sais-tu pas que les choses sont à la fois belles et bonnes relativement aux mêmes objets. En premier lieu, la vertu n'est pas bonne, relativement à certaines choses et belle relativement à d'autres choses, ensuite les hommes sont réputés beaux et bons de la même manière et relativement aux mêmes choses.*

*c'est relativement aux mêmes choses que nos corps paraissent bons et beaux, et toujours relativement aux mêmes choses que tous les objets qui sont à l'usage des hommes sont regardés comme beaux et bons, c'est-à-dire aux choses pour lesquelles ils sont utiles.*

— *Alors, dit Aristippe, un panier à ordures est une belle chose ?*

— *Oui, par Zeus, répondit Socrate, et un bouclier est laid, si le premier a été bien fait pour sa destination, et le second mal fait.*

— *Tu veux dire, reprit Aristippe, que les objets sont à la fois beaux et laids ?*

— *Oui, par Zeus, ils sont à la fois bons et mauvais. Souvent en effet, ce qui est bon pour la faim est mauvais pour la fièvre, et ce qui est bon pour la fièvre est mauvais pour la faim.*

*Souvent aussi, ce qui est beau pour la course est laid pour la lutte, et ce qui est laid pour la lutte est beau pour la course. Car toutes les choses sont belles et bonnes relativement à la destination à laquelle elles s'ajustent bien, et mauvaises quand elles s'ajustent mal à leur fin».*

Nous voyons ici comment la dialectique ramène la multiplicité des formes à l'unité. Les choses sont très variées, mais on comprend que cette variété résulte du fait qu'elles sont destinées à des fins différentes, la valeur chaque fois résultant du fait que l'objet est bien fait pour l'usage qui lui est destiné.

Avec cette technique qui transforme les valeurs en moyens, nous n'irons pas très loin si nous ne savons pas qu'il existe des fins qui ne sont plus des moyens. A qui les choses doivent-elles être utiles pour qu'elles soient effectivement bonnes et belles au point de vue de la morale ? Quelle est la fin de la morale ? La réponse de Socrate est très différente de celle de Protagoras.

La fin de la morale c'est le bonheur et la perfection de l'individu. Toutes les valeurs devant ainsi coïncider chez Socrate, il n'est pas possible d'admettre qu'il y ait une opposition entre perfection et bonheur ; si les deux devaient ne pas coïncider, il faudrait admettre que (l'idée de cohérence est fondamentale) le bonheur qui ne coïncide pas avec la perfection de l'individu n'est qu'un bonheur apparent (on croit que c'est un bonheur, mais il ne durera pas, aura de mauvaises conséquences, etc...). Il faut pour satisfaire à l'exigence de la science morale que la fin soit unique et définie. Quel est le but de la morale ? C'est le bonheur du sujet agissant.

Nous voyons s'élaborer une morale de la personne. On comprend que dans cette perspective le problème fondamental soit la *connaissance de soi*. La morale a pour fondement ce qu'on appellerait aujourd'hui une anthropologie, la connaissance de la nature humaine, celle à laquelle tous les actes doivent se rapporter.

Il y a un dialogue socratique de Platon qui se rapporte à la nature humaine, c'est *l'Alcibiade*. En effet, la morale est conditionnée par

l'anthropologie. L'homme est, à la fois, corps et âme. C'est donc un dualisme, qui est spiritualiste, car c'est l'âme qui s'identifie à l'homme, le corps n'étant qu'un instrument de l'âme. Contrairement au dualisme d'Anaxagore de Clazomène (l'esprit met en branle la matière et puis les lois de la mécanique arrangent le reste), Socrate pense à un esprit qui agit pour une fin, à un esprit qui serait cause finale et non efficiente. Ce qui importe par conséquent, c'est la maîtrise de l'esprit sur le corps. Cette maîtrise permettra à Socrate de parler de la liberté. Si donc nous obéissons à l'âme, nous serons tempérants et courageux. Mais il nous est alors indispensable de connaître ce qu'il faut craindre et éviter. Il faut redouter avant tout le déshonneur et non pas la mort. Le courage consiste dans la connaissance du redoutable. Selon Lachès, est courageux celui qui ne fuit pas devant l'ennemi. Mais Socrate lui répond que cette fuite peut être une tactique, qu'il ne faut donc pas définir le courage par un comportement extérieur car il peut y avoir apparence de lâcheté. Le courage se distingue de la témérité par la connaissance. Quand un animal fait front au danger sans réfléchir, il est téméraire.

Par conséquent, les trois vertus qui conditionnent notre bonheur sont la sagesse, la tempérance et le courage.

La sagesse assure le sage que ce qu'il fait est le meilleur. Cette conception rationnelle et intellectualiste implique par conséquent qu'il y a unicité de valeur. Ce qui importe donc, c'est de connaître cette valeur, c'est-à-dire la bonne conduite, d'autant plus qu'elle est toujours avantageuse, utile. Lorsqu'un problème moral ou politique se pose, il ne s'agit donc pas d'hésiter entre le pour et le contre pour savoir ce qui est préférable. Car il existe une bonne solution et une mauvaise. Celui qui est compétent en matière de morale *saura* quelle est la bonne façon d'agir et sera ainsi heureux.

Par conséquent, celui qui choisit la mauvaise solution agit ainsi par ignorance. Il en résulte que personne ne fait le mal volontairement puisque toute opération morale est susceptible de vérité exactement comme en mathématiques.

Cependant, cette conception implique que le sage se conduira toujours et partout de la même façon devant une même situation.

Or Socrate ne pouvait pas rester indifférent au fait que les conceptions religieuses variaient dans les différents pays, qu'il y avait différentes manières d'être pieux et juste. Ces deux qualités définissent l'attitude que doit avoir l'individu à l'égard des dieux et à l'égard des autres hommes.

Par conséquent, pour comprendre ces deux qualités, Socrate devait soit abandonner son rationalisme intellectualiste, soit condamner la religion au nom de la raison, donner une interprétation rationnelle de la piété en jouant sur l'opposition réalité-apparence.

Socrate a choisi la première solution : jamais il ne nous présente la justice et la piété comme étant rationnelles. Il est en cela conservateur. Dans l'«*Euthyphron*», Platon fait dire à Socrate qu'être pieux c'est rendre aux dieux le culte qui leur est dû. Puis il définira l'acte juste par la conformité aux lois de l'État.

Il faut toujours obéir à la loi pour assurer la sécurité, la confiance mutuelle, le triomphe des tribunaux. La justice n'est rien d'autre que cette obéissance.

Nous connaissons plusieurs cas où Socrate s'est opposé à l'autorité des hommes, mais pas à celle de la loi.

Socrate aurait voulu que les magistrats soient compétents par leurs vertus ou leurs connaissances et c'est pourquoi il n'a jamais cessé de combattre par la parole la loi athénienne qui conférait les magistratures par le tirage au sort.

Deux fois, il s'est opposé aux assemblées du peuple. Une fois sous la démocratie, une fois sous la tyrannie des Trente.

La première fois, des généraux athéniens avaient été accusés d'impiété pour n'avoir pas ramassé les morts après la victoire des Arginuses, afin d'éviter une tempête. Socrate était le seul à s'opposer à cette accusation. Selon lui, la procédure d'accusation était illégale. Les généraux présents au procès ont été condamnés à mort et exécutés.

La deuxième fois, Socrate a refusé, malgré l'ordre des tyrans, d'aller chercher Léon de Salamine qui devait être condamné à mort.

Socrate s'est également opposé à l'autorité lors de son procès. Il était accusé de corrompre la jeunesse. Il affirmait en effet à ses élèves qu'il fallait consulter ceux qui sont sages et non pas nécessairement ses parents. Au procès, il a eu une attitude provocante, en affirmant qu'il ne devait pas être condamné mais récompensé en étant logé dans le prytanée aux frais de l'État.

Dans le dialogue du «*Phédon*», on nous raconte la sérénité avec laquelle le philosophe accueille la mort.

Dans le «*Criton*», Platon nous le montre refusant de s'évader malgré les insistances de Criton. Le devoir, explique Socrate, c'est l'obéissance à la loi.

Les élèves de Socrate, et spécialement Platon, se rendront compte de l'importance qu'il y a d'obéir à la loi, mais aussi de ce que la loi soit juste. Ce problème ne s'était posé ni à Protagoras ni à Socrate, bien que celui-ci, exigeant que les magistrats soient compétents, ait pressenti l'existence de lois objectivement justes. Cependant, il ne nous parle pas du contenu de telles lois.

## IV. PLATON (427-348)

## BIBLIOGRAPHIE

- Schuhl *L'œuvre de Platon*  
 Popper *La société ouverte et ses ennemis* (The Open Society and its enemies). Popper est un logicien et un philosophe des sciences. Il a essayé de montrer que la conception de Platon se rapproche de celle des régimes totalitaires.

Dans l'œuvre de Platon, on trouve une évolution. Après la période proprement socratique, la pensée originale de Platon est dominée par le culte des mystères orphiques qui semblent avoir une origine persane et par l'élaboration d'une utopie de l'Etat juste. C'est la période de maturité. A la fin de sa vie, ses écrits semblent plus réalistes aussi bien pour sa philosophie individuelle que pour sa conception des lois.

Ses deux derniers écrits sont : *Philèbe ou du plaisir* et *Les lois*.

## A. MORALE INDIVIDUELLE DE PLATON

## 1. Conceptions élaborées pendant la maturité

On considère que la grande trouvaille de Platon est la découverte de la théorie des idées.

Cette théorie est exposée dans la *République* au moyen d'un mythe : le mythe de la caverne. Elle se fonde sur une hiérarchie entre deux réalités. L'idée de Bien est la réalité suprême. Tout ce qui comprend la matière, le corps, est disqualifié.

Le corps enchaîne l'âme, il est *le tombeau de l'homme*. Nous avons vu par contre que, pour Socrate, il était l'instrument de l'âme. Le corps ne fournit que des apparences : l'homme doit s'évader de son corps pour ne pas en être la victime.

Cela est possible parce que l'âme, grâce à la réminiscence, peut se souvenir par une sorte d'intuition directe du monde des idées, de ce qu'est le bien, et ainsi surmonter l'obstacle que constitue le corps.

Par une vie indépendante du corps, l'homme sera heureux et ressemblera à la divinité. Quand l'âme se détachera du corps, lors de la mort, elle accédera dans le monde des idées.

Notons que ce point de vue est introduit par Platon dans le monde grec. Après la mort, pour Homère, l'âme pénétrait dans l'ombre.

La réincarnation est une idée qui vient de l'Inde. Dans cette conception mystique, la vie terrestre est celle où nous avons l'occasion de faire le mal. Nous devons y échapper pour nous purifier.

Toutes ces conceptions sont développées dans le *Phèdre*, dans *La République*, dans le *Gorgias*, c'est-à-dire pendant la maturité de Platon.

## 2. Conceptions élaborées dans les derniers écrits de Platon

Dans le *Philèbe*, nous trouvons une réaction contre les conceptions mystiques : on y voit Platon précurseur d'Aristote. On y trouve une conception relative au plaisir. Est-ce par les plaisirs ou par la sagesse que nous serons heureux ? Selon les premières conceptions de Platon, il est certain que c'est par la sagesse uniquement.

Or il nous dit dans le *Philèbe* qu'une vie heureuse doit être un mélange de plaisirs et de sagesse.

Le plaisir se présente comme indéterminé, indéfini. La sagesse va donner une norme, une mesure au plaisir.

Sagesse et plaisir peuvent donc cohabiter pour autant que les plaisirs ne soient pas démesurés, violents. La vie sera à la fois heureuse et vertueuse grâce à la mesure.

## B. LE PROBLÈME DE LA JUSTICE

Nous avons vu que pour Protagoras et Socrate, est juste celui qui obéit aux lois, est juste ce que le législateur a décidé.

Platon va s'opposer à ce relativisme en cherchant une justice objective à laquelle correspond une idée de la justice.

Cette conception sera absolutiste parce que la notion de justice ne pourra être ni temporelle ni personnelle.

Si le problème de la justice a tant préoccupé cette époque, c'est parce que la période était troublée par des changements de régime successifs.

Avant de présenter sa conception, Platon laisse parler ses adversaires. Ils sont au nombre de trois : Calliclès, Thrasymaque et Glaucon.

### 1. Thèse de Calliclès

La thèse de Calliclès est présentée dans le *Gorgias*. Socrate cherche à y montrer qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre.

Calliclès va développer une conception de la société et de l'homme qui influencera Nietzsche dans sa morale.

Il va opposer l'ordre de la Nature à celui de la Loi pour fonder sa théorie du droit du plus fort. Il est sans doute conforme à la loi de préférer subir l'injustice que de la commettre mais le contraire est conforme à la nature. La loi, en effet, pour protéger les faibles raconte que toute supériorité est laide et injuste. «*Mais la nature elle-même nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise*». (483 d, traduit par Alfred Croiset).

Socrate (qui parle donc pour Platon) va alors demander à Calliclès si ceux qui doivent commander selon la nature sont les meilleurs ou les plus forts. Calliclès répond qu'il y a identité entre puissant, meilleur et plus fort. A quoi Socrate réplique que le plus grand nombre étant plus puissant que l'individu, il doit agir selon les lois de la nature. Or il n'en est pas ainsi puisque c'est lui qui fait les lois qui protègent les faibles. La conception de la justice de Calliclès sera aristocratique : est juste ce que peut réaliser l'homme supérieur par sa force, son énergie et son intelligence. Celui-là doit profiter de ses avantages pour commander et faire profiter ses amis de sa puissance.

Il doit alors, pour être heureux, donner à ses désirs la plénitude de leur satisfaction. Seulement la honte pousse souvent les hommes à dissimuler leurs désirs et ils vantent alors la modération.

La conception de Calliclès est antidémocratique. C'est une thèse individualiste et aristocratique.

### 2. Thèse de Thrasymaque

La conception de la justice de Thrasymaque se trouve exposée dans «*La République*» de Platon (338 c et suivants).

Elle se base sur une théorie politique selon laquelle les gouvernants, par la force, imposent un droit qui leur profite.

Ce qui est juste, c'est ce que la loi déclare, or elle défend l'intérêt de ceux qui gouvernent.

La justice, c'est l'intérêt du plus fort exprimé par la loi. Chez Calliclès au contraire, la loi défendait les faibles, en quoi elle n'était pas conforme à la justice naturelle.

Thrasymaque se rendait compte que la nature supérieure de l'individu ne détermine pas la loi, mais le plus fort, quel qu'il soit.

Pour connaître le juste, il suffit donc de savoir ce qui est profitable au gouvernement en place, car la force appartient au gouvernement constitué. Est juste l'intérêt du gouvernement constitué. Socrate va montrer que la conception de Thrasymaque est incohérente. En effet, si l'intérêt du gouvernement est le juste et que pour cette raison il est juste d'obéir aux lois, dans le cas où un gouvernement promulguerait une loi qui serait à son insu contraire à ses intérêts, ce qui est possible puisque tout ce qui est humain est faillible, il n'y aurait plus, dans ce cas, aucun critère pour savoir s'il faut obéir à cette loi. D'autre part, toute technique s'exerce au profit de l'objet de cette technique et non du technicien.

Thrasymaque va se servir de l'analogie du berger et de ses moutons pour faire comprendre sa pensée : de même que les bergers nourrissent leurs moutons en vue seulement d'en retirer le plus grand profit, ainsi ceux qui gouvernent essaient de tirer de leurs subordonnés des avantages personnels.

### 3. Thèse de Glaucon

Elle est exposée dans *La République* : 358e - 360 d.

Glaucon va, lui aussi, élaborer une conception en se basant sur le couple : nature-loi. Comme Calliclès, il admet que l'injustice est la loi de la nature. Cependant, sa thèse devient originale quant à sa conception de la loi : celle-ci est le résultat d'un contrat entre les hommes pour établir la justice.

*On dit que, suivant la nature, commettre l'injustice est un bien, la subir, un mal, mais que de son exercice résulte plus de mal que de bien. Aussi quand les hommes se font et subissent mutuellement des injustices et qu'ils en ressentent le plaisir ou le dommage, ceux qui ne peuvent éviter l'un et obtenir l'autre jugent qu'il est utile de s'entendre les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux, et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice. Telle est l'origine et l'essence de la justice.*

La justice, selon Glaucon, est donc utile parce qu'elle empêche le dommage social. Les hommes ont convenu qu'il fallait punir ceux qui commettent l'injustice et accorder réparation à ceux qui l'ont subie, de façon à éviter le surcroît de mal social qui résulte de l'injustice.

Les hommes observent la justice pour ne pas être victimes de l'injustice. Dans cette conception, la justice est le résultat d'une convention qui ne doit être observée que si elle est utile.

Les hommes ne pratiquent la justice que par impuissance de commettre l'injustice. Pour montrer qu'on n'est pas juste par choix, mais par

contrainte, Glaucon se sert du mythe de Gygès. Celui-ci était un berger qui avait trouvé un anneau d'or qui lui permettait de devenir invisible en retournant le chaton vers lui. À partir de ce moment, Gygès n'était plus tenu de respecter la justice car il savait éviter de subir l'injustice.

#### 4. Conception de Platon

A ces trois conceptions de la justice, utile :

- à ceux qui ont le plus d'intelligence et d'énergie,
- à ceux qui sont les plus forts,
- à l'ensemble d'une société,

Platon va opposer sa conception d'une justice objective.

Pour mieux comprendre ce qu'est la justice dans l'individu, il y a intérêt à étudier la justice dans l'Etat — car c'est la même qualité qui se retrouve, mais elle est plus visible dans l'Etat — et à opérer une transposition par la suite.

A cette occasion, Platon va nous présenter une utopie, celle de l'Etat idéal. C'est la première utopie connue en Occident d'un Etat parfait, c'est-à-dire parfaitement juste et qui a toutes les qualités qu'on peut exiger d'un tel Etat.

La réflexion platonicienne est sans doute partie de la conception socratique selon laquelle la loi athénienne qui prévoyait que les magistrats seraient désignés par voie de tirage au sort est absurde. Pour Platon, il en va du magistrat comme du médecin ou du cordonnier : il doit être compétent pour savoir ce qui est juste, comme le médecin doit l'être pour connaître les maladies et les remèdes et le cordonnier pour être capable de travailler le cuir. Cette idée de la compétence exigée dans le domaine pratique semble être la base de toute la structure qui va être élaborée par Platon.

Il commence par nous dire qu'on observe dans une société qui s'organise une division du travail.

Chacun remplit une certaine fonction, une tâche pour laquelle il est fait par sa nature, son éducation, sa culture, etc...

Pour que règne la justice dans un Etat, il faut que chacun accomplisse sa propre tâche, le rôle pour lequel il est fait.

La division des fonctions dans la cité est semblable à la division des fonctions dans un organisme.

La cité va être assimilée à un organisme dont chaque organe remplit sa fonction.

Le rôle des analogies et des métaphores est très important en philosophie car elles fournissent des structures selon lesquelles notre pensée va procéder dans son analyse.

En assimilant la société à un organisme, nous admettons immédiatement le primat de la société sur l'individu. Celui-ci n'est pas considéré comme une fin en lui-même, mais comme un moyen de réaliser le bien de la cité. La justice consiste à bien tenir sa place dans cet ensemble : il ne faut pas que les yeux se préoccupent d'entendre ni les oreilles de voir.

Quelles sont les fonctions utiles à la cité ?

Il faut des gens pour produire les biens nécessaires, pour s'occuper de l'aspect matériel de la cité : ce sont les producteurs : esclaves, artisans, commerçants, etc ... Il faut également protéger la cité, établir l'ordre : c'est la fonction des gardiens. Enfin, il faut gouverner la cité : c'est la fonction du législateur, des juges, des magistrats, de tous ceux qui gouvernent.

Pour exercer chacune de ces fonctions, il faut une compétence qui sera établie par l'éducation. Des examens révéleront ceux qui sont aptes à remplir telle ou telle mission.

Ceux qui auront reçu une éducation complète pourront, grâce à la dialectique, connaître ce qui est juste, injuste, bon, mauvais, beau et laid, et seront capables de diriger la cité.

Il faudra essayer de réaliser le proverbe pythagoricien selon lequel les biens des amis sont communs. Pour cela, il faudra créer la communauté des biens et aussi des femmes et des enfants.

Il faudra que tous les hommes de la cité communient dans les mêmes sentiments, de façon que chacun ait l'air de voir, d'entendre, d'agir en commun, que tous louent et blâment d'une seule voix («*Les lois*», 739 c). L'unité de la cité sera concrétisée, symbolisée, par le roi-philosophe qui connaît la dialectique et la théorie des idées ; il fait en sorte que l'Etat soit le reflet des idées qu'il a connues grâce à la dialectique. Il limitera cependant la communauté des biens aux deux classes supérieures.

Son rôle principal sera de veiller à maintenir l'harmonie qui résulte du fait que chacun remplit sa propre fonction sans empiéter sur les préoccupations qui ne correspondent pas à sa compétence. C'est d'ailleurs en réalisant la fonction pour laquelle il a été choisi que l'homme trouvera son bonheur.

Dans cette conception, la religion jouera un rôle important car elle inculquera l'idée que les dieux récompensent et punissent les hommes. L'âme qui agit pieusement sera transportée vers des lieux meilleurs. Celle qui se conduit mal ira rejoindre les âmes méchantes.

Contre les sentences divines, personne ne peut rien, car les dieux sont incorruptibles : on ne peut pas les acheter par des sacrifices. Ils sont les gardiens de l'autorité («*Les lois*», 906 et 907).

L'homme impie commet donc envers la cité un crime, même si c'est l'impiété d'un homme moral et juste.

A tous les impies, la cité infligera la prison. «*Il y aura dans la cité trois prisons : l'une, sur la place publique, commune à la plupart des délinquants assurera la garde de leurs personnes; la seconde, au lieu de rassemblement du conseil nocturne, sera nommée maison de correction; la troisième, au centre du pays, à l'endroit le plus désert et, autant que possible, le plus sauvage, aura un surnom qui indique sa destination punitive*» (Les lois, 908 a. Traduction de A. Dies). Ceux qui ne croient pas aux dieux mais qui sont justes et vertueux iront dans la maison de correction pendant une durée de cinq ans au minimum.

Voilà comment se présente la société idéale de Platon. La liberté de pensée y est considérée comme dangereuse. Surtout pour les gardiens qui doivent être soumis à une autorité à laquelle ils doivent obéir sans réfléchir.

Cette société est technocratique, car la compétence est le critère qui permet de désigner ceux qui doivent gouverner.

Platon s'est rendu compte que cette conception de la cité était une utopie. Elle a cependant joué un rôle important : elle a influencé l'ancien régime. Elle n'a jamais été appliquée dans une cité grecque : les citoyens grecs ont toujours voulu contrôler le pouvoir. Le contrôle du pouvoir par le peuple était absurde aux yeux de Platon, car il estimait qu'en politique il existait une façon de penser qui est conforme à la vérité : de même qu'on ne demande pas l'avis de la majorité pour connaître la solution d'un problème scientifique, ainsi en politique il ne faut pas demander au peuple ce qu'il convient de faire. On retrouve ici le rationalisme intellectualiste de Socrate.

Dans l'ancien régime, il existait, comme dans la cité idéale de Platon, une division tripartite de la société :

- le clergé correspond à la première classe : ceux qui connaissent la dialectique,
- la noblesse correspond aux gardiens,
- le tiers état correspond aux producteurs.

A la tête se trouvait également un roi, mais qui était un roi héréditaire. La notion de roi-philosophe se retrouve dans le despotisme éclairé : celui qui dirige connaît l'intérêt de ses sujets. Il prend donc des décisions pour leur bien, sans les consulter. Le totalitarisme s'est inspiré des conceptions platoniciennes selon lesquelles l'Etat est une fin. Le totalitarisme veut que les individus soient des moyens pour renforcer la puissance de l'Etat.

Dans l'évolution de la pensée platonicienne, un fait est frappant : Socrate, dans les premiers dialogues, n'aurait jamais fait l'éloge d'un Etat totalitaire. Au contraire, il accordait la prépondérance à l'individu dont il voulait éveiller la conscience.

Dans «*L'apologie de Socrate*», Platon nous présente un philosophe injustement condamné et qui serait sûrement châtié par l'Etat dont Platon nous fait l'éloge dans «*Les Lois*».

Socrate éveille les consciences. Dans la cité platonicienne, il n'y a qu'un homme qui doit réfléchir, c'est le roi. Et pourtant Platon fait l'éloge de Socrate.

Comment s'explique cette évolution de Socrate à Platon ?

Au début, Platon sait qu'il ne sait pas grand-chose (voir Apologie de Socrate). Puis il cherche, au moyen de la dialectique. Il cherche ce qui est juste, la vérité dans le domaine moral. Et puis, le philosophe a cru savoir ce qu'était cette justice objective et absolue, et cette vérité. A partir de ce moment, il n'y avait plus de place possible pour la tolérance : si le roi-philosophe connaît la vérité, ceux qui ne sont pas de son avis sont des ignorants ou des malfaiteurs. Il faut donc ou les éduquer ou les châtier.

Ceci nous apprend que si nous croyons qu'il existe dans le domaine pratique des vérités, qu'à une question morale ou politique, il existe une seule réponse rationnelle, alors nous ne devons plus être tolérants, ni accepter la délibération, ni nous justifier par une argumentation. En effet, si la solution est nécessaire, on ne délibère pas, de même qu'on n'argumente pas si l'on est sûr de la vérité. La tolérance n'est possible que si l'on admet en morale et en politique un pluralisme de valeurs. Alors, il ne sera plus question de vérité ou de fausseté, mais de vraisemblable, de plausible, de probable et l'argumentation sera possible, car il y aura des raisons «*pour*» et des raisons «*contre*».

Si ceux qui gouvernent croient détenir la vérité, l'Etat deviendra aussitôt totalitaire, car il n'y aura plus lieu de délibérer ni de demander l'opinion du peuple.

Nous verrons que l'élève de Platon, Aristote, distinguera les matières où il est question de vérité et de fausseté : c'est le domaine théorique dans lequel on applique la méthode analytique, et les matières où il est question d'opinions : c'est le domaine pratique dans lequel on raisonne par la dialectique.

Refusant cette distinction au nom d'une vérité objective dans tous les domaines, Platon devait aboutir à la conception d'un Etat totalitaire.

Chez Socrate, dont le but était surtout de faire réfléchir, l'idée qu'il existe une vérité en morale et une justice objective n'était que sous-jacente. Chez Platon, cette conception est renforcée par la théorie des idées : il y a une idée du courage, du bien, de la justice. Il y a objecti-

vation des valeurs, dont on peut connaître le contenu par intuition grâce au souvenir de l'âme.

Voilà comment Platon, à partir des conceptions socratiques, aboutit à sa conception absolutiste. Partant d'un point de vue rationnel (au sens traditionnel de ce mot où il est lié à la notion de vérité) et nous montrant qu'il est possible de connaître les réalités du monde intelligible dont nous n'apercevons cependant que les reflets dans le monde sensible, Platon ne pouvait pas nous présenter une cité dans laquelle règne la libre discussion et la démocratie, mais au contraire un Etat qui use de la propagande, puis de l'inquisition (maison de correction) puis de persécutions (troisième prison).

Y a-t-il une vérité en morale et en politique ? Si c'était le cas, il serait normal d'écarter à la fois le pluralisme et la tolérance en matière de conduite.

## V. ARISTOTE (384-322)

La morale d'Aristote nous est exposée dans plusieurs ouvrages.

Le *Protreptique* nous est parvenu sous forme de fragments. On a pu en reconstituer environ un tiers. Il s'agit d'une exhortation à se convertir à la vie philosophique.

A côté de cet ouvrage d'allure littéraire, il existe deux ouvrages qui se présentent comme des traités de morale :

«*L'Éthique à Eudème*»

«*L'Éthique à Nicomaque*»

Il s'agit en réalité de notes prises par des élèves au cours d'Aristote. Il en résulte que nous possédons, pour une même œuvre, plusieurs manuscrits de rédaction différente.

La meilleure édition critique de l'*Éthique à Nicomaque* qui comporte une introduction, une traduction et un commentaire, est celle de René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif (Louvain 1958).

Outre les ouvrages cités, deux autres traités de morale sont attribués à Aristote : la *Grande Morale* et le *Traité des Vertus et des Vices*.

Aristote établit une distinction entre les différentes disciplines, en fonction de leur but.

Certaines tendent à connaître la vérité : ce sont les sciences théoriques. D'autres visent à produire quelque chose. L'architecture, par exemple, nous explique comment il faut construire une maison, la poésie, comment créer un poème, la tragédie comment écrire une œuvre tragique.

Toutes ces disciplines, qui ont pour but la production d'une réalité extérieure à l'action qui en est la cause, Aristote les appelle «*poétiques*» (poïeo signifie en grec «*faire*»).

D'autres disciplines ont pour but l'action. Elles nous disent comment il faut agir. L'éthique nous apprend comment il faut agir pour bien vivre, la rhétorique, pour persuader, la politique, pour gouverner.

Ces disciplines sont dites par Aristote «*pratiques*».

Parmi les disciplines pratiques, la plus importante est la politique car elle vise au bien de la cité. La politique est la science pratique suprême, la science ordonnatrice.

L'idéal de l'individu est subordonné à celui de la cité. Le souverain bien est la fin indépendante, c'est-à-dire une fin qui ne se transforme pas en moyen pour une fin ultérieure.

Si une partie de la morale échappe à la politique, le centre lui est cependant subordonné, parce qu'un des sens de la justice est d'obéir aux lois de la cité.

Dès les premières pages de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote manifeste son intention de tirer ses arguments de l'opinion commune, de se baser sur le sens commun, de fonder son étude sur l'expérience plutôt que sur des abstractions, comme le faisait Platon.

Chaque méthode, explique-t-il, doit être adaptée à son objet. Il ne faut pas exiger plus de précision et de rigueur qu'une discipline ne le permet :

*«Notre exposé sera pleinement satisfaisant s'il apporte les précisions que comporte la matière qui en forme le sujet. Il ne faut pas en effet exiger la même rigueur de tous les raisonnements, pas plus qu'on ne l'exige de tous les objets manufacturés. ... il serait également absurde, cela saute aux yeux, d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables et de réclamer d'un orateur des démonstrations... Le menuisier et le géomètre cherchent tous deux l'angle droit, mais pas de la même manière : le premier cherche l'angle plus ou moins droit qui est utile à son œuvre, le second cherche l'essence ou la différence spécifique de l'angle droit lui-même, car il est un contemplateur du vrai» (1094b 22-25).*

Il ne convient pas d'exiger dans le domaine pratique une méthode plus rigoureuse et plus précise que celle qui consiste à élaborer des arguments qui auront pour fondement une opinion commune. Et pour que soit possible un raisonnement qui se base sur le sens commun, il faut évidemment que l'auditoire de l'orateur, du moraliste, du politicien, se compose de personnes déjà éduquées. Il est d'autre part indispensable que celui qui raisonne dans le domaine pratique parte d'une prémisse susceptible de recueillir l'adhésion de l'opinion commune.

Le point de départ de la dialectique aristotélicienne dans l'*Ethique à Nicomaque* est le suivant : tous les hommes recherchent le bonheur.

Cependant, si l'opinion de la majorité est d'accord sur le nom du bien suprême, elle est en désaccord sur sa nature. Il y a discussion sur la conception du bonheur. Comment définir le bonheur?

Nous avons vu qu'Aristote s'était d'abord demandé quel était le bien suprême et qu'il était arrivé à la conclusion que c'était le bonheur. Définir par conséquent le bonheur comme étant ce que tout le monde recherche serait alors tourner en rond, commettre une tautologie.

D'autre part, nous pouvons distinguer les hommes selon le but qu'ils recherchent : nous nous apercevons alors que ce qu'ils visent

varie selon les aspirations de chacun : certains recherchent le plaisir, d'autres les honneurs, d'autres la richesse. Par conséquent tout, le monde recherche le bonheur mais donne à ce bien suprême un contenu différent : il ne faut donc pas prendre en considération ce que les hommes recherchent pour comprendre ce qu'est le bonheur, mais rechercher les conditions objectives du bonheur.

Autrement dit, le problème est de savoir ce que les hommes doivent rechercher pour réaliser le vrai bonheur.

Aristote va arriver à une conception du bonheur qui n'est pas éloignée de la conception de la justice chez Platon : on réalise le bonheur dans la mesure où l'on accomplit la tâche qui est celle de l'homme, c'est-à-dire ce pour quoi il est fait. Pour connaître cette tâche, il faut savoir ce qu'est l'homme et plus spécialement connaître le rapport de l'âme et du corps.

La conception d'Aristote, sur ce rapport, a évolué.

Jaeger, dans son livre *«Aristoteles»* paru en 1923, nous apprend en effet qu'il ne faut pas considérer la doctrine d'Aristote comme un ensemble fixe. Elle a commencé par être proche de celle de Platon et a abouti à «l'aristotélisme». On peut faire d'ailleurs la même remarque à propos de Platon vis-à-vis de Socrate.

L'évolution de la pensée aristotélicienne, pour notre sujet, a été mise en évidence dans le livre de Nuyens, dont l'édition néerlandaise parut en 1939 et la traduction française en 1948, intitulé *L'évolution de la psychologie d'Aristote*.

Ce livre nous apprend qu'il faut distinguer, dans la conception aristotélicienne du rapport de l'âme et du corps, trois stades :

### 1. *Le stade platonicien ou la phase idéaliste*

Le but de l'âme est de se libérer du corps qui l'enchaîne. La morale initiale d'Aristote sera par conséquent une morale de libération, une morale ascétique qui ne tiendra pas compte des sensations corporelles, du plaisir ou de la douleur. C'est la conception développée dans le *Protreptique*.

### 2. *Stade socratique ou phase instrumentale*

L'âme collabore avec le corps qui est son instrument. Elle s'en sert comme d'un moyen pour se réaliser et les biens extérieurs sont utilisés comme des instruments du corps. *L'Éthique à Nicomaque* se base sur cette conception

### 3. Phase hylémorphique

L'individu est l'union, l'unité substantielle de l'âme et du corps. Le corps est la matière et l'âme la forme. Ils ne peuvent pas exister indépendamment l'un de l'autre.

Aristote n'a jamais élaboré de morale fondée sur cette conception. L'épicurisme et, peut-être, le stoïcisme, s'en sont inspirés.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nous explique qu'il faut distinguer deux parties dans l'âme :

— *partie irrationnelle qui a pour objet notre vie végétative et notre vie sensitive* : elle se préoccupe donc de ce qui a rapport à notre corps ;

— *partie rationnelle qui a deux activités* : commander à la partie irrationnelle afin que, dans la satisfaction de nos désirs, nous restions tempérants, et courageux envers les choses que l'on craint : la prudence sera la vertu de cette activité. Rechercher la vérité, la contempler : cette deuxième activité est celle qui possède la vertu dianoétique, c'est l'activité propre de la partie rationnelle, celle de la sagesse, celle de l'intellect actif. Aristote distingue donc la vertu éthique et la vertu dianoétique.

Nous nous étions posé la question de savoir quelle était la tâche proprement humaine : il apparaît, par la distinction qui vient d'être établie, que ce qui est propre à l'homme, c'est son activité rationnelle.

Grâce à la première activité de la partie rationnelle de l'âme, il nous est permis de délibérer et de nous décider. Cette partie commandera à toute notre activité dans la cité en se référant aux règles morales pour diriger nos décisions. La théorie de la décision chez Aristote va nous montrer ce qu'il a retenu de l'intellectualisme de Socrate et de Platon, tout en se basant sur le sens commun.

Aristote explique d'abord ce que la décision n'est pas. Elle n'est pas la convoitise, car *«l'incontinent fait ce qu'il convoite, mais non ce qu'il avait décidé; le continent, à l'inverse, fait ce qu'il avait décidé, mais non ce qu'il convoite»*.

La décision n'est pas non plus un souhait, car nous pouvons souhaiter l'impossible, tandis que nos décisions ne peuvent porter que sur ce qui est possible et sur ce qui dépend de nous. On peut souhaiter que tel athlète obtienne la victoire, mais non le décider. Ainsi nous ne pourrions pas décider sur le passé ni sur le futur éloigné, dans la mesure où les événements passés et à venir ne dépendent pas de nous.

D'autre part, on ne décide et délibère que sur ce qui peut être fait de différentes façons, du moment que ces moyens sont à notre portée.

Alors que le souhait porte sur la fin, la décision porte sur les moyens :

*«Par exemple, être en bonne santé, nous le souhaitons, et ce que nous décidons, c'est d'employer les moyens grâce auxquels nous serons en bonne santé»*.

Nous souhaitons une certaine fin et nous cherchons les conditions qui dépendent de nous et qui nous permettent d'arriver à cette fin.

Il y a donc moyen de raisonner en matière de délibération, en tenant compte du rapport fin-moyen.

Mais Aristote se rend compte qu'il existe d'autres perspectives pour analyser la délibération, spécialement quand il s'agit d'agir d'une façon juste. Pour savoir si telle action est juste, le rapport moyen-fin ne nous aidera pas, mais plutôt le rapport *cas particulier-règle générale* ou *concret-abstrait*.

Il ne faut pas croire que chez tous les hommes, la partie proprement rationnelle indique quelle est la fin à suivre, puis, que la partie rationnelle fera connaître les moyens adéquats.

En effet, la partie purement rationnelle de notre être n'est pas celle qui nous conduit à la vie vertueuse, car les fins que se proposent le vertueux et le vicieux sont différentes. De plus, certains ne réalisent pas ce qu'ils ont décidé.

Dans ces conditions, de quoi dépend notre vie vertueuse ? Ce qui distingue le vertueux, c'est son aptitude à voir le vrai dans chacune des branches de l'activité dont il est la règle et la mesure. La vertu dépend en réalité d'une disposition habituelle d'agir d'une certaine façon, elle est l'habitude du bien. Du moins la vertu éthique, car la vertu dianoétique provient plus de l'instruction que des bonnes habitudes. Nous sommes prédisposés par la nature à accueillir les vertus éthiques, il reste à les perfectionner par une façon d'être qu'Aristote appelle «*hexis*». C'est à force de pratiquer la justice, la tempérance et le courage que nous devenons justes, tempérants, courageux.

Ces vertus exigent que l'on soit maître de sa vie et supposent par conséquent un minimum de moyens extérieurs : cette morale s'adresse à une élite. Il suffit que le vertueux décide de faire ce qu'il désire, car il désire le bien. On peut donc distinguer deux sortes de vices : ceux qui proviennent de nos mauvais désirs et ceux qui sont le résultat de l'inexécution de nos décisions.

Aristote va combattre la formule socratique selon laquelle personne ne fait le mal volontairement. Il donne raison au sens commun qui loue le vertueux et blâme le méchant.

On agit malgré soi dans certains cas où l'on est vraiment contraint ou quand on ignore certains faits.

Mais une passion intérieure n'est pas une contrainte. Nous louons d'ailleurs ceux qui savent se maîtriser, il faut donc blâmer ceux qui sont esclaves d'eux-mêmes. Chacun peut combattre ses propres tendances.

Aristote distingue ce qui est effectivement contraint et ce qui est effectivement ignorance. Ce qui est effectivement contraint, c'est ce

qui nous oblige à faire ce qu'on ne doit pas faire, par la crainte de maux qui dépassent la nature humaine et que nul ne supporterait.

Ce qui est effectivement ignorance, c'est celle qui est due à une erreur de fait, mais non pas à une erreur de jugement ou d'évaluation.

Si l'on ne sait pas que telle histoire est secrète, et qu'on la révèle, il s'agit d'une erreur de fait.

Il est donc important de savoir ce qu'est une action vertueuse.

On a vu que, dans le *Philèbe*, Platon a introduit la théorie de la mesure.

Aristote va préciser : la vertu est un milieu entre deux extrêmes.

Le courage est un milieu entre la lâcheté et la témérité, la libéralité entre la mesquinerie et la prodigalité, la magnanimité entre la pusillanimité et la vanité, etc...

Que signifie cette notion de juste milieu ?

Elle veut dire que si vous faites plus ou si vous faites moins, vous tombez dans un extrême, vous vous conduisez mal.

Mais peut-on déterminer le milieu par une mesure ? Il semble plutôt qu'Aristote se sert d'une métaphore, en ce sens qu'il emploie des termes propres à un domaine où ils ont un sens précis, dans un domaine où la précision est inconcevable : il fusionne, par une analogie condensée, des éléments appartenant à deux domaines distincts.

Il en va de même des notions telles que «*profond*» et «*superficiel*» qui ont un sens précis lorsqu'il s'agit d'un volume d'eau mais qu'on applique à l'intelligence. De même les notions de «*gauche*» et «*droite*» pour situer une position politique. On ne donne que l'illusion de la clarté lorsqu'on emprunte des termes au domaine spatial pour définir des notions morales.

Aristote attire notre attention sur un point important, à savoir que le dérèglement peut aller dans les deux sens :

*«Par exemple, craindre, avoir confiance, désirer, se mettre en colère, ressentir de la pitié, et en général éprouver du désir ou de la peine, tout cela est susceptible de trop aussi bien que de pas assez, et, dans les deux cas, on manque à la perfection. Au contraire, éprouver ces passions au bon moment, pour un motif convenable, à l'égard de qui il est juste, pour obtenir le résultat qu'on doit obtenir, et de la façon dont on le doit, voilà qui est tout à la fois le milieu et l'excellence, et l'excellence, c'est justement la marque de la vertu.»*

(*Ethique à Nicomaque* 1106 b).

Le juste milieu est de faire ce qu'on doit, quand on le doit, dans les circonstances où on le doit, envers les personnes envers qui on le doit, pour la fin pour laquelle on le doit et comme on le doit.

Ce qui est essentiel, c'est de faire ce qu'on doit parce que c'est beau. La notion de *beau* n'indique pas quelles sont les conduites formellement bonnes, mais une intention. On peut mentir pour la bonne cause : cette conception selon laquelle les motifs pour lesquels on agit déterminent la valeur de l'acte s'oppose au formalisme qui donne le primat à la règle et non à la fin de l'acte.

### *Le plaisir*

La théorie du plaisir est exposée dans le dixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*.

Le plaisir accompagne toute activité non empêchée et, par là, c'est un bien.

Cependant, le plaisir n'est pas un but mais la conséquence qui, moralement, n'est ni bonne ni mauvaise : c'est la valeur morale de l'acte qui déterminera la valeur morale du plaisir qui l'accompagne. On peut dire qu'en soi le plaisir est toujours un bien, mais pour l'apprécier moralement, il faut juger l'acte dont il est le résultat. Il ne s'agit pas d'un ascétisme. Si le plaisir ne conditionne pas le bonheur, c'est parce que pour envisager celui-ci il faut tenir compte de l'activité de l'âme selon la vertu pendant la totalité de la vie.

Dans son livre intitulé «*Le Bonheur considéré comme l'un des beaux-arts*», Raymond Polin présente une théorie du bonheur considéré dans le passé, où rien ne peut plus venir le troubler, la manière de construire sa vie passée pour en jouir comme d'une œuvre d'art, c'est la seule façon dont l'homme moderne peut concevoir le bonheur : non comme une fin, mais comme un souvenir.

### *La partie purement rationnelle de notre être.*

Nous avons vu que la vertu morale est une manière d'être, une *hexis*, une habitude d'avoir une intention droite qui se définit à l'aide de la notion d'un juste milieu qui se précise par rapport à chaque individu.

La norme, la règle rationnelle, est celle que nous fournit l'homme prudent. La partie rationnelle de notre être rectifie le désir. Les vertus éthiques, par leur action sur la partie irrationnelle de notre âme, nous permettent de nous adonner à la vertu suprême qui est la contemplation. L'action de l'intellect actif est douée d'une immortalité impersonnelle.

La partie purement intellectuelle est la même chez tous, et son exercice nous permet de communier avec la divinité qui est une pensée sans matière.

La supériorité de la contemplation tient au fait qu'on peut s'y appliquer sans se préoccuper du corps et de ses désirs.

Cette contemplation nous conduit vers le savoir vrai. Elle s'apparente à une vision mystique. Elle ne comprend que des moments exceptionnels. Cependant l'homme s'en fatigue, il est fait pour l'action. Anaxagore pouvait s'adonner à la contemplation car il était étranger à la cité. L'homme qui vit dans la cité se soucie des honneurs et, s'il a le sentiment de l'honneur et agit en conséquence, il peut s'enorgueillir d'être magnanime. Si ce sentiment ne correspond pas à la réalité, il est vaniteux.

### *L'amitié*

L'homme est incapable de se suffire à lui-même. Ce qui lui permet de vivre, c'est l'amitié et principalement l'amitié entre égaux.

Lorsqu'il y a un rapport inégal dans l'amitié, comme celle entre un chef et un subordonné, entre un homme âgé et un plus jeune, elle devient utilitaire : les jeunes recherchent le profit, les vieux le plaisir.

Dans l'amitié entre égaux, il y a une telle intimité entre les deux êtres que chacun peut voir dans l'autre le reflet de sa propre vertu. La véritable amitié n'existe qu'entre des êtres vertueux et engendre la joie de se sentir communier.

### *La notion de justice*

L'analyse de la justice dans le cinquième livre de l'*Ethique à Nicomaque* est célèbre.

Aristote commence par nous dire que le qualificatif d'injuste s'applique à deux sortes d'individus :

- à celui qui désobéit à la loi,
- à celui qui veut avoir plus que sa part, c'est-à-dire au cupide.

Par conséquent, le juste est celui qui obéit à la loi et qui se contente de sa part.

L'obéissance à la loi détermine toutes les vertus socialement exigées, car la loi peut demander n'importe quelle vertu : le courage, l'honnêteté, etc... Par conséquent, la justice en tant que conformité à la loi n'a pas de contenu propre. Au contraire, la justice qui consiste à prendre la part qui nous revient est une vertu spécifique de la justice.

Cette vertu spécifique est d'ailleurs différemment comprise dans des cités différentes selon la conception qu'elles ont de ce qui revient à chacun. Il s'agit d'une justice distributive.

Dans les démocraties, le principe de distribution est appliqué en accordant la même chose à chaque citoyen. Mais on peut distribuer selon la richesse, comme chez les commerçants, où chacun reçoit selon sa mise, d'après les mérites, la classe, etc...

Il existe aussi une justice commutative qui vise à ce que personne n'empiète sur les droits de l'autre.

Toute justice politique suppose l'existence de lois. On peut distinguer la loi écrite, qui est la loi de la cité, et la loi non écrite qui n'est pas conventionnelle, mais qui correspond à la nature des choses. Les lois non écrites sont les mêmes dans les différentes cités. Actuellement, quand on parle de principes généraux du droit, il s'agit également de principes communs aux sociétés civilisées.

La loi écrite est rédigée par le législateur. Elle implique l'existence de gardiens de la loi.

Cependant, la loi n'épuise pas le contenu de la justice. A côté de la justice légale, Aristote fait une place importante à l'équité :

*«Ce qui crée la difficulté, c'est que l'équité, tout en étant juste, ne se ramène pas à cette justice qui est la conformité à la loi, mais qu'elle est plutôt un correctif apporté à la justice légale. Mais, si l'équité est telle, c'est que la loi est toujours une disposition universelle et que, en certains domaines, il est impossible de parler correctement en demeurant au plan de l'universel; là donc où l'on doit édicter une disposition universelle sans être capable de le faire correctement, la loi prend en considération ce qui se produit dans la majorité des cas, sans ignorer la part d'erreur qu'elle renferme. Elle n'en est pas moins une bonne loi, elle n'est pas davantage dans celui qui fait la loi : elle est dans la mesure même du cas envisagé; la matière des actions morales est en effet, au plus profond d'elle-même, rebelle à une législation universelle».*

Par conséquent, la loi, en raison de son caractère universel, ne peut prévoir tous les cas particuliers et a donc toujours besoin d'un correctif :

*«Quand donc la loi pose une règle universelle et que survient ensuite un cas particulier qui échappe à cette règle universelle, il est alors légitime — dans la mesure où la disposition prise par le législateur est insuffisante et erronée à cause de son caractère absolu, — d'apporter un correctif pour subvenir à cette omission, en édictant ce que le législateur édicterait lui-même s'il était là et ce qu'il aurait prescrit dans la loi s'il avait eu connaissance du cas en question».*

(Ethique à Nicomaque 1137 b et suivants).

L'équité sera donc indispensable dans tous les cas où chaque élément de la réalité ne peut être prévu : une règle abstraite serait, par son universalité, toujours inéquitable dans ces cas exceptionnels.

Les juges qui cherchent à concilier la règle avec l'équité doivent recourir à l'interprétation de la loi. La loi n'est pas considérée comme claire dans tous les cas.

Une interprétation trop extensive de la loi au profit de l'équité peut engendrer l'insécurité juridique. Il existe toujours, dans le problème de l'interprétation juridique, une tension entre la sécurité et l'équité. Lorsque le juge statue en vertu de l'équité, il doit tenir compte des conséquences de sa décision et de l'insécurité qu'elle peut



## VI. EPICURE (341-270)

Epicure fut, paraît-il, un écrivain très fécond, mais ses écrits n'ont pas été conservés (peut-être parce qu'ils étaient antireligieux).

Epicure est connu par le X<sup>ème</sup> livre de l'ouvrage de Diogène Laërce, «*La vie et les opinions des philosophes illustres*». De même, Cicéron, dans ses divers écrits philosophiques, fait discuter des adeptes de différentes sectes philosophiques et fait allusion aux épicuriens. Autre source : le poème de Lucrèce : *De natura rerum*.

### BIBLIOGRAPHIE

surtout Guyau, *La morale d'Epicure*

Il s'est produit un grand changement dans la vie politique en Grèce, après Aristote (mort en 322). L'illustre élève d'Aristote, Alexandre le Grand, est mort en 323. Il avait marqué le début de la période hellénistique, où le système des cités (où chaque citoyen participe activement à la vie de la cité) cède la place au système des empires. L'empire d'Alexandre, après la mort de celui-ci, s'est divisé en trois parties; malgré cette division, ces trois Etats restent très grands, et ne sont plus du tout à l'échelle des cités; c'est aussi la fin du système démocratique tel que l'avaient connu Platon ou Aristote, aux V<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles.

A ce moment, la perspective morale change. Le philosophe qui s'occupe de morale n'envisage plus la vie de l'homme comme étant une vie de citoyen. C'est une vie dont il cherche à faire un modèle de vie pour l'*individu*. La sagesse devient sagesse pour l'individu qui doit pouvoir survivre à cette époque troublée, quel que soit le régime sous lequel il vit.

Ce qui est commun à toutes les morales de cette époque, c'est l'idée qu'il faut conserver le calme devant les événements. Il faut avoir une certaine apathie, ou ataraxie (le fait de n'être pas bouleversé par les événements).

Il ne s'agit plus de participer à la vie de la cité, mais d'y échapper, car on n'est plus maître de son destin. On ne s'occupe plus d'élaborer une vision du monde ou de la cité.

C'est une philosophie qui vise au bonheur de l'individu.

Cette sagesse individuelle nous sera présentée de plusieurs façons, par les épicuriens, les stoïciens, les sceptiques, les néo-platoniciens.

Contrairement à ce qui s'est passé dans la philosophie classique, qui s'est occupée aussi bien de problèmes de logique que de problèmes de sciences naturelles, conçues comme recherche d'une vérité théorique, on voit les épicuriens tout subordonner aux problèmes pratiques.

On trouve très souvent, chez les épicuriens comme chez les stoïciens, la comparaison entre la philosophie et un arbre dont la logique fournirait les racines, la physique le tronc et les branches, et l'éthique fournirait les fruits. On plante l'arbre pour obtenir les fruits; de même il faut tout subordonner à l'éthique.

Epicure est un disciple de Démocrite d'Abdère, lequel est considéré comme le père de l'atomisme, une conception entièrement matérialiste de l'univers (les combinaisons d'atomes, en dehors desquels rien n'existe, produisent les êtres qui existent dans l'univers, y compris les hommes).

L'homme n'est autre chose qu'un corps, caractérisé par sa sensibilité. Il tire sa connaissance des sensations. Il a des réactions de plaisir et de douleur, il en fera dépendre tout le bien ou le mal qu'il peut trouver dans l'univers.

Epicure subit également l'influence d'Aristippe de Cyrène, chef de l'école hédoniste ou école cyrénaïque. Cette philosophie fait consister le bonheur dans le *plaisir*.

Chaque situation, de plaisir ou de douleur, doit être appréciée pour elle-même.

Mais Epicure va opérer une modification radicale en opposant au plaisir et à la souffrance la notion de bonheur.

Ce bonheur est caractérisé par le fait qu'il n'est pas instantané, il concerne l'ensemble de notre vie. Cela signifie qu'il ne suffit pas de se contenter du plaisir du moment, mais il faut voir l'ensemble des conséquences d'un acte. Il faut pouvoir apprécier l'acte dans toutes ses dimensions et dans toutes ses conséquences ... Comment, par exemple, pourrait-on comprendre que quelqu'un aille chez le dentiste se faire arracher une dent si ce n'est pour éviter une douleur plus grande dans l'avenir ?

Un homme raisonnable ne se contente pas de vivre dans le moment, mais il pense essentiellement aux conséquences.

La notion de volupté du moment va être remplacée par celle de contribution au bonheur. Un homme ne doit pas se conduire comme l'enfant qui mange des bonbons jusqu'à en être malade. Le philosophe sera le médecin de l'âme, celui qui soigne le malade, lui prescrit ce qui n'est pas toujours agréable, mais qui évite une douleur plus grande.

Epicure dira : il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour philosopher, car il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour être heureux.

La vertu primordiale est donc la sagesse, l'homme doit vivre pour être heureux et la sagesse sera son principal instrument :

«*De même que nous n'approuvons pas la science des médecins pour elle-même, mais pour la santé, de même que nous n'approuvons pas l'art de tenir le gouvernail pour lui-même mais pour son utilité, ainsi la sagesse, cet art de la vie, si elle ne servait à rien ne serait point désirée, si on la désire c'est qu'elle est pour ainsi dire l'artisan du plaisir que nous recherchons et voulons nous procurer*».

Ainsi nous trouvons chez Epicure cette affirmation paradoxale : que le plaisir fondamental est le plaisir du ventre. Il démontre que c'est le type même du plaisir naturel. Nous éprouvons un grand plaisir à boire, quand nous avons soif. Le plaisir consiste à satisfaire le besoin, la nature est si bien faite qu'elle nous procure le moyen d'assouvir nos besoins *nécessaires*. (Les besoins nécessaires sont ceux qui non assouvis provoquent des souffrances).

Un besoin comme la soif est naturellement limité, puisque, après avoir absorbé une certaine quantité de liquide, la soif disparaît.

Outre les besoins nécessaires, Epicure envisage les besoins *utiles* et les besoins *superflus*.

Plus le besoin est nécessaire, plus il est facile à satisfaire. Les besoins qui ne sont pas naturels, comme le besoin de richesse, d'honneurs, ceux qui dépendent de l'opinion, sont illimités, ils ne peuvent jamais être satisfaits. Le grand mérite des plaisirs naturels est qu'ils sont limités et équilibrés par la nature. Les autres, par contre, étant illimités, ne procurent jamais le bonheur.

Après cette première distinction, Epicure va établir la suivante, dans laquelle il se différencie d'Aristippe. Celui-ci distingue, par rapport au plaisir, trois espèces d'états, celui de plaisir, de souffrance et des états indifférents. Pour Epicure, il n'y a que des états agréables ou désagréables.

Epicure a une réaction optimiste : il dira que si quelqu'un, à cause de la soif, éprouve une douleur, il éprouve du plaisir à assouvir ce besoin. Ce plaisir sera causé par un mouvement, une transformation, mais, une fois ce plaisir terminé, on se trouvera dans un état d'apaisement. C'est cet état qu'Epicure considère comme idéal. Le plaisir «*au repos*» est plus grand que le plaisir «*en mouvement*» qui fait passer de l'état de besoin à l'état de satisfaction.

Ce plaisir «*au repos*» on l'éprouve sans souffrance préalable. : c'est le plaisir que nous attribuons aux dieux lorsque nous pensons à une divinité comme à un être parfaitement heureux. Epicure s'occupe

des dieux d'une tout autre façon que la tradition religieuse, qui considérait les dieux comme des êtres beaucoup plus puissants que des êtres humains, pouvant tourmenter ceux-ci à leur guise : il admet que les divinités existent, que ce sont des êtres parfaitement beaux et heureux mais ils ne s'occupent pas des hommes, ils ne sont qu'un modèle pour notre propre vie. Il ne faut pas les supplier, mais il faut tâcher d'être aussi heureux qu'eux : en les imitant nous ne pouvons que préférer les plaisirs «*au repos*».

Dans cette conception du bonheur, le grand problème est de n'être pas troublé. C'est une conception négative, puisqu'alors il n'y a pas de bonheur dans la création, ou dans une tâche à accomplir. On pourrait dire que c'est une conception de vieillard qui aime la tranquillité. Mais ce manque d'action apporte plus l'ennui qu'autre chose.

Cette philosophie, que l'on présente comme celle du plaisir, est en fait celle de l'immobilisme et du renoncement. En effet, la santé de l'âme est obtenue lorsque celle-ci n'est pas troublée (par la crainte, les soucis).

*La crainte* des dieux doit être éliminée, c'est pourquoi on présentera les dieux comme inoffensifs. La crainte de la mort est aussi à éliminer : Epicure nous dit qu'elle est provoquée bien plus par l'imagination que par la réalité. Il part de cette idée : aussi longtemps que nous vivons, nous ne sommes pas morts et si nous sommes morts, nous ne sentons ni n'éprouvons plus rien. L'idée de se voir dans un tombeau n'est que de l'imagination.

Pourquoi s'occuper du moment où l'on ne vivra plus, alors qu'on ne s'occupe pas des siècles pendant lesquels on n'a pas vécu. Comme nous ne sommes pas malheureux de n'avoir pas vécu avant notre naissance, pourquoi serions-nous malheureux de ne plus vivre après notre mort ? Ce n'est pas la durée de la vie qui compte. Celle-ci n'a de l'importance que dans la mesure où nous considérons notre vie comme le moyen de réaliser une œuvre. Mais alors la fin de la vie n'est pas le bonheur, c'est l'œuvre. Si le bonheur est la fin de notre vie, alors la durée ne compte pas, car une vie brève peut être plus heureuse qu'une vie longue.

### *Les soucis*

Il s'agit de ne pas s'engager dans des entreprises qui peuvent procurer des soucis : la politique, le mariage, par exemple.

C'est une morale de vieux célibataire, qui consiste à diminuer le plus possible les besoins.

Il y a cependant une relation sociale qu'Epicure admire beaucoup : c'est *l'amitié*. Elle est très importante pour lui, il la considère comme une sorte d'assurance contre les imprévus de la vie.

Les vrais amis sont ceux entre lesquels tout est commun, et qui s'entraident.

L'amitié est le sentiment le plus agréable qu'on puisse trouver dans l'existence, car elle permet de mener une vie sage, constamment sous les regards d'un ami qui nous guide et nous soutient.

Epicure a construit une conception de la vie qui fait une grande place à la science. Les dieux n'interviennent pas dans le cours des événements; ceux-ci sont réglés par des lois naturelles. Mais alors, si tout est déterminé par des lois, n'y a-t-il aucune liberté? Epicure considère que non. Le fait que nous louons certains actes et que nous en blâmons d'autres n'a de sens que si nous avons la capacité d'être initiateurs de ces actes.

Comment concilier la liberté avec le déterminisme naturel? Il y a beaucoup de conceptions à ce sujet, notamment celle des philosophes dualistes, comme Descartes : tout ce qui est matériel est déterminé par les lois de la mécanique, tandis que tout ce qui est spirituel est déterminé par autre chose. Cette solution est impossible pour Epicure, qui est moniste et matérialiste. Selon lui, si nous avons une liberté, ce n'est pas une qualité qui se trouve uniquement dans l'homme. Il y a une sorte de liberté qui se trouve dans n'importe quel atome, et qu'il appelle *le clinamen*. C'est un mouvement par lequel les atomes peuvent s'écarter légèrement de leur trajectoire qui n'est pas entièrement déterminée par les lois naturelles. Ce mouvement est spontané et se concilie avec le déterminisme et les lois naturelles (dans la mesure où ce déterminisme concerne les corps). Ce clinamen est très faible, mais les différents mouvements peuvent se compenser, s'additionner, etc ... On peut parler presque d'un déterminisme statistique, conception que l'on retrouve dans la science moderne : les mouvements individuels peuvent ne pas être connus, mais le grand nombre révèle des régularités. On peut comprendre que l'uniformité statistique dans le domaine social soit conciliable avec une certaine liberté.

### *La justice*

Selon Epicure, la justice ne peut pas être une valeur indépendante de son utilité, pas plus que la sagesse. Si c'est une vertu, alors c'est un moyen d'augmenter le bonheur des individus. On retrouve une vision analogue à celle de Glaucon (Platon) : La justice n'est pas une vertu naturelle. Chacun d'entre nous recherche son bonheur, mais les hommes se nuisent les uns aux autres et font alors plus de mal que de bien. C'est pourquoi ils vont conclure un pacte entre eux (sorte de contrat social).

La justice consistera alors à observer les règles contenues dans le pacte. Il faut donc qu'il y ait une société constituée pour que la notion de justice apparaisse.

Le but de la justice est le bonheur individuel. Celui qui cherche vraiment son bonheur sera en même temps sage et juste.

La justice est le moyen d'éviter tous les troubles et de mener une vie heureuse. La société aussi est un instrument pour réaliser le bonheur.

Ici, il n'y a pas de différence entre les plaisirs apparents et les plaisirs réels, mais il faut les apprécier dans leur ensemble, d'après les souvenirs qu'ils nous laissent, dans leurs conséquences, dans la crainte ou l'espoir qu'ils suscitent.

Cette philosophie du plaisir aboutira à une leçon de renoncement, de modération, et même de passivité. Ce n'est pas une leçon de vertu civique, mais d'égoïsme raffiné.

## VII. I.F. STOICISME

On distingue trois périodes dans le stoïcisme :

- 1) Le stoïcisme ancien, fondé par Zénon de Citium (322-264), représenté également par Cléanthe et Chrysippe.

Pour connaître la pensée du stoïcisme ancien, il faut se référer aux sources suivantes :

- a) 7<sup>e</sup> livre de l'œuvre de Diogène Laërce : «*Vie et opinions des philosophes anciens*» ;
  - b) Cicéron, dans certaines de ses œuvres, fait discuter les stoïciens. Certains de ses écrits développent les thèses du stoïcisme ancien, d'autres du stoïcisme moyen ;
  - c) Fragments du stoïcisme ancien publiés par Von Arnim, parus entre 1903 et 1905 ;
  - d) Collection des écrits des stoïciens et sur les stoïciens avec commentaire, par Emile Bréhier et Schuhl, dans l'édition de la Pléiade.
- 2) Aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles avant J.-C., l'école stoïcienne est représentée par Panétius de Rhodes qui enseigne à Athènes et par Posidonius d'Apamée qui enseigne à Rhodes.

Le stoïcisme moyen est celui qui se rapproche le plus de la morale du citoyen. Nous le connaissons essentiellement par les écrits de Cicéron : «*Des Devoirs*» - «*De la Nature des Dieux*».

- 3) Aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles après J.-C., le stoïcisme nouveau. Il se développe dans l'empire romain. Il est représenté par :

Sénèque (sénateur, précepteur de Néron),  
Epictète (esclave affranchi),  
Marc-Aurèle (empereur).

Comme Socrate, Epictète n'écrivit rien. Ce fut son disciple Flavius Arrien qui rédigea les notes qu'il avait prises en écoutant son maître et d'où sortirent les «*Entretiens*» d'Epictète en huit livres, dont il ne nous reste plus que quatre. Arrien condensa les «*Entretiens*» en un petit livre : le «*Manuel d'Epictète*».

Marc-Aurèle a écrit une sorte de journal intime qui a pour titre «*Pensées*».

*BIBLIOGRAPHIE :*

Moreau, «*Epictète*».  
 Pohlenz, «*Stoa*».

Le stoïcisme joua un grand rôle dans l'histoire intellectuelle de l'Occident. Il fut révélé à la Renaissance par Montaigne et l'humaniste Juste Lipse.

*A. LE STOICISME ANCIEN*

Zénon était venu à Athènes suivre l'enseignement de Cratès. Celui-ci appartenait à l'école philosophique des Cyniques, représentée également par deux autres philosophes : Antisthène (444-365) et Diogène de Sinope (413-323).

Pour les cyniques, le bonheur du sage doit être indépendant de toutes circonstances extérieures, notamment du commerce avec les autres hommes. Le sage doit vivre selon la nature et en société avec lui-même.

Cette thèse sera reprise par Zénon. Elle comporte deux conséquences :

- 1) le sage doit connaître la dialectique (au sens de logique et théorie de la connaissance) pour ne pas donner son assentiment au faux et avoir le moyen de connaître le vrai;
- 2) il doit appliquer la dialectique à la nature pour pouvoir agir selon elle, c'est-à-dire qu'il doit être physicien.

Le but de cette philosophie, comme chez les épicuriens, est d'établir une morale.

La vertu et le bonheur se définissent, comme l'affirmaient les cyniques, par la conformité à la nature, ce qui suppose une étude préalable de celle-ci. La physique stoïcienne s'entendait dans un sens différent de celui de la physique moderne. Elle va comporter des jugements de valeur sur la nature. Celle-ci va être conçue comme entièrement déterminée, en ce sens que les événements sont toujours connaissables antérieurement à leur déroulement par l'étude des causes qui les ont provoqués. La proposition concernant un événement est vraie ou fautive avant comme après l'événement, c'est-à-dire que le temps ne joue aucun rôle dans la vérité d'une proposition, car tout est réglé de façon nécessaire.

Cette idée de nécessité est l'expression d'une rationalité, en ce sens que les stoïciens trouvent dans la nature une Raison universelle (le Logos) qui s'identifie avec leur Dieu. (Cette idée de Raison universelle se transformera dans la philosophie chrétienne en idée de Providence).

Le déterminisme rationnel est lié à un matérialisme. L'univers est un tout, comparé à un grand animal, chaque partie étant solidaire des autres.

L'homme est constitué d'un corps et d'une âme, tous deux matériels. Par le corps, il s'assimile aux bêtes, par l'âme à Dieu. Celle-ci est en effet entièrement rationnelle, contrairement à la conception de Platon et d'Aristote selon laquelle une partie de l'âme est irrationnelle.

L'âme participe ainsi à la Raison universelle qui est aussi la Raison divine.

Pour agir moralement, il faut se conformer à la nature. Cela veut dire se conformer à la tendance naturelle que nous avons en nous, et qui est l'instinct de conservation. Chaque être cherche à conserver son existence. Pour être heureux, nous devons être en communion avec la nature universelle dont nous sommes un élément, une partie. La sympathie de l'homme et de la nature est, selon les stoïciens, rationnelle. Le sage suit les tendances de la nature : vivre selon la nature, c'est vivre selon la raison. Les stoïciens, contrairement aux sophistes et aux physiciens, n'opposent plus la nature à la loi.

Donc, en réalité, le grand problème, c'est de savoir en quoi consiste cette harmonie. Il ne faut désirer que si l'on est certain que le désir se réalisera, que ce que l'on désire se produira certainement. Le désir raisonnable est celui qui se conforme au déroulement des événements. Il faut donc connaître ce déroulement. Tout ce qui est déraisonnable est traité de passion. Celle-ci est une tendance sans mesure. Il faut donc transformer les passions en mouvements raisonnables.

Remplacer le plaisir par la joie,  
la crainte par la circonspection,  
le désir par la volonté (celle-ci étant un désir raisonnable).

Toute passion est mauvaise, quelle que soit sa nature : les chagrins sont des passions, car ils suppriment l'harmonie entre l'homme et la nature. Les stoïciens condamnent également la pitié, qui est le chagrin né du malheur d'autrui et l'envie, le chagrin né du bonheur d'autrui. Les passions proviennent d'une mauvaise éducation. Les chagrins ont pour origine les fausses conceptions qui ont été inculquées lors de l'enfance. Il faut donc se guérir de la maladie des passions, guérir par la réflexion celui qui y est soumis. Il suffit de bien juger pour bien faire. On retrouve ici encore la morale du sage basée sur l'intellectualisme. Le sage est pieux, il ne connaît ni les pleurs, ni la pitié, il est libre et indépendant.

Cette conception est développée dans les paradoxes énumérés dans l'étude de Cicéron : «*Paradoxes des Stoïciens*».

1) Seul le beau (*honestum*) est un bien.

- 2) A celui qui possède la vertu, il ne manque rien pour être heureux. Seul le sage atteint la perfection.
- 3) Toutes les fautes se valent, toutes les bonnes actions se valent. L'homme, qu'il soit à un centimètre ou un mètre en dessous de l'eau, se trouve toujours dans la même situation inconfortable.
- 4) Tout homme déraisonnable est un fou car il n'est pas en accord avec la raison, ni avec lui-même, ni avec le monde.
- 5) Seul le sage est libre. Tout homme déraisonnable est esclave. Le sage ne veut que ce qui doit arriver.
- 6) Seul le sage est riche, car il possède ce que personne ne pourrait lui enlever, c'est-à-dire la liberté intérieure.

Ce dernier thème sera développé par le stoïcisme de la troisième époque. Il s'accompagne du thème des choses indifférentes. Seul l'*honestum* est bien, tout le reste est indifférent : plaisir, douleur, beauté, honte, gloire, noblesse, vie, mort ...

On peut parler de choses indifférentes dans trois cas :

- 1) à propos de ce qui n'est pas important pour nous, comme de savoir si le nombre d'étoiles est pair ou impair;
- 2) lorsqu'il faut choisir entre deux choses semblables, par exemple entre deux œufs;
- 3) à propos de tout ce qui ne contribue en rien à notre bonheur.

Les stoïciens font allusion au troisième sens du terme indifférent.

Le stoïcisme ancien ne se soucie nullement de la fonction de l'individu dans la société. Le rôle de l'individu en tant que citoyen n'a aucune importance, il suffit de s'en accommoder par la règle de la conformité à la nature. Entre le sage et l'univers, il n'y a rien. Le stoïcisme moyen adoptera une tout autre attitude.

## B. LE STOICISME MOYEN

Le stoïcisme est devenu la morale dominante de la république romaine. Cependant, la morale stoïcienne adaptée par les Romains (comme par Cicéron dans son *Traité des Devoirs*) n'est pas du tout celle que nous venons de présenter.

Le stoïcisme moyen, qui est celui de la république romaine, est en quelque sorte une synthèse de la morale du stoïcisme ancien et de la morale aristotélicienne du citoyen. Elle est développée dans le «*Traité du Devoir*» de Panétius de Rhodes. A côté de la théorie du sage, difficilement mise en pratique, à côté de la théorie des biens et des maux absolus, on y trouve la théorie des préférables. Elle règle la vie du citoyen. Le stoïcisme moyen, contrairement au stoïcisme ancien, accorde de l'importance à la santé, à la vraie gloire qui provient du mérite,

aux rôles et devoirs du père, du citoyen, des magistrats. Il se préoccupe de la *societas generis humani*, de la communauté du genre humain.

Le stoïcisme ancien était certes cosmopolite, l'homme y était considéré comme citoyen du monde, mais d'un monde qui comprend tout ce qu'il y a dans l'univers.

Le stoïcisme moyen est au contraire humaniste. Il comprend même un *personnalisme*, en ce sens que chaque personne humaine est considérée avec dignité en elle-même, et non en raison de sa sagesse uniquement.

Cicéron, dont le modèle au point de vue moral, était Panétius de Rhodes, explique dans le «*De Officiis*» (des Devoirs) que les hommes sont nés pour se rendre service mutuellement :

*«Mais, s'il est vrai, comme le dit admirablement Platon, que nous ne sommes pas nés pour nous seuls, mais que notre patrie, que nos amis, ont dans notre naissance un intérêt sacré; si les stoïciens ont raison de dire que toutes les productions de la terre sont faites pour les hommes et que les hommes eux-mêmes ont été créés pour l'utilité de leurs semblables afin qu'ils puissent s'aider les uns les autres...»*

(Des Devoirs, livre I, chap. VII).

Le philosophe ne doit pas se livrer exclusivement à la recherche du vrai, sans se soucier de la vie publique, sans travailler pour la société. Personne ne doit, sous aucun motif, ne se mêler que de ses propres affaires sans rien apporter à la société. Il ne faut pas négliger les hommes, les commandements, les magistratures.

L'homme ne peut agir seul. Il faut que les âmes s'unissent pour concourir à l'entreprise à laquelle elles participent.

Il existe donc trois sortes de vertus :

- 1) connaître ce qu'il y a de vrai dans les choses, leurs rapports, leurs origines, leurs causes;
- 2) réprimer les mouvements tumultueux de l'âme, soumettre ses passions au joug de la raison;
- 3) avec mesure et intelligence, élaborer avec ses concitoyens des relations amicales pour le bien de la communauté.

L'aspect social est donc important dans le stoïcisme moyen. Il faut d'ailleurs, selon cette conception, respecter les coutumes de la cité et ses institutions.

Cicéron distingue également les métiers honorables, dignes d'être exercés par un homme libre, et les métiers avilissants, méprisables.

Les médecins, architectes, ceux qui enseignent les arts libéraux, ceux qui font du grand commerce, exercent des métiers honorables. Par contre, ceux qui reçoivent un salaire, les petits commerçants, les artisans, les marchands qui vendent des aliments, exercent des métiers méprisables.

Cicéron a beaucoup plus influencé la morale médiévale que le stoïcisme ancien. Jusqu'à la Révolution française, s'est maintenue la conception selon laquelle il existait des métiers dégradants.

Au point de vue idéologique, l'ancien stoïcisme était plus cohérent, mais le moyen a exercé une influence plus profonde et a été suivi par tous ceux qui méprisaient le travail servile, c'est-à-dire ceux qui exerçaient une profession libérale dans le sens de Cicéron.

Les différences qui opposent le stoïcisme ancien et moyen nous montrent combien l'idée de conformité à la nature peut avoir de facettes différentes, car les deux conceptions reposent sur cette même idée de conformité.

### C. LE STOICISME NOUVEAU

Leurs écrits philosophiques se présentent sous forme de diatribes, d'exhortations, de traités d'édification. Leur morale est celle du courage. Les stoïciens ont été exilés d'Italie parce que le stoïcisme était considéré comme un danger par le pouvoir, car il était une école de résistance au pouvoir, quand celui-ci était injuste.

Ce qui exprime le mieux cette troisième version du stoïcisme, qui met l'accent sur la liberté intérieure, est le résumé d'Arrien appelé «*Manuel d'Epictète*».

*«Il y a des choses qui dépendent de nous; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les œuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir; en un mot toutes les œuvres qui ne nous appartiennent pas».*

(Manuel d'Epictète, I).

*«Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses mais les opinions qu'ils en ont. Par exemple la mort n'est point un mal, car, si elle en était un, elle aurait paru telle à Socrate; mais l'opinion qu'on a que la mort est un mal, voilà le mal. Lors donc que nous sommes contrariés, troublés ou tristes, n'en accusons point d'autres que nous-mêmes, c'est-à-dire nos opinions».*

(Manuel d'Epictète, V).

*«Souviens-toi, dit Epictète, que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui t'outrage; mais c'est l'opinion que tu as d'eux et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un donc te chagrine et t'irrite, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais ton opinion».*

(Manuel d'Epictète, XX).

*«Un stoïcien c'est-à-dire un homme, qui, dans la maladie, se trouve heureux, ..., qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux».*

(Epictète, Entretiens, II, 19, 23-24).

Epictète lui-même, alors qu'il était torturé, plaisantait sur ce qui lui arrivait. De nombreuses anecdotes nous présentent des philosophes qui restent indifférents, heureux, sereins, dans leurs malheurs. Socrate, à ce propos, était cité en exemple. Epictète raconte notamment l'histoire de Lateranus qui, interrogé par un envoyé de Néron sur la conspiration où il était entré, répondit :

- *« Quand j'aurai quelque chose à dire, je le dirai à ton maître. »*
- *Tu seras traîné en prison.*
- *Mais faut-il que j'y sois traîné en fondant en larmes ?*
- *Tu seras envoyé en exil.*
- *Qu'est-ce qui empêche que je n'y aille gaiement, plein d'espérance et content de mon sort ?*
- *Tu seras condamné à mort.*
- *Mais faut-il que je meure en murmurant et en gémissant ?*
- *Dis-moi ton secret.*
- *Je ne te le dirai point car cela dépend de moi.*
- *Qu'on le mette aux fers !*
- *Que dis-tu, mon ami, est-ce moi que tu menaces de mettre aux fers ? Je t'en défie. Ce sont mes jambes que tu y mettras, mais pour ma volonté elle sera libre, et Jupiter même ne peut me l'ôter.*
- *Je vais tout à l'heure te faire couper le cou.*
- *Quand t'ai-je dit que mon cou avait seul ce privilège de ne pouvoir être coupé ?*

(Epictète, Entretiens, I, 1, 20-24).

On comprend que cette attitude de maîtrise de soi soit dangereuse pour la tyrannie. Les tyrans aiment les hommes qui craignent la mort et la torture, les esprits que l'on peut diriger. Ils aiment aussi les hommes préoccupés des distinctions, des honneurs et de leur promotion. Or tout cela, pour les stoïciens, n'a aucune importance puisque cela ne dépend pas de nous : *« Souviens-toi que tu es acteur d'une pièce, longue ou courte, où l'auteur (Dieu) a voulu te faire entrer. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, il faut que tu le joues le mieux qu'il te sera possible. De même, s'il veut que tu joues celui d'un boiteux, celui d'un pauvre, celui d'un plébéien ».*

(Manuel, XVIII).

### *La justice*

Un passage de Plutarque, dans *« La fortune d'Alexandre »*, traite de l'ouvrage de Zénon, intitulé *« La République »*. La république dont parle Zénon, c'est l'univers :

*« Zénon a écrit une république très admirée, dont le principe est que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leurs lois particulières, car tous les hommes sont des citoyens et il y a pour eux une seule vie et un seul cosmos comme pour un troupeau qui vit sous la loi d'une règle commune... »*

Ensuite, Plutarque flatte Alexandre en disant que c'est lui qui a réalisé l'idée de Zénon, en créant un empire universel. Cette idée s'applique également à l'empire romain.

C'est l'idée qu'il y a une loi voulue par Dieu, la même pour tous. Cette loi nous dit ce qu'il est juste de faire et ce qu'il est injuste de rechercher. C'est une loi purement morale, qui concerne le juste universel.

Quand cette conception sera connue par les juristes romains, ils vont en faire le *droit naturel*. C'est l'idée d'une loi naturelle, rationnelle, divine, qui existe dans l'esprit de tous les hommes, quelles que soient les lois particulières de leur cité. On verra tout de suite l'opposition entre les lois de la cité universelle et les lois positives particulières.

Cicéron nous dit : «*Il est une loi véritable, droite raison conforme à la nature, présente en tous, immuable, éternelle; elle appelle l'homme au bien par ses commandements et les détourne du mal par ses interdictions, soit qu'elle ordonne ou qu'elle défende, elle ne s'adresse pas en vain aux hommes de bien, mais n'exerce aucune action sur les méchants.*

*Il n'est pas permis de l'infirmer par d'autres lois, ni de déroger à ses préceptes; il est impossible de l'abroger tout entière, ni le Sénat et ni le peuple ne peuvent nous en libérer; elle ne sera différente ni à Rome, ni à Athènes et ne sera pas dans l'avenir différente de ce qu'elle est aujourd'hui, mais une seule loi, éternelle et inaltérable, régira à la fois tous les peuples dans tous les temps; un seul maître étant le chef, c'est lui qui est l'auteur de la loi, qui l'a promulguée et la sanctionne, celui qui ne lui obéit pas se punit soi-même en reniant sa nature humaine et se réserve le plus grand châtement».*

(De la République, L. III, ch. XXII.)

C'est l'introduction d'une morale d'inspiration religieuse. On voit qu'au-delà de la religion traditionnelle des Romains, le stoïcisme introduit l'idée à la fois de cosmopolitisme et d'un Dieu unique, la raison universelle. Il sera différent du Dieu judéo-chrétien par le fait qu'il n'est pas créateur.

C'est cette loi morale qui, dans la mesure où elle s'impose à tous et au législateur, limite l'arbitraire de celui-ci dans ce qu'il peut déterminer comme étant le juste ou l'injuste : à la loi de la cité s'oppose un droit naturel voulu par la raison divine et la nature des choses.

## VIII. REFLEXIONS SUR LA MORALE DU SAGE

Ces réflexions concernent les morales de Socrate, de Platon, d'Aristote, des épicuriens et des stoïciens. Toutes ces morales considèrent que la vertu doit être fondée sur une connaissance vraie, donc sur la science. Le sage est celui qui possède cette connaissance. Si la vertu repose sur une connaissance, c'est parce qu'elle est une activité conforme à la nature. C'est donc à partir d'une conception de la nature que se sont élaborées toutes les morales que nous envisageons ici.

Des philosophes ultérieurs, dans la ligne de Protagoras, ont considéré la morale comme une discipline d'inspiration sociologique, ayant pour tâche de décrire et d'expliquer les conceptions morales comme des phénomènes naturels. Ce n'est pas du tout le cas dans la morale du sage, qui dit ce que la morale doit être et n'accepte pas la morale reconnue par la société dans laquelle vit le sage. Cette morale fondée sur la nature a pour rôle de nous faire connaître quelle est la conduite vertueuse et aussi de nous conduire au bonheur. En effet, selon cette morale, vertu et bonheur sont liés l'un à l'autre, la vertu implique le bonheur.

Cette relation peut s'exprimer de différentes manières :

— *Pour Socrate*, vertu et bonheur sont identiques car il n'existe qu'une seule forme de bien.

— *Pour les épicuriens*, qui sont des eudémonistes, la fin de notre action étant la recherche du bonheur, celui-ci devient une fin, la vertu n'est qu'un moyen. La morale devient dans ce cas une technique du bonheur. Si nous ne connaissions ni le plaisir ni la souffrance, explique Epicure, nous ne saurions pas ce que veut dire bon ou mauvais.

— *Pour Platon, Aristote et les stoïciens*, qui sont des idéalistes, ce que nous devons rechercher c'est le bien, c'est-à-dire la vertu. La vertu est la fin, le bonheur la conséquence. La vertu est envisagée pour elle-même. Dans cette conception, la philosophie morale est considérée comme une médecine de l'âme, elle est une science qui nous guérit des maladies de l'âme. L'état de santé est l'état de sagesse qui s'accompagne toujours d'un état de bonheur. En fait, le sage est un savant. Il bénéficie du prestige que lui confère son savoir. Cette sagesse peut donc s'enseigner. Le rôle de la philosophie est d'enseigner cette sagesse et de montrer comment il est possible de la communiquer. Le sage qui se conforme à cette sagesse peut devenir un modèle d'inspiration pour tous les autres hommes. Socrate est le modèle du sage pour tous les autres philosophes envisagés ici. Remarquons que d'autres civilisations nous ont proposé d'autres modèles que celui du sage. Le modèle varie souvent d'une civilisation

à l'autre : dans la civilisation chrétienne, c'est Jésus. Il y a eu également le modèle du héros, tel Hercule. Celui-ci n'est pas sage, il est courageux. Un saint peut être un exemple d'innocence, de bonté, de charité, mais pas nécessairement de sagesse. Le prophète devient parfois le modèle d'une civilisation; il n'est pas sage, n'étant que le porte-parole de Dieu.

#### *Technique de raisonnement dans la morale du sage*

Chacune des morales envisagées ici part d'un postulat :

- *pour les eudémonistes* : le but de l'action est le bonheur.
- *pour les idéalistes* : les hommes cherchent le bien.

On a vu, à propos du premier postulat, que le bonheur pouvait être une notion sans contenu, ou avec contenu.

Sans contenu : je ne définis pas le bonheur. On a vu à propos d'Aristote qu'on pouvait ainsi affirmer un truisme.

Avec contenu : je dis que le bonheur c'est le plaisir, ou la richesse, ou les honneurs, ou la vie simple, ou la gloire, etc ... Dans ce cas, je suis plus précis, mais ce que je dis n'est plus vrai pour tous les hommes.

Il en est de même pour la notion de bien : si j'affirme, comme Socrate, que tout homme veut le bien parce que le bien est le but de son action, je dis une chose évidente, mais j'affirme une tautologie. Et si je donne un contenu à la notion, le postulat devient faux.

Par conséquent, ces deux principes sont évidents aussi longtemps que je ne leur donne aucun contenu. Si je précise, chacun des deux principes devient faux.

Il s'agit donc d'une évidence apparente. Eugène Dupréel analyse ces raisonnements dans son *Traité de Morale* (pp. 115 à 123). Il explique que les deux notions de bien et de bonheur sont prises à la fois dans un sens relatif : le principe est alors évident mais ne sert à rien, et dans un sens absolu : le principe est alors faux. «*L'axiome est évident aussi longtemps qu'il ne veut rien dire, il est faux dès qu'on lui fait signifier quelque chose*».

#### *La conformité avec la nature dans la morale du sage*

On arrive à la vertu et au bonheur grâce à une action conforme à la nature : voilà le principe commun à toutes les philosophies que nous envisageons dans ce chapitre.

Il est cependant précisé de façons différentes :

1. *pour les eudémonistes* : ce qui est conforme à la nature nous procure du plaisir, ce qui lui est opposé, de la souffrance.
2. *pour les idéalistes*, il y a deux variantes :
  - a) *Morale du bien spécifique*; conception d'Aristote et du stoïcisme nouveau.

Nous devons suivre notre nature humaine, réaliser notre propre essence pour agir vertueusement, et ainsi être heureux (Aristote). Il faut faire ce qui dépend de nous (stoïcisme nouveau).

b) *Morale du bien universel* : conception du platonisme et de l'ancien stoïcisme.

Il existe un cosmos, un ordre naturel, et nous devons établir dans notre être une harmonie qui corresponde à l'harmonie de l'univers (Platon).

Il faut connaître l'ordre naturel et avoir la volonté de s'y conformer. En agissant ainsi nous agissons suivant la volonté de Dieu, c'est-à-dire de la nature, et nous deviendrons vertueux et heureux (Zénon).

Remarquons qu'aucune de ces conceptions n'envisage l'éventualité d'un conflit entre le bien spécifique et le bien universel, entre le bien de la partie (l'individu) et celui du tout (cosmos). Il en est ainsi parce qu'elles supposent toutes qu'il existe une harmonie entre le bien de la partie et celui de l'ensemble, qu'il y a une communion entre la nature de l'individu et l'ordre naturel. Or, les conflits moraux résultent précisément de la non-coïncidence de la partie et du tout, de l'impossibilité de tout concilier. On ne peut d'ailleurs établir la morale du sage que si l'on croit qu'une telle coïncidence est toujours possible.

Eugène Dupréel explique dans son *Traité de Morale* (pp. 86 et 87) cette opposition entre le bien universel et le bien spécifique :

*«S'il y a un bien total et universel, source de toute valeur, il s'ensuit que les êtres particuliers devront sacrifier à ce bien total le souci de leur propre perfection. Tel serait le cas d'un homme qui se résoudrait à commettre une action déshonorante, comme le parjure ou la trahison, pour favoriser une cause qu'il considère comme universelle, par exemple le mieux-être de l'Humanité ou la plus grande gloire de Dieu. Au contraire, celui qui, fidèle à l'adage : fais ce que dois, advienne que pourra, croirait ne devoir souiller son âme en aucun cas, celui-là, se refusant à obéir à un bien total, s'en tiendrait à un idéal de perfection spécifique».*

Il y a ici une opposition entre la morale du devoir et la morale du bien.

Les morales du devoir sont formalistes. Elles nous commandent de nous conformer à certaines règles, advienne que pourra : tu ne dois jamais mentir, désobéir aux lois de ton pays, etc ... Dans ce cas, on ne se préoccupe pas des conséquences.

La morale du bien, au contraire, apprécie la valeur d'un acte par rapport au bien que l'individu veut réaliser : on songe aux conséquences. Un moyen n'est jamais interdit du moment qu'il réalise la fin souhaitée. C'est la morale du jésuite pour lequel tous les moyens sont bons *«ad majorem Dei gloriam»* :

*«Généralisant cette opposition, nous la ramènerons à l'incompatibilité relative du Bien du tout et du Bien des parties. Du point de vue du tout, le bien*

*des parties n'est qu'une condition subordonnée. Par exemple, le bien des provinces, des villes ou des particuliers se mesurerait au bien de l'Etat. Ce serait mal faire que de travailler trop exclusivement à la perfection de ces parties. Du point de vue opposé, le bien du tout n'est que la somme des biens des parties : le bien de l'Etat ne serait que la réunion des convenances de ses provinces ou des particuliers. Du premier point de vue le bien total est premier et déterminant, du second point de vue le bien total est second et déterminé.*

*« Sans doute, il arrive heureusement que le bien total coïncide avec la perfection ou le bien des parties. De plus, nous pouvons dans certains cas travailler à concilier de la sorte le bien général et le bien spécifique, comme lorsque, au lieu de mettre le bien et l'honneur de notre patrie au-dessus de toute règle morale, nous travaillons à mettre sa gloire dans le respect et la défense des règles communes à l'Humanité tout entière. Mais les cas où cette heureuse concordance n'existe pas sont aussi nombreux, tel celui d'un homme qui trouve sa patrie engagée dans une guerre injuste et qui se pose la question de savoir s'il sera traître à son pays par respect pour la justice universelle ».*

Les cas difficiles seront ceux où il y a opposition entre deux points de vue, ce qui est courant, vu que les entités opposées à l'individu sont nombreuses : la famille, la cité, l'Etat, L'Europe, l'humanité.

De plus, les activités vertueuses ne sont pas toujours harmonieuses entre elles : en cas de guerre, par exemple, les membres d'un groupe courageux et discipliné vont peut-être créer un plus grand mal moral que s'ils étaient lâches et amorphes. Les Allemands sont pour nous bien plus dangereux par leurs vertus, disait Valéry pendant la première guerre, que par leurs vices. Il ne faut donc pas tout voir en blanc ou en noir. La morale du sage manque de nuances car elle établit un rapport entre l'individu et l'univers, en écartant tous les intermédiaires. Si une opposition surgit, elle disqualifie un des éléments. Si vous croyez être heureux alors que vous n'êtes pas vertueux, dit-elle, votre bonheur est illusoire et apparent. Ce qu'elle disqualifie n'a à ses yeux aucune valeur. C'est donc une morale du détachement. Les vertus principales du sage sont la prudence, le courage et la modération. La prudence va nous dire ce qui vaut vraiment.

Que nous enseigne la morale ?

Selon l'intellectualisme de Socrate et Platon, elle nous fait connaître le vrai bien. Selon l'intellectualisme d'Aristote, elle nous fait connaître les moyens de parvenir au bien. Pour Aristote, il est possible d'être prudent et méchant : la fin est mauvaise, mais le moyen est bon.

*La maîtrise de soi et la morale du sage*

Nous avons vu que, selon la morale du sage, il fallait savoir se détacher de certaines valeurs disqualifiées en raison de leur opposition avec l'ordre naturel. Ces valeurs disqualifiées sont notamment celles de nos passions : il faut donc être maître de ses passions. Et puisque nous délibérons selon notre raison qui nous dit d'agir conformément à la nature,

il faut savoir aussi conformer son action aux résultats de notre délibération.

Comment être maître de soi ?

— *Pour Socrate et Platon*, il suffit d'avoir une intelligence claire.

— *Pour Aristote*, il faut cultiver cette maîtrise par la pratique du courage et de la tempérance.

### *L'incompatibilité entre la morale et une simple technique du bonheur*

Pouvons-nous trouver toutes les valeurs en recherchant la vertu ? Faut-il vraiment croire qu'une action vertueuse est toujours une bonne affaire ? Ne faut-il pas parfois faire des sacrifices, faire preuve d'une abnégation, qui n'est pas compatible avec la morale du sage ? C'est ainsi que l'épicurisme nous dit de chercher le plaisir le plus durable en agissant moralement. Or le récit de l'anneau de Gygès nous apprend qu'il est possible à celui qui trouve un tel anneau d'agir pour son plus grand plaisir de la façon la plus immorale.

Eugène Dupréel donne, dans son *Traité de Morale* (page 57), un exemple qui s'inspire du radeau de la Méduse :

« Imaginons deux naufragés qui n'ont guère de sympathie l'un pour l'autre, réfugiés sur un radeau avec un trésor qu'ils ont sauvé ensemble. Les vivres et l'eau potable sont en petite quantité; l'un des deux naufragés est évanoui et ne peut manquer de tomber à l'eau, où les requins le guettent, si l'autre ne le retient. En n'intervenant pas, l'homme éveillé gardera pour lui seul et les vivres et le trésor; ce péché d'omission ne sera jamais connu de personne. Quelle résolution lui suggérera le strict souci de ses avantages si aucun scrupule étranger au calcul eudémoniste n'intervient dans sa délibération ? Considéré en soi, le crime prudent est exactement aussi raisonnable que la vertu prudente. Aucun germe de moralité préalable n'étant supposé, tel que sentiments moraux, sympathie, respect des coutumes, etc ..., une stricte technique du bonheur dans ses rapports avec la morale se résu-merait en ces trois articles :

- 1°) observe les règles établies dans les circonstances ordinaires,
- 2°) comporte-toi de manière à paraître les observer dans tous les cas,
- 3°) et réserve-toi de les enfreindre dans les bonnes occasions.

Ce serait une exploitation de la morale établie et non pas une exploitation de sa nature».

Par conséquent, l'eudémonisme pris à la lettre a pour conséquence des conduites immorales. Une simple technique du bonheur ne nous conduit pas nécessairement à la vertu, de même que la vertu n'engendre pas nécessairement le bonheur, à moins que celui-ci ne résulte uniquement du fait d'avoir été sage, alors que les conséquences de cette sagesse peuvent être très pénibles.

C'est par une expérience cruciale que E. Dupréel infirme la théorie selon laquelle il existe des vertus qu'il suffit de respecter pour être heureux.

L'épicurisme ignore toutes les valeurs sociales. Lorsque l'idée de sagesse est liée à celle de nature, la morale s'oppose à tout ce qui est social ou conventionnel. Les notions d'honneur, de déshonneur, de mépris, sont étrangères à la morale du sage.

*L'idée de nature dans la morale du sage*

Le concept de nature n'est pas du tout celui qui se trouve à la base des sciences naturelles. La physique, par exemple, ne saurait pas distinguer ce qui est ou n'est pas conforme à la nature, car tout ce qui est dans l'univers est naturel. Dans la morale du sage, on nous dit que ce qui est immoral est moins naturel que ce qui est moral. La nature envisagée par le moraliste pour servir de guide dans la conduite humaine est un concept dans lequel il introduit des hiérarchies, des jugements de valeur, la conception d'un ordre objectif des préférences. Il ne faut donc pas identifier une étude de la nature entreprise par le philosophe et une telle étude faite par un savant.

L'ontologie, qui est la branche de la philosophie qui étudie l'être en tant qu'être, établit toujours une hiérarchie parmi les êtres, par exemple entre Dieu, l'homme et l'animal, en rattachant l'âme à l'aspect divin et le corps à l'aspect animal. On en déduit alors, par la suite, que la domination de l'âme sur le corps aboutit à une action morale, parce qu'elle est conforme à la nature. En réalité, une morale n'est jamais conforme à la nature, mais à une hiérarchie que le philosophe a introduite dans la nature. De même l'idée d'ordre naturel, que les Grecs appelaient cosmos, opposée à celle de désordre naturel, est le résultat d'une valorisation. L'ordre choisi, qui est opposé à un autre ordre, discrédité, dépend du point de vue auquel on se place et du critère que l'on admet. L'exemple de la liberté va nous montrer qu'on la définit en fonction d'un certain ordre valorisé : est libre, dans la morale du sage, celui qui est affranchi de ses passions et qui se conforme aux bonnes règles de conduite. Par contre, pour Calliclès, il existe des êtres naturellement supérieurs à d'autres, qui doivent s'affranchir, pour être libres, des règles que la majorité, constituée d'hommes médiocres, cherche à imposer. La liberté est donc la conformité ou la non-conformité aux règles, selon le point de vue auquel on se place.

D'autre part, une morale fondée sur une science présente des dangers, car il est des règles dont nous ne voyons pas l'utilité, que nous ne comprenons pas bien, dont nous ne voyons pas les raisons. Va-t-on dès lors les abandonner et attacher seulement de l'importance aux règles plus conformes à ce que la science nous enseigne ? L'exemple de l'inceste nous montre qu'une telle proportionnalité n'existe pas. Car il ne s'agit pas de nier l'importance des règles interdisant l'inceste parce qu'on ne peut être certain des raisons que l'on pourrait alléguer en leur faveur.

L'idéal du sage, fondé sur une science, a donné lieu à une autre conception qui n'associe pas vertu et bonheur. C'est celle du scepticisme.

Pour Pyrrhon d'Elis, toutes les techniques de détachement envisagées par les philosophes rationalistes pouvaient être valables en tant que techniques du bonheur, pour arriver à l'ataraxie. Mais cet état de bonheur qui est celui du sage n'a rien à voir avec la morale. Celle-ci consiste en l'obéissance aux règles et coutumes de la cité. Elle n'est donc pas universelle.

Parmi les philosophes de la morale du sage, il en est deux qui ne font que décrire la morale de leur société : c'est Aristote pour lequel les vertus éthiques sont fondées sur le juste milieu, et Cicéron dans son «*De Officiis*».

Ni chez Aristote ni chez Cicéron on ne trouve de morale pratique pour tous les hommes comme dans le stoïcisme. Ils ne se rendent pas compte qu'il peut exister des obligations vis-à-vis de l'homme en tant qu'homme. Une valeur comme celle de la dignité humaine est étrangère à ces deux morales. Aristote parle d'hommes esclaves par nature. Les stoïciens parlent d'une cité universelle, ce qui peut faire penser à un certain humanisme. Cependant, la morale des stoïciens est celle de la liberté intérieure et ne cherche pas à organiser une société.

La morale du sage est optimiste : l'ordre naturel est harmonieux, la nature fait bien les choses. La morale nous dit comment entrer dans cet ordre.

On peut cependant avoir une tout autre vision de la nature, selon laquelle celle-ci serait mauvaise et corrompue. Les jugements de valeur et les hiérarchies introduits dans la nature sont alors différents. Plotin avait cette conception de la nature. Son éthique était d'inspiration religieuse et non rationaliste, et n'exigeait pas une conformité avec la nature.

## IX. PLOTIN (± 205 — = 270)

Né à Lycopolis en Egypte, Plotin d'Alexandrie reçut l'enseignement d'Ammonius. Il suivit l'empereur Gordien, parti à la conquête de la Perse. Ce dernier étant battu en Mésopotamie, Plotin revint à Antioche. Vers les années 245, Plotin fonde une école à Rome. Créateur du néoplatonisme, il puise son inspiration dans la pensée hindoue, platonicienne (Banquet) et aristotélicienne.

Nous connaissons sa pensée grâce à son élève Porphyre qui a édité les 54 dissertations de son maître, groupées en 6 volumes de 9 dissertations, qui reçurent le nom d'*Ennéades*.

Sa pensée introduit dans la philosophie grecque un nouveau mode de connaissance : l'extase mystique. Celle-ci est fondée sur des raisonnements philosophiques, mais est elle-même incommunicable.

### BIBLIOGRAPHIE

Emile Bréhier, *La Philosophie de Plotin.*  
Maurice de Gandillac, *La Sagesse de Plotin.*

On a rapproché la philosophie de Plotin du bouddhisme. Celui-ci ne peut se comprendre sans une étude préalable du brahmanisme. Consulter à ce propos :

Hermann Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.*  
Louis de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme.*

#### 1. *Thèses religieuses du brahmanisme*

- a) Le souverain bien, ce que chaque être humain doit rechercher, c'est l'union de l'Atman avec le Brahman.

*Atman* est le noyau spirituel de l'âme; *Brahman*, l'idée de l'absolu, quelle que soit la forme qu'on lui attribue. C'est une caractéristique de la pensée hindoue que l'absolu prend, suivant les différentes conceptions, des formes différentes : soit qu'il se présente comme un dieu, personnel ou impersonnel, soit qu'il s'identifie à l'indifférencié, à l'invariable, au permanent.

- b) Toute réalité qui s'éloigne du Brahman, c'est-à-dire celle dont le devenir peut se percevoir dans la matière, s'appelle Maya, elle n'est

qu'illusion. Elle est le résultat de la séparation du couple Brahman-Atman.

- c) Le passage de l'Atman au Brahman ne s'effectue pas en une seule vie humaine, mais demande plusieurs réincarnations de l'âme dans différents corps, et même sous cette condition, on n'y arrive peut-être jamais. Le cycle de réincarnations appelé Karman est réglé par un principe de justice : chacune d'entre elles est la punition ou la récompense de la vie antérieure. Cette conception qui ne limite pas la vie à une seule vie terrestre mais exige de nouvelles réincarnations jusqu'au moment où l'être s'identifie avec le Brahman, n'imagine pas de paradis séparé de la vie terrestre. Elle inculque un sentiment de soumission, non pas à un destin semblable au Fatum de la mythologie grecque, mais à un destin qui est juste, car chacun doit se dire que ce n'est que justice s'il se trouve dans tel corps.

La supériorité sociale trouve ainsi une justification métaphysique. Cette philosophie traditionaliste qui approuve l'ordre, laisse à chacun encore une chance, car nous mourrons pour renaître. C'est de ces conceptions que va procéder le bouddhisme.

## 2. La doctrine de Bouddha

Bouddha, c'est-à-dire le Connaisseur, l'Eveillé, l'Inspiré, était un prophète qui a vécu au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, d'environ 560 à environ 480 (Epoque de Pythagore, Parménide, Héraclite). Son nom était Siddhartha, il était également appelé Gotama ou Sakya-mouni (le sage de la tribu de Sakya).

Le fondement de sa doctrine est contenu dans «*les quatre vérités saintes*» empruntées au sermon de Bénarès :

- a) «*Voici, ô moines, la vérité sainte sur la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que l'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir son désir est douleur, pour abréger, le quintuple attachement aux choses terrestres est douleur.*
- b) «*Voici, ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif (de l'existence) qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouble çà et là son plaisir : la soif de plaisirs, la soif d'existence, la soif de puissance.*
- c) «*Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la douleur : l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui faisant pas de place.*
- d) «*Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est le chemin sacré à huit branches qui s'appelle : foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, attention pure, méditation pure.*» (cité d'après René Le Senne :

«*Traité de Morale générale*», au chapitre intitulé : Le «*Délibéré vivant*» d'après le bouddhisme).

La cause de la douleur est donc l'attachement aux choses terrestres, c'est-à-dire, explique René Le Senne : «*L'attachement au corps, aux sensations, aux représentations, aux formations, et à la conscience*».

La technique du détachement a pour but la purification, la délivrance aboutira au nirvana. Bouddha n'a jamais expliqué quel était le contenu de cette notion. Il s'agit évidemment d'un absolu, mais qui peut être le néant.

Le chemin de la suppression de la douleur a été subdivisé, par Oldenberg, pour simplifier la morale bouddhique, en trois sections : la Droiture, la Méditation, la Sagesse.

La négativité de la pensée bouddhique apparaît dans «*la quintuple droiture*» :

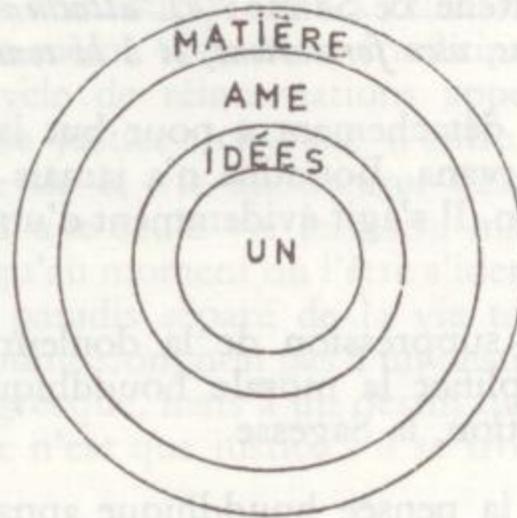
- a) Ne pas tuer d'être vivant. Cette règle est commune à toutes les religions de l'Inde. Pour le moine, elle est rigoureuse : la vie d'un insecte doit être également respectée.
- b) Ne pas prendre ce qui ne vous appartient pas. Le moine ne peut donc jamais posséder car, en fait, rien ne lui appartient. Sa vie est donc celle d'un mendiant.
- c) Ne pas toucher à la femme d'un autre. Or aucune femme n'appartient à un moine. Celui-ci doit par conséquent rester absolument continent.
- d) Ne pas dire ce qui n'est pas la vérité.
- e) Ne pas boire de liqueurs enivrantes.

C'est dans un même contexte de détachement, de négation de la nature et de tout ce qui est matériel que s'élabore la morale de Plotin. Celle-ci préconise l'état d'extase, qui est d'ailleurs comparable au nirvana.

### 3. *La morale de Plotin*

La morale de Plotin ne se comprend qu'à partir d'une ontologie qui établit une hiérarchie dont le principe suprême est l'Un, le Bien, Dieu. Ce principe est conçu comme une réalité créatrice, une source de tout ce qui existe, un foyer de lumière qui rayonne. Ce rayonnement a reçu le nom de *procession*. Celle-ci désigne tout ce qui procède de l'Un, qui a l'Un pour origine. En fait, toute réalité émane de l'Un, c'est pourquoi la conception de Plotin est panthéiste. Tout ce qui est, exprime l'Un, en est une hypostase, une forme dégradée. Outre la sphère de l'Un, on peut distinguer celle de la pensée, le monde des idées, de l'intelligible, celle de l'âme et de tout ce qui vit, et à la limite du non-être, celle de la matière, de tout ce qui ne peut être corporel que par l'intervention de la forme. L'Un ou le Bien produit, par une émanation, par la proces-

sion, l'Intelligence, puis l'Âme, puis le Monde et les êtres individuels. Ces sphères qui représentent l'univers sont concentriques.



L'Un s'identifie au Bien, à l'être, le non-être au Mal. La morale de Plotin nous explique qu'il faut effectuer un mouvement inverse de celui de la procession. Ce mouvement vers l'Un est la *conversion*, acte grâce auquel nous nous tournons vers le principe originel.

La matière est opposée à la forme, à la réalité actuelle, elle n'a pas la consistance du réel. Le Bien est identifié à la réalité, le Mal au non-être, à la matière.

L'âme qui s'identifie à l'homme, n'est pas attachée au corps, elle est une parcelle de l'âme universelle envoyée dans la matière pour l'organiser et en faire un être individuel. L'âme descend dans le corps pour le dominer. Cette descente est une chute. L'âme subit dans le corps un apprentissage, use du corps comme un jeune chanteur s'accompagne d'un instrument pour apprendre son métier. Dès qu'elle peut agir indépendamment du corps, elle s'en désintéresse, revient vers le principe de son être, vers son père, et se purifie, car le bien de l'âme c'est l'union avec ce qui lui est propre et non avec des éléments qui lui sont étrangers. L'idée de purification est religieuse. Elle provient du Bouddhisme. Chez Plotin, elle va de pair avec la conversion, elle permet la contemplation des objets intelligibles, puis l'extase mystique.

Il ne faut donc pas suivre la nature, mais s'enfuir de la vie terrestre. Plotin ne préconise cependant pas le suicide car il faut se préparer pour arriver à l'union, il faut que l'âme termine son apprentissage dans le corps, qu'elle se purifie en devenant maîtresse des désirs. Plotin réinterprète les vertus traditionnelles selon sa vision religieuse, en fonction de la notion de purification. L'âme purifiée est vertueuse, elle est dans un état auquel elle ne peut accéder que par la conversion :

*«En réalité, comme le dit l'ancien oracle, la tempérance, le courage, la prudence elle-même, et toute vertu est purification. C'est pourquoi les mystères disent que*

*celui qui n'a pas été purifié gît dans la boue au fond de l'Hadès, parce que ce qui n'est pas pur est par sa mauvaise nature ami de la fange : comme les pourceaux aiment la saleté qui leur ressemble. Qu'est-ce en effet qu'être vraiment tempérant, sinon de ne point s'adonner aux plaisirs du corps mais de les fuir comme n'étant pas purs ni dignes d'un homme pur ? Et être courageux, c'est ne pas craindre la mort, qui est tout simplement pour l'âme être libérée du corps : et certes ce n'est pas une crainte pour l'homme qui aspire à cette libération. Et la grandeur d'âme est le mépris des choses d'ici-bas. La sagesse est le discernement qui détourne l'âme des choses d'en-bas et la conduit vers les choses d'en-haut. L'âme purifiée devient donc idée et raison, et intellectuelle, et tout éprise du divin d'où jaillit la source du beau : car tout cela est de même nature. Et donc l'âme qui a fait son ascension jusqu'à l'Un est parvenue au sommet de la beauté : et l'Un et ce qui émane de lui est alors la beauté propre de l'âme, non pas une beauté empruntée, parce que c'est alors seulement qu'elle est vraiment âme».*

(Ennéades I, VI, §. 6).

Nous comprenons par ce texte comment Plotin réinterprète les vertus traditionnelles, sauf celle de justice, en fonction de la religion. L'idée de purification donne à ces vertus un contenu nouveau. Quant à la grandeur d'âme, contrairement à la conception aristotélicienne qui accordait à cette vertu une valeur civique, Plotin la définit par le mépris des choses d'ici-bas. On trouve également dans ce texte la première conception d'un enfer. La technique philosophique de Plotin ne diffère pas ici de celle des philosophes grecs qui, dans le domaine de la morale, tournaient toujours autour des mêmes vertus et des mêmes concepts auxquels ils apportaient chacun un sens orienté par leur propre philosophie.

Le stade de la vertu qui dans la conception aristotélicienne pourrait être celui de la contemplation, n'est, chez Plotin, qu'une étape vers l'extase mystique. Pour remonter vers ce qui est la cause de tout, il faut se dépouiller de tout ce qui nous est étranger, c'est-à-dire de tout ce qui est étranger à l'âme. Ayant vu le Beau et le Bien infini, on dédaigne tout ce qui est terrestre. Ce thème est préfiguré dans le Banquet de Platon. Cependant, chez Plotin, l'âme remonte vers son propre principe avec lequel elle forme une unité lors de l'extase, et non vers une idée dont elle est indépendante :

*«Montons donc de nouveau vers le Bien, auquel toute âme aspire. Celui qui l'a vu, ai-je dit en parlant de sa beauté : mais c'est comme étant le Bien qu'il est désirable et que va vers lui le désir; et ceux-là le conquièrent qui montent toujours plus haut, en se détournant de ce qui est en-bas et se dépouillant de ce qu'ils ont revêtu en descendant comme la température s'abaisse et se relève. Tels ceux qui montent les degrés des saints mystères se purifient et déposent les vêtements dont ils étaient vêtus auparavant, et s'avancent nus, jusqu'à ce que quelqu'un d'entre eux qui a devancé les autres dans l'ascension, et négligé tout ce qui est étranger au dieu lui-même voit par soi seul cet être seul, dans sa sincérité, dans sa simplicité, dans sa pureté, duquel tous les êtres dépendent, vers lequel*

*vont leur regard, et leur être, et leur vie, et leur intelligence : car c'est lui la cause de la vie, de l'intelligence et de l'être».*

*«Si donc quelqu'un l'a vu, quel ardent amour il en gardera, quel ardent désir, quelle volonté de s'unir à lui, et quel éblouissement délicieux! Car c'est à celui qui ne l'a pas vu d'aspirer vers lui comme étant le bien : mais celui qui l'a vu est fasciné par sa beauté, il est rempli d'admiration et de volupté, il en garde comme une blessure qui ne le fait point souffrir, blessure de véritable amour et de brûlant désir, qui lui fait trouver ridicules les autres amours et dédaigner ce qu'auparavant il trouvait bien».*

(Ennéades I, VI, §. 7).

Pour accéder à la vision du Beau, toutes les âmes combattent : ce thème avait été développé par Platon dans le dialogue de Phèdre où l'âme est comparée à un attelage. Généralement, les thèmes que Plotin a repris dans la pensée platonicienne ont exercé, par l'intermédiaire de saint Augustin, une influence sur la pensée chrétienne. C'est ainsi que, d'après Platon, l'âme qui conçoit l'idée du Beau qui coïncide avec celle du Bien, est heureuse, de même que chez Plotin, la béatitude résulte de la vision du principe de toute réalité, de ce dont toute réalité est une émanation. Dans la perspective chrétienne, cette conception est devenue celle de la béatitude qui résulte de la vision de Dieu. Cet exemple nous montre que Plotin s'est inspiré de la composante religieuse mystique de la philosophie platonicienne. Cependant, la pensée de Plotin est originale dans la manière par laquelle il hiérarchise les êtres et par laquelle le statut d'un être se manifeste. Un être est supérieur à un autre lorsqu'il en est la cause. Il manifeste cette supériorité par son degré d'unité. En ce sens, toute division est une déchéance. C'est la raison pour laquelle l'extase mystique est le mode de connaissance valorisé par Plotin, car, selon lui, dans cet état, le sujet ne se dissocie pas de l'objet, le connaissant n'est plus séparable du connu. Il en résulte que l'âme doit se dépouiller de tout ce qui ne lui est pas propre pour que soit possible son unification avec le principe dont elle est une émanation. Elle est comme une statue en or enlisée dans la boue. Au degré de réalité d'un être auquel est corrélatif son degré d'unité, est proportionnel son degré de bonheur. L'Un est parfaitement heureux. L'homme le sera dans la mesure où il s'assimile à l'Un. Les possibilités d'être heureux d'un homme sont proportionnelles à sa puissance de se rapprocher de l'Un. Elles dépendent donc de son ascétisme. L'homme doit distinguer, pour être heureux, la vie de son corps et sa propre vie, c'est-à-dire celle de son âme. Tout ce qui afflige son corps ne doit pas l'atteindre, car il est un être tout différent de celui de son corps. Les biens que recherchent l'âme sont supérieurs à ceux que désire le corps. Pour être moral, l'homme ne doit pas ressentir de sentiments car ceux-ci l'amoin-drissent. Les stoïciens voulaient que les hommes soient indifférents à tout ce qui ne dépend pas d'eux. Un tel désintéressement, explique Plotin, est la conséquence de la conversion, car l'homme qui a connu l'extase mystique estime insignifiants tous les désirs corporels et la

mort plus désirable que la vie avec le corps, et sait que son âme restera toujours inébranlable et impassible devant la douleur.

La pensée de Plotin se meut dans une atmosphère religieuse, bien qu'elle ne s'attache à aucun dieu transcendant. Cependant, elle s'inscrit, bien qu'influencée par des éléments orientaux, dans la tradition grecque par plusieurs aspects : tous les traits purement individuels jouent un rôle secondaire, l'individu n'est jamais considéré comme une personne, le dieu est un principe abstrait et éloigné des hommes.

Néanmoins, elle annonce la philosophie chrétienne en centrant tout son intérêt sur le rapport entre l'être suprême et l'homme. Alors que Platon avait cherché à fonder une cité idéale, parfaite, Plotin avait voulu construire un couvent. Cette opposition entre une cité et un couvent reflète celle de la pensée de Platon et de Plotin. Tous les problèmes moraux de celui-ci ne sont jamais que des problèmes individuels. Il ne s'agit plus de la morale du sage mais de celle du saint.

De plus, la morale de Plotin est une morale de l'intention et non de l'acte. Nos dispositions intérieures colorent toute la valeur morale de nos actes, et définissent même notre propre valeur morale, indépendamment des actes qui pourraient seulement révéler le sens de nos dispositions intérieures. C'est ainsi que nous serons courageux, non pas nécessairement si nous commettons des actes courageux, car dans ce cas cette vertu dépendrait des circonstances extérieures, mais si nos dispositions intérieures sont pures.

La morale de Plotin prône l'ascétisme, mais elle est antisociale. Elle ne se préoccupe nullement de l'existence d'autrui, les notions de justice, de dévouement, d'amour du prochain lui sont étrangères. Il s'agit de se détacher de ce monde et non pas d'agir dans le monde.

## X. LA MORALE BIBLIQUE ET ÉVANGÉLIQUE

Il faut en avoir un aperçu pour comprendre la morale de saint Augustin et de saint Thomas, et pour saisir le nouvel esprit de la philosophie d'inspiration chrétienne.

Cette morale s'étend sur plus de dix siècles. Il y a intérêt à séparer la morale de la Bible de la morale des prophètes, l'enseignement de Jésus et l'enseignement de saint Paul.

### A. LA BIBLE ET LES PROPHETES

La Bible n'est pas un ouvrage de philosophie. C'est une histoire sainte, en partie légendaire. Les faits y sont toujours décrits dans une intention moralisatrice. De même qu'en philosophie on trouve des règles morales justifiées par une ontologie, ici, elles sont fondées sur l'histoire et sur l'autorité divine. Il est très difficile de distinguer l'élément religieux de l'élément moral et de l'élément légal.

A la base de cette conception morale se trouve l'idée que Dieu est à la fois une autorité et un modèle à imiter.

Ainsi, par exemple, l'idée d'univers n'est pas conçue comme un cosmos que les savants doivent étudier, mais il importe de savoir que c'est une création de Dieu, et que Dieu l'approuve.

Le récit nous raconte que Dieu s'est reposé le septième jour : *«et Dieu bénit le septième jour et l'a sanctifié parce qu'en ce jour-là il s'était reposé de toute l'œuvre qu'il avait créée en la faisant»*. Puisque les hommes doivent imiter Dieu, ils doivent aussi se reposer le septième jour. Le sabbat est ainsi justifié.

Dans la Genèse (I, 26-28), il est écrit que Dieu a dit *«Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre»*.

Il va de soi qu'on ne va pas faire l'homme à l'image d'une colonne de feu (ou de différents aspects que prend dans la Bible l'apparition de Dieu). Mais cela veut dire : donnons-lui un souffle divin, qui va faire de lui un être qui possède une dignité propre.

C'est ainsi que l'homme reçoit la domination sur toutes les autres créatures. L'homme n'est donc pas conçu comme un élément de l'ordre

naturel, mais comme celui qui tient de Dieu l'autorité pour dominer la nature, dont il fait ce que bon lui semble. Mais lui-même doit respecter la vie humaine :

*«Quiconque aura versé le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car Dieu a fait l'homme à son image».*

(Genèse, chap. IX, 6).

Dès le début nous trouvons l'affirmation de l'unité du genre humain : les hommes descendent tous d'un ancêtre commun.

L'histoire du péché d'Adam et Eve, chassés du Paradis terrestre montre l'importance de l'obéissance aux commandements. L'exemple de la tentation a également un sens moral : c'est la justification de l'état d'infériorité de la femme.

La punition, c'est que la femme enfantera dans la douleur et qu'en même temps l'homme perd l'immortalité.

Néanmoins, la conception selon laquelle l'immortalité se manifeste dans la suite des générations est très vivace dans le judaïsme.

La seconde punition est que l'homme gagnera son pain à la sueur de son front.

Il est curieux de constater que si l'Eglise s'est opposée à l'accouchement sans douleur, elle a néanmoins autorisé l'homme à vivre de ses rentes.

L'histoire du déluge montre comment Dieu punit le mal. L'humanité doit être détruite parce qu'elle est mauvaise et pervertie, sauf Noé parce qu'il est juste. Ici apparaît l'idée que Dieu et les hommes contractent des alliances. La première forme d'alliance après le Déluge est l'arc-en-ciel, la promesse que Dieu fait à Noé qu'il ne détruira plus jamais l'humanité au moyen du déluge :

*«Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour toutes les générations à venir, j'ai mis mon arc dans la nue; et il deviendra signe d'alliance entre moi et la terre»* (Genèse IX, II).

Les fils de Noé représentent les différentes races humaines : Sam, les populations sémitiques, Cham, les noirs, Japhet, les blancs.

L'alliance se répète dans l'histoire d'Abraham, qui est, dit-on, le premier monothéiste.

Mais il faut faire une distinction entre *monothéisme* et *hénothéisme*.

Le *monothéisme* est la doctrine qui n'admet qu'un seul dieu; l'*hénothéisme* n'admet le culte que d'une seule divinité dans la tribu, mais sans nier pour cela qu'il en existe d'autres. On trouve dans la Genèse des récits où le Dieu de Moïse se mesure avec d'autres dieux.

Quand on parle de la Terre Sainte, il faut savoir que dans l'antiquité toutes les terres étaient saintes, parce que consacrées à des dieux, mais quand on n'a plus cru qu'à un seul Dieu, il n'y a plus eu qu'une Terre Sainte.

Cette conception de la divinité et du territoire qui est sous sa protection est la première forme de souveraineté étatique. Les religions étaient nationales, et il était normal, lorsqu'on changeait de territoire, de sacrifier au dieu de l'endroit où l'on se trouvait. Le jour où l'hénothéisme cèdera la place au monothéisme, cette conception changera, tous les dieux autres que le seul Dieu admis deviendront des idoles.

L'alliance entre Yahweh et Abraham avait pour signe la circoncision des enfants mâles. *«Je te donnerai, à toi et à tes descendants après toi, le pays où tu as séjourné comme étranger, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle et je serai leur Dieu ... vous vous circoncirez dans votre chair, et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous».*

(Genèse, XVII, 8-11).

C'est une forme du contrat social. C'est un contrat entre Dieu et Abraham, lequel s'engage pour toute sa descendance, considérée comme le prolongement de sa personne. Ce qui compte, c'est bien moins l'individu que le peuple. L'individu survit dans sa descendance. Nous verrons pendant très longtemps, jusqu'à Ezéchiel, l'idée de solidarité de groupe affirmée dans la morale biblique.

Cette alliance doit être renouvelée pour chaque nouveau membre de la communauté juive.

Yahweh mit Abraham à l'épreuve en lui disant de sacrifier son fils unique, né très tard, Isaac. Comme il était sur le point d'offrir son fils en holocauste, un ange apparut qui lui dit de ne pas porter la main sur l'enfant, car il savait maintenant qu'il craignait Dieu. Abraham vit alors derrière lui un bouc-émissaire et l'offrit en holocauste à la place de son fils.

Dans la tradition juive, cet épisode est interprété comme une rupture avec les conceptions traditionnelles du milieu d'où était issu Abraham, où se pratiquait le sacrifice du fils aîné. On a retrouvé en Mésopotamie des squelettes d'enfants enterrés à l'entrée des maisons.

Lors d'une famine en Canaan, les enfants de Jacob s'en vont en Egypte où ils s'établissent pendant quatre siècles, mais ils deviennent des esclaves. Chargé d'une mission divine, Moïse les fait sortir d'Egypte. La sortie d'Egypte va avoir une signification très importante dans la tradition juive. Elle sera le symbole de la puissance divine, le titre de Dieu à la reconnaissance du peuple juif qui doit se soumettre à son autorité. Elle est aussi la fête de la libération. Le fait d'avoir été esclave en Egypte revient périodiquement pour montrer qu'il faut être bon avec les esclaves. L'histoire est la justification d'une règle morale. A partir

de la sortie d'Égypte, Dieu devient le législateur unique du peuple juif :

*«Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte, et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi. Maintenant, si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi; mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte».*

(Exode, chap. XIX, 4-6).

L'idée morale de sainteté apparaît ainsi dans la Bible. Elle n'existe pas dans la morale grecque.

La notion de sainteté est fondée sur l'imitation de Dieu.

*«Yahweh parla à Moïse, en disant : «Parle à toute l'assemblée d'Israël, et dis-leur : Soyez saints, car je suis saint, moi Yahweh, votre Dieu».*

(Lévitique XIX, 2).

Toute la morale est fondée sur la piété. C'est en étant pieux qu'on fera les deux choses que Dieu demande : obéir à ses commandements et s'inspirer de son exemple.

On trouve ici une notion fondamentale qui est le pendant de la notion de sage chez les Grecs: le Tsadik, ou juste, dont la vertu fondamentale est le Tsedek.

Le Tsedek est une synthèse de justice et de charité. Dieu est juste tout en étant miséricordieux. C'est plus une conception morale que juridique. Il faut faire au mieux dans chaque cas particulier, agissant en homme de conscience.

D'autre part, on demande au peuple juif de devenir un peuple de prêtres et d'être lui-même saint.

Cela se manifestera par le fait que lui seul doit observer 613 commandements, c'est-à-dire beaucoup plus de commandements que n'importe quel autre homme (qui peut se contenter de suivre les sept préceptes noachiques).

Dieu sera le législateur, et sa loi sera juste parce qu'Il est juste. Les juifs doivent se soumettre à sa législation, laquelle leur demande de faire quelque chose, et non de croire à quelque chose. C'est une morale de l'action. Dieu demande aux juifs une *orthopraxie* et non une *orthodoxie* :

*«Et maintenant, Israël, écoute les lois et les ordonnances que je vous enseigne pour les mettre en pratique, afin que vous viviez, que vous entriez et que vous possédiez le pays que vous donne Yahweh, le Dieu de vos pères. Vous n'ajouterez rien à ce que je vous prescris, et vous n'en retrancherez rien, mais vous observerez les commandements de Yahweh, votre Dieu, que je vous prescris».*

(Deutéronome, chap. IV, 1-12).

Ces commandements ont été transmis par Moïse qui est ainsi considéré comme le seul prophète législateur. Dieu étant législateur par

l'intermédiaire de Moïse, il demande que cette législation soit définitive.

Cela signifie que l'action législative étant pour ainsi dire arrêtée, il n'y aura plus de prophète législateur en Israël, toute l'activité qui normalement incombe à ceux qui règlent la vie d'une communauté et qui l'adaptent aux conditions variables de cette communauté se limitera aux commentaires et à l'interprétation de la Bible.

C'est grâce à une interprétation du texte qu'on pourra renouveler les commandements et les adapter aux situations nouvelles.

Les commandements ont pour but de faire vivre la communauté, la tâche des rabbins et des talmudistes va être d'adapter la lettre de la loi à l'esprit, de façon qu'il y ait une législation selon laquelle les communautés puissent vivre. Le Talmud est essentiellement un ensemble de techniques pour interpréter un texte immuable.

Dans cette conception, la religion, la morale et le droit sont étroitement liés :

*«Observe ses lois et ses commandements, nous dit Moïse en parlant de Dieu, que je te prescris aujourd'hui, afin que tu sois heureux, toi et tes enfants après toi et afin que tu prolonges tes jours, dans toute la suite des âges, sur la terre que te donne Yahweh, ton Dieu».*

(Deutéronome, IV, 40).

Quels sont ces commandements ? Exemple : le décalogue.

*«Et Dieu prononça toutes ces paroles, en disant : Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.*

1. *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face.*
2. *Tu ne te feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en-haut dans le ciel, ou de ce qui est en-bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant elles et tu ne les serviras point. Car moi Yahweh ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à mille générations pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements».*

C'est la répudiation de toute forme d'idolâtrie ou de respect à d'autres divinités, sans dire néanmoins qu'elles n'existent pas.

3. *Tu ne prononceras point le nom de Yahweh, ton Dieu, en vain, car Yahweh ne laissera pas impuni celui qui prononcera son nom en vain.*
4. *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras, et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat consacré à Yahweh, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est en tes portes. Car pendant six jours Yahweh a fait le ciel, la terre, la*

*mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi Yahweh a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.*

5. *Honore ton père et ta mère, afin que tes iours soient prolongés dans le pays que Yahweh, ton Dieu, te donne.*
6. *Tu ne tueras point.*
7. *Tu ne commettras point d'adultère.*
8. *Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain.*
9. *Tu ne déroberas point.*
10. *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain».*

(Exode, XX, 1 à 17).

Pour se rendre compte de l'aspect très varié de cette législation (les dix commandements n'en sont qu'une partie) il suffit de lire le *Lévitique* (XIX).

Des prescriptions morales, religieuses, sociales et d'autres que nous considérons aujourd'hui comme des préjugés, sont présentées avec la même autorité :

*«Soyez saints, car je suis saint, moi Yahweh, votre Dieu.*

*Que chacun de vous craigne sa mère et son père et observe mes sabbats. Je suis Yahweh, votre Dieu.*

*Quand vous offrirez à Yahweh un sacrifice pacifique, vous l'offrirez de manière à concilier sa faveur. La victime sera mangée le jour où vous l'immolerez ou le lendemain, ce qui restera jusqu'au troisième jour sera consumé par le feu. Si quelqu'un en mange le troisième jour, c'est une abomination : le sacrifice ne sera point agréé. Celui qui en mangera portera son iniquité car il profane ce qui est consacré à Yahweh : cet homme sera retranché de son peuple.»*

*Quand vous ferez la moisson de votre pays, tu ne moissonneras pas jusqu'à la limite extrême de ton champ, et tu ne ramasseras pas ce qu'il y a à glaner de ta moisson. Tu ne cueilleras pas non plus les grappes restées dans ta vigne, et tu ne ramasseras pas les fruits tombés dans ton verger; tu laisseras cela au pauvre et à l'étranger.*

*Je suis Yahweh, votre Dieu.*

*Vous ne déroberez point, et vous n'userez ni de tromperie ni de mensonge les uns envers les autres.*

*Vous ne jurerez point par mon nom, en mentant, car tu profanerais le nom de ton Dieu. Je suis Yahweh.*

*Tu n'opprimeras point ton prochain, et tu ne le dépouilleras pas. Le salaire du mercenaire ne restera pas chez toi jusqu'au lendemain. Tu ne profereras point la malédiction contre un sourd, et tu ne mettras pas devant un aveugle quelque chose qui puisse le faire tomber, car tu auras la crainte de ton Dieu. Je suis Yahweh.*

*«Vous ne commettrez pas d'injustice devant le jugement, tu n'auras pas de faveur pour le pauvre, et tu n'auras pas de complaisance pour le puissant, mais tu jugeras ton prochain selon la justice.*

*Tu n'iras pas semant la diffamation parmi ton peuple. Tu ne te tiendras pas comme témoin contre le sang de ton prochain. Je suis Yahweh.*

*Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur, mais tu reprendras ton prochain, afin de ne pas te charger d'un péché à cause de lui.*

*Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même.*

*Je suis Yahweh.*

*Vous observerez mes lois.*

*Tu n'accoupleras point de bestiaux de deux espèces différentes; tu n'ensemenceras pas ton champ de deux espèces de semences, et tu ne porteras point un vêtement tissu de deux espèces de fils.*

Cela se réfère probablement à des pratiques qui étaient en usage dans les pays voisins et notamment chez les Babyloniens.

*Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l'opprimerez point. Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous : tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Je suis Yahweh votre Dieu.*

*Vous ne commettrez point d'injustice, soit dans les jugements, soit dans les mesures de longueur, soit dans les poids, soit dans les mesures de capacité ... Vous observerez toutes mes lois et toutes mes ordonnances, et vous les mettrez en pratique. Je suis Yahweh».*

Ce Dieu ne s'occupe au début que du peuple d'Israël. Mais au fur et à mesure que nous avançons, la perspective change. Dans l'histoire de Jonas, Dieu lui avait demandé d'aller à Ninive prêcher contre cette ville, parce qu'elle lui semblait méchante et pleine de vices. Mais Jonas s'enfuit dans un pays où son dieu n'était pas honoré en vue de n'être pas puni de sa désobéissance. En chemin, il fait naufrage et est avalé par une baleine. Une fois sauvé de cette baleine, il va à Ninive et prêche à cette ville qu'elle sera détruite dans les quarante jours, en raison de la méchanceté de ses habitants. Mais Ninive prend peur et les habitants s'amendent et font pénitence. Alors Dieu leur pardonne.

Donc Dieu ne s'intéresse plus seulement à son peuple et il est prêt à pardonner à celui qui s'amende.

Avec la destruction du Temple, la déportation des Juifs à Babylone, on verra que les Juifs se lamentent d'avoir été punis à cause de la faute de leurs parents.

C'est alors qu'apparaît le prophète Ezéchiel qui introduit la notion de responsabilité individuelle.

«La parole de Yahweh me fut adressée en ces termes : «*Qu'avez-vous à proférer ce dicton au sujet du territoire d'Israël en disant : les pères ont mangé du raisin vert, et les dents des fils sont émoussées.*

*Aussi vrai que je suis vivant, vous n'aurez plus à user de ce dicton en Israël. Toutes les vies sont à moi, la vie du père, la vie du fils sont à moi, la personne qui pèche, c'est elle qui mourra.*

*Si un homme est juste, pratique le droit et la justice, ne mange pas sur les montagnes, ne suit pas la femme de son voisin... etc... etc..., cet homme est vraiment un juste.*

*La personne qui pèche, c'est elle qui mourra. Le fils ne portera pas de responsabilité dans la faute de son père et le père ne portera pas de responsabilité dans la faute du fils.*

*La justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui ...*

*Quant au méchant, s'il revient des péchés qu'il a commis, observe toutes mes ordonnances, il vivra et ne mourra pas».*

(Ezéchiel, XVIII).

La morale devient de moins en moins formaliste dans la pensée des prophètes.

Dans le livre de Michée, l'accent est mis sur certains éléments qui seront à la base du christianisme : ce qui importe, c'est d'être juste et miséricordieux, ces deux notions étant à peine dissociées :

*«Avec quoi me présenterai-je devant Yahweh, me prosternerai-je devant le Dieu de là-haut ?*

*Me présenterai-je devant lui avec des holocaustes, avec des veaux d'un an ?*

*Yahweh agréera-t-il des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile ?*

*Donnerai-je mon premier né pour ma faute, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ?*

— *On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon, et ce que Yahweh demande de toi :*

*c'est de pratiquer la justice,*

*d'aimer la miséricorde,*

*et de marcher humblement avec ton Dieu».*

(Michée, VI).

## B. L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS ET DE SAINT PAUL

Il se trouve dans la continuation de l'enseignement des prophètes.

Par quoi va se caractériser l'enseignement de Jésus, par rapport à cet ensemble de révélations ? Il va se centrer sur deux commandements : le premier avait été exprimé dans le Deutéronome (VI, 5) : «*tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force*». Le second était écrit dans le Lévitique (XIX, 18) : «*tu aimeras ton prochain comme toi-même*».

Il va au-delà de ce commandement, puisqu'il ne l'étend pas seulement à l'étranger, mais même aux ennemis.

Jésus insiste sur la manière de suivre ce commandement : le formalisme ne suffit pas, il faut respecter la loi avec un cœur pur.

En ce qui concerne les hommes, il considère comme fondamentale la règle de la réciprocité :

*«Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux».* (Matthieu VII, 12).

C'est la règle d'or.

A part cette technique d'interprétation, il nous dit très clairement qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir, c'est-à-dire qu'il ne vient pas s'opposer aux commandements, mais les accomplir dans un esprit de pureté. Ce qui importe, c'est de gagner le royaume de Dieu. Mais, alors que dans l'Ancien Testament, Dieu étant législateur, les prescriptions divines sont aussi celles qui obligent le citoyen, ici, comme Jésus vit dans une Palestine soumise aux Romains, il va distinguer la loi divine de la loi politique : *«Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu»* et *«Mon Royaume n'est pas de ce monde»*. Jésus se considère donc comme devant purifier les enseignements juifs, mais sa prédication ne concerne que les juifs, et s'adapte à l'époque à laquelle il vit.

Cette conception va être entièrement modifiée par les enseignements de saint Paul de Tarse, l'apôtre des Gentils. Il va nous présenter une conception nouvelle qui marque une nette rupture avec le judaïsme. Cela n'a pas été sans peine. Le christianisme était divisé en deux camps :

Le camp de Jérusalem, dirigé par Pierre, qui considérait le christianisme comme une variante purifiée du judaïsme. Il a donné naissance à la secte des judéo-chrétiens.

Le camp de Paul, qui élabore un nouvel enseignement, qui transforme la religion chrétienne : d'une religion qui insiste sur les œuvres, il fait une religion qui insiste sur la foi (passage de l'orthopraxie à l'orthodoxie).

Il va étendre le christianisme à tous, abolissant la distinction entre juifs et gentils, et rendant l'obéissance à la loi superflue pour les non-juifs :

*«C'est ainsi que la loi a été pour nous un pédagogue pour nous mener au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. Mais, la foi venue, nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédagogue.»*

*Tous en effet, vous êtes fils de Dieu par la foi au Christ Jésus, car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.*

*Plus de juif ni de grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme : vous tous, en effet vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus».* (Épître aux Galates, III, 24 à 28).

«*Mais si vous appartenez au Christ vous êtes donc la descendance d'Abraham et héritiers selon la promesse*».

(Épître aux Galates, III 29).

C'est l'idée de la nouvelle alliance, non plus avec la descendance charnelle d'Abraham, mais la descendance spirituelle, c'est-à-dire tous ceux qui ont foi dans le Christ.

La conséquence de tout ceci, c'est l'affirmation :

«*Nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi indépendamment des œuvres de la loi*».

(Épître de S. Paul aux Romains, III, 28).

On trouvera, à côté des quatre vertus philosophiques, la sagesse, la tempérance, le courage, la justice, l'instauration d'une nouvelle morale fondée sur trois vertus : la foi, la charité et l'espérance.

Nous devons «*revêtir la cuirasse de la foi et de la charité avec le casque de l'espérance du salut*».

La foi et la charité sont les vertus chrétiennes qui se trouvent à la base de toutes les autres. Ce sont les vertus théologiques.

La charité prime toutes les autres vertus :

«*Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit.*

*Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères, et que je posséderais toute science, quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert à rien.*

*La charité est patiente, elle est bonne, la charité n'est pas envieuse, la charité n'est point considérée, elle ne s'enfle point d'orgueil, ..., elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal, elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout.*

(1ère Épître aux Corinthiens, XIII, 1 à 7).

*La charité ne passe jamais. Les prophéties disparaîtront, les langues, elles se tairont; la science, elle disparaîtra, car imparfaite est notre science, imparfaite aussi notre prophétie, quand donc viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je raisonnais en enfant, une fois devenu homme, je fais disparaître ce qui est de l'enfant, aujourd'hui certes nous voyons dans un miroir de nouveau confus, mais alors, ce sera face à face. La foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité».*

(Ibid., XIII, 8 à 13).

Vouloir aimer et savoir ce qu'il faut aimer, cela ne suffit pas, il faut encore pouvoir le faire. C'est ici qu'on trouve la doctrine de la

faiblesse et de la déchéance de l'homme : l'homme tout seul est incapable de faire le bien, même s'il le désire. A partir d'un certain moment, saint Paul a une illumination et se rend compte qu'il faut être aidé par Dieu pour accomplir ce qu'il nous demande. Il introduit ainsi la doctrine de la grâce :

*« Nous savons que la loi est spirituelle, mais moi, je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché; vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas, car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais d'accord avec la loi qu'elle est bonne en réalité, ce n'est plus moi qui accomplis l'action mais le péché qui agit en moi, car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair, en effet vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir puisque je ne fais pas le bien que je veux, et commets le mal que je ne veux pas, or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui agit en moi.*

*Je découvre donc cette loi : pour moi qui veux faire le bien, c'est le mal qui est à ma portée. En effet, l'homme intérieur en moi se plaint en la loi de Dieu. Mais je vois en mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me fait prisonnier de la loi du péché qui est en mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps, la mort ? Grâce soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre seigneur ! Ainsi donc, moi-même, je sers à la fois la loi de Dieu par la raison et la loi du péché par la chair».*

(Épître aux Romains, VII, 14 à 25).

Nous sommes donc un être double et normalement c'est la chair qui nous domine.

C'est pourquoi le salut ne peut se faire que par la grâce divine :

*« Or, nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui, selon son dessein sont les appelés. Car ceux qu'il a connus par avance, il les a aussi prédestinés à reproduire par ressemblance l'image de son fils, pour que celui-ci fût un premier-né parmi beaucoup de frères. Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, il les a aussi glorifiés».*

(Épître aux Romains, VIII, 28 à 30).

C'est l'affirmation de la doctrine de la prédestination, qui jouera un rôle important dans toute la philosophie chrétienne, et spécialement dans sa philosophie morale.

## XI. SAINT AUGUSTIN (354-430)

Saint Augustin est né à Tagaste, sur le territoire actuel de l'Algérie, d'un père païen et d'une mère chrétienne. Celle-ci désirait qu'il ne se préoccupât que de son salut, tandis que son père voulait en faire un rhéteur. Il fut ainsi partagé entre deux civilisations jusqu'aux environs de sa trentième année, moment où il se convertit entièrement au christianisme par l'influence de sa mère sainte Monique; quelques années plus tard, il devint évêque d'Hippone.

En 398, il publie ses *Confessions*, ouvrage célèbre qui est une autobiographie. Dans la mesure où l'histoire de sa vie intérieure doit servir d'exemple, il est un précurseur des philosophies de l'existence de notre époque, qui procèdent toutes d'une expérience vécue.

Saint Augustin a également conçu la première philosophie chrétienne de l'histoire dans son livre, *La Cité de Dieu*. Il a aussi écrit plusieurs commentaires sur le libre arbitre, la grâce, la corruption, le péché originel ... et quelques dialogues imités de Cicéron comme *De Vita Beata*.

Ses œuvres ont été réunies dans la Patrologie latine de Migne, t. XXXII à XLVII. La Bibliothèque augustiniennne a publié une vingtaine de volumes qui comprennent le texte latin, une traduction juxtaposée, une introduction.

Etienne Gilson a écrit une *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Ce livre traite aussi bien de la philosophie que de la théologie, psychologie et morale de saint Augustin.

Pour l'étude de la morale de saint Augustin, il convient de consulter «*La Morale de saint Augustin*» de Bernard Roland-Gosselin (Paris 1925).

La philosophie de saint Augustin est entièrement pratique en ce sens qu'il ne cherche que les moyens par lesquels nous pouvons gagner notre propre salut. Cette recherche prolonge celle du bonheur et, sous cet aspect, la philosophie de saint Augustin se présente comme une continuation de la recherche grecque du bonheur. Dans cette perspective, c'est le problème de la conduite de notre vie qui devient central, c'est le point de vue pratique qui justifie l'investigation philosophique, et non pas tellement la recherche de la vérité.

Saint Augustin est d'accord avec Aristote en ceci que tout homme veut le bonheur. Pour nous apprendre toutes les étapes de sa recherche

personnelle du bonheur, saint Augustin a déroulé le récit complet de son expérience intérieure dans les *Confessions*. Si l'on n'a pas ce que l'on recherche, l'on n'est pas heureux : il faut donc trouver ce que l'on cherche. Cependant cela ne suffit pas, car on peut obtenir ce que l'on désire et ne pas être heureux, que l'on soit déçu, ou que l'on soit dans un état perpétuel de crainte, parce que l'on aurait peur de perdre ce que l'on a obtenu. Or chaque trouble est un empêchement au bonheur. C'est Dieu qui a désintéressé saint Augustin des objets vers lesquels sa volonté mal orientée se tournait. *«Où, toi tu étais toujours là, miséricordieux dans tes rigueurs, saupoudrant d'amertume et de dégoût toutes mes joies illicites; tu voulais ainsi me faire rechercher la joie sans dégoût, et, là où j'aurais pu l'atteindre, ne me faire trouver rien d'autre que toi, Seigneur ...»*

(Confessions, livre II, 4).

Saint Augustin s'est tourné vers Dieu, ayant pris conscience que toutes les joies qui pouvaient naître des désirs orientés vers des choses terrestres le laissaient dans un état d'insatisfaction dont il gardait une impression d'amertume et de dégoût : *«tu nous a faits pour toi, écrit saint Augustin en s'adressant à Dieu, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi»*.

(Confessions I, 1).

L'homme est conçu par saint Augustin comme un être plein de désirs qu'il cherche à satisfaire, un être qui cherche à aimer et qui attache ainsi sa volonté à tel ou tel objet. Ce qui importe, en déduit saint Augustin, c'est de bien orienter ses désirs. Il s'oppose ainsi aux conceptions morales grecques du détachement, en développant une morale de l'attachement, de l'amour. Celui-ci est irréductible dans la vie de l'homme, la connaissance ne peut pas seule nous diriger dans l'action. Il convient avant tout de bien choisir l'objet de son amour. Il faut aimer, mais prendre garde à ce qu'il faut aimer. L'homme sera bon ou mauvais selon que son amour se porte sur un objet qui est bon ou mauvais.

L'amour et la volonté qui s'attache à tel ou tel objet seront les notions centrales de la morale de saint Augustin, c'est la raison pour laquelle il a reçu le titre de *«docteur de la charité»*. Il importe de manifester son amour, et par conséquent, sous cet aspect, une telle philosophie préconisera l'action. Remarquons également que cette conception se trouve dans le prolongement de celle du Christ qui enseignait aux hommes d'aimer Dieu de toute leur âme et de s'aimer les uns les autres.

Pour que les hommes puissent accéder au bonheur, il importe que l'objet de leur amour ne dépende ni du hasard ni de la bonne ou mauvaise fortune. Il faut également que cet objet existe de façon permanente et soit parfait, pour ne pas que nous soyons déçus. Il en résulte que le seul objet par l'amour duquel on puisse accéder au bonheur est Dieu. Il faut maintenant se poser cette question : le désir d'un objet engendre-t-il la croyance en son existence ? Autrement dit, ne devons-nous pas mettre tout en doute ? Saint Augustin répond que la condition existentielle du doute est le sujet qui doute, et que par conséquent il est une vérité

indubitable qui est celle de mon existence, plus précisément de ma conscience. Un être qui n'a pas de conscience ne peut pas douter, mais si je doute, c'est que je suis conscient. Cette vérité n'est pas momentanée, ajoute saint Augustin. Certes, moi qui suis conscient, je peux mourir, mais le fait qu'au moment où je doutais j'étais conscient, voilà une vérité éternelle et qui de plus est communicable.

Or, si cette vérité est éternelle, je ne puis en être l'auteur, car une cause passagère ne peut donner lieu à un effet éternel. Le principe selon lequel la cause est toujours supérieure à l'effet avait été conçu par Aristote dans sa théorie du moteur premier et par Plotin pour établir une hiérarchie des êtres. Par conséquent, la cause de cette vérité doit également être éternelle, il faut que cette vérité soit pensée par un être éternel.

Remarquons que saint Augustin établit la preuve existentielle de son être par le doute, comme Descartes le fera par la pensée. Cependant, le point de départ de la conception du premier est la volonté et celui du second l'évidence. Cette volonté, à partir du moment où elle est orientée vers ce qui ne peut décevoir, rend la foi intelligible, et par conséquent est à l'origine de la philosophie chrétienne de saint Augustin. Cette réductibilité de la foi aux exigences de la pensée est exprimée par ces deux impératifs: *«intellege ut credas, crede ut intelligas»* ce qui signifie: comprends afin de croire, crois afin de comprendre. Cette intelligibilité de la foi, qui repose sur la volonté chez saint Augustin, aura pour fondement la raison chez saint Thomas.

Cette volonté doit se tourner vers Dieu. Or notre libre arbitre, qui est notre volonté en tant qu'elle a le pouvoir de se tourner vers tel ou tel objet, nous oriente naturellement vers le mal, vers nous-mêmes, nous détourne de Dieu, et nous sommes pour cette raison esclaves de nos passions.

La passion qui nous détourne vers nous-même, c'est l'orgueil. Pour se tourner vers Dieu, il faut donc devenir humble. Remarquons que l'orgueil et l'humilité n'avaient jamais été ainsi analysés par la philosophie grecque.

L'orgueil est la source de tout le mal dont souffre l'humanité parce que Adam, ayant été créé comme nature humaine complète et à la ressemblance des anges, dans la mesure où il avait la possibilité de choisir entre le Bien et le Mal, a voulu, par orgueil, se rendre égal à Dieu. Ce péché originel, qui est le péché d'orgueil, a entraîné la corruption de la nature humaine. L'homme a ainsi perdu son intuition immédiate, et le corps a eu dès lors une emprise sur la volonté, ce qui est l'origine de la concupiscence. Si nous étions seuls, nous ne pourrions nous tourner que vers la satisfaction des besoins qui résultent de notre corps et qui nous détournent de Dieu, dans la mesure où chacun porte ainsi son amour vers soi-même. Cette espèce d'amour-propre est la cupidité. Elle engendre l'intempérance, la faiblesse. Celle-ci s'oppose au courage envers soi-même qui s'appelle la force. Seul, on ne peut arriver à se détourner de soi-même, on ne peut devenir humble, aimer Dieu.

Saint Augustin a donc déduit de son expérience intime, expérience qui a sans doute été semblable à celle de Paul, que l'homme, sans l'aide de Dieu, ne pourrait jamais se soustraire à l'emprise de son corps et que par conséquent la grâce divine était indispensable. Celle-ci se manifeste en nous par la foi qui entraîne la charité et l'amour de Dieu par lequel nous répondons à l'amour que nous porte Dieu et qui nous donne l'espérance du salut éternel.

Par conséquent la grâce détourne notre volonté, et par ce fait, nous devenons libres. La liberté s'oppose ainsi au libre arbitre, elle résulte de l'amour de Dieu et nous rend capables de faire ce que nous ne pouvions pas en raison de notre faiblesse. La charité, comme dans la conception de saint Paul, devient la source des autres vertus.

Le chrétien, durant sa vie, passera par différents degrés dans son ascension vers Dieu. La foi, qui donne la crainte de Dieu, est le commencement de la sagesse. La piété, qui correspond à la vertu de justice, nous apportera le savoir, la science, la prudence, la force, c'est-à-dire le courage, la pureté du cœur. La sagesse nous conduira à la contemplation.

La tempérance, la force ou courage, et la justice sont définies en fonction de l'amour.

La tempérance, c'est l'amour qui se donne entièrement à ce qu'il aime.

La force, c'est l'amour qui tolère tout pour ce qu'il aime.

La justice, c'est l'amour qui sert exclusivement ce qu'il aime et qui sert les autres dans la mesure où Dieu le désire.

La prudence nous permet de séparer ce qui est utile et ce qui est nuisible. Pour faire la charité, il faut d'abord ne pas se considérer comme la fin de son action, c'est-à-dire qu'il faut être humble. L'humilité permet à la grâce d'opérer et nous fait considérer Dieu comme la fin de notre existence.

L'homme est un être qui est le siège des passions. C'est l'amour de Dieu qui lui apporte le critère qui lui permet de savoir ce qu'il doit désirer, de quoi il doit se réjouir, ce qu'il doit redouter et ce qui doit le rendre triste. Autrement dit, l'amour permet aux hommes de régir leurs désirs, joies, craintes et tristesses et d'ordonner ainsi leur âme en la rendant conforme à l'ordre voulu par Dieu. L'idée d'ordre résulte en effet chez Augustin de celle de Dieu. Désirer l'ordre voulu par Dieu, c'est désirer la justice. A ce propos, signalons que Leibniz a défini la justice comme la charité du sage : il ne suffit pas en effet d'aimer pour être juste, mais il faut encore proportionner son amour à un ordre objectif. Toutes nos actions doivent être subordonnées à l'ordre voulu par Dieu qui est la fin. Le péché consistera précisément à transformer un moyen en fin. Dans cette conception, la science ne peut être considé-

rée comme fin en soi, mais comme un moyen d'accéder à la sagesse. La vérité n'est qu'un moyen d'arriver au salut, la considérer comme un but serait un péché.

Il est donc important de connaître l'ordre divin, la hiérarchie des différents êtres. L'homme se trouve en dessous de Dieu et la matière lui a été donnée pour qu'il la domine. Dans cet univers, l'homme a un statut privilégié en tant qu'il est un homme, contrairement au cosmos grec où l'homme n'occupe une place privilégiée que dans la mesure où il est un être de raison.

Le corps doit donc être subordonné à l'âme, la sensation à la raison et celle-ci à Dieu. Celui-ci est le créateur de tout ce qui existe, il est celui dont la vérité illumine notre esprit et celui qui doit diriger notre volonté qui, mal orientée, est semblable au désir.

Par conséquent, Dieu est l'origine de l'être, du vrai et du bien et c'est pour cette raison qu'il faut l'aimer.

Dans la mesure où la vertu est la soumission de notre amour à l'ordre objectif, il est indispensable qu'existe la grâce divine pour nous faire connaître cet ordre et pour nous permettre de nous conformer à cet ordre car, seul, l'homme est un être faible, en raison du péché originel qui lui a fait perdre son intuition immédiate. Dieu prédestine ceux qu'il aime et seuls ceux à qui sera accordée la grâce seront sauvés. Cette notion de grâce va constituer un des éléments qui vont différencier la moralité chrétienne de la moralité païenne qui est surtout liée au mérite.

La théorie de la grâce a été développée par saint Paul. Pélage, un moine breton du V<sup>e</sup> siècle, s'est opposé à la conception de saint Paul en repoussant l'idée du péché originel et en affirmant que le mérite pouvait venir de l'homme, mais sa théorie fut condamnée. Après saint Paul et saint Augustin, certains protestants, dont Luther et Calvin, de même que les jansénistes, se prononcèrent pour la prédominance de la grâce.

Le protestantisme, sous divers aspects, constitue d'ailleurs un retour à saint Augustin et à saint Paul.

Une formule de saint Augustin est restée célèbre : «*aime, et fais ce que tu veux.*» Il faut entendre évidemment : aime d'un amour bien orienté, et fais ce que tu veux, car qui aime Dieu possède toutes les vertus, pour autant que son amour soit authentique, c'est-à-dire désintéressé.

La première conception chrétienne de l'histoire exposée dans *La Cité de Dieu* repose sur l'idée que toute société est basée sur un désir commun, idée qui est une généralisation d'une définition de l'amitié de Cicéron, qui disait que la vraie amitié consistait à aimer les mêmes choses et s'opposer aux mêmes choses.

Toute société humaine, selon saint Augustin, cherche la paix. La cité terrestre recherche la paix dans la domination et la jouissance des choses matérielles, tandis que la cité de Dieu réalise la paix par

l'union dans l'amour de Dieu. Les deux cités sont en lutte. Plus tard, lors des luttes qui opposaient l'Eglise et l'Etat, certains ecclésiastiques ont assimilé la cité terrestre à l'Etat et la cité de Dieu à l'Eglise pour établir ainsi une hiérarchie qui donnait la primauté à l'Eglise.

Cependant saint Augustin n'admettait pas l'identité de l'Eglise et de la cité de Dieu, car il va de soi que tous les membres de l'Eglise ne seront pas sauvés, ni tous les citoyens condamnés.

## XII. SAINT THOMAS D'AQUIN (1225-1274)

Son œuvre est influencée davantage par Aristote que par le néo-platonisme. C'est une sorte de retour à la philosophie grecque.

Le thomisme est la doctrine philosophique la plus influente au sein de l'Eglise. Cette influence résulte du fait que saint Thomas a semblé plus orthodoxe aux yeux de certains théologiens que saint Augustin qui leur est apparu comme suspect parce qu'il avait suscité l'inspiration des protestants.

L'histoire des doctrines au sein de l'Eglise est en grande partie une rivalité entre les différents ordres religieux. Saint Thomas est devenu le porte-parole de la pensée officielle des dominicains et plus tard des jésuites, alors que saint Augustin a inspiré la pensée des franciscains.

Les œuvres principales de saint Thomas :

«*Somme théologique*» qui est une systématisation de la pensée théologique chrétienne;

«*Somme contre les gentils*» : ouvrage philosophique cherchant à montrer aux non-chrétiens la supériorité du christianisme. Il ne s'appuie plus sur l'adhésion au dogme chrétien.

On trouve un exposé de la morale de saint Thomas dans un commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque*, et dans la première partie de la section II de la *Somme théologique* où, à la manière traditionnelle, il examine différentes questions de morale, il donne des avis pour et contre, tirés des Ecritures saintes, et des œuvres d'Aristote, de Cicéron, de saint Augustin.

Etant donnée l'importance de saint Thomas dans la pensée catholique, les différents commentateurs ont toujours cherché à rapprocher ses écrits de leurs propres idées. Saint Thomas est considéré traditionnellement comme le rationaliste parmi les penseurs chrétiens; il attache beaucoup plus d'importance à la raison que saint Augustin.

Chez saint Augustin, on suppose un choix préalable : faut-il se tourner vers le christianisme ou plutôt suivre la voie païenne ? Ce choix ne se présente plus du tout pour saint Thomas qui vit au sein d'une société entièrement chrétienne. Pour saint Thomas se posera le pro-

blème de trouver le moyen d'émanciper la philosophie de la tutelle de la théologie. Il y a eu un conflit de compétence entre les différentes facultés de l'Université de Paris. Saint Thomas voulait émanciper la faculté des Arts (philosophie et lettres) de la tutelle de la faculté de Théologie.

#### *Saint Thomas et saint Augustin*

Chez saint Augustin les vertus théologiques étaient le fondement des vertus cardinales (ou philosophiques). Chez saint Thomas au contraire, ces dernières ont une existence propre et peuvent se manifester chez des païens. Mais ce sont des vertus imparfaites en ce sens qu'elles ne suffisent pas pour une vie morale. C'est ainsi qu'un homme perverti peut néanmoins être courageux. Il n'y a pas de cohérence entre les vertus. Seule la foi peut rendre ces vertus parfaites et procurer une vie morale cohérente.

La différence essentielle avec saint Augustin, c'est qu'ici on admet l'apport de la philosophie grecque. Celle-ci est en quelque sorte une antichambre de la vie chrétienne et elle possède de ce fait une certaine indépendance. Selon le point de vue de saint Thomas, il y a un domaine propre réservé à la philosophie et à la raison, dans le domaine moral comme dans tous les autres domaines.

#### *Saint Thomas et Aristote*

Saint Thomas va utiliser la pensée d'Aristote, sa terminologie, reprenant quelquefois les mêmes phrases, mais en les interprétant de façon un peu gauchie et dans un esprit différent.

Pour Aristote, Dieu est la cause finale de tout être naturel; saint Thomas reprend cette conception mais change la conception aristotélienne de Dieu, en faisant de celui-ci un Dieu personnel.

Pour saint Thomas comme pour Aristote, chaque être tend vers la réalisation de son essence. C'est la nature humaine menée à sa perfection qui sera l'objectif d'une vie morale.

Le bien moral, pour saint Thomas comme pour Aristote, sera toute opération permettant à l'homme de s'actualiser selon la norme de son essence, qui est celle d'un être doué de raison.

La conception de l'homme, situé sur une échelle des êtres, en dessous des anges et au-dessus des animaux, est reprise. L'homme tient à l'ange, dont la vertu est la contemplation, par le fait que chez lui aussi c'est la contemplation qui prime, pour autant qu'il puisse se détacher de la matière. C'est la primauté de ce qu'on appelle *l'intellect spéculatif*.

#### **BIBLIOGRAPHIE**

Monseigneur Leclercq, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*.

Etienne Gilson, *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1923.

Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916.

Les passions sont, selon saint Thomas, caractérisées en bien ou en mal par elles-mêmes. Elles peuvent être bonnes si elles sont régies par la raison. Avoir pitié, par exemple, peut être une bonne chose.

S'il existe chez saint Thomas des vertus naturelles et des vertus théologiques, et si les vertus naturelles ont pour base celles que nous trouvons chez Aristote, néanmoins la perspective chrétienne fait que tout un ensemble de vertus qui résultent de l'attitude de l'homme envers Dieu, vont venir s'ajouter (en tant que vertus naturelles) aux premières.

En dehors même du christianisme, il y a des vertus qui résultent du rapport avec Dieu, telles que la piété, l'humilité, la sainteté, la pureté, la dévotion.

Saint Thomas admet que nous tendons tous spontanément vers le bien (conception traditionnelle de la sagesse grecque). Mais alors comment se fait-il que nous puissions hésiter et être tiraillés entre des biens différents, d'où vient notre sentiment de liberté ? C'est que nous sommes tournés vers un bien universel; mais chaque homme ne peut réaliser le bien général qu'à l'aide de biens particuliers et spécifiques. Si tous sont d'accord sur la fin, qui est le bien universel, ils ne le sont pas quant aux moyens, les biens particuliers, entre lesquels ils peuvent avoir un choix. C'est ainsi qu'il comprend la liberté humaine. Chaque bien spécifique n'est qu'un aspect du bien général, et en cela c'est un bien imparfait.

A côté de la morale aristotélicienne, il y a les commandements de Dieu, auxquels nous avons le devoir d'obéir. La morale a alors une tendance à devenir formaliste, car on ne s'occupe plus des conséquences.

Le fait que saint Thomas doit tenir compte des prescriptions divines introduit une deuxième tendance qu'il devra concilier avec la première.

Comme c'est le cas pour toutes les morales d'origine religieuse, il existe une *vérité* morale. On ne peut plus tenir compte de la pluralité des règles, en les mettant sur le même plan. Ici, toutes les conceptions autres que la conception chrétienne doivent être combattues, car la notion de bien et de vérité s'identifient.

Saint Thomas identifie la vérité, donnée par Dieu aux hommes, à cette espèce de lumière naturelle qui leur permet de connaître les principes fondamentaux de l'action, et qu'il appelle la *Syndérèse*. La raison humaine, qui est notre participation à la raison éternelle, nous fournit les principes fondamentaux aussi bien dans le domaine théorique que dans le domaine de l'action. Nous savons grâce à elle qu'il faut rechercher le bien et éviter le mal, que nous avons des obligations naturelles

à l'égard des membres de notre famille etc ... Comment concilier tout cela avec les obligations variées que les hommes peuvent avoir dans la cité, selon la place qu'ils occupent dans la société ? Comment concilier les variations dans les enseignements concrets de l'Eglise (à un moment donné l'Eglise a admis l'esclavage, ce qu'elle ne ferait plus aujourd'hui), étant donné les situations changeantes, avec l'idée d'une lumière naturelle donnée ?

C'est que les principes qui nous sont fournis dans la syndérèse sont des principes très généraux qui peuvent être adaptés à chaque situation. Il s'agira de concilier ces principes avec les commandements de Dieu, lesquels doivent être interprétés également en fonction des traditions de l'Eglise.

Il faut concilier tous les aspects de la morale *en vérité*; ce n'est pas un problème individuel, mais un problème que philosophes et théologiens doivent résoudre *pour tous*.

Les moralistes chrétiens doivent adapter les principes généraux et les commandements de Dieu à la variété des situations.

#### *Le droit naturel*

Cela explique que, suite aux conceptions chrétiennes, va s'élaborer une nouvelle théorie du droit naturel. Les conceptions précédentes du droit naturel sont celles de Socrate, pour qui le droit positif se confond avec le droit naturel (les lois de la cité sont sacrées), celles des stoïciens où l'on admet l'existence d'une morale, jouant un rôle supplétif du droit positif.

La conception chrétienne sera qu'il y a des règles imposées par Dieu, et qu'il ne faut pas obéir au droit positif quand il s'oppose aux lois divines. Le législateur est libre de prendre les dispositions qu'il veut dans les domaines où la loi divine ne s'est pas prononcée (la loi divine n'intervient pas dans le code de la route !). Mais là où il existe des règles divines, le législateur doit s'y conformer, et s'il ne le fait pas, l'homme, en conscience, ne doit pas leur obéir.

On reconnaît donc nettement la primauté du droit naturel sur le droit positif. L'Eglise a une tutelle sur l'Etat, et c'est pourquoi ceux qui ont lutté pour la laïcisation de l'Etat ont combattu la thèse du droit naturel. Mais on a vu, avec le régime nazi, le danger que présente la faveur exclusive accordée au droit positif.

#### *Les vertus théologiques*

La foi, l'espérance, la charité vont intervenir essentiellement dans nos rapports avec Dieu.

Elles vont rendre une cohérence à notre vie; mais ces rapports avec Dieu ne peuvent pas être favorables à l'homme sans la grâce.

Une fois qu'on a la grâce, on a la possibilité de mériter le salut et d'arriver à la contemplation de Dieu, ce à quoi tout chrétien aspire.

Dans la vie terrestre, saint Thomas accordera un rôle important à la raison en tant que principe réglant notre conduite. Le suprême mode de vie, même pour un non-chrétien, est la vie contemplative qui aura d'autant plus de valeur si elle laisse une place à la prédication et à l'enseignement. L'idéal monastique va être fortement valorisé.

C'est la primauté de la contemplation sur l'action, de la raison sur la volonté.

### *Le rapport de l'homme avec la cité*

Saint Thomas reprend la notion de bien commun. Chez Aristote, le bien commun est supérieur au bien individuel comme le tout est plus important que chacune des parties. On trouve chez saint Thomas des analogies disant que l'homme doit pouvoir se sacrifier pour la communauté, tout comme celui qui est menacé d'un coup sur la tête se protège de son bras, ainsi il ne perdra qu'un membre au lieu de perdre sa vie.

Chez saint Thomas, la notion de bien commun est prise dans trois sens différents.

1. Ce qui profite à chacun, qui est un bien commun parce qu'il profite à chaque membre. Exemple : la paix.
2. Ce qui est un bien commun sans être un bien individuel : la puissance ou la richesse de l'Etat.
3. Ce qui se rapporte à Dieu, comme principe et fin de l'univers.

Chez Aristote, l'individu est toujours subordonné à la cité. Les fins poursuivies sont tout ce qui compte. C'est une morale de l'intention.

Mais si l'on accorde un rôle à la religion, le bien suprême de l'individu est le salut. L'homme seul peut avoir du mérite, en péchant ou en ne péchant pas ; il a une situation très différente de celle de la cité, puisque celle-ci ne peut pas prétendre à une vie éternelle. Il a une destinée après la mort, ce que n'a pas la cité.

Comment concilier la subordination de l'homme à la cité avec son rôle propre d'être qui doit chercher à gagner son salut ? Supposons que pour le bien de la cité on soit obligé d'agir contrairement aux commandements divins ? S'il faut tuer ou commettre un parjure pour le bien de l'Etat ? Le problème sera de trouver une possibilité de concilier les deux exigences. C'est la doctrine qui doit être à même de nous fournir la solution. On voit l'importance de la théologie et de la conduite des âmes.

*Remarques sur le rapport entre la religion et la morale*

1. Dieu est le législateur et les prêtres sont les interprètes de la loi. La loi divine ne doit pas être considérée comme injuste; il n'est donc jamais question de pouvoir critiquer cette loi, mais de l'interpréter et de l'adapter aux circonstances.

Dieu s'impose aussi aux législateurs humains, ceux-ci n'étant libres que dans les domaines où il n'a pas légiféré.

2. Dieu est le juge suprême, qui voit tout et contrôle tous nos actes, pour qui nous devons acquérir du mérite.

La notion de bonheur, fondamentale dans la philosophie grecque, se transforme en la notion de béatitude. Au bonheur terrestre on oppose un bonheur éternel qui doit déterminer notre obéissance, en vertu de l'intérêt bien compris. L'idée que Dieu est un juge qui nous suit partout était bien plus efficace que l'idée des stoïciens, de Cicéron, d'Epicure, selon laquelle il faut penser toujours à un ami qui nous observe. Ici il ne s'agit plus d'un ami mais d'un être parfait, qui est capable de deviner même nos intentions.

Ceci est à la fois un soutien pour la conduite morale et pour l'instauration d'une règle à laquelle nous devons nous soumettre avant toute autre.

3. Dieu nous sert de modèle. Mais qu'est-ce que Dieu? Est-il tout amour, raison, lumière éternelle, omniscience? S'il connaît la solution à tous les problèmes, nous devons rechercher cette solution qui est la seule absolument valable. Devant la vérité divine, il n'y a plus de place ni pour la tolérance, ni pour le pluralisme.

Selon la vision augustinienne, Dieu est tout amour, et alors c'est l'action qui domine, de même que l'amour de Dieu et des hommes.

Les conséquences de ces différentes conceptions vont varier aussi.

Si la religion détermine les règles morales, l'homme n'a aucune autonomie; il ne peut choisir qu'entre l'obéissance ou la désobéissance. Si les règles doivent être interprétées, c'est l'Eglise qui fournira cette interprétation.

Si l'on estime que Dieu ne fait que donner son autorité aux règles préexistantes, il n'est plus question de modifier celles-ci. La religion sera alors un facteur de conservatisme social.

Cette doctrine peut être assouplie dans une certaine mesure par la possibilité qu'on a d'interpréter les commandements. Le plus ou moins grand progressisme, dans une telle conception, dépendra de la plus ou moins grande liberté d'interprétation qu'on accordera pour comprendre les textes donnés au nom de Dieu.

Les conceptions de saint Augustin et de saint Thomas domineront tout le Moyen Age et le début du XVI<sup>e</sup> siècle. A partir du XV<sup>e</sup> siècle en Italie, se développe l'esprit de la Renaissance qui s'accompagne du début d'une morale bourgeoise.

Le grand théoricien, qui réalisera une rupture complète avec les philosophies précédentes, opérant un retour à Protagoras et aux contemporains de Platon, sera Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes se situe au commencement d'un renouveau de la théorie morale et politique. Sa conception n'est plus celle du Moyen Age médiéval, elle comporte des éléments de la pensée bourgeoise, matérialiste.

Il a été précédé dans une grande famille, celle des Cavendish, et il aura été suivi par de nombreux autres penseurs anglais. C'est un grand écrivain, un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien.

Lors des luttes qui opposèrent Charles I<sup>er</sup> aux Communes, Hobbes prit parti pour le roi, mais resta toujours attaché à la cause de la liberté individuelle et de la liberté de conscience. Il fut un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

Il est un grand philosophe, un grand homme d'Etat, un grand homme de lettres, un grand homme de bien. Il est un grand penseur de son époque, un grand philosophe et un grand homme d'Etat.

### XIII. THOMAS HOBBS (1588-1679)

Thomas Hobbes se situe au commencement d'un renouveau de la théorie morale et politique. Sa conception n'est plus celle d'un auteur médiéval, elle comporte des éléments de la pensée bourgeoise moderne.

Il a été précepteur dans une grande famille, celle des Cavendish, et il aurait été également le secrétaire de Francis Bacon, qui était alors grand chancelier d'Angleterre.

Lors des luttes qui opposèrent Charles I<sup>er</sup> aux Communes, Hobbes prit parti pour la royauté, mais les Communes l'emportant, il se sauva en France. Il resta onze ans à Paris où il entra en relation avec Mersenne, le correspondant de Descartes. Mersenne, autour duquel s'étaient groupés des philosophes et des savants, était au centre du nouveau mouvement scientifique, le mécanisme, conception selon laquelle la réalité matérielle tout entière est réductible à des concepts mécaniques et tout mouvement, tout ce qui change, est explicable par des lois mécaniques. C'est à partir de cette théorie que Descartes élaborera sa physique, Harvey, son étude de la circulation du sang, et Hobbes, son étude des phénomènes humains. Celui-ci se considéra d'ailleurs comme le créateur d'une théorie politique scientifique. Il faut remarquer à ce propos que Bacon avait insisté sur le caractère pratique et utilitaire de la science : l'investigation scientifique se justifie, d'après lui, par l'accroissement du bien-être et de la puissance qu'engendrent les applications scientifiques. Nous verrons que Spinoza s'opposera à une telle conception de la science envisagée comme un moyen.

Thomas Hobbes va élaborer un humanisme, en ce sens que l'homme va occuper une place centrale dans l'univers qu'il conçoit. Sa philosophie élimine les éléments religieux, car selon Hobbes, en matière de religion, la raison ne peut rien nous apprendre. La conception d'une religion non rationnelle est dans l'esprit fidéiste de la pensée anglaise, esprit qui a trouvé un représentant en France dans l'abbé Gassendi (1592-1655), avec lequel Hobbes était entré en rapport pendant son séjour en France.

#### *Œuvres principales*

Hobbes a commencé sa carrière par une traduction de Thucydide parue en 1629. Il apprend à la lecture de Thucydide que ce qui meut les États, ce ne sont pas des préoccupations morales de justice, mais l'orgueil, la crainte et l'intérêt.

Les deux œuvres importantes de Hobbes sont «*Elementa Philosophiae*» et «*Leviathan*».

La première comporte trois parties, *De corpore*, rédigé en 1655, *De homine*, rédigé en 1658, et le *De cive*, rédigé en 1642.

Le *Leviathan*, paraît en 1651.

Une première édition des œuvres complètes est publiée par Molesworth au XIX<sup>e</sup> siècle, elle comprend cinq volumes en latin, onze en anglais.

R. Polin a consacré un ouvrage à Hobbes intitulé : «*Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*».

La philosophie de Thomas Hobbes se présente comme un matérialisme complet, matérialisme qui est la condition de l'étude scientifique de l'homme et de la société.

Descartes estimait que tous les éléments non spirituels étaient susceptibles d'être ramenés à un système de déterminations mécaniques. Hobbes, écartant tout élément non matériel, pourra élargir le champ d'application du mécanisme cartésien et entreprendre de réduire également la réalité humaine à un ensemble de concepts mécaniques. L'homme et l'animal possèdent, selon Hobbes, les mêmes structures, on peut expliquer leurs réactions en analysant le mécanisme de ces structures. Cette thèse amènera Hobbes à attribuer aux animaux des propriétés que Descartes leur refusait en raison de son explication selon laquelle l'homme est un être libre et les animaux des machines. Hobbes considère donc que l'homme est mû par les mêmes passions, les mêmes désirs que ceux des animaux.

Ce qui va cependant humaniser l'homme, déjà dans l'état naturel, c'est un élément qui, pour Hobbes, est plus fondamental que la raison : le langage. Il se différencie des cris d'animaux par sa capacité d'assembler des signes détachables du réel, que l'on peut attacher conventionnellement à des êtres, à des conceptions. Le progrès de la pensée consiste à fournir des définitions précises, à la manière des géomètres. Le raisonnement est un calcul, le modèle du raisonnement est un modèle mathématique. Ce modèle a été l'idéal de tous les rationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle, cependant, contrairement à Descartes et Spinoza, Hobbes ne croit pas à la lumière naturelle qui nous permet de connaître une vérité immédiate, intuitive. Il est nominaliste : il n'existe pas d'idées générales, au sens platonicien du terme, mais seulement des signes généraux qui n'existent que grâce à notre pensée et sont reliés entre eux par notre raison.

Le langage permet à l'homme de se détacher du présent pour se préoccuper de l'avenir. Cette idée est très importante car l'homme, selon Hobbes, est un mécanisme dont les ressorts sont les désirs et les aversions : grâce à ce souci de l'avenir il pourra subordonner un désir immédiat à des désirs futurs qui apporteront des plaisirs plus durables.

C'est en effet, en fonction de nos désirs et aversions que nous définissons, selon Hobbes, nos fins. Le bien est l'objet de nos désirs, le mal de nos aversions, ils ne sont pas objectifs, mais subjectifs et relatifs.

La préoccupation de l'avenir fait naître l'espoir et la crainte de perdre le bien suprême, qui est la vie.

Pour satisfaire nos désirs, pour que se réalisent nos espoirs et se dissipent nos craintes, il importe de dominer les autres hommes. A l'état de nature, l'homme possède un droit de nature sur tous les objets, sur tous les biens, il peut faire n'importe quoi, s'il en a la puissance. Le droit naturel est celui du plus fort, c'est, comme chez Calliclès, la loi de la jungle. Dans cette situation, les hommes sont égaux, plus ou moins, en ce sens qu'ils sont égaux en pouvoirs, chacun ayant la capacité de voler, de tuer son voisin. Le plus grand ennemi de l'homme, c'est donc l'homme : c'est lui qu'il doit craindre, c'est son concurrent permanent, son rival. Il doit dominer, faire prévaloir son pouvoir, se faire reconnaître.

Toute valeur n'étant que subjective, à l'état naturel il n'existe ni juste ni injuste, ni Bien ni Mal. Le droit de propriété n'existe pas, chacun, s'il est plus faible, est objet d'oppression et de persécution. Hobbes s'oppose à l'idée que l'homme est par nature un être social comme l'abeille ou la fourmi. La paix n'est maintenue chez les hommes que par la force, l'homme n'est social que quand il y est contraint. Or, il y est contraint par l'état misérable dans lequel il se trouve lorsqu'il est isolé. S'il veut survivre, il doit combattre avec d'autres hommes, s'il veut échapper à l'insécurité d'une situation où chaque homme est un loup pour l'homme, il doit s'allier avec d'autres hommes pour que se rassemblent leurs forces, contracter un pacte pour mettre fin à l'état de nature. La société civile a donc pour fondement un contrat par lequel des hommes se sont engagés à rassembler leurs forces et respecter certaines règles pour maintenir la paix. Le père n'élève pas ses enfants parce que ce serait dans l'ordre naturel des choses, mais pour respecter un pacte implicite. Dans ce contrat, les hommes ont décidé de renoncer à l'usage de la force. Seul le Souverain pourra recourir à la force pour s'opposer aux luttes intestines. Sa fonction a été créée de toutes pièces, artificiellement, son existence n'est pas le résultat d'un droit naturel. Bénéficiant du monopole de la force, il pourra aussi lutter contre les autres Etats à l'égard desquels ils se trouve dans le même rapport que celui d'un individu vis-à-vis d'un autre dans l'état de nature. C'est un contemporain de Hobbes, Grotius (1583-1645), qui le premier a conçu un droit international qui devait avoir la prédominance sur le droit national.

Le Souverain conçu par Hobbes, et qu'il appelle le Leviathan, est muni de deux épées : l'une pour faire régner la justice à l'intérieur, l'autre pour maintenir la paix à l'extérieur.

Cette théorie a donné lieu à deux espèces de morale : celle du Souverain, celle du citoyen.

La morale du Souverain est une morale aristocratique de l'honneur : c'est le mépris de la mort qui doit être la première qualité de celui qui a le monopole de la force dans un Etat. Par contre, le devoir essentiel du citoyen, c'est l'obéissance inconditionnelle au Souverain, faute de quoi, rompant le pacte, il sera puni. C'est le Souverain qui décide de ce qui est juste et injuste. Ce n'est que postérieurement à la formation d'un contrat, comme dans la conception de Glaucon, que peut avoir un sens la notion de justice. Le Souverain établit des inégalités entre les hommes selon les services que chacun peut lui rendre, il garantit la propriété, distribue des fonctions, des honneurs, et assure ainsi la sécurité.

Le citoyen a accepté de renoncer à tout ce qui conditionne la force de l'Etat, et celle-ci garantit le salut du peuple. Adhérant à ce pacte de sociabilité, il doit tâcher de cultiver les vertus qui rendent possible la coexistence pacifique entre les citoyens : le travail, la charité, l'épargne, le commerce, bref, toutes les vertus bourgeoises.

L'Etat doit éviter avant tout la faiblesse, toute division de sa force est mauvaise, par conséquent la séparation des pouvoirs est mauvaise. Le Pouvoir doit être efficace et, à cette fin, être exercé par un seul homme. Celui-ci va définir ce que va être le bien, alors qu'à l'état de nature, chacun décidait de ce qu'était le bien. Il ne devra surtout pas partager le pouvoir avec l'Eglise, mais diriger lui-même l'Eglise : c'est la conception anglicane qui s'oppose au papisme. Sa puissance ne doit admettre aucune limite, il doit être une sorte de Dieu terrestre. Il ne faut cependant pas qu'il se serve de la force en vain, mais doit plutôt tenter de conformer les opinions de chacun aux siennes par l'éducation. Une pluralité d'opinions serait une division dans l'Etat, le Souverain doit donc veiller à ce que l'Etat soit la seule source des valeurs, de toutes les normes. Dans la mesure où le Souverain est mû par l'idée de ce qui favorise sa grandeur, son intérêt, il cherchera à procurer à chacun le maximum de bien, le plus de plaisirs au plus grand nombre, il favorisera tout ce qui permet de bien vivre, la fin de l'action de chacun. Les critères du Souverain doivent être socialement utilitaires et lui permettre de faire coïncider son propre bien avec le bien public.

On peut donc distinguer une morale aristocratique du courage et une morale fondée sur la crainte de la mort et le désir de vivre pacifiquement. Ces deux morales convergent, en ce sens que le totalitarisme dont elles sont issues s'accompagne de l'idée qu'il y a identité entre les intérêts de l'Etat et ceux du citoyen. Toutes deux doivent tendre à assurer la pérennité de l'Etat, le Souverain en élaborant l'instruction, l'idéologie, en écartant tous les éléments de division et en se manifestant par la gloire, le citoyen en cultivant les vertus bourgeoises. Mais tous deux seront mus par leurs intérêts, leurs désirs et leurs craintes.

Cette conception oppose l'homme comme tel, qui est un animal dangereux en raison de sa capacité de calcul et de sa volonté d'accroître sa puissance par crainte de l'avenir, et le citoyen qui reçoit de la société

les vertus de la civilisation. L'homme *homini lupus* devient, par l'intervention de la société, un être civilisé, humanisé.

Il est évident que, dans cette conception, l'opposition entre droit naturel et droit positif prend un sens tout différent que chez Socrate, les stoïciens ou saint Thomas, car le droit naturel n'est, chez Hobbes, que le droit de la force, alors que le droit positif donne son contenu à la notion de justice.

La théorie d'un droit naturel conçu comme le droit de chaque individu s'étendant jusqu'où s'étend sa puissance et celle du contrat qui met fin à ce droit, sera reprise par Spinoza, qui n'admettra cependant pas que toute la justice puisse émaner du droit positif.

La cité terrestre de Hobbes apparaît dans l'histoire de la philosophie comme le pendant de la cité de Dieu de saint Augustin.

Hobbes est à la base d'un très grand nombre d'idées qui, jusqu'à ces dernières années, étaient tout à fait admises par le positivisme, le matérialisme, la conception sociologique du droit et de la morale. On a pu voir il y a trente ans les abus qui peuvent en résulter. Il en ressort que la théorie la plus fragile du système de Hobbes est celle de l'identité des intérêts du peuple et de l'Etat.

Les conceptions de Hobbes seront critiquées au point de vue psychologique, sociologique, formel, notamment par Spinoza.

## XIV. SPINOZA (1632-1677)

Spinoza est né de parents juifs d'origine portugaise, à Amsterdam. Il fit ses études dans une école juive où il étudia les textes hébreux, notamment ceux de Maimonide (1135-1204) et de Crescas (1340-1410), le premier représentant la pensée aristotélicienne, le second la pensée néo-platonicienne et cabalistique.

En 1656, il fut excommunié par la communauté juive parce qu'il niait l'immortalité de l'âme. On tenta même de l'assassiner. Il s'établit alors près de Leyde, ensuite à La Haye, où il gagna sa vie dans la taille d'instruments optiques.

Il apprit le latin, ce qui lui permit de lire les œuvres de Descartes, dont il subit fortement l'influence.

Il a écrit en 1663 : «*Les principes de la philosophie de Descartes*» suivis des «*Pensées métaphysiques*» et, en 1670, le «*Tractatus theologico-politicus*» défense de la liberté de pensée, le seul ouvrage publié de son vivant.

Il a correspondu assidûment avec les savants de toute l'Europe, et jouissait d'une grande célébrité. A sa mort, ses amis ont publié ses manuscrits, signés des lettres B S (Baruch de Spinoza). Ils contiennent l'«*Ethique*», le «*Traité politique*», le «*Traité de la réforme de l'entendement*» des lettres, et un précis de grammaire hébraïque.

Ses œuvres complètes ont été publiées en 1882 par Van Vloten.

Il vient de paraître en français une édition complète de ses œuvres à la Pléiade.

Pour sa morale, voir S. Zac, *La morale de Spinoza*, 1959.

Spinoza a été considéré comme l'Antéchrist à cause de ses opinions panthéistes. Il est difficile de dire dans quelle mesure il était panthéiste ou déiste, car il parle constamment de Dieu. Mais c'est un dieu différent du Dieu personnel des religions monothéistes.

Ce qui caractérisait la pensée classique, comme celle de Descartes, c'est la tentative de bâtir le complexe à partir d'éléments simples; c'est une conception mécaniste. Chez Spinoza, au contraire, la seule explication possible est l'intégration d'un élément dans son ensemble; c'est une vision synthétique. Par là, il est précurseur des philosophes postkantien, spécialement de Hegel.

*Le système de Spinoza*

Les deux idées fondamentales de son système sont :

- 1) Entre les différents aspects de la réalité (ces deux aspects étant la pensée ou idée, et l'aspect matériel ou étendue) il y a un complet parallélisme, dont on trouve le meilleur exemple dans la géométrie analytique.

La géométrie analytique est la science qui fait correspondre à des formules algébriques des représentations spatiales, et inversement. Donc à tout aspect de la réalité étendue correspond une pensée, sous forme d'équation. Entre ces deux aspects, il n'y a pas interaction, mais parallélisme.

- 2) Il y a moyen de comprendre et d'expliquer l'univers sous la forme d'un immense système déductif, à la manière d'un système de géométrie. Et les rapports qui existent dans le domaine de la pensée entre condition et conséquence, le rapport purement rationnel entre idées, trouve son pendant, dans le domaine de l'étendue, dans le rapport de causalité. Il n'y a donc pas de distinction à faire entre la cause et la raison d'une chose. Or, comme chez Spinoza les seules réalités qui existent sont concrètes, singulières, la manière adéquate de les saisir est de saisir la réalité singulière dans sa singularité. C'est ce qu'on appelle la connaissance intuitive.

Pour Spinoza, il y a trois espèces de connaissance :

- a) la connaissance sensible et par ouï-dire, qui est confuse et ne correspond à aucune idée claire;
- b) la connaissance rationnelle, par idées générales, qui permet d'élaborer un système des idées claires, liées entre elles;
- c) la connaissance intuitive, connaissance parfaite, intime, de chaque réalité singulière dans son contexte.

Si nous admettons qu'il y a une science déductive, capable de connaître l'univers, tous les aspects de l'univers sont liés les uns aux autres, comme les théorèmes sont liés dans un système de géométrie. Dans cette conception, que devient l'idée de liberté ? Certainement il n'est pas question de l'identifier au libre-arbitre, car on ne peut rien faire qui ne soit déterminé par une certaine cause. Le libre-arbitre est donc une illusion, une ignorance des causes. Pour quelqu'un qui se rend compte que tout est lié, la seule idée de liberté est celle d'opposition à la contrainte. La contrainte est le fait d'être déterminé à agir par quelqu'un d'autre. La liberté est donc une forme d'autonomie, et non plus une opposition au déterminisme.

Il y a donc plusieurs aspects d'une même réalité, qui se correspondent. Ils reflètent une seule nature, une seule substance : Spinoza démontrera que Dieu est l'unique substance.

Les deux aspects concernent ce qui est éternel dans l'univers, et ce qui est contingent.

La nature envisagée sous son aspect éternel, il l'appelle Dieu.

Les aspects contingents, on peut les comprendre en leur donnant leur place dans l'ensemble éternel, et en montrant comment ils expriment des lois naturelles éternelles.

L'explication est scientifique et permet de concevoir chaque élément comme partie d'un ensemble; tout ce qui paraît contingent est en fait parfaitement nécessaire.

### *La morale de Spinoza*

Chacun, homme ou animal, a tendance à persévérer dans son être. Cette tendance, il l'appelle le *conatus*.

En quoi consiste notre être ? Spinoza reprend ici la conception cartésienne : nous nous manifestons dans la mesure où nous agissons, déterminés par nos idées claires et distinctes en tant qu'êtres rationnels. Pour lui, il n'y a pas de différence entre l'entendement et la volonté, dans la mesure où nos idées sont claires et distinctes. En accroissant nos connaissances claires et distinctes, nous développons notre être, au lieu d'être déterminés par des causes extérieures à nous, comme dans le cas des passions, et nous ressentons de la joie. Quand nous dépendons d'autres réalités que nous-mêmes, nous ressentons de la tristesse. Spinoza définira l'amour comme la joie accompagnée de l'idée de sa cause.

Il y a une faculté qui permet aux hommes de communier entre eux et avec Dieu : la raison qui permet de connaître la vérité. Le fait de communier dans la même vérité renforce la croyance; la vérité a un avantage sur les autres biens, en ce sens que ceux-ci n'appartiennent à un individu qu'au détriment d'un autre, alors que les hommes peuvent avoir tous accès à la même vérité.

Si les hommes communient dans la vérité, toutes les dissensions déterminées par les passions vont disparaître.

Quand nous agissons dans un esprit conforme à la vérité de Dieu, nous serons à même d'établir une société fondée sur la vérité et la raison. Ce fut l'idéal de la Révolution française.

La connaissance sera le fondement de l'union des hommes, et de l'amour de ceux-ci pour Dieu :

*«C'est pourquoi, dans la vie, il est avant tout utile de parfaire l'entendement, autrement dit la Raison, autant que nous le pouvons, et en cela seul consiste la souveraine félicité ou béatitude de l'homme. Car la béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction même de l'âme, qui naît de la connaissance intuitive de Dieu.*

*«Or, parfaire l'entendement n'est également rien d'autre que comprendre Dieu, et les attributs de Dieu, et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature.*

*C'est pourquoi la fin dernière de l'homme qui est conduit par la Raison, c'est-à-dire le suprême désir, qui lui permet de régler tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir de façon adéquate, lui-même et toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence ».*

(Ethique IV, appendice, chap. IV, Pléiade p. 554).

Il rappelle ici saint Augustin qui montrait aussi combien la richesse, les honneurs etc. étaient suivis de tristesse. C'est pourquoi il faut rechercher un bonheur stable, un objet qui ne puisse pas nous décevoir. Ici, c'est l'accroissement de la connaissance.

Donc, connais-toi toi-même et l'ensemble des choses dont tu dépends :

*« Il n'est donc pas de vie raisonnable sans intelligence, et les choses sont bonnes dans la seule mesure où elles aident l'homme à jouir de la vie de l'esprit »* (Chap. V).

Spinoza en arrive à concevoir la science et le développement de la science à la manière d'une religion. Cette conception de la science est opposée à celle de Bacon ou Hobbes, qui n'en retenaient que le côté utile, destiné à améliorer le bien-être.

Pour Spinoza, la science vaut par elle-même, elle est la vraie religion.

Dans la mesure où les hommes communient dans la vérité et font de la science leur religion, ils vivront en paix.

Cette conception est développée dans la Proposition XXXV de la IV<sup>e</sup> partie de l'*Ethique* ; c'est une thèse diamétralement opposée à celle de Hobbes :

*« Dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement par nature. »*

#### Démonstration

*En tant que les hommes sont dominés par des sentiments qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature et opposés les uns aux autres. Au contraire, on dit que les hommes agissent dans la seule mesure où ils vivent sous la conduite de la Raison; et par conséquent tout ce qui suit de la nature humaine, en tant qu'elle est définie par la Raison, doit être compris par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. Mais puisque chacun, d'après les lois de sa nature, désire ce qu'il juge être bon, et s'efforce d'écarter ce qu'il juge être mauvais, puisque en outre ce que nous jugeons être bon ou mauvais d'après le commandement de la Raison, est nécessairement bon ou mauvais, les hommes, dans la seule mesure où ils vivent sous la conduite de la Raison, font nécessairement ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme, c'est-à-dire, ce qui s'accorde avec la nature de chaque homme. Et donc, les hommes s'accordent toujours nécessairement entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison. C.Q.F.D.*

## Corollaire

*Dans la nature, il n'y a rien de singulier qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison. Car ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui s'accorde le mieux avec sa nature, c'est-à-dire l'homme. Or l'homme agit, absolument parlant, selon les lois de sa nature, quand il vit sous la conduite de la Raison, et dans cette seule mesure il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme. Donc parmi les choses singulières, rien n'est plus utile à l'homme qu'un homme, etc...»*

L'homme, dominé par la raison, est un dieu pour l'homme, et non un loup pour l'homme.

Cette conception est fondée sur l'idée que la raison est liée à la connaissance de la vérité, que nous pouvons connaître la vérité dans tous les domaines y compris celui de la conduite, qu'il n'y a qu'une seule vérité.

Dans la mesure où tous les hommes la connaissent, ils vont être d'accord pour fonder une société sur base de cette vérité.

Si deux hommes sont en désaccord, il y a forcément l'un des deux qui n'est pas raisonnable, car il ne connaît pas la vérité.

Spinoza imagine une société idéale fondée sur la communion dans la vérité, où la vertu est l'état de l'homme sage.

On ne peut pourtant pas espérer que tous les hommes deviendront sages; néanmoins, même pour les autres, les avantages de la vie en société sont indéniables :

*«Il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la Raison; mais c'est ainsi : la plupart se jaloussent et sont insupportables les uns aux autres. Néanmoins, ils ne peuvent guère mener une vie solitaire, de sorte que la plupart se plaisent à la définition que l'homme est un animal politique; et, de fait, les choses sont telles que, de la société commune des hommes, on peut tirer beaucoup plus d'avantages que d'inconvénients».*

(Ethique IV, prop. XXXV, scolie).

La suite du passage montre que les hommes doivent vivre en société tant pour des raisons de sécurité que d'utilité. Il faut qu'il s'établisse un pacte, qu'il existe un Pouvoir etc... (il reprend les idées de Hobbes).

Au sein de l'Etat il y aura une définition sociale de la justice et du bien.

Spinoza va critiquer Hobbes sur un point : Hobbes dit que dans l'état de nature on ne peut avoir plus de droits que de pouvoirs; il en résulte, selon Spinoza, que le Souverain dont le pouvoir n'a pas de limite en principe, n'a cependant pas tous les pouvoirs, et par conséquent pas tous les droits :

«Si par exemple, j'affirme que j'ai le droit de disposer de cette table, cela ne signifie tout de même pas, voyons ! que j'aie le droit de lui faire manger de l'herbe ! ... Les souverains ne sauraient massacrer ou dépouiller leurs sujets, ni enlever des jeunes filles, ni se rendre coupables d'aucun crime aussi grave, sans que la crainte, jusque là ressentie par les sujets, se change en violente révolte et sans, par conséquent, que l'état de société se transforme en état d'hostilité».

(Traité de l'Autorité Politique, chap. IV, par. 4, éd. Pléiade, pp. 946, 947).

La limite du droit du Souverain est donc la limite de son pouvoir. Il ne faut pas que ce pouvoir se détruise lui-même en tournant contre lui l'hostilité de ses sujets.

Le Souverain ne peut diriger et sanctionner que les actions des hommes, et non leurs pensées.

Dans le *Traité Théologico-politique*, chapitre XX, on trouve pour la première fois, poussée à fond, l'idée de la liberté de pensée qui devrait être respectée par le Souverain de chaque Etat :

«S'il était aussi facile de commander aux esprits qu'aux langues, aucun gouvernement ne se trouverait jamais en péril et aucune autorité n'aurait besoin de s'exercer par des moyens violents. Car les sujets orienteraient tous leur vie selon le bon plaisir des gouvernants et nul ne porterait jamais de jugement sur le vrai et le faux, ni sur le juste et l'injuste, que conformément au vouloir de ceux-ci. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer au début du chapitre XVII, les choses sont bien loin de se passer de la sorte, car jamais l'esprit d'un homme ne saurait tomber sous l'absolue dépendance de qui que ce soit ...»

C'est la condamnation de la censure et de l'obligation de se soumettre à certains dogmes.

Dans la querelle qui a opposé les calvinistes orthodoxes aux calvinistes libéraux, Spinoza prit parti pour les libéraux :

«Si considérable que soit donc le droit, dont une souveraine Puissance dispose en tous domaines, si fermement que lui soit reconnu son rôle d'interprète, et du droit humain et du culte le plus fervent, jamais cependant les sujets ne pourront être empêchés de porter des jugements de tout ordre, à leur gré, ni de ressentir tel ou tel sentiment à titre individuel ...»

La suite du texte montre qu'il ne sert à rien, dans cette perspective, de vouloir condamner des gens à mort parce qu'ils pensent autrement. Le fait de vouloir les condamner à mort fera que les flatteurs vont faire semblant d'admettre les vérités ordonnées par le Souverain tandis que les hommes conscients de leur honnêteté et de leur probité n'auraient pas peur de narguer le Souverain. Leur mort sera un exemple qui provoquera la révolte de ceux qui apprécient la droiture.

Cet éloge de la liberté de pensée ferait dire «Partisans de la liberté de pensée, unissez-vous».

## XV. SHAFTESBURY (1671-1713)

Nous avons vu que Spinoza, par sa métaphysique, s'était opposé aux idées de Hobbes. La philosophie morale du XVIII<sup>e</sup> siècle sera en grande partie une réaction, basée sur des conceptions psychologiques cette fois, contre les idées de Hobbes.

Plusieurs auteurs anglais nieront que tous les sentiments puissent s'expliquer à partir de l'amour-propre, c'est-à-dire de l'égoïsme, que l'intérêt personnel soit le seul mobile de l'action humaine. Shaftesbury fut un des premiers à défendre cette thèse brillamment.

Il était le petit-fils d'un personnage important qui joua un rôle dans l'opposition contre le roi lors des événements de 1688. Lui-même a fait aussi de la politique, il était au parlement. De santé chétive, il passa les dernières années de sa vie à Naples, où il mourut à l'âge de 42 ans.

### ŒUVRES PRINCIPALES :

*Recherches sur le Mérite et la Vertu* (1699)

*Lettre sur l'Enthousiasme* (1708)

*Le Moraliste, rhapsodie philosophique* (1709)

Ses œuvres complètes furent publiées en français en 1769. Cette publication comporte trois volumes. Nos références renvoient à cette édition.

La philosophie de Shaftesbury n'est pas systématique. Son argumentation est empruntée aux conceptions du sens commun.

La Rochefoucauld et Hobbes voulaient expliquer tout comportement humain par l'espoir d'un avantage ou la crainte d'un châtement. Mais si l'homme était enfermé dans le cercle de ses intérêts personnels, toute la moralité disparaîtrait, il serait impossible de distinguer un homme moral d'un homme immoral, car tous deux seraient mus par des sentiments analogues.

Si l'on croit qu'il n'existe pas d'action désintéressée, c'est parce que les religions ont tant insisté sur l'enfer et le paradis comme punition et récompense de la vie terrestre, que chaque acte moral apparaît comme une bonne affaire.

En réalité, en morale, nous ne jugeons pas un acte en fonction de ce qu'il rapporte, mais par les motifs qui l'ont déterminé. L'acte

moral est empreint de générosité, fidélité aux amitiés, courage au service d'une cause. Si on devait apprécier un acte indépendamment des motifs qui l'ont déterminé, on mettrait sur le même pied celui qui agit par générosité et le dénonciateur qui sert les autorités pour de l'argent. Ce dénonciateur est utile mais méprisable. Est méprisable celui qui ne fait rien pour rien.

Il n'est pas vrai que la moralité naisse avec la société civile à partir d'un contrat : car, explique Shaftesbury, ce contrat n'a de valeur obligatoire que si l'obligation de tenir ses promesses existait à l'état de nature.

La moralité existait donc déjà à l'état de nature. Dans la société civile, les autorités ont accompagné certains actes de récompenses ou de punitions afin de renforcer certains comportements conformes aux règles. Mais la récompense ne va pas de pair avec la moralité, et c'est la raison pour laquelle il ne faut pas réduire la moralité aux considérations d'intérêt. Il ne faut pas confondre récompense et mérite : celui qui a du mérite est digne d'une récompense, mais celui qui agit pour obtenir une récompense n'a pas de mérite. Le mérite ne peut accompagner qu'une action désintéressée.

Shaftesbury introduit une catégorie nouvelle en morale : la dignité morale, notion non seulement indépendante de la récompense, mais même de l'approbation. C'est la conception d'un grand seigneur qui se soucie avant tout de l'estime qu'il a pour lui-même :

*« Si un homme qui aurait l'air et les manières d'un gentilhomme, venait me demander pourquoi je voudrais éviter d'être sale et malpropre, lorsque personne ne serait auprès de moi, je conclurais d'abord, à lui entendre faire une telle question, qu'il n'est pas fort propre lui-même, et que j'aurais assez de peine à lui faire comprendre ce que c'est que véritable propreté. Cependant, je me contenterais peut-être de lui dire pour toute réponse, que je le ferais, parce que j'ai un nez. S'il m'importunait de nouveau en me disant : si vous étiez enrhumé, ou que naturellement vous n'eussiez pas l'odorat fort délicat ? Je lui répliquerais peut-être, que j'aime aussi peu de me voir malpropre que d'être vu par d'autres dans le même état. — Mais si vous étiez dans l'obscurité ?*

*— En ce cas-là, j'aurais toujours le même sentiment de la chose; je ne pourrais souffrir la pensée de ce qui serait sordide; ou si je n'en étais pas choqué, j'aurais certainement une malheureuse constitution, et je me regarderais avec aversion comme une bête brute. Car pour me respecter moi-même, c'est ce que je ne pourrais faire, tant que je serais si peu touché de ce que je me dois à moi-même, et de ce qui me sied véritablement en qualité de créature humaine.*

*C'est à peu près dans le même esprit que j'ai ouï demander pourquoi un homme se ferait un devoir d'être honnête en secret, lorsque personne n'est témoin de sa conduite. Je ne vous dirai point ce que doit être un homme qui est capable de faire une telle question. Mais j'avoue que je ne me soucierais pas beaucoup de la compagnie, ou de la familiarité de quiconque n'a point de meilleur motif pour vivre en honnête homme, que la crainte du gibet ou de la prison».*

(Volume I, pages 113 et 114)

Shaftesbury va principalement battre en brèche la théorie qui réduit tous les sentiments à l'amour-propre, c'est-à-dire à l'égoïsme. Il va se moquer des philosophes qui défendent cette thèse, par des rétorsions :

*« Ils comptent toutes les passions sociales, et toutes les affections naturelles pour autant d'espèces d'Amour-propre : ils les désignent par ce nom général et prétendent en expliquer par là la véritable essence. Ainsi la civilité, l'hospitalité, l'humanité envers les étrangers ou envers des personnes malheureuses, ce n'est qu'un amour-propre plus circonspect; un cœur honnête, ce n'est qu'un cœur plus rusé; la bonté et la probité, ce n'est, pour parler leur langage qu'un amour-propre mieux réglé; l'amour de nos parents, de nos enfants et de notre postérité, c'est purement l'amour de nous-mêmes, et de notre propre sang, comme si, à le prendre à cette manière, tout le genre humain n'était pas l'objet de cet amour, puisque tous les hommes sont d'un même sang et qu'ils ont été unis ensemble par des mariages et des alliances réciproques, à mesure qu'ils ont été transplantés dans des colonies. A ce compte-là, il faut aussi que l'Amour de la Patrie, et l'Amour du genre humain soient amour-propre. Pour la Magnanimité et le Courage, ce sont, sans doute, des modifications de cet Amour-propre universel : car notre philosophie moderne nous assure que le courage n'est autre chose qu'un continuel comportement de colère; et selon un de nos poètes, célèbre par la vivacité de son esprit, si les hommes osaient, ils seraient tous poltrons ».*

(Volume I, pages 104 et 105)

Pour ce qui est du courage défini en fonction de la colère, Shaftesbury répond que s'il en était ainsi, les femmes seraient les plus courageuses, leurs colères étant toujours plus violentes et plus durables que celles des hommes. Quant à cette conception utilitaire des sentiments, elle ne rend pas compte de la réalité car, à côté de l'amour-propre, explique Shaftesbury, il existe aussi des affections sociales, le plaisir d'être uni au genre humain. Ces affections sociales sont essentielles pour le maintien de l'espèce et elles font tout le plaisir de notre existence. Sans elles, sans cette possibilité de partager le bonheur des autres, nous vivrions dans une espèce de désert intérieur, nous ne connaîtrions aucune grande joie. Les plus beaux moments de notre existence ne sont pas ceux que nous avons passés seuls. Sans ces affections sociales, nous serions privés du bonheur.

Il n'est pas vrai que ce soit l'intérêt qui gouverne le monde, mais ce sont les passions, aussi bien celles qui visent l'intérêt particulier, que celles qui visent l'intérêt social.

A côté de la tempérance et du courage, Shaftesbury substitue aux deux autres vertus cardinales : la prudence et la justice, la générosité. Si l'homme n'était mû que par ses intérêts personnels, il serait impossible qu'existent les sentiments de décence et de honte. Ces sentiments s'expliquent en fonction des affections sociales.

En réalité, il existe trois espèces de passions qui sont à la base de notre comportement :

- 1) les affections qui visent notre intérêt propre. Elles ne sont pas du tout méprisables : Shaftesbury n'est en rien ascétique;
- 2) les affections qui visent l'intérêt général;
- 3) les affections qui n'ont en vue aucun intérêt : la cruauté, la malice. Celles-ci sont dégénérées, elles sont toujours mauvaises.

Si nous n'étions mus que par les deux premières affections, nous ne ferions jamais le mal, sauf si nous en abusions, dans un sens comme dans l'autre. Car même la deuxième espèce d'affections peut nous conduire à l'immoralité : une trop grande affection pour un proche peut nous rendre partial. Il importe donc de se laisser conduire par les deux premières espèces d'affections en respectant la règle aristotélicienne du juste milieu. L'excès est toujours mauvais, même en matière de religion. Trop peu de religion nuit à la morale. Shaftesbury distingue le déisme qui est la doctrine qui affirme qu'il existe un Dieu et nie la révélation et le théisme, seul système religieux favorable, qui admet l'existence d'un Dieu qui s'est révélé aux hommes. Mais celui qui est trop religieux peut ne pas agir moralement quand il néglige les affaires terrestres, et devient mauvais père, mauvais citoyen.

Les affections sociales, qui résultent toujours de notre sens moral, doivent se composer avec l'égoïsme pour que notre vie soit harmonieuse, comme est harmonieux l'univers.

Les philosophes ont souvent établi une corrélation entre la vertu et le bonheur (voir page 56). Ce lien s'explique, selon Shaftesbury, par le fait que le mal engendre la honte chez celui qui le commet en raison de la primauté des affections sociales. Déjà Spinoza avait dit : «*La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même*». Shaftesbury généralise cette idée en fonction de la dignité humaine et du respect de la personne pour elle-même.

Il faut juger un comportement indépendamment des conséquences. La morale est indépendante de la religion et de l'idée de bonheur en tant qu'utilité individuelle.

### *Critique de la morale de Shaftesbury*

Remarquons que cette conception, si elle ajoute une nouvelle dimension, les affections sociales, comporte néanmoins une simplification du problème moral : tout se passe comme s'il n'y avait que nous et les autres. Shaftesbury néglige le fait que les autres peuvent appartenir à des groupes différents et il ne nous donne aucun critère qui nous apprenne vers lequel des groupes notre sympathie, nos affections sociales, doivent se diriger, en cas de conflit. Shaftesbury raisonne comme si tous les autres formaient un bloc uni et vers lequel, dès lors, nous pourrions diriger nos affections sociales sans nous poser de questions. Mais un conflit peut surgir entre les intérêts du pays et ceux de l'humanité, par exemple. Nous nous trouvons, en réalité, en face de groupes sociaux très variés vis-à-vis desquels nos sympathies doivent choisir.

Shaftesbury a néanmoins, en nous montrant qu'il existe des affections qui visent le bien des autres et qui s'expliquent par la nécessité de faire survivre la société, orienté la pensée philosophique dans une nouvelle direction. Il a également rectifié ce que les idées préconçues, engendrées par l'esprit de système, ont pu fausser dans la description de certains phénomènes moraux.

1. telles la pitié, la joie, l'envie, la colère, les haines, etc.
2. principe d'amour-propre qui consiste à satisfaire ses passions de façon à acquiescer au bonheur de la société.
3. l'objet des idées de Shaftesbury de façon plus analytique et systématique.
4. s'agit de ces principes moraux qui sont les bases de la morale.

Ces principes sont en chacun de nous, sont naturels, pour ainsi dire, et il ne faut pas les chercher ailleurs. Ils sont en nous, et ils nous donnent un idéal d'homme vertueux, et se demandent comment un tel homme, tel tel homme, se comporte dans la vie. Il ne s'agit pas de donner des règles, c'est de donner des principes, et de montrer comment ces principes se réalisent dans la vie.

Il faut donc chercher à montrer comment ces principes se réalisent dans la vie. Il faut donc chercher à montrer comment ces principes se réalisent dans la vie.

1. Kant et Sidwick, un dessein moral, pour la doctrine est examinée dans son principe.
2. de Hobbes selon laquelle l'homme n'est ni plus ni moins qu'un animal, et que son comportement est déterminé par ses passions.

Il faut donc chercher à montrer comment ces principes se réalisent dans la vie. Il faut donc chercher à montrer comment ces principes se réalisent dans la vie.

Comment s'explique l'erreur commise par Hobbes ? Par le fait, dit Shaftesbury, que l'homme est un animal, et que son comportement est déterminé par ses passions.

XVI. BUTLER (1692-1752)

Butler, comme beaucoup de moralistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, va développer les idées de Shaftesbury de façon plus analytique et systématique. Après avoir étudié la théologie à Oxford, il fut évêque de Bristol en 1738, puis de Durham.

Dans cette première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le sentiment religieux s'était estompé, aussi Butler conçut-il son action de prêtre comme moralisateur.

ŒUVRES PRINCIPALES :

- Quinze sermons sur la Nature humaine* (1726),
- Analogie de la Religion* (1736), avec un appendice :
- Dissertation sur la nature de la Vertu*

Broad a contribué à faire connaître Butler par son ouvrage : *Five Types of Ethical Theory* (Londres 1934). Butler est, avec Spinoza, Hume, Kant et Sidgwick, un des cinq moralistes dont la doctrine est examinée dans cet ouvrage.

Butler va chercher à montrer, comme Shaftesbury, que la conception de Hobbes selon laquelle l'homme n'est mû que par son intérêt personnel est fondée sur une analyse imparfaite.

Prenons un exemple : Hobbes réduit la pitié à une forme d'angoisse, la définit comme une crainte pour soi-même à la vue de la détresse d'autrui, car à cette vision on associe la crainte d'un malheur qui peut nous frapper également.

S'il en était effectivement ainsi, explique Butler, plus un homme aurait de la pitié, plus il serait lâche. Or, on ne peut pas assimiler celui qui éprouve de la pitié au lâche, puisque devant ces deux individus nous réagissons différemment : nous ressentons de la sympathie pour le premier et du mépris pour le second.

Comment s'explique l'erreur commise par Hobbes ? Par le fait, dit Butler, que devant une situation qui provoque notre pitié, nous pouvons aussi, et en même temps, ressentir d'autres sentiments : de reconnaissance parce que nous ne sommes pas frappés par de tels malheurs, de crainte que notre tour arrive.

Mais quels sont donc les mobiles auxquels nous répondons, les éléments passionnels et intellectuels qui sont à la base de notre comportement ?

Butler en distingue quatre espèces :

1. impulsions qui nous incitent à agir immédiatement, spontanément, telles la faim, la soif, l'envie, la colère, les besoins sexuels, etc..;
2. principe d'amour-propre qui consiste à organiser notre vie de façon à accroître au maximum notre bonheur pendant la durée de toute notre existence;
3. principe général de bienveillance qui consiste à chercher à accroître au maximum le bonheur de l'humanité, sans tenir compte d'aucune personne en particulier;
4. principe de conscience qui nous fait directement apprécier les actions comme bonnes ou mauvaises. Il s'agit d'une réaction directe.

Ces principes existent en chacun de nous, sont naturels. Pour connaître le rôle qu'ils doivent jouer, il faut s'imaginer un homme idéal, un idéal d'homme vertueux, et se demander comment, dans la vie d'un tel homme, ils se comportent les uns vis-à-vis des autres. Car ce qui importe, c'est de coordonner ces différents éléments. Pour expliquer comment une montre fonctionne, il ne suffit pas en effet d'énumérer seulement ses différents éléments, mais de montrer comment chacun d'eux joue un rôle dans l'ensemble.

Pour concevoir l'idéal d'un modèle à partir du concret, Butler envisage deux façons de procéder :

1. à la manière dont nous appréhendons l'idée de circonférence : nous parlons d'assiettes, de casseroles ou de n'importe quel objet qui présente un aspect circulaire et nous idéalisons, nous abstrayons l'idée de cercle parfait;
2. on mobilise l'aspect cognitif de notre conscience pour ordonner les êtres que nous rencontrons, on hiérarchise les êtres imparfaits et à partir d'un ordre concret, on extrapole en allant vers le maximum. Remarquons qu'on ne peut concevoir le minimum, c'est-à-dire concevoir l'être le plus méchant qui soit.

L'élaboration d'un idéal d'être humain se réalise en fait suivant la deuxième manière. Elle nous conduit à cette idée : les deux principes d'amour-propre et de bienveillance doivent diriger la manière dont nous réagissons à nos impulsions. Il ne faut pas laisser libre cours à nos impulsions, mais les organiser, les réprimer si elles vont à l'encontre de l'un ou l'autre principe. S'il y a conflit entre les principes, il faut se laisser guider par le principe de conscience.

A ce point de vue, la satisfaction de nos impulsions ne doit pas, d'après Butler, être confondue avec le principe d'amour-propre ou principe d'égoïsme. Cette confusion résulte du fait que nous ne satisfaisons que nos propres impulsions, ce qui nous procure une satisfaction

sur le moment. Si nous ne les satisfaisons pas, nous sommes frustrés. Ceci est indéniable. Mais il faut penser à ceci, et dès lors nous ne confondons plus : la satisfaction d'une impulsion peut se retourner contre nous. En effet, il arrive que l'on puisse regretter d'avoir laissé libre cours à sa colère, son sentiment de pitié, de sympathie. On peut satisfaire un désir d'ambition qui nous entraîne dans bien des malheurs. Par conséquent, la satisfaction de nos impulsions, si elle ne vise que nous-même, ne va pas nécessairement de pair avec notre intérêt personnel et c'est pourquoi il ne faut pas confondre le principe d'égoïsme qui détermine nos actes à la longue, et la satisfaction de nos impulsions qui n'envisage que le moment présent.

Pour bien faire, il faut combiner le principe d'amour-propre et celui de bienveillance : faire en sorte qu'un acte qui vise le bonheur d'autrui corresponde à l'intérêt de celui qui agit. Cependant, ceux qui ne se préoccupent que de leurs intérêts personnels et qui calculent tout le temps, sont nécessairement mécontents, parce qu'ils n'ont de cesse qu'ils n'aient obtenu tout ce qu'ils désirent, ce qu'ils n'obtiendront jamais. Butler n'est donc pas du tout utilitariste.

Nous sentons ce qui est juste, injuste, honorable, avant d'avoir calculé.

Butler est un évêque, il situe sa conception dans un contexte religieux : peut-être Dieu est-il utilitariste, dit-il, mais cela, c'est son affaire. Nous, nous n'avons pas à calculer.

Butler nous fournit des éléments pour l'analyse du sentiment. Dans la ligne de Shaftesbury, il part de l'existence d'une conscience morale déjà éduquée et il cherche à analyser les sentiments moraux, plus que de prêcher une morale qui serait la *vraie* morale. Il ne nous dit pas comment il faut se conduire pour être moral ou heureux, mais il élabore une psychologie morale.

## XVII. HUME (1711-1776)

David Hume, un des plus grands philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle avant Kant, a consacré à la morale, principalement, deux ouvrages :

1. *Traité de la Nature humaine*. Cet ouvrage a comme sous-titre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Il comprend trois livres : le premier étudie l'entendement, le second les passions et le troisième la morale. Les deux premiers ont paru en 1739, le troisième en 1740.
2. *Enquête sur les Principes de la Morale* (1751). Hume y reprend la plupart des idées développées dans le *Traité*. Il estimait cet ouvrage comme le meilleur de tous ses écrits, philosophiques, historiques ou littéraires.

Etudes consacrées à Hume :

*The Philosophy of Hume* (1941) de Norman Kemp Smith,  
*Reason and Conduct in Hume's Treatise* de Rachel M. Kydd (1946),  
*Hume's Place in Ethics* de Shearer,  
*Five Types of Ethical Theory* de Broad.

Hume cherche à éviter toute métaphysique : selon lui un système ne peut jamais rendre compte de la richesse et de la complexité de la réalité. Le philosophe ne doit donc pas construire un édifice philosophique qui repose sur des principes forgés par l'entendement, mais se demander ce qui est juste, injuste, bon, mauvais, honorable, méprisable, à partir de l'expérience. En procédant de la sorte, Hume constate d'abord la diversité des règles morales. Beaucoup de penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, ayant acquis un sens historique, ne croyaient plus en la pérennité des règles de la société dans laquelle ils vivaient. Hume se rend compte que certains actes, comme le suicide par exemple, peuvent être préconisés dans certaines sociétés et méprisés dans d'autres.

A la fin de son *Enquête*, Hume reproduit un dialogue où sont comparées les mœurs des Grecs de l'antiquité et des Français de son époque, et montre ainsi combien les coutumes peuvent différer. Or la nature humaine, selon Hume, ne varie pas : il est donc impossible que les règles morales puissent être déduites de principes abstraits qui se trouveraient dans l'entendement humain. Hume déduit de la variabilité des coutumes que toute morale n'est qu'un ensemble de jugements de valeur, d'évaluations, qui dépendent des circonstances et du contexte. Il ne croit pas en l'existence d'une morale également valable pour tous les êtres raisonnables, qui pourrait se fonder sur un raisonnement métaphysique.

La raison ne nous est-elle alors d'aucun secours dans l'action ? Elle peut simplement nous apprendre ce qui est vrai, faux, contradictoire, mais pas ce qui est moral, car alors il faudrait admettre que tous ceux qui n'adoptent pas notre morale ne savent pas raisonner. Plutôt que d'admettre cela, Hume préfère déduire de la diversité des mœurs un relativisme moral, et réduire le champ de juridiction de la raison. Mais alors, sur quoi reposent nos jugements moraux ? Ils résultent simplement de notre réaction devant certains comportements. De même pour nos jugements esthétiques : jamais la géométrie ne nous fournira un critère objectif de la beauté d'un cercle, car c'est la somme de nos réactions à une figure qui fait que nous la jugeons belle.

Faut-il conclure que si les principes de la morale sont fondés sur des réactions subjectives, sur des sentiments, toutes les règles morales sont arbitraires ? Non, parce que nous ne réagissons pas arbitrairement, car les hommes réagissent tous de la même façon devant des comportements considérés comme utiles ou agréables, parce qu'ils ont en eux le sentiment d'humanité.

Hume va tenter de dégager les principes de la morale à partir de l'étude des situations devant lesquelles nous réagissons.

Il est des comportements qui suscitent l'approbation ou la désapprobation de tous les hommes, indépendamment des mœurs de leur société.

Le fait de la nature humaine nous incline à penser qu'il existe des raisons pour lesquelles certaines conduites sont approuvées unanimement. Hume va analyser deux vertus qui sont approuvées par tous : la justice et la bienveillance.

L'expérience nous montre que l'homme bienveillant se conduit d'une façon qui nous procure du plaisir et il répand le bien autour de lui. C'est donc une conduite socialement utile : voilà pourquoi tous les hommes l'approuvent. Élément nouveau : la vertu n'a pas le bonheur de l'agent pour but, mais elle est approuvée parce qu'elle répand le bonheur, qu'elle est socialement utile. Nous avons chacun un sentiment favorable à ce qui est utile aux hommes.

La justice est envisagée en fonction de la propriété : elle consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Hume explique que si les hommes vivaient dans un tel état qu'ils puissent satisfaire tous leurs désirs, acquérir tout ce qu'ils veulent, ils ne se soucieraient plus de la justice. On ne se préoccupe pas de la propriété quand il y a abondance. On réglemente pour établir la propriété de chacun quand les produits sont rares. Et en période de disette, on ne respecte pas non plus la propriété, on partage : Hume nous montre qu'une vertu n'est respectée que dans la mesure où elle est utile. La justice n'étant pas toujours utile, n'est qu'une vertu relative. L'honneur, la loyauté, la sincérité, l'intégrité, ne sont respectées qu'en fonction de leur utilité.

«La nécessité de la justice pour soutenir la société est le seul fondement de cette vertu; et, puisqu'il n'y a pas d'excellence morale plus hautement estimée, nous pouvons conclure que cette circonstance de l'utilité a, en général, la plus puissante action et le plus entier commandement sur nos sentiments».

(Enquête sur les Principes de la Morale, trad. Leroy, Aubier, 1947. p. 60).

Certaines règles utiles peuvent cependant avoir des conséquences désagréables et nuisibles dans tel ou tel cas particulier : un héritage revient à un être méchant. Il ne faut donc pas envisager chaque cas séparément, mais l'utilité de l'institution dans son ensemble; la justice est semblable à une voûte : toutes les pierres doivent être placées pour que la voûte tienne, comme toutes les règles justes doivent être envisagées dans leur contexte social pour avoir un fondement. La bienveillance est plutôt semblable à des briques d'un mur : chaque acte de bienveillance est utile en soi.

La variété des institutions humaines et des règles morales s'explique par la diversité des structures sociales dans les différentes sociétés. Nous pouvons constater que certaines vertus sont plus respectées et plus importantes dans telle société que dans telle autre : le courage est surtout valorisé dans les sociétés primitives et guerrières, la bienveillance dans les sociétés civilisées et pacifiques. Chaque société recherche ce qui lui est utile et agréable en fonction des circonstances, l'utilité étant définie par des critères sociologiques qui peuvent varier.

L'utilité sociale provoque toujours en nous une réaction d'approbation :

«C'est un fait manifeste que cette circonstance d'utilité est, dans les sujets, une source de louange et d'approbation; qu'on y fait constamment appel dans toutes les décisions morales sur le mérite et le démerite des actions; que c'est la seule source de cette haute estime payée à la justice, à la fidélité, à l'honneur, au loyalisme et à la chasteté; qu'elle est inséparable de toutes les autres vertus sociales, humanité, charité, affabilité, indulgence, pitié et modération; et, en un mot, que c'est le fondement de la principale partie de la morale qui se rapporte à l'humanité et à nos semblables.

Il paraît aussi que, dans notre approbation générale des caractères et des mœurs, la tendance utilitaire des vertus sociales ne nous émeut pas par quelque regard à notre intérêt personnel, mais qu'elle a une influence beaucoup plus universelle et beaucoup plus étendue. Il paraît que c'est toujours une tendance au bien public, une tendance à promouvoir la paix, l'harmonie et l'ordre social, qui, en touchant les principes bienveillants de notre structure, nous engage du côté des vertus sociales. Et il paraît, comme confirmation additionnelle, que ces principes d'humanité et de sympathie entrent si profondément dans nos sentiments et qu'ils ont une influence si puissante qu'ils peuvent les rendre capables d'éveiller le blâme et l'approbation des plus forts».

(Ibid. pp. 87 et 88).

Le mérite personnel consiste donc en la possession de qualités mentales utiles ou agréables à leur possesseur ou à autrui.

Hume va tracer le portrait d'un homme qui possède toutes les vertus. On peut en distinguer quatre espèces :

- vertus utiles aux autres,
- vertus utiles à lui-même,
- vertus agréables aux autres,
- vertus agréables à lui-même.

*«Vous êtes heureux, dit un homme à un autre, supposons-nous, d'avoir donné votre fille à Cléanthe. C'est un homme d'honneur et un homme humain. Quiconque se trouve en relation avec lui est sûr d'être traité de manière équitable et bienveillante.*

*Je vous félicite aussi, dit un autre, des promesses et des espérances de ce gendre; son application assidue aux études juridiques, sa vivacité de pénétration et sa connaissance précoce des hommes et des affaires font prévoir les plus grands honneurs et l'avancement le plus haut.*

*Vous me surprenez, réplique un troisième, quand vous parlez de Cléanthe comme d'un homme entendu en affaire et appliqué. Je l'ai rencontré récemment dans le cercle d'une compagnie très gaie et il était la vie même et l'âme de notre conversation; tant d'esprit et tant de bonnes manières; tant de courtoisie sans affectation; tant de savoir subtil, si élégamment présenté; je n'en ai jamais observé auparavant en personne.*

*Vous l'admireriez encore plus, dit un quatrième, si vous le connaissiez plus familièrement. Cet enjouement que vous pouviez remarquer en lui, n'est pas une flamme soudaine attisée par la compagnie; il se retrouve à chaque moment de son existence; il entretient la sérénité perpétuelle de sa contenance et la tranquillité de son âme. Cléanthe a affronté de sévères épreuves, des malheurs et des dangers, et sa grandeur d'âme a toujours tout surmonté.*

*Messieurs, m'écriai-je, l'image que vous avez tracée ici de Cléanthe est celle du mérite accompli».*

(Ibid. pp. 128 et 129).

On aura remarqué que le premier homme a attribué à Cléanthe les vertus utiles aux autres, le second les vertus utiles à lui-même, le troisième les vertus agréables aux autres et le quatrième les vertus agréables à lui-même.

La morale de Hume peut être considérée comme une forme moderne d'épicurisme qui n'insiste pas cependant sur le seul intérêt personnel.

Hume a d'ailleurs préféré la morale grecque à la morale chrétienne du renoncement et de l'ascétisme. Il a tracé le portrait d'un moine où sont discréditées toutes les valeurs chrétiennes : les vertus de renoncement sont considérées comme des vices.

Hume a dénoncé les superstitions que comportait la religion. Il a jugé artificielles les conceptions basées sur une religion ou un système philosophique : ceci présuppose que Hume sait quelles sont les vertus naturelles et les choses naturellement estimables.

En réalité, Hume a universalisé les principes admis par son milieu, en leur attribuant un caractère d'utilité.

Sa conception de l'obligation morale est dérivée de sa conception de l'utilité : nous avons l'obligation de faire ce qui lui semble le plus utile.

## XVIII. EMMANUEL KANT (1724-1804)

La philosophie morale de Kant a été développée dans trois ouvrages :

- 1) *Fondement de la Métaphysique des mœurs* (1785)
- 2) *Critique de la raison pratique* (1788)
- 3) *La Métaphysique des mœurs* (1797)

Ce dernier ouvrage se divise en deux parties :

- a) Premiers principes de la doctrine du droit
- b) Premiers principes de la doctrine de la vertu.

#### Influences

1. Kant a été élevé dans une famille protestante piétiste. Le piétisme s'est développé à partir des années 1670. Il attache surtout de l'importance à la pureté du cœur, à la droiture et à la bonne volonté. Nous verrons que ces éléments caractérisent la philosophie morale de Kant.
2. Kant a été impressionné par les écrits de Rousseau, et notamment par le livre IV de *l'Emile* (1762) : «*La Profession de Foi du vicaire savoyard*». Il développera l'idée de Rousseau que la morale est une affaire de cœur et non pas d'intelligence, que la moralité n'est pas le privilège de l'homme savant, qu'il n'est pas nécessaire de connaître les lois de la nature pour être moral, car tous les hommes sont appelés à la moralité, tous étant capables de connaître leur devoir.
3. Hume a offert à Kant l'idée selon laquelle, à partir de la connaissance empirique ou métaphysique qui nous apprend ce qui est, on ne peut pas déduire ce qui doit être. Autrement dit, il est impossible que l'idée de devoir soit tirée de ce qui est, qu'un indicatif puisse engendrer un impératif. Cette conception sera fondamentale chez Kant, mais il en tirera des conclusions différentes de celles de Hume.

Du fait que de l'expérience, qui est toujours concrète, on ne peut pas déduire de lois universelles, Hume avait conclu que celles-ci n'ont aucun fondement rationnel, mais proviennent de notre croyance aux régularités dans la nature, croyance qui résulte d'un phénomène psychologique réglé par les lois d'association des idées, d'une habitude mentale.

Kant ne conclut pas que les lois universelles n'ont aucune valeur objective, mais qu'elles sont fondées sur le sujet connaissant grâce à un jugement synthétique a priori. Le raisonnement de Kant est le suivant : puisque d'une part la science existe, et que d'autre part elle

ne peut pas résulter de notre seule expérience, c'est qu'elle est le produit d'une synthèse opérée par le sujet connaissant à partir de ses sensations, non pas d'une synthèse a posteriori qui consisterait à associer des termes constatés dans l'expérience, mais d'une synthèse a priori, c'est-à-dire antérieure à l'expérience.

Hume n'admettait pas l'existence de jugements synthétiques a priori, c'est-à-dire qui s'expliquent par autre chose que l'expérience. Kant affirmait au contraire que puisque la science existe et qu'elle ne peut se fonder entièrement sur l'expérience, il est nécessaire qu'existent des éléments a priori dans la connaissance.

Le raisonnement de Kant va s'appliquer également à la morale : puisque notre conception de la morale ne peut pas dépendre uniquement de l'expérience, elle doit, elle aussi, se fonder sur un jugement synthétique a priori, mais qui sera un jugement pratique.

### OUVRAGES CONSACRÉS A LA MORALE DE KANT

Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*

Joseph Vialatoux, *La Morale de Kant* (collection Initiation philosophique)

Notre exposé de la morale de Kant se base sur le « *Fondement de la Métaphysique des mœurs* » traduit par Victor Delbos.

Cet ouvrage marque un tournant dans l'histoire de la philosophie morale en transformant toute la vision de la moralité : après lui, la théorie des vertus va tomber en désuétude, les moralistes vont porter leur intérêt sur l'intention, la bonne volonté, l'agent. En ce sens, le *Traité des Vertus* de Vladimir Jankélévitch constitue, par rapport à la philosophie morale contemporaine, une exception.

On peut dire que le *Fondement de la Métaphysique des mœurs* a exercé, en philosophie morale, une influence comparable à celle de la *République* de Platon et de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

### LA MORALE DE KANT

#### a) *La morale et la théorie de la connaissance*

Kant part de l'idée que la science et la morale sont des réalités données : il ne s'agit pas de créer une science ou une morale, mais de se demander à quelles conditions la science et la morale sont possibles, comment il faut concevoir la réalité pour que la science et la morale soient possibles.

La *Critique de la Raison pure* répond à la question qui a rapport à la science et la *Critique de la Raison pratique* et le *Fondement de la Métaphysique des mœurs* répondent à la question qui a trait à la morale.

La condition de la connaissance et de l'obligation morale, c'est le sujet transcendantal, c'est-à-dire le sujet dans ce qu'il a d'humain en tant que l'homme connaît et agit, et non pas le sujet dans ce qu'il a d'empirique, d'individuel, d'historique et de contingent.

La connaissance est structurée par les formes de la sensibilité, car nous ne percevons que des objets insérés dans le cadre du temps et de l'espace, par les catégories et les principes de l'entendement; elle est menée, par la Raison, à la recherche de l'absolu, qui nous conduit à des paralogismes.

Si nous marquons de notre empreinte les objets de notre connaissance, celle-ci n'est cependant pas subjective, car cette empreinte est celle de l'homme en général et ne varie pas selon les individus.

Cependant, pour que la notion même de moralité ait un sens, il faut présupposer un principe indépendant de nos formes de connaissance, que nous ne pouvons par conséquent pas expliquer : celui de la liberté.

#### b) *La condition de la moralité : la bonne volonté*

Kant part de la connaissance commune qui admet une moralité et cherche à en dégager les conditions.

Quel est l'élément, se demande-t-il, auquel on puisse rattacher la moralité ? Y a-t-il quelque chose que nous puissions considérer comme inconditionnellement bon, comme bon en soi ? Contrairement à tous les moralistes qui le précèdent, Kant répond que les vertus traditionnelles ne sont pas inconditionnellement bonnes, car elles peuvent servir à faire le bien comme à faire le mal : l'intelligence, le courage, la tempérance, la prudence peuvent se retrouver chez un être immoral. Et cet être sera d'autant plus dangereux que ces vertus seront plus développées en lui.

Mais alors, à quoi rattacher l'idée de moralité ? A la volonté d'user moralement des vertus, c'est-à-dire à la bonne volonté. Celle-ci est l'élément nécessaire et suffisant pour qu'un être soit moral. Il peut avoir échoué dans tout ce qu'il a entrepris, n'avoir jamais rien réussi, s'il a la volonté de faire son devoir, il est moral.

Kant conçoit donc la moralité de l'agent indépendamment des conséquences et de l'utilité des actes de cet agent. L'utilité ne peut pas être le critère de la moralité car l'égoïste est immoral, alors que sa conduite peut être utile. En prenant position pour une morale de l'agent — morale qui s'oppose à celle de l'acte ou de l'utilité — Kant ramène le critère de la moralité à l'intention morale.

c) *Le critère de la bonne volonté : la conformité au devoir*

Le problème est maintenant de savoir quand une volonté est bonne. Kant va préciser les notions d'intention morale et de bonne volonté à l'aide de l'idée de devoir. A partir du moment où nous avons un devoir, celui-ci va préciser la bonne volonté. Cependant, il ne suffit pas que notre acte soit conforme à un devoir pour que nous acquerions une valeur morale : on peut agir conformément au devoir par profit, par peur du gendarme, pour obtenir une récompense, et dès lors, l'intention d'agir moralement ne nous motive plus.

C'est ainsi que le commerçant, honnête avec ses clients dans le seul but de faire de meilleures affaires, n'est pas un être moral. Est moral celui dont l'acte ne peut pas s'expliquer par d'autres motifs que celui d'agir par devoir.

Ce n'est pas non plus la sympathie, la sensibilité ou l'inclination qui doivent déterminer nos actes, mais le sentiment du devoir, c'est-à-dire le respect de la loi morale.

Est-ce à dire qu'un acte utile ou posé par sympathie implique l'immoralité de l'agent ? Non, cela signifie simplement que le désintéressement et le sacrifice sont les meilleures garanties de l'absence de tous autres motifs que la volonté d'agir par devoir. Nous agissons moralement quand nous agissons par respect de la loi morale, quelles que soient nos tendances. « *Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* ».

d) *Comment concevoir la loi morale ?*

Si nous devons agir par devoir, il nous faut savoir quelles sont les règles auxquelles nous avons le devoir de nous conformer. Car il est évident que toute règle n'est pas telle qu'en agissant par respect pour elle nous agissions par devoir.

Parmi les règles qu'adoptent les hommes, Kant distingue les maximes et les lois pratiques. Les maximes sont subjectives parce qu'elles sont considérées par ceux qui les adoptent comme valables pour leur volonté propre. Les lois pratiques sont au contraire reconnues pour objectives, c'est-à-dire valables pour la volonté de tout être raisonnable.

Si je veux que la maxime à laquelle je me conforme devienne en même temps une loi universelle pour tous les êtres de raison, cette maxime est alors une loi morale. Kant ne nous fournit pas le contenu de cette loi, mais sa forme. Celle-ci est déterminée par la raison. C'est en tant qu'un sujet rationnel se soumet à une loi morale qu'il mérite le respect.

Voici la forme de la loi morale : « *Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* ». On doit se soumettre à ce commandement sans condition et obligatoirement,

c'est pourquoi Kant l'appelle : impératif catégorique. Impératif parce que c'est un devoir que de se soumettre à cette règle, devoir qu'il est possible, en raison de la liberté humaine, de respecter ou de rejeter. Catégorique parce que ce commandement n'est subordonné à aucune fin, est inconditionnel.

Remarquons que Kant donne à des concepts chrétiens des contenus laïcisés et rationnels : l'idée de commandement divin fait place à celle de devoir, l'idée d'un homme qui possède une âme — et qui pour cette raison mérite le respect — à celle d'être rationnel.

Un acte moral est un acte conforme à l'impératif catégorique, c'est-à-dire dont la règle peut être élevée au rang de loi universelle. Voyons-en les conséquences concrètes.

Si je promets sans avoir l'intention de tenir ma promesse, mais pour me tirer d'embarras, par exemple, cela peut certes m'être utile. Cependant, je ne puis vouloir ériger le motif de cette action en loi universelle, car si personne ne tenait ses promesses, il en résulterait un manque de confiance généralisé : cet acte n'est donc pas conforme à l'impératif catégorique, il est par conséquent immoral. De même pour le mensonge : je ne puis vouloir que tout le monde mente, car il n'y aurait plus de possibilité de communication, de confiance.

L'être moral n'est pas seulement celui qui obéit à des lois, mais celui dont la volonté se détermine par l'idée de certains principes. D'un acte conforme à une règle, on peut seulement dire qu'il est licite : l'aspect extérieur suffit pour définir la légalité. De la distinction entre légalité et moralité est née la conception qui distingue le droit de la morale, selon qu'est envisagé le point de vue extérieur ou intérieur. Seul l'être moral a une volonté qui peut être déterminée par la raison. Il se distingue en cela du saint dont le comportement est infailliblement déterminé par le principe de moralité, par la raison, de la même manière que dans le monde phénoménal un effet est déterminé par sa cause. Chez le saint, comme chez le sage de Spinoza, il n'y a pas lieu de distinguer cause et raison. Cependant, chez l'être moral kantien, la loi de la raison s'explique par un devoir et non par une détermination empirique. C'est pourquoi l'impératif catégorique est corrélatif de la liberté humaine.

L'impératif hypothétique est celui dont le commandement est conditionné par le désir de réaliser une fin : tu dois agir ainsi, si tu veux atteindre tel but.

La liaison entre fin et moyen est analytique : on ne peut pas souhaiter que se réalise une certaine fin si on ne désire pas utiliser les moyens appropriés à cette fin. Si tous les hommes cherchent le bonheur, les moyens pour l'atteindre semblent devoir être catégoriques puisque la fin est sans discussion. Il en serait ainsi si le bonheur était une notion claire et déterminée pour tous. Mais, selon Kant, rien n'est plus confus et indéterminé que cette notion. Chacun, en la précisant, détermine les moyens : ceux-ci sont donc hypothétiques.

La prudence se définit chez Kant par l'habileté dans le choix des moyens d'atteindre le bonheur personnel.

Le choix des moyens les plus adéquats pour réaliser une certaine fin est déterminé par des règles techniques : ne mange pas tels aliments, si tu veux être en bonne santé.

On peut donc distinguer trois sortes de règles :

- 1) règles techniques,
- 2) conseils de prudence,
- 3) lois morales.

Les règles des deux premières espèces sont hypothétiques et analytiques. Les impératifs des lois morales sont catégoriques et synthétiques a priori. Synthétiques parce que le caractère obligatoire des impératifs n'est pas seulement déduit du concept de raison. A priori, parce que leur universalité et leur nécessité sont telles qu'elles ne peuvent pas se fonder sur l'expérience.

Kant distingue deux sortes de devoirs :

1. *Devoirs stricts ou étroits* : leur application est précise et bien déterminée.
2. *Devoirs lâches, larges* : leur application contient un élément d'appréciation personnelle.

Chacun des devoirs peut s'appliquer

- 1) à l'égard de nous-mêmes,
- 2) à l'égard des autres.

On peut donc distinguer quatre espèces de devoirs :

1. Stricts à l'égard de soi-même : ne pas se suicider.
2. Stricts à l'égard des autres : ne pas mentir, payer ses dettes.
3. Larges à l'égard de soi-même : ne pas négliger ses dons naturels.
4. Larges à l'égard des autres : aider autrui quand il est dans le malheur.

Les devoirs stricts l'emportent sur les devoirs larges : si je dois payer mes dettes, je ne peux pas donner l'argent destiné à cette fin à quelqu'un en détresse.

Kant raisonne en fonction d'une finalité qui se trouverait dans la nature ou dans les institutions : si je ne respecte pas les impératifs, les finalités de la nature ou des institutions se détruisent. Je ne peux donc pas me suicider car la fin naturelle de mon existence ne serait pas respectée.

Benjamin Constant avait rédigé en 1797 un article duquel il ressortait que la hiérarchie des devoirs proposée par Kant ne peut pas toujours nous guider. Kant lui répondit par un écrit «*Sur un prétendu droit de mentir par humanité*». La question débattue était la suivante : si quelqu'un, ayant l'intention de tuer un de nos amis, nous interroge

pour savoir où celui-ci se cache, faut-il se soumettre à la règle qui nous interdit de mentir ? Benjamin Constant répond par la négative, car selon lui, n'ont droit à la vérité que ceux qui agissent par devoir. Kant répond par l'affirmative en alléguant que si, par suite d'un hasard, notre mensonge engendrait des événements tels que le meurtrier rencontrât notre ami, nous serions en partie responsable de sa mort.

Ceci est un exemple de conflit entre les deux devoirs suivants : «il faut dire la vérité» et «il faut protéger les innocents contre les criminels».

Il est certain que si l'on devait suivre à la lettre les impératifs kantien, on risquerait de heurter la conscience commune : il faudrait, par exemple, étant prisonnier en temps de guerre, répondre la vérité aux questions posées par l'ennemi. Ne pas se suicider peut heurter la moralité commune des Japonais qui estimaient le suicide nécessaire pour ceux qui, sans lui, seraient déshonorés.

Pour qu'un impératif catégorique puisse nous diriger dans l'action, il faut qu'il existe des fins non empiriques, absolues et données rationnellement, sans quoi tout impératif dépendrait de fins contingentes, et serait par conséquent hypothétique. Nous devons considérer comme fin en soi, explique Kant, toute volonté déterminée par la raison, c'est-à-dire les personnes. Celles-ci s'opposent aux choses en ceci qu'elles possèdent une dignité. On peut remplacer les choses par leur prix, alors que chaque personne a une valeur unique. C'est pourquoi le respect des personnes est une fin absolue qui nous permet de donner une deuxième forme à l'impératif catégorique : «*Agis toujours de telle sorte que tu traites la personne humaine, en toi-même comme en autrui, toujours en même temps comme une fin, mais jamais simplement comme un moyen*».

Est-ce à dire qu'on ne puisse pas engager quelqu'un à son service ? On peut, si les conditions du service sont justes et qu'on ne traite pas la personne engagée comme une chose.

On comprend que cette conception n'admette pas que chaque personne ne soit qu'un moyen par lequel serait mise en application la loi morale. En réalité, celle-ci est posée par chacun comme universellement valable; en tant qu'il est un être de raison, chacun est à l'origine de son action, parce que la raison se présente à lui comme un impératif dont il est le signataire. C'est précisément parce que chacun est soi-même le législateur de son action qu'il mérite le respect. C'est aussi parce que la moralité est fondée sur l'autonomie du sujet qu'elle se distingue du droit et de la religion qui tiennent leurs règles d'autorités extérieures aux sujets qui les appliquent.

Dans la mesure où nous ne sommes pas soumis à des intérêts qui nous déterminent, mais à des principes qui nous indiquent notre devoir, nous devons toujours agir conformément à notre volonté en tant

que législatrice universelle. C'est ce qu'exprime la troisième forme de l'impératif catégorique :

«*Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action manifeste l'autonomie de ta volonté*».

«*L'autonomie, écrit Kant, est le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable*».

Mais un problème se pose : si chacun est son propre législateur, ne doit-il pas en résulter un conflit permanent entre les différentes volontés, un désordre, des luttes d'influence comparables à celles qui existent entre les Etats ?

L'autonomie de chacun n'implique-t-elle pas des rivalités ?

Kant répond que la moralité est possible parce que chaque volonté déterminée par la raison aspire à un idéal qui vise à l'harmonisation de toutes les volontés. Celles-ci ont pour fins des lois sous lesquelles peuvent s'unir les êtres rationnels. Il en est ainsi parce que celui qui agit conformément à sa volonté en tant que législatrice universelle, se conforme nécessairement en même temps à des règles dont serait aussi législatrice toute volonté raisonnable.

L'union des êtres rationnels sous des lois communes qui sont les fins de leurs différentes volontés constitue le *royaume des fins*.

Puisque toutes les volontés, dans ce royaume, agissent en fonction d'un idéal qui vise à une harmonisation entre chacune d'elles, toute contradiction, tout conflit y sont impossibles : ceci présuppose que la réalité rationnelle est cohérente, sans quoi les règles du royaume des fins ne seraient pas compatibles.

Dieu est le chef du royaume des fins, il agit spontanément, conformément aux lois qui le régissent.

Le royaume des fins est une transposition laïque de l'idée de paradis, où les règles sont toutes compatibles et où règne une harmonie entre toutes les âmes. L'autonomie des volontés raisonnables est une forme de liberté.

#### e) *La liberté*

Tout ce qui apparaît dans l'univers est régi par des lois déterminantes, tous les phénomènes sont déterminés par une cause qui les précède.

Mais le déterminisme ne peut être universel, sans quoi toute la moralité s'anéantirait : que signifieraient les notions de mérite, de blâme, de remords, de récompense, de punition ?

Il en résulte que nous devons distinguer deux plans : celui qui est régi par le déterminisme et celui où règne la causalité rationnelle, c'est-à-dire la liberté.

Tout ce qui est l'objet d'expérience, c'est-à-dire tout ce qui est dans le monde sensible, est déterminé : c'est le monde phénoménal. À côté de celui-ci, le seul que nous puissions connaître, Kant conçoit le monde des choses qui ne sont pas le produit des lois de notre esprit et de nos sens, mais qui sont indépendantes des formes de notre connaissance : le monde des choses en soi. Kant transporte la liberté dans ce monde intelligible. Il est impossible de comprendre la liberté, car nous expliquons tout par des causes. Kant la définit comme Spinoza par la conformité aux principes rationnels, mais chez Kant ces principes sont formels, c'est notre conscience qui leur donne son contenu.

La science et la moralité sont donc possibles, puisque règnent le déterminisme dans le monde phénoménal et la liberté dans le monde des choses en soi.

Le monde des choses en soi existe car on ne peut pas, selon Kant, concevoir que les choses n'aient pas une réalité indépendante de la représentation que nous en avons. Ce monde, qui est cependant inconnaissable, est le fondement de sa morale et de sa religion.

#### f) *Que pouvons-nous espérer ?*

Kant a répondu à la question «*que pouvons-nous savoir ?*» dans la *Critique de la raison pure*, et à la question «*que devons-nous faire ?*» dans la *Critique de la raison pratique* et le *Fondement de la Métaphysique des mœurs*.

Reste maintenant à répondre à la question «*que pouvons-nous espérer ?*»

Les hommes espèrent que se réalise le souverain bien qui est l'union de la vertu et du bonheur. Cette union est tellement désirée que les philosophes l'ont conçue sous la forme d'une proposition analytique en affirmant, par exemple, que la vertu est un moyen de réaliser le bonheur, ou que le bonheur est la conséquence de la vertu. Les deux notions étaient tellement liées que le sage était toujours conçu comme un être heureux.

Kant n'en croit rien : le bonheur ne dépend pas de la vertu et on n'agit pas nécessairement moralement en cherchant le bonheur. Ces deux notions sont pour Kant indépendantes, mais nous espérons que le bonheur sera proportionnel à la vertu, car l'homme vertueux est *digne* d'être heureux, il mérite le bonheur.

Nous espérons que l'union de la vertu et du bonheur se réalisera, parce que nous estimons que cela est juste. Mais comme cela ne se réalise pas sur terre, il faut espérer que se réalisera le Souverain Bien après la mort, grâce à un être juste et tout-puissant.

Nous avons envers Dieu la foi, mais nous n'avons pas la certitude de son existence. Si nous avions cette certitude, rien ne pourrait garantir que nous soyons moraux, car tout acte moral deviendrait une bonne affaire.

g) *Conclusions*

La morale de Kant est une morale religieuse laïcisée et rationalisée. Elle accorde la primauté à l'intention d'agir par devoir, à la dignité de la personne.

Elle n'envisage que le rapport entre l'individu et une morale universelle. Chaque individu a en lui la loi morale :

*«Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants, et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi».*

D'une part le ciel étoilé, qui symbolise ici la réalité phénoménale, et d'autre part le moi nouménal qui, en tant que législateur des règles de son action, mérite le respect et est une fin en soi.

La Révolution française, à l'idéal de laquelle Kant souscrivait, justifiait l'existence des droits de l'homme en fonction d'un universalisme qui affirmait que l'homme est une fin en soi.

La morale de Kant est optimiste, en ce sens qu'elle croit en la cohérence de toutes les fins individuelles, que les projets humains peuvent concorder, que la moralité peut coïncider avec la fin naturelle, que les règles peuvent être universalisées sans qu'elles se contredisent.

D'autre part, c'est une morale de soumission à certaines règles : car si nous sommes les législateurs des règles de nos actes, les lois qu'édicte notre raison ne s'expliquent cependant que par des devoirs. Sous cet aspect, cette morale correspond à l'idéal de discipline qui régnait dans l'Etat prussien de Frédéric II dans lequel vivait le philosophe de Königsberg.

Si elle nous apporte des critères qui nous permettent de condamner l'esclavage, de préconiser la dignité de l'homme, la morale de Kant ne nous donne cependant aucune directive détaillée pour réformer les institutions.

Elle est sans doute utopique lorsqu'elle nie l'existence possible de conflits de devoirs : lorsque deux devoirs semblent s'opposer, dit-elle, il y a apparence de conflit car en réalité, de deux devoirs, l'un l'emporte toujours sur l'autre. Aussi Kant nous présente-t-il une hiérarchie des devoirs.

Cependant, les critères de cette hiérarchie ont pu sembler artificiels.

## XIX. L'UTILITARISME

L'utilitarisme est un mouvement philosophique, politique et social qui a dominé le XIX<sup>e</sup> siècle anglais. Nous allons donner un aperçu de la doctrine des utilitaristes dont l'influence a été la plus profonde, à savoir :

Jérémie Bentham,  
John Stuart Mill,  
Henry Sidgwick.

Jérémie Bentham est le fondateur de l'utilitarisme. Ses idées furent propagées par James Mill, le père de John Stuart Mill. Sidgwick est celui qui a exercé dans les milieux universitaires anglais la plus grande influence. Il était professeur à Cambridge.

### OUVRAGES CONSACRÉS A L'UTILITARISME

Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, Londres, 1900  
Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, Londres, 1902  
Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan

Cet ouvrage comprend trois volumes :

1. *La jeunesse de Bentham* (1901)
2. *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815* (1901)
3. *Le radicalisme philosophique* (1904)

Halévy se sert du mot *radicalisme* pour désigner une classe de politiciens réformateurs dont Bentham était le principal promoteur, et qui ont agi en Angleterre semblablement aux philosophes du siècle des lumières en France. Propagateurs du libéralisme politique et philosophique, ils étaient des réformistes, dont les précurseurs étaient Ricardo, Adam Smith et Hume.

Philippe Devaux, *l'Utilitarisme*, Bruxelles, 1955.

### A. JEREMIE BENTHAM (1748-1832)

#### ŒUVRES

Une édition, en 11 volumes, des œuvres de Bentham a été publiée par John Bowring (Edimbourg, 1838-1843).

Une traduction française de ses œuvres a été réalisée par un juriste suisse, disciple de Bentham : Dumont (Bruxelles 1829). Pourtant il existe encore beaucoup d'inédits de Bentham.

Les œuvres principales de Bentham qui se rapportent à la morale sont :

1. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (rédigé en 1780, publié en 1789, édition corrigée en 1823, réédité en 1907 à Oxford).
2. *Déontologie ou Système de la Morale* (œuvre posthume, revue et publiée par John Bowring en 1834).

Le terme «*déontologie*» peut avoir deux sens : ce que l'on doit faire indépendamment des conséquences et ce qu'il convient de faire en raison d'une finalité.

Une morale du devoir (comme celle de Kant) est déontologique dans le premier sens du terme. Une telle morale s'oppose aux morales téléologiques dont les critères reposent sur une finalité.

Bentham emploie le terme «*déontologie*» dans sa seconde acception, sa morale est téléologique car il recherche ce qu'il convient de faire en raison d'une finalité.

## SA MORALE

### 1) Principe d'utilité

Le terme utilitarisme se rapporte aux doctrines qui font de l'utile en tant que moyen d'accéder au bonheur, le principe fondamental. Cependant, lorsqu'on dit que Bentham est le fondateur de l'utilitarisme, on emploie ce terme dans un sens plus étroit, car l'idée d'utilité se trouve déjà chez Aristippe de Cyrène, chez Epicure, et elle est à la base du renouveau de la philosophie morale de Hobbes à Hume.

Le critère utilitariste de l'acte moral : «*agir moralement, c'est agir pour la plus grande utilité du plus grand nombre*», est déjà formulé dans le livre de Francis Hutcheson : «*Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue*» (1725) : «*le mal moral ou le vice d'une action donnée, est proportionnel au degré de misère et au nombre de ceux qui souffrent, de sorte que cette action est la meilleure qui réalise le plus grand bonheur du plus grand nombre*».

(3<sup>e</sup> section, par. 8)

L'utilitarisme de Bentham est cependant une conception originale : c'est la première fois que se trouve nettement exprimée l'intention de fonder une *science* morale, une morale dont le modèle de raisonnement serait celui de la science de Newton, à partir de l'étude des comportements humains, d'une psychologie associationniste et fondée sur l'utilité. Bentham était convaincu que l'on pouvait exiger autant de rigueur d'un raisonnement moral, juridique ou politique que d'un raisonnement mathématique.

On se souvient que selon Aristote (voir page 33) une telle exigence ne pouvait pas être fondée.

Bentham part du principe suivant : nos «*souverains maîtres*» sont la peine et le plaisir : «*à eux seuls, il appartient de nous indiquer notre devoir et de déterminer notre action, d'eux dépendent la norme du bien et du mal et l'enchaînement des causes et des effets*». L'intérêt de l'homme se définit par le plaisir, ou la cause du plaisir, et le bonheur, comme la somme des plaisirs.

Si les hommes suivent leurs intérêts, on en arrive à l'idéal moral de l'utilitarisme : «*le plus grand bonheur pour le plus grand nombre*».

Dans cette conception, la moralité n'est point séparée du bonheur, l'homme recherche toujours son bonheur. Cependant, la moralité est une technique du bonheur de la société, et non du sage comme chez les épicuriens.

Si une action engendre un accroissement du bonheur de la société, elle est utile : «*Par le principe d'utilité on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est pris en considération ou selon sa tendance à promouvoir ce bonheur ou à s'y opposer*».

Une loi sera juste ou injuste dans la mesure où elle favorise ou défavorise le bonheur de la communauté. La notion de devoir, comme celle de justice, n'aura de sens que si elle est comprise en fonction du bonheur du plus grand nombre.

Ce sont donc les conséquences, et non l'intention comme chez Kant, qui déterminent la valeur morale de l'acte. D'ailleurs, ajoute Bentham, il n'est possible de justifier un principe moral que par les conséquences heureuses qu'il entraîne.

Le principe de l'utilité s'oppose aux principes :

- 1) de l'ascétisme,
- 2) de sympathie ou de devoir.

Le principe de l'ascétisme préconise le renoncement à tous les plaisirs. Aux yeux d'un utilitariste, se nuire à soi-même ou nuire aux autres, c'est toujours nuire, c'est toujours faire le mal.

Le principe de sympathie ou de devoir est appelé par Bentham principe arbitraire parce qu'il entraîne l'anarchie, dans la mesure où les sympathies ne concordent pas ou que les devoirs diffèrent selon chacun. L'anarchie aboutit au despotisme dès que l'on veut la supprimer par la force.

Le principe d'utilité préconise au contraire la démocratie, car celle-ci permet à un plus grand nombre d'atteindre le bonheur. Elle se justifie par le fait que chacun est capable d'apprécier son intérêt qui est déterminé par ses plaisirs.

## 2) *Les vertus fondamentales de l'utilitarisme*

Pour atteindre la plus grande somme de bonheur possible dans l'ensemble de la communauté, il faut que les individus puissent connaître ce qui est utile et nuisible, cherchent à ne léser personne et à faire le maximum de bien autour d'eux.

C'est pourquoi Bentham préconise deux vertus :

1. la prudence qui est la connaissance de ce qui est nuisible ou utile;
2. la bienveillance, qui peut être négative : chercher à ne léser personne, ou positive : chercher à répandre le maximum de bien autour de soi.

La bienveillance positive s'assimile à la charité et la négative à la justice.

Cette conception des vertus présuppose qu'un élément utile ou nuisible à un individu l'est également à un autre individu et dans la même mesure.

A la base de la morale considérée comme une science appliquée se trouve un postulat d'objectivité : chaque plaisir est ressenti par chacun de la même façon. A partir de ce postulat, Bentham a élaboré une arithmétique des plaisirs.

## 3) *L'arithmétique des plaisirs*

Considérant les plaisirs comme homogènes, Bentham va leur attribuer sept dimensions qui lui permettront de les mesurer :

- 1) la durée,
  - 2) l'intensité,
  - 3) la certitude,
  - 4) la proximité,
  - 5) l'étendue,
  - 6) la fécondité,
  - 7) la pureté.
1. L'unité à partir de laquelle se mesurera la durée d'un plaisir est le minimum de temps durant lequel un plaisir peut être ressenti.
  2. L'unité à partir de laquelle se mesurera l'intensité d'un plaisir est le minimum à partir duquel on peut ressentir le plaisir.
  3. La certitude se définit par la probabilité de l'impression. La probabilité est d'autant plus aléatoire que le plaisir est dans l'avenir. S'il est dans le présent, la certitude est maximum. Celui-ci est l'unité : on ne mesure donc pas la certitude à l'aide d'un coefficient, mais à l'aide d'un diviseur.
  4. La proximité d'un plaisir se définit par son rapport au présent. Un plaisir remis à plus tard peut être escompté : point de vue capi-

taliste qui considère l'intérêt comme la compensation de la non-jouissance du capital.

5. L'étendue, c'est le nombre des sujets affectés par un même plaisir. L'utilité sera d'autant plus grande qu'elle peut être partagée, d'autant plus petite qu'elle est plus limitée.
6. Un plaisir est fécond quand il peut entraîner d'autres plaisirs dans l'avenir.
7. Un plaisir est pur quand il est indemne de toute souffrance ultérieure.

Il est évident que ces dimensions peuvent également s'appliquer aux peines, qui sont d'ailleurs des plaisirs négatifs.

Les quatre premières dimensions sont des propriétés qui sont dégagées de plaisirs ou de peines isolés. La cinquième mesure l'impression en fonction du nombre de sujets affectés et les deux dernières en fonction de leur rapport avec d'autres impressions.

Une arithmétique des plaisirs qui tient compte des sujets affectés n'est possible que si chaque personne, dans le calcul, compte pour une unité.

On comprend qu'une conception qui identifie la moralité à l'utilité doit établir, pour être applicable en morale, en économie politique, en droit, un rapport entre l'intérêt individuel et l'intérêt général.

#### 4) *L'intérêt individuel et l'intérêt général*

Le plus grand nombre accèdera au plus grand bonheur si les hommes suivent leurs intérêts. Encore faut-il, pour admettre cette thèse, que l'intérêt particulier et l'intérêt commun soient conciliables.

Cette conciliation a été envisagée par Bentham de deux façons différentes :

1. L'intérêt particulier et l'intérêt général coïncident de façon naturelle : chacun, en poursuivant son propre intérêt, poursuit l'intérêt de tous. C'est la conception libérale — voire anarchique — de l'économie politique : puisqu'il y a identité entre les intérêts des producteurs, des commerçants et ceux de la société, l'Etat doit laisser faire, laisser passer, car ses interventions viendraient perturber cet équilibre naturel. Tout se passe comme si une main invisible conciliait l'intérêt particulier et général.
2. L'identité entre les intérêts particuliers et les intérêts communs doit être maintenue par l'action du législateur : elle n'est pas naturelle, mais artificielle. Le droit pénal doit être conçu d'une façon telle que chaque action contraire à l'intérêt général s'accompagne d'une sanction qui rende cette action contraire à l'intérêt particulier. Cette conception était celle d'un célèbre pénaliste dont Bentham était le disciple : Beccaria (1738-1794).

Si le droit pénal punit les actions contraires à l'intérêt général et que l'Etat récompense les actions qui lui sont favorables, alors, selon Beccaria et Bentham, il y aura une identité entre les deux intérêts. Bentham assimile le législateur à l'éducateur : il doit enseigner au citoyen quels sont ses véritables intérêts, c'est-à-dire ceux qui vont dans le sens de l'intérêt général.

Godwin (1756-1836), dans son livre : *«The Inquiry concerning Political Justice and its Influence on general Virtue and Happiness»* (1793) a poussé les thèses libérales de Bentham à l'extrême et en est arrivé ainsi à une conception anarchique : la morale étant une science, les règles de conduite sont analogues aux principes scientifiques, et par conséquent il ne faut pas contraindre les citoyens par des lois pour qu'ils respectent les règles morales, mais leur expliquer celles-ci pour les convaincre. L'exercice d'une autorité ne se justifie en effet que dans les domaines où aucune thèse n'est universellement contraignante, et en ce sens elle est inconcevable en matière scientifique. Si donc on peut transformer la morale en une science, les lois deviennent superflues et nuisibles, et le meilleur des régimes est alors l'anarchie.

A partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, beaucoup de penseurs se sont posé ce problème de savoir quel rôle devait jouer l'Etat dans la direction de la vie des citoyens, dans quelles matières il devait légiférer. Dans aucune, répondait Godwin, même s'il s'agit de protéger certains citoyens. En matière pénale, mais non en matière économique, selon Bentham. Dans tous les domaines où la liberté d'un individu peut nuire aux autres, dira Stuart Mill.

Certains libéraux progressistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Paul Janson en Belgique, se sont rendu compte qu'il fallait diminuer la liberté de certains pour en protéger d'autres : diminuer la liberté des parents quant à l'éducation de leurs enfants, par exemple, en rendant les études obligatoires jusqu'à un âge fixé.

Comment concilier avec l'utilitarisme cette idée que des lois de protection sont des diminutions de liberté ? En fait, ont répondu les utilitaristes, on restreint la liberté de ceux qui ne connaissent pas leur véritable intérêt : les lois de protection des enfants, des ouvriers, des femmes, vont dans le sens de l'intérêt des parents, des patrons, des maris. Les utilitaristes appelleront apparents les intérêts contraires à ceux des autres, comme les morales du sage parlaient du bonheur apparent de ceux qui ne sont pas vertueux (voir p. 59).

Mais à partir du moment où l'on considère que les hommes ne connaissent pas toujours leurs véritables intérêts et que le législateur, tel un tuteur, a pour rôle de les diriger, on ne défend plus, comme Bentham, la cause du libéralisme mais du despotisme éclairé : tout pour le peuple, rien par le peuple.

Dès que l'on introduit l'idée de compétence, à propos de la connaissance des intérêts, dans un système libéral, on vire vers le despotis-

me éclairé. Nous avons d'ailleurs vu que l'idée de compétence, chère à Platon, avait fait évoluer celui-ci de la conception socratique à celle d'un Etat autoritaire à la tête duquel le roi-philosophe ne se distinguait pas d'un despote éclairé (voir p. 30).

Nous verrons d'autre part qu'en modifiant quelques points du système de Bentham, John Stuart Mill pourra défendre des thèses socialistes. Celui-ci avait un sens plus raffiné des réalités psychologiques; il chercha à éviter les paradoxes dans lesquels était tombé Bentham en voulant se conformer à sa conception d'une science morale.

Le célèbre historien anglais et théoricien libéral Macaulay (1800-1859) avait remarqué ces paradoxes qui résultaient de la volonté de Bentham d'élaborer une science morale: *«quand des hommes, écrit-il en 1829, en traitant des choses qu'ils ne peuvent délimiter au moyen de définitions précises, adoptent la façon mathématique de raisonner, quand ils parlent de bonheur, de plaisirs, de motifs comme s'ils parlaient de lignes et de nombres, il n'y a plus de bornes aux absurdités dans lesquelles ils tombent».*

## B. JOHN STUART MILL (1806-1873)

### PRINCIPALES ŒUVRES MORALES

«*On Liberty*», 1859, (traduction française parue en 1946)

«*Utilitarianism*» (Londres, 1863; trad. franç. par Lemonnier, Paris 1883).

#### *La morale*

Stuart Mill va modifier deux points fondamentaux de la morale de Bentham. L'utilitarisme psychologique de Bentham concevait l'homme comme un être entièrement mû par la recherche des plaisirs et la crainte de la souffrance. Stuart Mill va opposer à cette conception un utilitarisme moral selon lequel l'approbation et la désapprobation d'une action n'ont pas pour seule norme sa tendance à accroître ou diminuer le bonheur: les hommes, selon lui, recherchent parfois la vertu, même si des conséquences désagréables peuvent en résulter.

Certes le bonheur est un des critères de la morale, mais non le seul critère, car l'expérience nous apprend que certains recherchent autre chose que le bonheur tout en agissant moralement. C'est le cas de ceux qui recherchent la vertu, comme bien en soi, comme chose désirable en soi, même si elle produit, dans certains cas, des choses non désirables. Cependant Stuart Mill n'abandonne nullement le principe du bonheur: *«Les éléments qui interviennent dans la composition du bonheur sont fort variés et chacun d'eux est désirable en soi et non pas seulement dans la mesure où il intervient dans l'ensemble où ces éléments viennent se fondre».*

*«Le principe de l'utilité ne signifie pas que tout plaisir donné, tel par exemple celui que procure la musique, ou que toute exemption de souffrance,*

telle par exemple celle que nous vaut la santé, doive être considéré comme un moyen en vue de quelque chose de collectif qu'on appelle le bonheur et n'être désiré qu'en vue de cela. Ils sont désirés, ils sont désirables en eux-mêmes et pour eux-mêmes; tout en étant des moyens, ils font partie de la fin. La vertu, conformément à la doctrine utilitariste, ne constitue pas, de par sa nature et son origine, une partie de la fin poursuivie, mais elle est capable de le devenir; et chez ceux qui la chérissent d'une manière désintéressée, elle le devient et elle est désirée et chérie, non pas comme un moyen en vue du bonheur, mais comme partie intégrante de leur propre bonheur.

Qu'il nous soit permis de rappeler en vue d'éclaircir ce qui précède que la vertu n'est pas la seule chose qui, considérée à l'origine comme un moyen, et la seule chose qui, si elle ne devait jamais constituer un moyen en vue de quoi que ce soit d'autre, serait et demeurerait indifférente, mais que, par association avec la fin dont elle est le moyen, elle finit par être désirée pour elle-même, et ceci avec la plus grande intensité. Que dirons-nous par exemple de l'amour de l'argent? A l'origine, l'argent n'est pas plus désirable que n'importe quel tas de cailloux brillants. Il n'a d'autre valeur que celle des choses qu'il permet de se procurer. On le désire pour d'autres choses que lui-même, parce qu'il est le moyen de se les octroyer. Cependant, l'amour de l'argent n'est pas seulement une des plus grandes forces motrices de la vie humaine; dans bien des cas, l'argent est désiré en lui-même et pour lui-même; le désir de le posséder est souvent plus fort que le désir de s'en servir et il va toujours croissant, alors même que les autres désirs qui visent des fins qui le dépassent et qui peuvent être embrassés par lui, vont en s'estompant. On peut dire alors, en vérité, que l'argent n'est pas désiré en vue du but qu'il permet de satisfaire mais comme une partie de ce but.

De l'état de moyen en vue du bonheur, il est devenu lui-même l'ingrédient principal de la conception que l'individu se fait du bonheur. Il en va de même de la plupart des grands objets de la vie humaine, du pouvoir, par exemple, ou de la gloire; hormis que à chacun de ceux-ci est annexée une certaine quantité de plaisirs immédiats, qui peut à la rigueur passer pour être naturellement inhérente à ceux-ci, ce que l'on ne pourrait pas dire de l'argent. Cependant l'attrait le plus puissant et le plus naturel, tant du pouvoir que de la gloire, c'est encore l'aide immense donnée par ceux-ci à la réalisation de nos autres désirs.

C'est cette forte association engendrée de la sorte entre eux et tous les objets de nos autres désirs qui donne au désir immédiat du pouvoir et de la gloire cette intensité qu'ils présentent si fréquemment, au point de surpasser en force chez certaines personnes tous les autres désirs. Dans ce cas, les moyens sont devenus parties intégrantes de la fin et ils sont devenus une partie plus importante de cette fin que celle formée par aucune des choses dont elles sont les moyens. Ce qui a été un jour désiré comme instrument en vue d'atteindre le bonheur a fini par être désiré pour son propre compte. En dépit de cela il est toujours désiré comme une partie du bonheur. La personne est rendue heureuse, ou croit qu'elle est rendue heureuse, par la seule possession de ce moyen, comme elle se croirait malheureuse si elle le perdait. Le désir du moyen ne diffère pas du désir du bonheur. Pas plus que l'amour de la musique ou le désir de la santé. Ils sont compris dans le bonheur. Ils constituent certains des éléments dont se compose le désir du bonheur. Le bonheur n'est pas une idée abstraite mais un ensemble concret. Et ces éléments

constituent certaines de ses parties. Et la doctrine utilitaire le sanctionne et l'approuve. La vie serait une pauvre chose, bien dénuée de sources de bonheur, si la nature ne l'avait pas pourvue de telle sorte que des choses originaires indifférentes mais conduisant, ou associées, à la satisfaction de nos désirs primitifs, puissent devenir elles-mêmes des sources de plaisir d'une valeur plus élevée que nos plaisirs primitifs, tant en permanence dans l'espace de l'existence humaine qu'elles sont capables de couvrir, qu'en intensité.

D'après la conception utilitaire, la vertu peut se classer parmi les biens que nous venons de décrire. A l'origine on n'a dû la désirer ou n'y trouver un motif qu'en raison de ce qu'elle conduisait au plaisir et plus spécialement en raison de ce qu'elle protégeait contre la souffrance. Mais, grâce à l'association ainsi formée entre le moyen et la fin, on est arrivé à considérer la vertu comme bonne en elle-même et on l'a désirée avec autant d'intensité que tout autre bien. A cette seule différence près que lorsqu'on la compare à l'amour de l'argent, du pouvoir ou de la gloire, ceux-ci peuvent tous rendre et souvent rendent l'individu nuisible aux autres membres de la société à laquelle il appartient, au lieu qu'il n'y a rien pour le rendre plus bienfaisant à ces derniers que la culture désintéressée de l'amour de la vertu. En conséquence, la doctrine utilitaire, tout en tolérant et approuvant ces autres désirs acquis, jusqu'au moment où ils deviennent plus nuisibles au bonheur général que de nature à le promouvoir, commande et exige que la culture de l'amour de la vertu se développe dans sa plus grande force possible en raison de son importance primordiale eu égard au bonheur général».

(L'Utilitarisme, trad. Philippe Devaux, collection Humanités, pp. 103-105)

On comprend que des complications vont surgir d'une telle doctrine dans le cadre de l'utilitarisme, étant donné que les associations ne sont pas les mêmes chez tous les hommes : tous n'aiment pas l'argent, la gloire ou la vertu de la même façon, et par conséquent il n'est plus possible de mesurer les désirs, de se baser sur un calcul.

Cette impossibilité est étayée par une deuxième modification introduite dans la conception benthamienne des plaisirs et des peines. Une arithmétique des plaisirs n'est concevable que s'il n'existe que des différences quantitatives entre différents plaisirs : tel plaisir, disait Bentham, vaut plus que tel autre parce que sa durée, son intensité, sa fécondité, etc... sont plus grandes. On ne peut mesurer en effet que des quantités, toute qualité est incommensurable. Or, Stuart Mill va distinguer certains plaisirs en fonction de leur qualité, qualité qui est déterminée par le sujet qui les ressent. Dans son *Utilitarianism*, il écrit : «Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un porc satisfait, être Socrate mécontent plutôt qu'un imbécile heureux; et si l'imbécile et le porc sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question».

Si donc les plaisirs de chacun ne sont pas à mettre sur un même pied, on abandonne une morale de l'acte pour une morale de l'agent qui fait dépendre l'appréciation des actes de la qualité de l'agent, comme dans la morale de Nietzsche.

*Rapports entre l'Etat et les individus.*

«*On Liberty*» (1859) est la bible d'une certaine forme de libéralisme. Stuart Mill n'est pas d'accord avec Godwin, sur ce qu'il ne faut imposer aucune loi. L'Etat, selon Mill, a le droit de punir un individu pour l'empêcher de nuire aux autres :

*«La protection de soi est la seule fin dont les hommes puissent individuellement ou collectivement s'autoriser pour intervenir dans la liberté d'action de l'un quelconque de leurs semblables. La force ne peut légitimement s'exercer contre un membre d'une communauté civilisée (fût-ce contre la volonté de ce dernier), que dans le seul dessein de l'empêcher de nuire aux autres. Le propre bien, tant physique que moral, de cet individu, n'est pas une raison suffisante d'intervenir. Cet homme ne peut être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir d'agir parce que cela vaudrait mieux pour lui ou parce que cela le rendrait plus heureux ou parce que cela serait sage, voire juste, selon l'opinion d'autrui.*

*... Pour ce qui n'intéresse que soi-même, l'indépendance de chacun est, de droit, absolue».*

(*De la liberté*, traduction Philippe Devaux, pp. 110-111)

A ce propos, la question est encore débattue actuellement en Angleterre de savoir si l'homosexualité entre adultes doit ou non être légalement punie. Stuart Mill répondrait non, dans la mesure où l'homosexuel ne nuit pas aux autres.

Stuart Mill admettra cependant que le principe de contrainte soit appliqué aux enfants et aux peuples sous-développés, car la liberté politique ne peut être l'apanage que des seuls êtres raisonnables, c'est-à-dire pratiquement des adultes des pays civilisés.

Si ceux-ci se trompent, il faut tenter de corriger leurs erreurs par des discussions, par les livres et les journaux. A cet effet, les libertés de parole, d'association, de presse doivent être les plus étendues possible : ce sont les correctifs de la limitation du pouvoir de contrainte.

## C. HENRY SIDGWICK (1838-1900)

*ŒUVRE PRINCIPALE :*

*Methods of Ethics* (1875).

Henry Sidgwick distingue trois types de philosophie morale :

- 1) l'intuitionnisme,
- 2) l'hédonisme égoïste,
- 3) l'hédonisme universaliste ou utilitarisme.

L'intuitionnisme nous fait connaître spontanément des catégories d'actes moraux et des catégories d'actes immoraux. Certains actes, d'après Sidgwick, parce qu'ils sont d'une certaine espèce, sont d'avance considérés comme immoraux : par exemple l'ingratitude à l'égard d'un bienfaiteur,

même si cette ingratitude nous procure du plaisir. D'autres doivent toujours être approuvés, ils sont considérés par le sens commun comme moraux.

L'intuitionnisme nous fournit donc des impératifs catégoriques.

L'hédonisme, au contraire, envisage un acte en fonction de sa fin qui est soit l'intérêt du sujet (hédonisme égoïste) soit celui des hommes en général (utilitarisme).

Si nous sommes dans une situation normale, les notions dont on se sert peuvent rester vagues et le sens commun peut nous faire connaître les actes qu'il convient de faire. En revanche, dès que l'on sort des cas habituels, on se sent obligé de préciser, mais l'éventail des définitions sera constitué de propositions tautologiques ou contestées. Il ne nous reste plus dès lors qu'à agir en fonction des conséquences.

Prenons le cas d'un conflit de devoirs : parmi les candidats entre lesquels je dois choisir celui qui sera nommé, se trouve un de mes bienfaiteurs. D'une part, je dois être impartial, d'autre part, je dois aider mon bienfaiteur. Il n'y a pas ici de règles générales, il faut tenir compte des conséquences, appliquer le principe utilitaire.

S'il y a conflit entre les principes égoïste et utilitariste, il faut considérer que son propre intérêt ne vaut pas plus que celui d'un autre.

Sidgwick a formulé six principes intuitifs liés à sa conception rationnelle de la justice :

1. Si une action était juste quand elle est accomplie par A et injuste quand elle est accomplie par B dans les mêmes circonstances, il faudrait qu'il y ait entre A et B des différences qualitatives qui justifient la différence de jugement. A serait par exemple un adulte et B un enfant.
2. Si une action est juste lorsque A l'accomplit à l'égard de B et injuste lorsque A l'accomplit à l'égard de C dans les mêmes circonstances, il faut qu'il y ait une différence qualitative entre B et C pour justifier cette différence d'appréciation.
3. Toute règle générale doit être appliquée de façon impartiale à tous ceux qui tombent sous la règle.
4. La différence de moment ou de date à laquelle on jouit d'un bien ne peut pas faire de différence dans la valeur du plaisir.
5. Le bien de n'importe quel individu, du point de vue de l'univers, n'est pas plus important que le même bien d'un autre individu.
6. Il est de mon devoir de rechercher le bien généralement dans la mesure où cela dépend de moi, et non une partie des biens. (Primat de l'hédonisme universaliste).

## D. SYNTHÈSE ENTRE L'UTILITARISME ET LE KANTISME

Les discussions entre utilitaristes et intuitionnistes sont à l'origine d'une synthèse entre deux doctrines dont l'opposition semblait insurmontable : le kantisme et l'utilitarisme.

Ces discussions portaient sur la notion de Justice.

Les intuitionnistes disaient ceci : il est certains actes dont nous sentons l'immoralité et qui pourtant ne peuvent être désapprouvés en fonction d'un critère utilitariste : condamner un innocent pour le bien de la société. Si les utilitaristes avaient raison, nous ne devrions pas ressentir l'immoralité d'un tel acte puisque ses conséquences sont utiles au plus grand nombre.

C'est en fait le problème de la raison d'Etat : commettre un acte considéré comme immoral pour le bien de l'Etat, c'est-à-dire du plus grand nombre.

Certains utilitaristes modernes ont cherché à tenir compte de cette objection, dont HARRISON dans son article «*Utilitarisme, universalisation et notre devoir d'être juste*» (1953), repris dans un recueil publié par OLAFSON : «*Justice et Politique sociale*», et ont ainsi transposé l'utilitarisme, en y introduisant des éléments de la morale kantienne.

Une action est juste, injuste, bonne ou mauvaise, disent-ils, non pas à cause de ses conséquences utiles ou nuisibles, mais à cause des conséquences qu'entraînerait la généralisation d'un tel acte : l'utilitarisme n'est plus défini par rapport à un acte particulier mais par rapport à des règles concernant des actes d'une certaine espèce. Une fois la règle admise en raison des conséquences de l'ensemble des comportements qu'elle prescrit, on n'a plus à s'occuper des conséquences de chaque acte particulier : c'est un renversement de la thèse de Godwin selon lequel il faut décider en fonction de chaque situation particulière, car la règle ne peut donner d'indications que pour la moyenne des cas. Pour les utilitaristes modernes qui ont tenu compte de l'objection des intuitionnistes, il y a au contraire une synthèse entre l'acceptation de la règle et le choix de la règle.

Est morale la conduite dont l'universalisation aurait des conséquences qui seraient les plus utiles au plus grand nombre.

L'idée de devoir strict est éliminée : on peut mentir pour sauver un innocent. D'autre part l'acte injuste et utile devient immoral.

## E. CONCLUSIONS

1. L'utilité est effectivement un argument important. L'utilitarisme est paradoxal lorsqu'il suppose que l'utilité est celle de l'agent,

ce paradoxe est éliminé par l'identification des intérêts, hypothèse qui diminue la pureté de l'utilitarisme.

2. L'utilitarisme ne tient pas compte du fait que nous sommes en relation avec des catégories d'êtres : notre famille, des collègues, notre ville etc... Or, notre comportement peut être utile à l'une et nuisible à l'autre.

Faut-il toujours agir pour que notre comportement soit le plus utile au groupe le plus étendu ? Ou au groupe à l'égard duquel nos rapports sont les plus intenses et nos responsabilités les plus lourdes ?

L'utilitarisme néglige tous ces intermédiaires entre le sujet et l'humanité. On pourrait d'ailleurs également objecter qu'il n'y a pas de critère utilitariste qui justifie que l'on s'arrête à l'humanité : pourquoi pas tous les êtres vivants ? Car le critère en vertu duquel l'utilitariste se borne à l'humanité est un critère qualitatif, et par conséquent non utilitariste.

D'autre part, pouvons-nous toujours, dans nos réflexions, ne tenir compte que de la quantité ? Cela est impossible, car la quantité que l'on ajoute ne vaut pas la quantité que l'on retranche, quand il s'agit d'êtres humains. Ce n'est pas grâce au même critère que nous résoudrons les deux problèmes suivants : faut-il augmenter le nombre des membres d'une population s'il en résulte une diminution du bonheur de chacun (c'est le problème de la limitation des naissances) et faut-il supprimer une partie de la population pour que les autres vivent mieux ? On sent bien que l'addition et la soustraction d'êtres humains ne sont pas des opérations symétriques.

Le problème de supprimer une partie de la population se posa lors du siège de Leningrad, pendant la guerre : c'était la famine, si on n'en sacrifiait pas quelques-uns ; on sacrifia les vieillards.

3. Cette doctrine individualiste ne tient nullement compte des traditions propres à chaque communauté : les éléments historiques et sociaux sont négligés, comme dans le kantisme. La philosophie allemande va réagir en mettant l'accent sur ces éléments.

5. Le bien de n'importe quel individu, du point de vue de l'univers, n'est pas plus important que le bien même de cet individu.

6. Il est de mon devoir de rechercher le bien généralement, et non de le chercher pour moi-même. L'utile est éternellement au-dessous de l'utile.

## XX. HEGEL (1770-1831)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel est le troisième postkantien après Fichte et Schelling. Son influence fut immense dans toute l'Europe mais la France fut la dernière atteinte (à partir des environs de 1930 seulement).

### BIBLIOGRAPHIE

Hegel n'avait pas publié la plupart de ses cours. Il eut l'honneur d'une édition complète tout de suite après sa mort, dès 1832 : 18 tomes parurent entre 1832 et 1845 et le 19<sup>e</sup> qui contient sa correspondance, en 1887. La meilleure édition critique de ses œuvres complètes est celle de Lasson, commencée en 1905.

— Pour l'étude de sa morale, il faut se référer à trois de ses livres dont il considérait qu'ils formaient une trilogie :

*La Phénoménologie de l'Esprit* (1807, trad. fr. par Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, 2 vol.).

*Encyclopédie des Sciences philosophiques* (1812-1816, trad. fr. par Gibelin, Paris, Vrin, 1952).

*Principes de la philosophie du droit* (1821, trad. fr. par Kaan, Paris, Gallimard, 1940).

### OUVRAGES CONSACRES A HEGEL

Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907.

Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (1960).

Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.

Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946.

Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

Hegel, né à Stuttgart en 1770, fréquentera le séminaire théologique de l'Université de Tübingen. A cette époque il s'enthousiasma pour la Révolution française. Ses conceptions seront influencées par la pensée théologique. Précepteur à Berne puis à Francfort, il devient collègue de Schelling à l'Université de Iena de 1801 à 1807, puis directeur d'un gymnase à Nuremberg et puis professeur à l'Université de Heidelberg.

En 1818, il succède à Fichte à la grande chaire de philosophie de l'Université de Berlin. Sa réaction contre l'individualisme de Kant et des utilitaristes marque un tournant dans l'histoire de la pensée occidentale.

Parmi ses continuateurs, on distinguera les «hégéliens de droite» et les «hégéliens de gauche» dont David Strauss (1808-1874), célèbre par sa *Vie de Jésus*, Ludwig Feuerbach (1804-1872) et Karl Marx (1818-1883).

On assiste à une renaissance de la philosophie de Hegel à chaque époque qui se sent dominée par l'histoire et la politique, car sa philosophie de l'histoire et du droit sont les domaines de sa pensée qui sont restés les plus vivants.

### 1) *La vision globale de Hegel*

Il n'y a de vérité philosophique, pour Hegel, que par rapport à une vision globale de la réalité, à laquelle doivent se ramener tous les éléments pour pouvoir être expliqués.

Il se propose de construire un système qui représenterait le réel, où tous les éléments seraient rationnellement liés et solidaires, ce qui est possible selon lui car il estime que tout le réel est rationnel : «*Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel*», écrit-il dans sa préface de la *Philosophie du droit*. On peut donc rendre compte de tous les éléments de la réalité dans un système rationnel : ceci fait penser à Spinoza.

Spinoza nous a décrit le déroulement de la substance unique et infinie dans ses manifestations nécessaires. La rationalité était comprise chez lui à partir de l'idée de nécessité.

A côté du monde nécessaire, Kant distingue, comme nous l'avons vu, le monde des choses en soi qui est celui de la liberté. Les post-kantiens vont accorder la prépondérance à la raison pratique, à l'action, sur la connaissance : le point de départ de toute réalité est l'existence d'un sujet libre.

Au monde de Spinoza où tout est nécessaire et qui s'identifie à un Dieu, va se substituer, chez Fichte, un monde dont la réalité n'est pas une substance mais un sujet qui est Liberté, Vie et Esprit. Hegel va ajouter au système de Fichte l'idée d'évolution et de progrès, en ce sens que la réalité qu'il décrit est en développement et non statique. Cette évolution de la réalité fait penser à une vie, à une histoire dont la fin est l'absolu. Les liaisons de cette évolution sont formées non pas sur le modèle mathématique, comme chez Spinoza, mais par le passage d'une détermination à sa négation, et par leur synthèse. Le progrès résulte du fait que la synthèse, qui surgit nécessairement de la confrontation de la thèse et de l'antithèse, est toujours plus riche que la thèse et l'antithèse. Cette évolution qui résulte de ce que les contraires se dépouillent de leur opposition dans une synthèse qui les englobe, est dite dialectique.

De même que cette évolution est ternaire, la philosophie de Hegel comprend trois étapes :

1. *La logique*, qui n'est pas du tout un système formel mais une philosophie de l'idée, qui étudie la structure du réel et expose dialectiquement l'ensemble des caractères logiques et pensables que nous pouvons retrouver dans toute réalité.
2. *Une philosophie de la nature* qui s'oppose à la philosophie de l'idée, et enfin
3. *Une philosophie de l'esprit* qui décrira la manière dont l'idée s'intériorisera dans l'esprit.

Ce développement dialectique se déroule de façon nécessaire car de deux termes opposés il résulte, selon Hegel, nécessairement et seulement une synthèse, qui devient elle-même thèse et à laquelle s'oppose nécessairement une antithèse, d'où surgira à nouveau une synthèse, etc... Cette nécessité s'explique par le fait que la raison du monde, c'est-à-dire la Raison divine, est à l'œuvre dans l'univers (Weltgeist). La philosophie de Hegel est une théologie rationnelle.

Ce développement ternaire est artificiel car il est possible de synthétiser deux termes opposés de manière différente : pour Kant, la synthèse de l'être et du non-être était un être limité, alors que pour Hegel c'était le devenir. Mais Hegel ne peut admettre qu'il y ait une pluralité de synthèses possibles, car alors le sens de l'évolution historique ne serait plus orienté de façon nécessaire vers l'absolu.

Si le réel est rationnel et que, dès lors, tout élément de la réalité peut s'intégrer dans une vision philosophique de telle façon que tous ces éléments soient solidaires, tout système philosophique posera le problème de l'intégration dans la totalité, et obligera le philosophe à opérer la synthèse de tous les termes opposés.

Hegel expliquera d'ailleurs que la philosophie naît du besoin d'unir les oppositions qui sont à la base de l'aliénation humaine, qui rend l'homme étranger au monde et à lui-même, et par suite, malheureux.

Voici les dualités qui sont les causes des scissions de notre culture :

Dieu - monde

Individu - cité

Subjectivité absolue - objectivité absolue

Ame - corps

Esprit - matière

Foi - entendement

Liberté - nécessité

Concept - être (dans la mesure où le concept définit les caractères de l'être).

Fini - infini (représentation du passage de l'homme à Dieu).

Raison - sensibilité.

Intelligence - nature .

Être - devoir-être.

L'aliénation de l'homme provient de ce qu'une partie de lui-même — par le fait des scissions — est projetée dans ce qui n'est pas lui; cette séparation d'avec lui-même le rend malheureux, c'est par un effort de synthèse qu'il s'affranchira de tout ce qui n'est pas lui-même.

Cette aliénation n'existait pas en Grèce, car les Grecs ignoraient la scission entre la cité et l'individu. Les individus participaient activement à la vie de la cité, individu et cité étaient intégrés l'un à l'autre et de cette relation harmonieuse résultait une relation également harmonieuse entre l'homme et le monde.

Mais avec l'arrivée du despotisme, l'homme se tournera vers ses affaires privées : convaincu qu'il ne pouvait rien faire par lui-même, il a abandonné sa liberté au profit d'un despote. Les hommes devenus esclaves par le despotisme ont projeté le bonheur dans le ciel, et les valeurs et les vertus en Dieu.

Il en résulte une double morale : l'utilitarisme pour la vie privée et une morale de soumission aux commandements (Kant) pour les rapports avec Dieu. Cette séparation de Dieu avec le monde, consécutive à la séparation de l'homme et de la cité, correspond à la première forme d'aliénation.

La deuxième forme, corrélative de la première, résulte de l'opposition entre morale et action : les hommes ne se sont plus du tout préoccupés d'efficacité, mais des intentions et ont développé une morale de la liberté intérieure. Mais celui qui a une bonne intention, une belle âme, évite les problèmes difficiles de l'action. Cependant la morale de l'efficacité ne suffit pas non plus. Hegel propose de substituer à cette double conception une vision unifiée de l'homme, trouvée chez Spinoza, où la réalisation de la liberté devient le but de la morale. L'idée de liberté allait servir de base, dans les écrits de jeunesse de Hegel, à sa conception morale.

Le système de Hegel comprend trois parties : une logique, une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit.

La philosophie de l'esprit se divise également en trois sections : l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu.

1. L'esprit subjectif est le développement de notre conscience, le stade de l'évolution de la vie intérieure. La cité grecque était harmonieuse mais imparfaite en ce sens que l'importance de l'individu n'était pas prise en considération.

C'est avec l'arrivée du christianisme que l'individu a senti son importance se développer et le problème sera pour lui d'intégrer ce sentiment de la subjectivité à la cité.

2. Le deuxième stade est l'esprit objectif qui représente les productions de l'esprit et les incarnations de l'esprit. L'esprit se retrouve dans les institutions sociales, la famille, la société, l'État qui est le sommet de l'esprit objectif. Dans l'esprit objectif, Hegel distingue à nouveau une triade dont les formes sont le droit, la moralité et la politique. La pluralité des morales et des religions s'explique par le fait que chaque morale et chaque religion sont des produits de l'esprit objectif.
3. L'esprit absolu représente le moment suprême du développement de l'idée où sont synthétisées les valeurs absolues des individus. Il se manifeste dans l'art, la religion et la philosophie, qui retrace l'histoire de l'esprit humain et divin dans la marche vers l'absolu.

## 2) *Morale qui découle de cette vision*

Hegel reconnaît l'importance de la découverte de Kant à propos de l'impératif catégorique, dans la mesure où celui-ci est la manifestation de l'idée de rationalité. Il admet aussi qu'une règle est immorale quand elle ne reconnaît pas l'égalité des êtres raisonnables, et quand elle tient pour légitime l'autorité d'un être déraisonnable.

Mais le grand défaut qu'il attribue à la conception de Kant, c'est qu'elle est purement formelle. Hegel ne croit pas à la possibilité de déduire des devoirs de l'impératif catégorique, et quand cela serait possible, rien, selon lui, ne pourrait garantir leur compatibilité. En réalité, explique Hegel, on n'invente pas les règles, on les trouve dans la cité. La manière dont une société éduque ses membres détermine le contenu de ses règles, ainsi que la manière dont elles sont vécues dans les consciences individuelles. L'idée du vécu, dans sa richesse, lui permet d'intégrer dans sa conception les sentiments, les passions, les intérêts, sans les condamner dans la mesure où ils ne sont pas égoïstes. Au fond, Hegel s'inspire assez bien des Évangiles interprétés à sa façon; il cherche à montrer que l'enseignement chrétien est opposé au formalisme et qu'une morale ne peut, comme celle de Kant et de Fichte, être formaliste. La morale achevée, dit Hegel, est celle où la loi devient vécue, celle où l'on ne veut plus la loi de l'extérieur. C'est ce que Jésus nous a appris, fait remarquer Hegel, lorsqu'il nous a conseillé de vivre la loi comme l'enseignement de notre conscience. Pour que la loi passe de l'intérieur de notre conscience à l'existence, il faut agir, c'est par l'activité humaine que se réalisent le concept de l'esprit et les déterminations qu'il porte en soi.

Notre raison s'incarne dans les moments historiques de la marche vers l'Esprit absolu. La morale n'est donc qu'une expression de la société, car tous ses éléments sont solidaires.

Mais alors la moralité n'est-elle que pur conformisme? Oui, pour la grande masse des hommes, mais certains grands hommes se dégagent de la morale de leur société, modifient l'histoire, ont un rôle historique

par le fait qu'ils orientent l'Esprit de la société. L'importance de ces individus apparaît en tant qu'ils sont des éléments de la marche de l'histoire. Leur grandeur est manifestée par leur efficacité. *« Leur rôle fut de prendre conscience de l'Universel, de comprendre que leur monde s'acheminait nécessairement vers une nouvelle étape, de faire de cela leur but et d'y consacrer leur énergie »* (La Raison dans l'Histoire). Ce qui importe, c'est la manière dont ils influencent le cours de l'histoire. C'est l'histoire qui nous apprend qui sont les grands hommes : *« l'histoire du monde est le tribunal du monde »*. L'histoire concrète est l'histoire politique.

Hegel en est venu à considérer que l'Etat prussien était la dernière incarnation de la société et que l'individu n'avait qu'à chercher à se conformer aux règles qui feront de lui un bon sujet. La classe des fonctionnaires incarnait, selon lui, la Raison de l'Etat en tant qu'elle exprime l'esprit de l'Etat dans sa force et sa rationalité.

La religion doit être subordonnée à l'Etat, elle n'est qu'un moyen de développer l'Etat et d'unir les citoyens entre eux. Aucun droit ne peut être supra-étatique, l'Etat ne reconnaît que la justice et le droit qu'il a élaborés lui-même. Il en résulte que lorsque deux Etats sont en désaccord, le seul moyen de déterminer qui a raison, c'est la force.

On voit qu'il y a une opposition entre Hegel jeune qui était un libéral progressiste et le Hegel de la maturité, philosophe de l'Etat prussien.

### 3) Conclusions

La philosophie de Hegel a donné aux philosophes le sens de l'importance de la totalité de la société. Hegel était le dernier des rationalistes classiques, il s'est occupé du concret de l'histoire, de l'évolution politique. Sa conception permet d'établir une science historique de la culture, du droit positif, de la morale engagée dans la société, ce qui marque un progrès considérable sur le passé.

Le défaut de cette conception, c'est qu'elle croit en un progrès constant où l'évolution ne se manifeste que d'une seule façon, puisque de la confrontation de deux contraires surgit nécessairement une synthèse plus riche que chacun des termes opposés et que la dialectique s'oriente nécessairement vers l'incarnation de l'Esprit absolu. On comprend également que les notions deviennent floues étant donné qu'au fur et à mesure que l'on avance dans l'évolution dialectique les notions deviennent plus riches de contenu et partant plus difficilement définissables.

Hegel considérait sa philosophie comme la dernière étape de l'évolution dialectique de l'histoire de la Raison, comme la dernière étape de la philosophie : le fait que des philosophes originaux ont apporté, après lui, des conceptions nouvelles, vient attester de son échec par rapport à son ambition.

La vision de Hegel est rationnelle et réaliste, elle s'oppose au nominalisme en ce que le rationnel se trouve dans les choses elles-mêmes.

## XXI. MARX (1818-1883)

Il n'y a pas tellement longtemps, Marx n'était pas considéré comme un philosophe; il était connu comme sociologue, économiste, révolutionnaire. Ses écrits philosophiques proprement dits n'ont paru que vers les années 1927-1932; certains d'entre eux n'avaient même pas été repris dans la grande édition des œuvres complètes de Marx, publiée par l'Institut Marx-Engels de Moscou (MEGA = Marx-Engels Gesamt Ausgabe).

Les écrits antérieurs à 1845 ont modifié certaines perspectives sur sa philosophie.

On a opposé pendant longtemps (jusqu'en 1960 environ) deux Marx : le jeune Marx et celui des années postérieures à 1848 (Manifeste communiste).

Les humanistes libéraux insistaient sur les œuvres du jeune Marx, alors que les communistes de stricte obédience attachaient de l'importance au deuxième Marx.

Depuis les changements qui se sont produits en Russie et en Pologne après 1956, tout un courant, dirigé en Pologne par le professeur Schaff, cherche à mettre en évidence la place qu'occupe l'individu dans la conception marxiste (*Marxismus und das menschliche Individuum*, 1965).

Cette thèse, qui a un succès croissant, montre que Marx s'est posé les mêmes questions que Hegel : comment arriver au bonheur de l'individu par sa libération et son refus de l'aliénation ? Marx y trouve une réponse à partir de 1845 : au lieu d'insister sur l'aliénation politique, il insiste sur l'aliénation économique.

Dans la mesure où l'œuvre de Marx constitue une réponse nouvelle à une question philosophique permanente, il mérite d'être considéré comme un philosophe.

C'est ce qui justifie l'affirmation de Lénine selon laquelle Marx est une synthèse de la philosophie allemande, de l'économie politique anglaise et du socialisme français.

*La vie de Marx*

Il est né à Trèves, en Rhénanie, province allemande occupée pendant vingt ans par les Français, d'une famille d'origine rabbinique

(ses deux grands-pères étaient des rabbins). Son père, un avocat, s'était converti au protestantisme pour échapper aux effets des lois anti-juives. Karl Marx fait des études de droit et de philosophie à l'Université de Berlin, il défend sa thèse de philosophie sur Démocrite et Epicure en 1841. C'est à Berlin qu'il s'est lié avec des représentants de la gauche hégélienne, dont Strauss et Feuerbach.

Strauss avait fait une critique des Evangiles dans laquelle il contestait leur authenticité et leur unité et mettait en doute l'existence du Christ.

Feuerbach défendait un matérialisme et un humanisme, qui fut repris, mais modifié, par Marx.

Marx commença son action de critique dans un journal qu'il a publié pendant l'année 1842. Suite à la réaction survenue en Allemagne, il se rendit compte qu'il n'aurait aucune chance d'obtenir un poste dans une université allemande. Il va à Paris où il rencontre Friedrich Engels (1820-1895), fils d'un industriel, qui connaissait bien les problèmes économiques et s'était rendu compte de la condition terrible des ouvriers. Chassé de France, Marx se rendit à Bruxelles où il vécut entre 1845 et 1848.

C'est à cette époque que paraissent :

«*Misère de la Philosophie*» (1847). (Cet ouvrage est une réponse au livre de Proudhon intitulé «*Philosophie de la misère*»),  
et le «*Manifeste du parti communiste*» (1848).

Marx est considéré comme suspect en Belgique, il gagne la France puis l'Allemagne, et enfin l'Angleterre où il se fixe à partir de 1849.

La «*Contribution à la critique de l'économie politique*» paraît en 1859 et le premier volume du *Capital* en 1867. Les deux autres volumes seront publiés par Engels après la mort de Marx. Assez peu d'écrits de Marx parurent de son vivant. Une grande partie de ses manuscrits économiques, philosophiques ou politiques ne parurent qu'en 1924, sa *Philosophie de l'Etat* parut en 1927.

Au point de vue de la morale, c'est surtout le jeune Marx qui nous intéressera.

Etudes consacrées à Marx :

- Somerhausen, «*Humanisme agissant de Karl Marx*»
- Chatelet, «*Logos et Praxis*», 1950
- Cornu, «*Karl Marx et Friedrich Engels*», 1955
- Marcuse, «*Reason and Revolution*»

*Le système de Marx*

Le système de Marx a reçu le nom de *matérialisme dialectique*, afin de l'opposer au système de Hegel, l'idéalisme dialectique.

Il est à noter que généralement on n'oppose pas à l'idéalisme un matérialisme mais un réalisme. L'opposé du matérialisme est le spiritualisme.

Marx prétendra qu'il a repris le système de Hegel mais qu'il l'a « remis sur ses pieds », en disant que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine l'opinion qu'ils ont de la vérité, mais la réalité sociale qui détermine leur conscience.

Marx développe une théorie dans laquelle il considère l'homme comme faisant partie de la nature. Il n'y a pas de différence au point de vue biologique, entre l'homme et l'animal. Deux éléments distinguent l'homme de l'animal :

#### 1) *Le conditionnement social de l'individu*

La manière dont l'individu perçoit, juge, évolue est fonction du milieu dans lequel il vit, de l'économie et des moyens de production qui caractérisent sa société. Nos conceptions sont la superstructure, liée à l'infrastructure qui la détermine.

Les rapports qui lient la superstructure à l'infrastructure sont à sens unique, en partant de cette dernière.

On ne peut cependant nier l'influence de la première sur la seconde, car sinon la critique philosophique serait toujours sans effet.

Marx dira que la critique philosophique est l'expression d'une classe, l'instrument par lequel l'individu exprime les intérêts de sa classe.

C'est pour cela qu'il a fait l'éloge de la philosophie bourgeoise qui, grâce à sa critique rationaliste, a pu préparer la révolution bourgeoise.

Marx a toujours accordé la primauté aux moyens de production et aux conditions sociales de celle-ci.

Toute création est à la fois un rapport naturel et un rapport social, un mode de production étant toujours lié à la collaboration sociale.

La somme des forces productrices conditionne l'état social qui conditionne à son tour nos idées. Il faut étudier l'histoire de l'humanité en connexion avec ses techniques de production : c'est la thèse du *matérialisme historique*.

Au moulin à bras correspond le servage féodal, et une vision cléricalisée de l'univers; au moulin à vapeur correspond un régime capitaliste, le rationalisme, la primauté de l'individu.

Marx voudrait entreprendre le développement d'une théorie sociologique, économique, qui corresponde au troisième stade : dépassement du capitalisme par le socialisme, où les moyens de production soient entre les mains de la collectivité.

C'est par la division du travail qu'apparaît la séparation entre l'activité spirituelle et matérielle de l'homme, alors que l'idéal était la réalisation de l'homme par son travail.

2) *Le deuxième élément qui distingue l'homme de l'animal est son activité consciente.*

L'homme est essentiellement un être créateur; par son travail, il se transforme lui-même en même temps que le monde dans lequel il vit.

C'est la prépondérance de la Praxis, de l'action, sur le Logos.

L'action devrait être à la base de la liberté humaine; or la division du travail crée une séparation du spirituel et du matériel. L'homme, aliéné, doit travailler pour satisfaire ses besoins fondamentaux; il ne peut se réaliser.

C'est le travail qui détermine la valeur de toute chose. L'homme devrait pouvoir jouir du produit de son travail.

Mais au lieu de recevoir un juste salaire, l'homme ne reçoit que la partie qui lui permet de survivre, et la différence (plus-value) permet la constitution d'un capital aux mains du capitaliste.

La société bourgeoise est l'emprise du travail mort, soustrait dans le passé aux travailleurs, qui domine le travail vivant. Celui-ci est traité comme une marchandise : l'homme exploité ne peut se réaliser par le travail.

C'est ainsi que le passé domine le présent.

Le capital, tel un vampire, ne vit qu'en suçant le travail vivant. Il vit d'autant mieux qu'il en suce davantage.

Il y a opposition entre ceux qui travaillent et ceux qui jouissent du travail, entre la consommation et la production.

Le travail, devenu marchandise, subit la loi de l'offre et de la demande, conduit à la réification de l'homme, soumis à un processus de production sur lequel il n'a pas prise.

Les hommes soumis ne vivent plus que pour satisfaire leurs besoins animaux et n'ont plus d'individualité. Ils ne manifestent leur personnalité que par la révolte et la solidarité de classe.

L'aliénation de la masse des travailleurs ne pourra être surmontée que par la lutte des classes, critique exercée par la classe soumise.

La critique conceptuelle étant insuffisante, il faut une révolution violente.

C'est l'union de tous les prolétaires et l'organisation du prolétariat qui permettront de lui donner une conscience individuelle.

Dans la mesure où la lutte des classes doit procurer le bonheur au plus grand nombre, on peut considérer que, du point de vue moral, Marx est le continuateur des utilitaristes.

Il y a cependant une nuance dans le fait que les utilitaristes admettaient l'identité des intérêts pour tous, alors que Marx ne considère cette identité d'intérêts qu'au sein d'une même classe.

De cette façon, chaque classe élabore une morale qui lui est propre; la morale n'est donc pas universelle, mais c'est la classe dominante qui *impose* sa morale comme universellement valable.

C'est ainsi que dans la société féodale on trouvera la prééminence des idées de loyauté, fidélité, honneur. Cette morale de l'honneur sera remplacée, dans la société bourgeoise, par celle de liberté, de justice (point de vue purement juridique et non économique). Cette dernière cèdera la place à une morale socialiste, celle de la solidarité.

Marx a introduit par cette conception un grand nombre de thèses fondamentales dans la conscience de l'humanité occidentale : l'importance de l'histoire, la dépendance de nos conceptions théoriques et morales de l'infrastructure sociale, économique et politique, la thèse selon laquelle les philosophes se sont contentés d'interpréter le monde, de chercher à le comprendre, mais pour parvenir à réaliser les aspirations de la philosophie traditionnelle, il faut *transformer* la société et ne pas se limiter à la comprendre.

Marx peut donc être considéré comme un novateur dans le domaine de la philosophie morale.

Un grand nombre de thèses marxistes sont le bien commun de tous ceux qui réfléchissent à ces questions de nos jours : matérialisme historique, évolution de la morale en fonction des structures économiques et sociales.

Il faut remarquer qu'à ce point de vue on peut avoir une certaine illusion par le fait que ce sont toujours les mêmes notions qui reviennent en morale, ce sont toujours les mêmes valeurs qu'on préconise, les mêmes idéaux qui sont présentés. C'est une illusion pour deux raisons :

- 1 Les mêmes notions ne semblent pas conduire aux mêmes conséquences dans la pratique.
2. Etant donné la pluralité des valeurs admises dans chaque société, les morales sont différentes par la hiérarchisation différente de ces valeurs : on accordera une importance plus grande tantôt à la liberté, tantôt à l'honneur, tantôt à la justice, etc...

Ces notions qui se retrouvent dans toutes les morales sont néanmoins structurées différemment, de sorte que, sous l'apparence de l'uniformité, les morales seront différentes.

Les thèses de Marx n'ont pas été également admises. En effet, il faut comprendre le marxisme non seulement comme une philosophie critique, mais aussi comme une philosophie qui cherche à créer une mystique qui remplacera la solidarité nationale par la solidarité de classe.

Si c'est une mystique, elle ne correspond nullement aux faits : aux XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles on a vu très souvent les prolétaires s'opposer les uns aux autres et s'exploiter mutuellement. Ainsi, les prolétaires américains se sont opposés fortement à l'immigration de prolétaires européens qui leur feraient la concurrence. De même, l'enrichissement du prolétariat européen provient de l'utilisation de la main-d'œuvre coloniale.

La thèse de l'identité des intérêts au sein d'une classe semble donc aussi fautive que celle de l'identité des intérêts de tous, proposée par les libéraux et les utilitaristes.

Cela ne veut pas dire évidemment qu'on ne puisse pas proposer un *idéal* de l'identité des intérêts.

L'économique a-t-il vraiment la primauté sur les autres activités humaines ? Il faut à ce point de vue distinguer l'économique, en tant que devant satisfaire les besoins primordiaux de chaque individu et alors il a évidemment la primauté, et l'économique une fois que les besoins primordiaux sont satisfaits ; à ce moment l'économique passe au second plan, et la recherche du pouvoir, le ressentiment, l'ennui jouent, eux, un rôle important.

On ne peut chercher à tout faire dépendre d'un facteur qu'en l'étendant d'une façon démesurée. On peut dire que chacune des actions humaines a un aspect économique, mais ce n'est pas pour cela qu'il prime dans l'explication de tous les phénomènes.

## XXII KIERKEGAARD (1813-1855)

Sören Kierkegaard est sans doute le plus grand écrivain danois. Il fut contemporain de celui qui a été considéré comme l'auteur national du Danemark : Andersen.

Il était le septième enfant de parents assez âgés, son père avait 56 ans et sa mère 44 lorsqu'il naquit. Cinq de ses frères moururent jeunes, le sixième devint évêque luthérien. Son père, qui fut son mentor spirituel, s'était retiré des affaires à 40 ans pour vivre de ses rentes et s'occuper de son salut personnel. Il faisait partie des frères Moraves dont la religion constitue une variété piétiste du luthéranisme.

L'aisance matérielle de la famille Kierkegaard permit au philosophe de se consacrer entièrement à sa vie intérieure. Il fit des études de philosophie et de théologie à l'Université de Berlin et a soutenu sa thèse en 1841 *Sur le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. Nous verrons quel rôle l'ironie joue dans la philosophie de Kierkegaard.

En 1842, Kierkegaard rentre à Copenhague, où il va faire paraître des écrits de toute espèce, la plupart sous des noms fictifs, non par crainte d'une censure mais parce qu'il ne s'engage pas tout à fait : il présente dans ses ouvrages des points de vue différents pour faire ressortir différentes perspectives. Il rédige en outre, entre 1843 et 1850, une cinquantaine de discours chrétiens : les Discours édifiants. Entre 1850 et 1855, ses écrits ont surtout pour but de dénoncer l'Eglise danoise comme institution, l'embourgeoisement de la pensée chrétienne qui lui a fait perdre son authenticité, de réveiller les consciences chrétiennes pour les mettre à la véritable «*école du christianisme*».

Kierkegaard était en effet un penseur chrétien qui peut être comparé, sous cet aspect, à Pascal; il se veut penseur chrétien dans le sens que Luther a donné à cette expression, et est donc plus proche d'un saint Augustin que d'un saint Thomas. Cependant, nous n'étudierons pas Kierkegaard en tant que penseur chrétien, mais en tant que créateur, dans le domaine moral, par sa conception de la personne. Il est non seulement précurseur de l'existentialisme, mais le premier philosophe de l'existence. S'opposant à Hegel qui dominait à cette époque tout l'horizon philosophique en Allemagne, Kierkegaard va accorder une place centrale à l'individu. Pour Hegel, pour Marx, l'individu faisait partie d'un tout en fonction duquel il s'expliquait. Kierkegaard va au contraire tenter de comprendre le monde à partir de son existence personnelle.

Accordant la primauté à l'individu, Kierkegaard considère la religion comme un dialogue entre le croyant et Dieu. Cette perspective influencera Martin Buber qui a développé une philosophie du dialogue, le dialogue par excellence étant celui entre l'individu et Dieu.

Les philosophes de l'existence : Gabriel Marcel (né en 1889), Karl Jaspers (né en 1883), Martin Heidegger (né en 1889) et Jean-Paul Sartre (né en 1905) se réfèrent à Kierkegaard.

Gabriel Marcel, converti au catholicisme, a écrit comme lui un journal : *Journal métaphysique* (1927).

Les existentialistes non religieux (Heidegger et Sartre) se sont inspirés de la philosophie de Kierkegaard mais, pour ce qui concerne les rapports avec Dieu, de celle de Nietzsche : *Dieu est mort*.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1) Œuvres principales de Kierkegaard

*Ou bien ... Ou bien (L'Alternative)* (1843) (y compris Le journal d'un séducteur).

*Crainte et Tremblement* (1843).

*Le concept d'angoisse* (1844).

*Les Miettes philosophiques* (1844).

*Étapes sur le chemin de la vie* (1845).

*Post-scriptum final et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846).

*Traité du Désespoir* (1849).

*L'École du christianisme* (1850).

Son journal a été publié après sa mort.

### 2) Bibliographie des œuvres de Kierkegaard et des ouvrages publiés sur le philosophe dans :

Sören Kierkegaard, *International bibliography*, édité par Jens Himmelstrup, Kjed Birket-Smith, Copenhague 1962.

### 3) Ouvrages consacrés à Kierkegaard

Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris 1938, 2<sup>e</sup> éd. 1949.

Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. Paris 1936.

Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, trad. par P.-H. Tisseau Paris 1956.

Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, collection « Les philosophes de tous les temps », Paris 1963.

### *Kierkegaard vis-à-vis de Hegel et de l'Église*

Il faut situer Kierkegaard dans son espace spirituel qui est celui de la révélation chrétienne : son problème est celui de savoir comment il faut vivre en tant que chrétien.

Il va s'attaquer à Hegel en qui il voit le type du penseur systématique, et à l'Eglise constituée, à laquelle il reproche de n'avoir pas su garder le sens authentique du christianisme, d'avoir négligé l'aspect surnaturel et irrationnel du christianisme. Le christianisme authentique est une relation personnelle entre Dieu et l'individu, c'est par ce rapport que l'individu devient le centre de la pensée. Le christianisme est devenu inauthentique par ses rites mondains, ses cérémonies officielles, son conformisme; il tend à faire oublier les vrais problèmes de l'existence. Hegel également a tué tout ce qui avait trait à l'individu, en ne voyant en lui que l'incarnation d'une époque; le système de Hegel a ceci de paradoxal qu'il détruit l'individu, alors que c'est un individu qui est à l'origine du système.

Selon Kierkegaard la philosophie n'est pas, comme le professait Hegel, le produit de l'histoire, mais elle est créatrice d'une vision qui nous dit ce qu'est l'histoire. Dans ce problème classique des rapports entre la philosophie et l'histoire de la philosophie, ou celui des philosophes et de l'histoire, Kierkegaard place l'individu au centre et ne le considère pas comme le moment d'une évolution. Il est en effet faux de croire que la pensée philosophique ne soit que la pensée d'une époque, car une philosophie peut être méconnue à l'époque où elle a été conçue et se révéler *«actuelle»* à une époque ultérieure.

Selon Kierkegaard, aucun système ne peut rendre raison de l'individu, de l'existence, car un système se veut rationnel et impersonnel. L'existence est une subjectivité irréductible à un concept, et tout modèle objectif constitue une manière de s'évader des problèmes de l'existence, tout système philosophique enferme l'existence dans des cadres trop étroits.

Depuis Hegel, les philosophes sont à la recherche du concret. Pour Hegel, le concret est l'ensemble de tous les aspects de la réalité, tandis que, pour Marx, il se trouve dans les conditions de production. Pour Kierkegaard, le concret c'est l'individu. Mais Kierkegaard estime que la philosophie doit avoir une tâche inverse de celle que s'était donnée la philosophie qui lui était antérieure : *«Au lieu que la pensée abstraite a pour tâche de comprendre abstraitement le concret, le penseur subjectif (c'est-à-dire celui qui, comme Kierkegaard, n'élude pas les problèmes de l'existence par des systèmes objectifs) a au contraire pour tâche de comprendre concrètement l'abstrait»*.

(Post-scriptum aux Miettes philosophiques, p. 237, Gallimard 1941).

Il faut donc toujours se demander quel est l'individu qui est derrière un système, quelle est l'existence qu'un système exprime, car l'individu est le cadre de référence permettant de comprendre un système. Il en est ainsi, selon Kierkegaard, car la vérité est pour lui subjective en ce sens qu'il se désintéresse de la vérité telle que la conçoit la science, comme une adéquation à quelque chose d'extérieur. Il cherche au contraire des vérités pour lesquelles on puisse mourir et desquelles on

puisse vivre, et non des vérités qui ne peuvent se présenter comme des idéaux, telles que «*Paris est une ville*». Il cherche des vérités telles que l'on puisse se battre pour elles. Galilée a certes aidé à la découverte et à la propagation de la vérité, mais la vérité qu'il a découverte ne demandait pas d'être défendue, vécue, pour devenir telle : la vérité est liée, pour Kierkegaard, à la personne. «*Je suis la vérité*» a dit Jésus : il s'agit d'un idéal présenté comme vrai. Celui qui vit pour un idéal mène une existence authentique, en tant qu'il vit en accord avec une idée. Kierkegaard reproche précisément à l'Eglise luthérienne danoise de n'avoir pas su réaliser cet accord avec un idéal et, partant, d'avoir trahi le message chrétien, en ne permettant pas aux chrétiens de vivre authentiquement leur vie chrétienne.

### *Les trois stades de l'existence*

Kierkegaard distingue trois stades de l'existence :

- l'esthétique,
- l'éthique,
- le religieux.

L'ironie permet la transition de l'esthétique à l'éthique, et l'humour de l'éthique au religieux. Sartre, considérant la morale comme le dernier stade, attribuera à la morale des aspects autres que ceux que lui a conférés Kierkegaard.

Chaque attitude humaine a sa vérité puisque l'homme y manifeste sa manière d'être. La vérité de l'homme qui vit dans le stade esthétique est concrétisée par trois types humains :

- le jouisseur, incarné par Don Juan,
- le douteur, incarné par Faust,
- le désespéré, incarné par le Juif Errant.

Don Juan, Faust et le Juif Errant sont les trois personnages qui représentent l'évolution du stade esthétique.

Le stade esthétique est celui où l'on cherche essentiellement à jouir de sa vie, où l'on vit dans l'instant, où la vie s'abandonne à la spontanéité. C'est le stade du Gide des *Nourritures terrestres* (1897). C'est aussi le mode de vie du romantique, c'est-à-dire de celui qui vit entre la passion qui le prend à l'instant, et la mélancolie de l'insatisfaction que lui procure la jouissance : car la ferveur du désir, qui est la sensation commune de ceux qui vivent dans la sphère de l'esthétique, finit toujours par s'estomper sitôt le désir satisfait. On reconnaît ici une conception augustinienne.

L'homme du divertissement manque de personnalité, car il accepte tout ce qui lui vient; il manque de continuité, car il papillonne : il évite tout attachement, il se garde de suivre un devoir, de s'engager, de lier une amitié. Toute répétition lui semble déflorer les impressions qu'il a éprouvées. Le séducteur, que Kierkegaard nous décrit dans son roman,

*Le Journal d'un séducteur*, n'est inspiré par une femme que s'il ne la possède pas. Déçu par les plaisirs qu'il recherchait, l'homme du stade esthétique est conduit au désespoir.

Le désespoir est comparable au doute, mais il est plus profond, plus permanent, plus concret, car il est une attitude vitale tandis que le doute n'est que le désespoir de l'esprit. C'est l'ironie qui mettra l'homme en garde contre l'attitude superficielle du jouisseur et qui amènera le désespoir qui provoque l'éveil grâce auquel l'homme se convertit au stade éthique.

C'est dans «*Ou bien ... Ou bien (l'Alternative)*» que Kierkegaard nous parle du point de vue moral, auquel il oppose le point de vue esthétique. Le problème du choix se pose dans ce livre, problème auquel Kierkegaard va apporter une solution originale, qui influencera toutes les philosophies de l'existence.

Les déterministes présentent le choix comme une pesée des motifs qui déterminent notre action, considèrent l'homme comme une balance : son comportement l'inclinera dans telle direction, parce que tel mobile est plus puissant que tel autre. Cette analogie doit être écartée parce que l'homme n'est pas une chose inerte, statique, définissable une fois pour toutes : en choisissant, l'homme se choisit lui-même, il choisit ce qu'il va être, il devient celui qui a choisi d'être celui qui a choisi. L'homme n'est donc pas une chose figée, puisqu'il se modifie par le choix et façonne ainsi sa personnalité par l'exercice de sa liberté dans le choix. Il y a une connexion entre la liberté et la formation de la personnalité qui est solidaire du choix. Si l'homme était déterminé, il serait le même avant et après le choix, or précisément il devient ce que son acte le fait être : celui qui a agi courageusement devient courageux. Notre personnalité est en devenir par nos actes qui sont l'aboutissement de nos choix. Ce sont nos choix qui donnent à notre vie une continuité. Ce qui compte ce n'est pas tant de choisir juste mais c'est l'énergie, la passion avec laquelle on choisit. La tâche que l'on accomplit donne à notre existence un principe d'unité, un sens, une valeur et nous rend responsables. L'homme qui vit dans le stade éthique n'est pas, comme celui du stade esthétique, à la remorque de l'événement.

Sartre substituera la notion de projet à celle de choix : l'homme se définit par son projet et les critères en fonction desquels il choisit font également partie de son œuvre propre. Il reprendra également la notion de l'engagement, mais non celle de sérieux, car celle-ci repose chez Kierkegaard sur le fait que le stade éthique peut être dépassé dans un stade où l'homme est définissable d'une manière objective : celle par laquelle Dieu le voit.

L'homme qui se constitue dans le stade éthique ressentira de l'angoisse devant la futilité de son existence. Dieu, contrairement aux hommes, peut rendre compte des existences par un système, car les critères par lesquels il définit ce que nous sommes sont objectifs.

L'idéal humain que cherche à réaliser celui qui vit dans le stade religieux est d'imiter Dieu, tâche qu'aucun homme ne peut entreprendre seul, car devant l'infini chacun éprouve le néant de son existence. Pour se donner du courage, ou pour se cacher leur devoir authentique, la plupart se perdent dans la masse, dans l'esprit de masse, le mensonge. Ce thème a été repris par Heidegger qui distingue l'homme authentique de celui qui se réfugie dans l'anonymat de la masse.

En prenant conscience de sa tâche infinie — qui est d'imiter Dieu — l'homme comprend qu'il ne peut être que pécheur. Sa conversion commence par le remords et l'humilité qui résultent de sa conscience d'être fini devant l'infini.

Kierkegaard décrit le plan religieux dans «*Crainte et Tremblement*». Il part d'une réflexion sur le comportement d'Abraham qui, ayant reçu l'ordre de sacrifier son fils unique, sur qui reposait la promesse d'un avenir pour sa descendance (voir p. 71), ne douta point et partit avec Isaac pour l'offrir à Dieu.

Dans des pages lyriques et poétiques, Kierkegaard nous décrit la souffrance d'Abraham et nous montre ce qu'il y a d'unique dans cette situation à laquelle il oppose celle d'Agamemnon à qui il avait été demandé également de sacrifier son enfant. Agamemnon, en sacrifiant Iphigénie, agit sur le plan de la morale : il immole sa fille aux destinées de son peuple, il sacrifie Iphigénie pour le bien de la communauté, la partie au tout, il accomplit son devoir.

Abraham, lui, n'a pas sacrifié son fils pour sauver son peuple, l'individu au général, il n'a même pas obéi aux lois de la morale : il a sacrifié son fils et son devoir pour rien, si ce n'est pour obéir à Dieu.

Agamemnon a sacrifié au général : c'est là l'attitude morale par excellence, en ce sens qu'il a agi comme doit agir chacun à chaque instant. Agir moralement, c'est agir comme tout le monde doit agir dans la même situation; agir immoralement, c'est se présenter comme une exception, en se voulant différent du général. Pécher, c'est se traiter en exception pour ne pas se soumettre à la règle générale. Celui qui vit sous le stade éthique se soumet donc à la règle générale.

Or, dans la sphère du religieux, il s'agit, grâce à la foi, de se mettre au-dessus du général. La religion permet d'opposer au général l'absolu. Normalement, comme chez Kant, c'est en obéissant à l'idéal que l'homme réalise l'absolu de la moralité. Chez Kierkegaard au contraire, l'homme détermine son rapport au général suite à son rapport avec l'absolu, il entretient un rapport absolu avec l'absolu, qui est l'obéissance inconditionnée à l'ordre de Dieu. Voilà le paradoxe du chevalier de la foi : il est l'Individu par-delà le général, paradoxe qui nous montre que la morale n'est pas le stade suprême. Elle ne l'est pas effectivement si le rapport absolu du fini et de l'infini peut être réalisé : si l'homme inter-

prête mal l'ordre divin, il a tout perdu : ce qu'il aime et le respect de la règle morale.

Il est évident que si nous étions sûrs qu'à la base de toute norme se trouve un principe absolu, notre morale serait religieuse. Toutes les religions qui préconisent des sacrifices abominables — comme ceux exigés par le Minotaure en Grèce ou celui de la veuve immolée sur le cadavre de son mari en Inde — interprètent ces sacrifices de la même manière que Kierkegaard. Si le sacrifice d'un innocent devait répondre indubitablement aux exigences d'un absolu, il serait normal que l'on transgresse les règles générales de la morale, que l'on s'élève dans la sphère religieuse, plutôt que de se confiner dans le stade éthique. Mais pour dépasser la morale, encore faut-il qu'il y ait un ordre divin et que celui-ci puisse ne pas être sujet à des interprétations différentes. On connaît l'interprétation de la tradition juive : Dieu a voulu faire savoir par cet épisode qu'il désirait que les sacrifices humains soient remplacés par des sacrifices d'animaux : l'apparition du bouc émissaire prévient Abraham, qui était sur le point de sacrifier son fils, qu'il ne s'agissait que d'une épreuve. Abraham appartenait en effet à une tribu qui avait l'habitude des sacrifices humains : on a retrouvé en Mésopotamie des vestiges qui attestent que les premiers-nés étaient sacrifiés et enterrés sous le seuil de la maison pour attirer sur la famille la bienveillance des dieux.

### *Conclusions*

1. Kierkegaard accorde une prépondérance absolue à l'individu grâce au rapport qu'il peut entretenir avec l'absolu et le dégage ainsi de tout système de morale susceptible de l'enfermer dans des cadres trop étroits.
2. Il a montré que la personnalité ne pouvait être une spectatrice figée des mobiles qui la déterminent mais qu'elle devenait elle-même ce qu'elle est par les actes qui résultent de ses choix.
3. On peut se demander — comme on l'a fait remarquer à propos du sacrifice d'Abraham — dans quelle mesure un homme peut justifier le dépassement du stade moral par sa conviction en un absolu.
4. On peut reprocher à Kierkegaard de n'avoir considéré le problème de la vérité que du côté subjectif. Suffit-il en effet de vivre en accord avec son idéal, c'est-à-dire de vivre de façon authentique, pour que notre vie en acquière une valeur morale ? Ne faut-il pas se poser aussi le problème de la justification de l'idéal avec lequel notre vie s'accorde ?

## XXIII. NIETZSCHE (1844-1900)

Friedrich Nietzsche exerce une grande influence sur la pensée actuelle. Il provient d'une famille polonaise dont le nom était Niecki (le «c» se prononce «ts») et qui aurait été obligée de quitter la Pologne vers 1715.

Il perdit son père, un pasteur, à l'âge de quatre ans. Ses études secondaires terminées, il fréquenta l'Université de Bonn où il subit l'influence d'un philologue de valeur : Ritschl, influence qui allait déterminer l'intérêt que porta Nietzsche à l'antiquité grecque. Nietzsche est sans doute à l'origine de la vogue des présocratiques dans les milieux philosophiques contemporains. Nietzsche suivit Ritschl à Leipzig où il resta de 1865 à 1869, années durant lesquelles il fit la découverte des œuvres de Schopenhauer (1788-1860), pour lesquelles il s'enthousiasma d'abord, puis dont il prit, dans ses ouvrages, le contre-pied. Schopenhauer professait que la vie est souffrance, que pour supprimer la souffrance il faut éliminer le vouloir-vivre en se plongeant dans une sorte d'ascétisme, aboutissant au nirvana.

Nietzsche postule son doctorat à l'Université de Leipzig et dépose une thèse sur les conceptions de Schopenhauer, mais elle est refusée. Ritschl le considère néanmoins comme un génie et le recommande à l'Université de Bâle où il est nommé en 1869, à 24 ans. Il publie un ouvrage sur l'Origine de la Tragédie (1872) qui est mal reçu par les philologues, étant de caractère trop philosophique. Il participe à la guerre de 1870 puis tombe malade. Il est mis en congé puis à la retraite et se consacra à la philosophie jusqu'en 1889, année pendant laquelle il devint dément. L'essentiel de son œuvre fut par conséquent conçu entre ses 35 et 45 ans.

On sait que son livre *La Volonté de puissance* a eu une incidence sur le fascisme. On peut néanmoins discuter de l'authenticité de ce livre : il est constitué d'un ensemble de fragments et de lettres mis sous forme de traité après la mort de Nietzsche par un de ses élèves, Peter Gast, à l'instigation de la sœur de Nietzsche, Lisbeth.

Il n'en est cependant pas moins vrai que Nietzsche avait eu le projet de rédiger systématiquement les pensées qu'il avait exprimées dans son *Ainsi parlait Zarathoustra*, qu'il comptait intituler ce traité du nom de *Volonté de puissance*, dont *L'Antéchrist* (1888) devait constituer la première partie. Nietzsche a néanmoins abandonné ce projet pour des raisons que l'on comprend bien : sa conception même de la pensée philosophique

était opposée à toute systématisation, il préférait suggérer à l'aide d'images poétiques.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure on peut considérer la *Volonté de puissance* comme une œuvre authentique : peut-on tenir compte des inédits d'un écrivain pour reconstituer sa pensée alors qu'il n'a pas voulu faire connaître ces inédits ?

Karl Schlechta, qui a réuni les œuvres de Nietzsche en trois volumes a réédité les fragments inédits qui formaient la *Volonté de puissance*, éditée par Peter Gast, dans un ordre chronologique.

La *Volonté de puissance* a été exploitée par les Nazis; la sœur de Nietzsche, Lisbeth, a eu des funérailles nationales en 1935.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1) Œuvres principales de Nietzsche

*Choses humaines, trop humaines* (1878)

*Le Voyageur et son ombre* (1879)

*Aurore* (1880)

*Le Gai Savoir* (1882)

*Ainsi parlait Zarathoustra*, première et deuxième partie (1883)

troisième partie (1884)

quatrième partie (1885)

*Par-delà le Bien et le Mal* (1886)

*Généalogie de la Morale* (1887)

*Crépuscule des Idoles, ou comment faire de la philosophie à coups de marteau* (1888)

*L'Antéchrist* (1888)

*Ecce Homo* (1888, publié en 1906). Cet ouvrage est son journal intime.

*Volonté de Puissance* (1901) (par Peter Gast).

### 2) Œuvres consacrées à Nietzsche

En français, il y a deux ouvrages importants consacrés à Nietzsche :

Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (6 volumes), Paris 1921

René Berthelot, *Un Romantisme utilitaire*. Le premier volume est consacré à Nietzsche et Poincaré.

En allemand :

Karl Jaspers, *Nietzsche* (traduit par Niel, Gallimard, 1950)

Martin Heidegger, *Nietzsche*

Löwith, *Nietzsche*

En néerlandais :

Léopold Flam, *Nietzsche*

*Morale de Nietzsche*

Nietzsche est indubitablement un des plus grands stylistes que l'Allemagne ait connu. Son style poétique, ses aphorismes, ses métaphores, son désir de s'exprimer par images et de rechercher des effets musicaux dans ses phrases pose le problème de savoir dans quelle mesure il convient de le prendre philosophiquement au sérieux, de considérer au pied de la lettre tout ce qu'il écrit.

C'est un penseur antichrétien : il prétend rejeter les valeurs du christianisme pour les remplacer par celles de la pensée grecque présocratique.

Le jeune Hegel avait lui aussi opposé l'hellénisme au christianisme, il considérait, comme nous l'avons vu, que le christianisme était une forme d'aliénation de l'homme.

Nietzsche est nihiliste en ce sens qu'il considère qu'il ne peut exister aucune valeur objective, qu'aucune valeur morale ne peut être fondée sur Dieu — Dieu est mort — ni sur la nature qui, au niveau des sciences naturelles, n'a aucun sens, ne peut rien signifier. L'historicisme, qui voit dans les valeurs d'une société le résultat d'une évolution que l'on peut suivre, nous montre la relativité des valeurs : il en résulte que les valeurs ne sont point déduites d'un objet extérieur à l'homme, que l'homme est le créateur des valeurs. Ce thème est dans la continuation d'une pensée kierkegaardienne délestée de la notion de Dieu.

Le premier discours de Zarathoustra expose trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, comment le lion devient enfant. Le chameau symbolise celui qui se contente d'obéir, de s'agenouiller pour recevoir un fardeau, de supporter des obligations sociales, d'obéir aux valeurs qui se présentent comme déjà créées. Le chameau qui veut devenir maître de son désert devient lion, c'est-à-dire le négateur, l'esprit libre qui s'oppose à tous les commandements, le nihiliste qui rejette toutes les valeurs qui viennent de la société. Mais l'esprit ne peut se contenter de dire non, de rejeter tout : aussi le lion doit-il devenir enfant, celui qui vit sans préjugés, celui qui élabore une nouvelle table des valeurs.

Remarquons tout d'abord que Nietzsche s'oppose à la conception qui n'admet qu'une seule morale. Nous avons déjà rencontré des penseurs qui envisagent une pluralité de morales : Hobbes qui prône une morale militaire pour le Leviathan et une morale bourgeoise pour les autres hommes, Hegel pour lequel la morale est l'expression de l'état de la société, Marx qui affirme que la morale varie en fonction des modes de production.

Nietzsche, pour sa part, oppose la morale héroïque de la Grèce ancienne à la morale chrétienne, la morale des maîtres à la morale des esclaves. Il semble développer la morale de Calliclès, inspirée par les

conceptions présocratiques (cf. E. Janssens, *Prolégomènes pour une éthique présocratique*, *Logique et Analyse*, 1963).

Si l'on a l'impression qu'il n'y a qu'une seule morale, explique Nietzsche, c'est parce que dans toutes les morales on retrouve le mot «bon». Par contre, «mauvais» et «méchant» sont deux adjectifs révélateurs de deux morales : le mauvais inspire le mépris dans la morale des maîtres et le méchant, la haine, la crainte dans la morale des esclaves.

La morale des maîtres, des forts, détermine les valeurs, ceux qui dominant fixent la norme du bien, jugent bon ce qui leur est utile. La morale des esclaves ne se développe pas par l'affirmation de valeurs mais par la réaction de crainte qu'inspirent les maîtres. Les esclaves, les faibles, sont toujours préoccupés par les moyens d'échapper aux plus forts.

Les forts, ce sont ceux qui savent punir et récompenser, qui savent agir efficacement, qui dominent, qui sont puissants, que l'on craint. Les faibles, ce sont les humbles, les médiocres, les prudents, ceux qui sont inoffensifs, qui ne se vengent pas, qui ont de la pitié, qui vivent cachés, les timorés, ceux qui n'agressent pas.

Le méchant, aux yeux du faible, c'est le dominateur, l'aristocrate, celui qu'on redoute, qui se venge. Le bon, dans la morale des esclaves, c'est celui qui n'attaque pas, qui est charitable, qui est juste, doux, patient, qui ne fait pas peur.

L'humanité est dominée par la morale des faibles car la morale chrétienne a transformé les hommes en animaux domestiques.

Nietzsche opte pour la morale des forts car «*qui n'aimerait pas cent fois mieux trembler de peur s'il peut admirer en même temps, que de n'avoir rien à craindre, mais d'être abreuvé de dégoût au spectacle de l'abâtardissement, du rapetissement, de l'étiollement, de l'intoxication à quoi l'œil ne peut se soustraire ?*» (*Généalogie de la Morale*, § 11).

Entre les deux morales, il y a une opposition irrémédiable, irréductible, car la morale des maîtres considère comme bon tout ce qui est haïssable dans la morale des esclaves, à savoir le sentiment de puissance, de domination, et juge mauvais tout ce qu'honorent les faibles, à savoir la résignation, l'humilité.

La morale de Nietzsche, prônant la révolte contre la dégénérescence de l'humanité qui résulte du fait que le christianisme a domestiqué le fauve humain pour en faire un animal apprivoisé, a pour but de créer un surhomme, un homme qui dépasse l'homme. Elle prétend être au service de la création du surhomme. On sent ici l'influence du darwinisme : pourquoi considérer l'homme comme le dernier échelon dans l'évolution des espèces ?

La morale doit être subordonnée à la création de cet idéal que constitue un homme puissant, «*de la part de qui il y ait encore quelque chose à*

*craindre*», car «*ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le vénérer, d'espérer en lui, de vouloir avec lui*». (Généalogie de la Morale, § 12).

En domptant les hommes, le christianisme les a rendus mesquins, médiocres, prudents, indifférents, peureux, inoffensifs, dociles, sages : mais l'homme peut redevenir une superbe bête fauve par sa volonté de puissance.

Nietzsche est influencé par des écrivains comme le philosophe américain Emerson (1803-1882) et l'Écossais Carlyle (1798-1881) qui nous ont décrit les exploits des héros. Cependant ces héros combattaient pour l'humanité, tandis que pour Nietzsche, ce qui compte, c'est le surhomme qui met ses passions au service de son tempérament, et non l'humanité. Un héros que Nietzsche admirait, c'est Napoléon : Nietzsche voit dans la guerre une vertu. Il ne peut cependant justifier d'un point de vue moral la violence qu'entraîne la morale des maîtres, il sait que pour les étrangers les forts ne valent pas mieux que des fauves déchaînés, que les maîtres deviennent des monstres triomphants : mais Nietzsche se justifie, non moralement mais d'un point de vue esthétique : «*Au fond de toutes ces races aristocratiques, il est impossible de ne pas reconnaître le fauve, la superbe brute blonde rôdant en quête de proie et de carnage*» (Généalogie de la Morale, § 11).

Nietzsche veut que les animaux domestiques que sont devenus les hommes redeviennent des animaux sauvages.

Cependant, il y a une difficulté : dans les civilisations supérieures on trouve des tentatives de conciliation entre ces deux morales. Nous ne disons pas en effet que parce qu'il faut admirer le courage, il faut mépriser l'honnêteté, la justice, ou bien que parce qu'il faut préconiser la charité et la compassion il faut blâmer la franchise et l'honneur.

Toutes ces vertus sont louées, quoiqu'elles puissent être appliquées différemment en temps de guerre ou en temps de paix. Mais effectivement, dans la mesure où la moralité est définie par les réactions du sens commun, elle consiste dans l'adoption par les faibles de la morale des forts et par les forts de la morale des faibles. En effet, le courage ne peut être admiré moralement que chez ceux qui ne disposent pas de la force, tandis que l'usage de la force chez le fort est considéré comme de la brutalité, voire de la lâcheté. A du mérite le fort qui ne domine pas, qui est magnanime, qui ne se venge pas, qui a de la pitié, et le faible qui résiste, qui est franc et digne, car une telle attitude peut lui être préjudiciable.

Par conséquent, les vertus de la morale des faibles ne sont admirables que chez ceux qui pourraient être cruels impunément, c'est-à-dire les forts, tandis que les vertus des maîtres n'ont de valeur morale que chez ceux pour lesquels elles constituent un risque, c'est-à-dire les faibles.

L'être le plus méprisable est celui qui est lâche devant un plus fort et impertinent devant un plus faible.

Il en résulte que ce qui est *méritoire*, c'est la faiblesse des forts et la force des faibles.

Le but de la morale serait que la force ne devienne pas violence et la faiblesse lâcheté, que le lion cohabite avec la brebis, ce qui n'est pas seulement méritoire pour le lion qui ne profite pas de sa supériorité, mais aussi pour la brebis qui a le courage de s'installer au côté d'une bête de proie.

Comme Spinoza, Nietzsche prône l'épanouissement de la personne, mais Spinoza suppose que l'homme peut communier dans un épanouissement commun, tandis que Nietzsche préconise l'épanouissement des passions individuelles. Le danger de la morale de Nietzsche c'est que ses critères sont esthétiques et qu'il voit une certaine beauté dans «*les fureurs de la blonde brute germanique*». De plus, la seule façon de décider qui est le plus fort, c'est la violence : on comprend que les fascistes aient été séduits par de telles pensées.

Nietzsche a négligé totalement l'aspect social, ne s'est préoccupé aucunement des règles qui permettent la survie de la communauté, qui assurent la coexistence des individus. Par contre, les philosophies morales dont nous parlerons dans la dernière partie du cours insisteront surtout sur l'aspect social de la morale.

## XXIV. CONCEPTIONS SOCIOLOGIQUES DE LA MORALE

### 1) La notion de société dans les philosophies morales de Protagoras à Lévy-Bruhl

Nous avons commencé ce cours par *Protagoras*. On se souvient que ce philosophe avait introduit des éléments sociologiques dans sa conception morale, ou du moins qu'il avait insisté sur le rôle de la société en morale. Or, comme nous avons pu le constater, ce point de vue a été abandonné ou négligé à partir de Platon pour faire place à une conception de la morale qui borne ses préoccupations à l'étude de l'individu dans ses rapports avec son essence, avec l'ordre de l'univers ou avec Dieu. On peut dire que pendant de nombreux siècles la société a été mise de côté dans les investigations morales. Or, lorsqu'elle est réapparue, ce fut surtout en tant que conception idéologique, en tant que terme d'une opposition et non pas comme un élément qui serait une coordonnée de la pensée morale : dès les temps modernes, certains philosophes opposèrent l'individu à la société, soit pour accorder la prééminence à la société et discréditer l'individu, soit pour valoriser l'individu et souligner le rôle néfaste de la société. C'est ainsi que *Hobbes* donne la prééminence à la société et demande à l'individu de se soumettre, car l'homme est pour lui naturellement méchant et c'est la société qui le moralise. *Rousseau* (1712-1778), en revanche, considère l'homme comme un être naturellement bon. C'est la théorie du bon sauvage, tandis que la société le pervertit en introduisant des inégalités, des injustices.

La philosophie de la *Révolution française* voit en l'individu un être raisonnable et considère que tous les malheurs viennent de la société : c'est elle qui est à l'origine des privilèges, des contraintes, de tous les maux contre lesquels doit lutter le philosophe pour instaurer une société sans injustice. C'est la conception idéologique de la philosophie des lumières qui donne la prééminence à l'individu en tant qu'être raisonnable.

Les adversaires de cette conception vont se faire les défenseurs de l'ordre existant, de l'ordre de leur société, et dénoncer le caractère destructeur de la Révolution française. Ces philosophes, tantôt laïcs comme *Burke* (1728-1797), tantôt cléricaux comme *Louis de Bonald* (1764-1840) et *Joseph de Maistre* (1753-1821) considéreront que l'homme doit se soumettre aux exigences d'une société régie par une autorité.

*Burke* va préconiser une société traditionnelle telle qu'elle s'est développée en Angleterre, et va souligner l'importance de la tradition qui constitue le centre de toute vie humaine située dans une société.

*Bonald* et *de Maistre* vont tenter de montrer l'importance d'une organisation comme celle de l'Eglise pour réaliser le salut individuel.

Suite aux déceptions que ressentirent certains philosophes devant la Révolution française, une nouvelle conception est née qui accorde la prépondérance non plus à l'homme en tant que possesseur d'une raison abstraite, mais à l'homme en tant que produit par l'histoire, à l'homme en tant qu'expression du «*Volksgeist*» (l'esprit du peuple). *Le romantisme* s'est emparé de cette conception : il ne situe pas l'individu par rapport à un ordre rationnel, mais par rapport à l'histoire. *Fichte* et *Hegel* vont rêver d'une humanité rationnelle qui s'organiserait dans l'esprit de la Révolution française mais lorsqu'ils furent déçus par celle-ci, ils envisagèrent l'humanité à partir d'un historicisme, et virent en l'homme un reflet de la société.

Avec la naissance des sociétés industrialisées est née une nouvelle conception qui a cherché le moyen de rendre la société plus efficace en l'organisant à l'instar d'une industrie : *Saint-Simon* (1760-1825) fut un des premiers à concevoir l'idée d'une science sociale organisatrice. Pour améliorer le sort des grandes masses de la population de la classe ouvrière, il est indispensable, estime Saint-Simon, de mettre certains moyens en œuvre pour rendre la société plus productive.

A l'époque où Hegel voyait en l'homme l'expression de son milieu et Marx l'expression de sa classe, *Auguste Comte* (1798-1857) le considérait comme l'expression de la société. Avec Auguste Comte débute la morale sociologique. A l'état positif apparaissent les sciences, dans cet ordre : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et enfin la physique sociale qu'il baptise du nom de «sociologie». L'homme n'est pas du tout, selon Comte, un être autonome : la partie corporelle de son être est déterminée par sa physiologie et la partie spirituelle est formée par la société.

En réalité, Comte n'est pas le premier à avoir eu des préoccupations sociologiques, il est néanmoins à l'origine de cette science, car si les phénomènes sociaux doivent expliquer ce qui est spirituel en l'homme, leur étude vise, par-delà cette explication, une vision globale.

Dans cette vision sociologique, la manière dont un homme se comporte vis-à-vis des autres membres de la société est très importante : Comte affirme la supériorité des sentiments qu'il appelle «altruistes» sur les sentiments égoïstes.

Suite au succès du *darwinisme*, des conceptions évolutionnistes de la nature et de l'humanité, c'est-à-dire des conceptions qui s'opposent à celles qui considèrent la nature comme statique, l'idée de progrès va se généraliser : le progrès par la survivance du plus apte va être utilisé en morale, mais dans deux sens opposés, selon que l'idée d'évolution progressive par la survivance du plus apte sera appliquée aux individus ou qu'elle sera appliquée aux sociétés.

*Nietzsche* s'est inspiré de cette idée dans sa morale subordonnée à la création du surhomme, qui est l'idéal auquel accédera l'individu par sa volonté de puissance.

*Herbert Spencer* (1819-1903) a également repris la thèse darwinienne de la survivance du plus apte et de l'évolution progressive de l'humanité, mais en l'appliquant aux sociétés. Il a, comme Comte, insisté sur l'importance de l'altruisme, dans le même sens également que *John Stuart Mill* qui justifiait certaines vertus par le fait qu'elles permettaient la survie de la société.

L'influence de la biologie s'est également manifestée dans certaines philosophies qui concevaient la société à l'instar d'un organisme. Cette conception biologiste a été défendue par *René Worms* dans son livre *Organisme et Société* (1896). Elle subordonne l'homme à la société puisqu'elle le considère comme un organe dans un ensemble vivant, et en tant qu'organe il est démuné de personnalité, d'individualité, de liberté, d'autonomie.

Avec *Durkheim* (1858-1917) apparaît la science sociologique qui étudie les phénomènes sociaux comme des phénomènes naturels. Dans son livre *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), il expose cette idée qu'il faut étudier les phénomènes sociaux de la même manière qu'on étudie les règles du langage ou les lois de la pesanteur. Il a groupé en une école les collaborateurs d'une revue qu'il a fondée : *L'Année sociologique*, à partir de 1896. Dans le sillage de Durkheim apparaît un livre qui a connu et connaît encore un grand succès : *La Morale et la Science des Mœurs* (1903). Son auteur est *Lucien Lévy-Bruhl* (1857-1929).

## 2) *La morale sociologique de Lévy-Bruhl*

*La Morale et la Science des Mœurs* est un livre révolutionnaire, en ce sens qu'il défend une conception nouvelle qui donne à la morale une tout autre allure que celle qu'elle avait toujours eue. La conception traditionnelle qui s'est développée depuis Socrate jusqu'à Nietzsche réclamait du moraliste qu'il nous dise ce qu'est la morale, la vraie morale, ce qu'il faut faire pour être moral. Le moraliste, dans cette conception traditionnelle, cherchait à fonder ce qu'il appelait la morale. Une telle morale constitue une discipline normative et non descriptive (qui nous dit ce qui doit être et non ce qui est), qui cherche à déduire ses prescriptions, ses normes, soit de la nature humaine (morale anthropologique) soit de la nature de l'univers (morale cosmologique) soit de la volonté divine (morale théologique). Elle se présente comme universellement valable, comme révélatrice de la vérité, comme un ensemble cohérent duquel on puisse déduire des principes fondamentaux tel l'impératif catégorique de Kant, tel le principe utilitariste qu'il faut toujours agir pour le plus grand bonheur du plus grand nombre, telles enfin des règles selon lesquelles il faut rechercher le Bien et éviter le Mal, aimer son prochain comme soi-même, etc...

Une telle morale justifie sa prétention à l'universalité soit sur le fait que ses commandements se veulent divins et sont par conséquent parfaits, puisqu'ils émanent d'un être parfait, soit sur le fait que ses nor-

mes sont déduites d'un principe rationnel qui doit donc être évident pour tous les êtres rationnels, soit en tout cas sur le fait qu'elle est suspendue à un absolu.

C'est à cette conception traditionnelle de la morale que Lévy-Bruhl va opposer le démenti le plus complet.

Selon lui, la morale, les règles, les préceptes, les idéaux, la conscience morale, tout cela n'a pas à être déduit, à être fondé, cela nous est donné, et on n'a pas plus à démontrer une morale que les règles grammaticales d'une langue. Les phénomènes sociaux qui caractérisent une société donnée ne sont pas de nature universelle, or la morale est un phénomène social, elle ne peut donc pas être unique, il y a autant de morales que de sociétés, chacune se définit par le sentiment moral d'une certaine société. L'histoire nous apprend en effet — de même que l'étude des mœurs des sociétés actuelles — que toutes les sociétés ne sont pas régies par les mêmes préceptes. La morale d'une société, c'est ce que cette société approuve et blâme, loue et critique, valorise et discrédite. Un individu peut se conformer ou non à une morale, il ne peut pas élaborer la morale.

Edward Westermarck, dans son livre *The Origin and Development of the moral Ideas* (Londres 1906-1908, trad. française dans la coll. Payot Paris, 1928) nous fournit l'exemple d'une science éthique qui étudie des « faits moraux », dont il recherche l'origine et retrace l'évolution à travers le temps. Car les conceptions morales évoluent, se transforment. Si nous avons l'illusion qu'il existe une morale universelle, c'est parce que toutes les sociétés valorisent quelques notions comme celle de Justice, toutes admettent qu'une telle notion est une vertu importante qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Mais si une telle notion est universelle, son contenu varie dans différentes sociétés, évolue dans le temps : il a pu en effet être compatible avec des conceptions qui admettaient l'esclavagisme, le colonialisme, la ségrégation de certains groupes humains. Et cela parce que si chacun admet qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, beaucoup seront en désaccord sur la question de savoir ce qui est dû à chacun. On ne peut donc déduire d'une formule abstraite, d'un principe, des règles concrètes qui seraient, dans tous les cas particuliers, aptes à satisfaire les exigences morales de chacun. Aussi vaut-il mieux, selon Lévy-Bruhl, étudier empiriquement ces règles concrètes.

La meilleure preuve, explique Lévy-Bruhl, que la morale ne doit pas être élaborée déductivement à partir d'un principe rationnel, mais inductivement à partir de l'expérience, c'est que la plupart des philosophes déduisent de leur principe fondamental des règles morales qui s'identifient avec la morale de leur société, tant et si bien « qu'il est rare qu'à une même époque et dans une même civilisation, les différentes morales n'aboutissent, en général, à des préceptes aussi semblables entre eux que les théories le sont peu ». (La morale et la science des mœurs, Paris, P.U.F. 15<sup>e</sup> éd., 1953, 35-36).

Et s'ils aboutissent à des règles dont l'application pourrait, dans certains cas, heurter la conscience morale commune, ils modifient leur doctrine pour retrouver les exigences de leur milieu : nous en avons vu un exemple : certains utilitaristes ont introduit dans leur doctrine des critères kantien, afin qu'aucune application de la règle d'agir pour le plus grand bonheur du plus grand nombre ne puisse aller à l'encontre de la conscience morale.

Il faut se rendre compte, selon Lévy-Bruhl, que ce n'est pas l'individu qui forme la morale d'un groupe, qu'un individu peut seulement suivre ou ne pas suivre les règles de sa société, qu'il n'est pas maître des règles. Le moraliste doit désormais se transformer en créateur d'une science de nature sociologique, qui étudiera les faits moraux comme on étudie les phénomènes physiques, chimiques, biologiques. La morale consiste donc en une science inductive des mœurs.

Cette science aura pour but de systématiser et d'expliquer les faits moraux, de montrer comment chaque morale est conforme à la structure de la société dans laquelle elle se développe, comment elle s'adapte à sa société. Par la suite, l'on pourra appliquer cette science à l'amélioration de la société. Cette notion de science appliquée est incohérente dans la théorie de Lévy-Bruhl. En vertu de quel critère, en effet, pourrait-on proposer une amélioration puisque les valeurs qui existent dans la société — dans la conception sociologique de Lévy-Bruhl — déterminent la morale ?

Lévy-Bruhl reconnaît que la morale évolue en s'adaptant aux transformations techniques, démographiques, économiques ... Mais alors, comment l'homme pourrait-il intervenir dans cette évolution qui se fait spontanément ? Lévy-Bruhl veut nous faire comprendre le rôle du moraliste sociologue vis-à-vis de la société en le comparant à celui du médecin vis-à-vis du malade. Nous avons déjà rencontré cette comparaison (voir p. 44) entre la morale et la médecine. Elle est trompeuse, car lorsqu'il s'agit de la médecine nous savons tous ce que nous voulons, nous savons tous distinguer la santé de la maladie, il n'y a pas de discussion entre les médecins sur ce qu'est la santé et par conséquent la fin est donnée et souhaitée universellement : la médecine peut donc être une science appliquée. Une technique, une science appliquée ne sont possibles que si la fin est déterminée de façon précise. Il n'en est pas du tout de même en morale où il n'y a point univocité quant à l'idéal de la société et à l'idéal de l'homme que nous voudrions réaliser, comme l'atteste la pluralité des morales et des partis politiques.

### 3) *La morale sociologique d'Emile Durkheim (1858-1917)*

Emile Durkheim, le maître de Lucien Lévy-Bruhl, fut le premier à qui on accorda une chaire de sociologie en France : il fut d'abord chargé d'un cours de science sociale à la Faculté des Lettres de Bordeaux, puis fut professeur de « science de l'éducation » à la Sorbonne.

Ses œuvres principales sont les suivantes :

*De la Division du travail social* (1893)

*Le Suicide* (1897)

*Les Règles de la méthode sociologique* (1895)

*Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Comme on le voit, aucun de ces ouvrages n'est consacré à la morale. Nous pouvons cependant connaître sa conception morale grâce à une communication qu'il a donnée à la Société française de Philosophie sur «*La Détermination du fait moral*» insérée dans le Bulletin de la Société française de Philosophie de 1906, et réimprimée dans le volume intitulé : *Philosophie et Sociologie* (1924), et grâce aussi à une publication parue en 1925, du premier cours, en vingt leçons, sur la Science de l'Éducation, que Durkheim a donné à la Sorbonne, en 1902-1903, et qui s'intitule : *L'Éducation morale*.

#### a) *La conformité aux règles préétablies*

Le but de Durkheim, comme celui de nombreux philosophes de cette époque, est d'instaurer une morale laïque, une morale non fondée sur des conceptions religieuses.

Comme Lévy-Bruhl, il croit qu'il n'appartient pas au philosophe, au moraliste, de définir ce qui doit être considéré comme bon ou mauvais, juste ou injuste, car personne ne peut dire ce que doit être la morale puisque celle-ci est un donné : dans chaque société, certains actes sont reconnus comme moralement bons ou moralement mauvais. Durkheim explique que de la description d'un acte, on ne peut jamais déduire sa moralité : ainsi le fait de tuer un homme est tantôt un acte immoral, tantôt, en cas de guerre par exemple, un acte moral. Il en résulte qu'il faut un critère extérieur à l'acte pour pouvoir le juger bon ou mauvais, pour pouvoir l'apprécier ou le désapprouver : ce critère, selon Durkheim, c'est la conformité à une règle préétablie. Un acte est donc moral s'il est conforme à une règle préétablie et immoral s'il ne l'est pas. Notre devoir moral est par conséquent l'accomplissement d'actions exigées par des règles et, en fin de compte, la morale se définit par l'ensemble des règles qui prédéterminent notre conduite, nous devons obéir à ces règles que nous présente la société. Ces règles sont nombreuses, il est impossible de les déduire d'une seule formule, et de plus, on ne peut pas toujours comprendre leur raison, leur nécessité, mais il faut quand même s'y conformer : c'est le cas, comme nous l'avons déjà vu (p. 61), de l'inceste, qui est pourtant proscrit dans toutes les sociétés, à des degrés de parenté néanmoins différents selon chacune.

Pourquoi interdire l'inceste ? Les explications sont nombreuses : dans beaucoup de peuplades primitives il était obligatoire, pour certaines raisons, que les hommes choisissent des épouses qui appartiennent à des clans différents du leur ; Lévi-Strauss a tâché d'expliquer ce phénomène. Mais, pour Durkheim, peu importe que nous puissions ou non déterminer la raison d'une règle : en tant qu'être moral nous devons nous y

conformer. Tous les actes qui transgressent une règle de la société sont réprouvés soit par le code pénal soit par la réprobation publique.

b) *Trois éléments de la moralité dans la conception de Durkheim*

1° *L'esprit de discipline*

S'il faut, pour être moral, se conformer aux règles de la société, la morale a néanmoins un rôle : introduire une discipline dans la vie des individus, régulariser la conduite des membres d'un groupe. L'esprit de discipline est, selon Durkheim, le premier élément de toute moralité, elle permet d'encadrer une vie individuelle en présentant les limites auxquelles se heurtent les désirs, les appétits, les besoins, lorsqu'ils deviennent immodérés. La morale n'est donc rien d'autre qu'un système d'interdits auxquels il faut se soumettre par la discipline, car si les tendances individuelles s'affranchissaient de toutes les normes, elles deviendraient tyranniques, l'individu devenant esclave de ses passions. Ce qui importe, par conséquent, c'est la maîtrise de soi. Durkheim admet évidemment que les règles évoluent. S'il y a eu des révoltés et des innovateurs en morale, ceux-ci ne voulaient pas abolir toute règle, mais ils voulaient remplacer certaines règles par d'autres.

2° *L'attachement aux groupes sociaux*

Tout acte moral poursuit une certaine fin qui est soit personnelle, soit impersonnelle. Si la fin est personnelle, l'acte peut viser soit le sujet, soit d'autres personnes. Les actes qui ont pour fin le sujet ont toujours été considérés comme égoïstes et on ne leur a jamais accordé une valeur morale.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi, demande Durkheim, considérer comme moral un acte qui a pour fin un autre individu, pourquoi un autre individu aurait-il un statut privilégié par rapport à celui du sujet ? Entre les deux situations Durkheim ne voit aucune différence ; mais précisons tout de suite qu'il accordera une valeur morale aux vertus qui visent l'intérêt d'autrui, telles la charité ou le dévouement, mais par un autre biais. Il veut simplement montrer qu'on n'accède pas à la moralité par les fins personnelles, que les actes aient pour but l'intérêt du sujet ou d'autres individus. Pour qu'une fin soit morale, il faut donc qu'elle ne soit pas uniquement personnelle, mais qu'elle dépasse l'individuel. Les actes qui ont une fin impersonnelle visent également un être conscient, mais un être qui est plus que chaque individu : la société.

*«L'homme n'agit moralement que quand il poursuit des fins supérieures aux fins individuelles, quand il se fait le serviteur d'un être supérieur à lui-même et à tous les autres individus. Or, du moment où l'on s'interdit le recours à des notions théologiques, au-dessus de l'individu, il n'existe qu'un seul être moral, empiriquement observable, c'est celui que les individus forment en s'associant, c'est la société. Il faut choisir. A moins que le système des idées morales ne soit le produit d'une hallucination collective, l'être auquel la morale attache nos volontés et dont elle fait l'objectif éminent de la conduite ne peut être que l'être*

*divin ou l'être social. Nous écartons la première des hypothèses, comme n'étant pas du ressort de la science. Reste la seconde qui, comme nous le verrons, suffit à tous nos besoins et à toutes nos aspirations,...*

(L'Éducation morale, Alcan, Paris 1934, pp. 69-70).

Certains objectent, fait remarquer Durkheim, que si la société n'est faite que d'individus, elle ne peut avoir une nature différente de celle des individus qui la composent. Durkheim réfute cette objection en montrant, par comparaison avec certaines synthèses chimiques, que le tout peut être autre chose que la somme des parties :

*«En combinant, en associant du cuivre et de l'étain, corps essentiellement mous et flexibles, on obtient un corps nouveau qui présente une propriété tout à fait différente : c'est le bronze qui est dur. Une cellule vivante est exclusivement composée de molécules minérales, non vivantes».*

(Op. cit. p. 70).

Il en est de même, selon Durkheim, pour la société : elle est un être original par rapport aux individus qui la composent, elle présente des propriétés qui naissent de l'association, des rapports des individus :

*«parce que les hommes vivent ensemble au lieu de vivre séparés, les consciences individuelles agissent les unes sur les autres, et, par suite des relations qui se nouent ainsi, des idées, des sentiments apparaissent qui ne se seraient jamais produits dans les consciences isolées».*

(Op. cit. p. 71).

En fait, explique Durkheim, Dieu, que l'on a si souvent invoqué, n'est rien d'autre que le symbole de la conscience collective, symbole qui est le résultat d'un transfert qu'ont opéré certaines consciences individuelles.

Cette thèse, qui voit en la société un être irréductible aux individus, un être qui leur est supérieur et qui leur commande, peut être appelée un sociologisme. Remarquons que Durkheim, contrairement aux philosophes qui, durant les temps modernes, ont réintégré la notion de société dans leur conception morale, n'oppose pas la société aux individus car elle est une partie intégrante de l'individu, elle est à la fois au-dessus de lui et en lui.

Il y a continuité dans la conception de la conscience sociale, par l'éducation, l'intégration de l'enfant dans la société. Nous pouvons constater que la spiritualité d'un individu, sa culture, lui viennent de la société, que celle-ci transforme par conséquent l'homme, être animal, en un être de culture. C'est dans la mesure où les prescriptions morales sont intégrées en un individu qu'il devient un être humain qui a des raisons de vivre. Durkheim se sert des résultats de son enquête sociologique sur le suicide pour montrer l'importance pour un individu d'être encadré par sa communauté : cette enquête montre qu'il y a plus de suicides dans les sociétés protestantes que dans les sociétés catholiques, parmi les célibataires que parmi les gens mariés, parmi les gens

mariés sans enfant que parmi ceux qui ont des enfants, dans une société en paix que dans une société en guerre. L'individu a donc d'autant plus tendance à se suicider qu'il a moins d'obligations sociales, ou, autrement dit, qu'il fait de lui-même sa propre fin. L'homme tient donc d'autant moins à lui qu'il ne tient qu'à lui. Généralement, constate également Durkheim, l'homme isolé a besoin de se mettre en rapport avec un être infini, un être comme Dieu, un être qui est d'ailleurs l'expression de la société.

On voit donc, dans la conception de Durkheim, comment la société remplace Dieu.

Durkheim a conscience du fait que la société, l'être collectif vers lequel doivent se porter nos fins, ne constitue pas un seul groupe : il y a la famille, la cité, la province, la nation, l'humanité. Auquel devons-nous être le plus attaché, quel est celui qui prédomine ? Durkheim répond que le groupe social qui encadre le plus l'individu est celui qui nous a façonné, qui a élaboré notre être en nous imposant sa conception : c'est la patrie, elle est l'incarnation concrète de l'idée d'humanité.

Voici un extrait de *L'Éducation morale* qui est révélateur de la conception sociologique de la morale de Durkheim :

*« Toutes les fois où nous délibérons pour savoir comment nous devons agir, il y a une voix qui parle en nous et qui nous dit : voilà ton devoir. Et quand nous avons manqué à ce devoir qui nous a été présenté, la même voix se fait entendre, et proteste contre notre acte. Parce qu'elle nous parle sur le ton du commandement, nous sentons bien qu'elle doit émaner de quelque être supérieur à nous; mais, cet être, nous ne voyons pas clairement qui il est ni ce qu'il est. C'est pourquoi l'imagination des peuples, pour pouvoir s'expliquer cette voix mystérieuse, dont l'accent n'est pas celui avec lequel parle une voix humaine, l'imagination des peuples l'a rapportée à des personnalités transcendantes, supérieures à l'homme, qui sont devenues l'objet du culte, le culte n'étant en définitive que le témoignage extérieur de l'autorité qui leur était reconnue. Il nous appartient, à nous, de dépoiler cette conception des formes mythiques dans lesquelles elle s'est enveloppée au cours de l'histoire, et, sous le symbole, d'atteindre la réalité. Cette réalité, c'est la société. C'est la société qui, en nous formant moralement, a mis en nous ces sentiments qui nous dictent si impérativement notre conduite, ou qui réagissent avec cette énergie, quand nous refusons de déférer à leurs injonctions.*

*Notre conscience morale est son œuvre et l'exprime; quand notre conscience parle, c'est la société qui parle en nous. Or, le ton dont elle nous parle est la meilleure preuve de l'autorité exceptionnelle dont elle est investie ».*

*« Il y a plus : non seulement la société est une autorité morale, mais il y a tout lieu de croire que la société est le type et la source de toute autorité morale. Sans doute il nous plaît de croire qu'il y a des individus qui ne doivent leur prestige qu'à eux-mêmes et à la supériorité de leur nature. Mais à quoi le devraient-ils ? A leur plus grande force matérielle ? Mais, précisément parce que la société se refuse aujourd'hui à consacrer moralement la supériorité purement physique, celle-ci ne confère par elle-même aucune autorité morale. Non seulement on n'a pas*

de respect pour un homme parce qu'il est très fort, mais encore c'est à peine si on le redoute : car notre organisation sociale tend précisément à l'empêcher d'abuser de sa force, et, par conséquent, le rend moins redoutable. Une plus grande intelligence, des aptitudes scientifiques exceptionnelles suffiront-elles à donner à ceux qui en ont le privilège une autorité proportionnelle à leur supériorité mentale ? Mais encore faut-il que l'opinion reconnaisse une valeur morale à la science. Galilée était dénué de toute autorité pour le tribunal qui le condamna. Pour un peuple qui ne croit pas à la science, le plus grand génie scientifique ne saurait donner lieu à aucun ascendant. Une plus grande moralité serait-elle plus efficace ? Mais encore faut-il que cette moralité soit précisément celle que réclame la société. Car un acte qu'elle n'approuve pas comme moral, quel qu'il puisse être, ne saurait profiter à la considération de celui qui l'accomplit. Le Christ et Socrate furent des êtres immoraux pour la plupart de leurs concitoyens, et ne jouirent auprès d'eux d'aucune autorité. En un mot, l'autorité ne réside pas dans un fait extérieur, objectif, qui l'impliquerait logiquement et la produirait nécessairement. Elle est tout entière dans l'idée que les hommes ont de ce fait ; elle est une affaire d'opinion, et l'opinion est chose collective. C'est le sentiment d'un groupe.

Il est, d'ailleurs, aisé de comprendre pourquoi toute autorité morale doit être d'origine sociale. L'autorité est le caractère d'un homme qui est élevé au-dessus des hommes ; c'est un surhomme. Or l'homme le plus intelligent, ou le plus fort, ou le plus droit, est encore un homme ; entre lui et ses semblables, il n'y a que des différences de degré. Seule, la société est au-dessus des individus. C'est donc d'elle qu'émane toute autorité. C'est elle qui communique, à telles ou telles qualités humaines, ce caractère sui generis, ce privilège qui élève au-dessus d'eux-mêmes les individus qui les possèdent. Ils deviennent des surhommes parce que, par là, ils participent à la supériorité, à cette sorte de transcendance de la société par rapport à ses membres.

Appliquons ce qui vient d'être dit aux règles de la morale, et l'autorité dont elles sont investies s'expliquera sans peine. C'est parce que la morale est chose sociale qu'elle nous apparaît, qu'elle a toujours apparu aux hommes comme douée d'une sorte de transcendance idéale ; nous sentons qu'elle appartient à un monde qui nous est supérieur, et c'est ce qui a induit les peuples à y voir la parole et la loi d'une puissance surhumaine. Si même il y a des idées et des sentiments sur lesquels se concentre plus éminemment l'autorité de la collectivité, ce sont certainement les idées morales et les sentiments moraux. Car il n'en est pas qui tiennent aussi étroitement à ce qu'il y a de plus essentiel dans la conscience collective : ils en sont la partie vitale. Et ainsi, s'explique et se précise ce que nous avons dit précédemment sur la manière dont les règles morales agissent sur la volonté. Quand nous en parlions comme de forces qui nous contiennent et nous limitent, il pouvait sembler que nous réalisions et que nous animions des abstractions. Qu'est-ce en effet qu'une règle sinon une simple combinaison d'idées abstraites ? Et comment une formule purement verbale pourrait-elle avoir une telle action ? Mais nous voyons maintenant que, sous la formule, il y a des forces réelles qui en sont l'âme, et dont elle n'est que l'enveloppe extérieure. « Tu ne tueras pas », « tu ne voleras pas » : ces maximes, que les hommes se passent de génération en génération depuis des siècles, n'ont évidemment en elles aucune vertu magique qui les impose au respect. Mais, sous la maxime, il y a des sentiments collectifs, les états de l'opinion dont elle n'est

*que l'expression, et qui font son efficacité. Car ce sentiment collectif est une force, aussi réelle et aussi agissante que les forces qui peuplent le monde physique. En un mot, quand nous sommes contenus par la discipline morale, c'est en réalité la société qui nous contient et nous limite. Voilà l'être concret et vivant qui nous assigne des bornes, et, quand on sait ce qu'il est, et de combien il dépasse les énergies morales de l'individu, on ne s'étonne plus de la puissance de son action».*  
(Op. cit. p. 101 et suiv.).

Durkheim remplace la divinité par la société, avec cette différence que la société n'est pas seulement l'être qui nous commande — et c'est pourquoi la discipline n'est pas l'unique élément de la morale — mais aussi celui dans lequel et par lequel nous vivons, un être qui fait partie intégrante de notre individualité.

On peut distinguer dans toute morale deux éléments : le bien et le devoir. La faiblesse de Kant selon Durkheim est de n'avoir mis l'accent que sur la notion de devoir, celle des utilitaristes sur celle de bien. Ces deux éléments coexistent : un acte qui est un bien moral constitue aussi un devoir. Nous aspirons vers le bien, nous l'aimons, nous respectons les commandements. L'idée de sacré, par une interférence entre le point de vue moral et religieux, présente ces deux aspects : la personne humaine est sacrée, nous la respectons mais en même temps elle est l'objet de notre amour.

### 3° L'autonomie de la volonté

L'autonomie de la volonté n'est pas définie chez Durkheim comme une liberté créatrice mais, de la même manière que chez Spinoza, comme une liberté qui résulte de notre conscience des raisons de notre conduite et de notre adhésion à ces raisons. Ce que Spinoza accordait à la raison, Durkheim l'accordera à la société. Mais ici nous sentons une faille dans la conception de Durkheim : la société a des intérêts qui ne coïncident pas toujours avec ceux de l'humanité. Comment notre société pourrait-elle nous demander de dépasser son bien vers l'intérêt de l'humanité ? Comment un individu pourrait-il s'élever contre l'esclavage dans une société esclavagiste ? Ces questions restent sans explication dans la conception de Durkheim.

## XXV. HENRI BERGSON (1859-1941)

Henri Bergson fut un contemporain de Durkheim et de Lévy-Bruhl. Nous allons voir que sa morale est une réaction contre la conception des sociologues pour lesquels il ne peut y avoir de philosophie morale normative.

Bergson est surtout connu pour avoir donné un nouveau prestige à la réflexion métaphysique, dévalorisée par le scientisme et le positivisme, et pour avoir été l'auteur d'une nouvelle conception de la liberté humaine.

L'ouvrage grâce auquel nous pouvons connaître la conception morale de Bergson est le dernier de ses livres publiés de son vivant; il a paru en 1932 : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (Paris, Alcan).

Dans cet ouvrage, où Bergson traite parallèlement du problème moral et du problème religieux, on nous montre qu'effectivement la société joue un rôle dans l'élaboration de nos idées morales et religieuses: les obligations morales et religieuses émanent en effet de la société. Mais faut-il se contenter, demande Bergson, de se soumettre à ces obligations et de suivre ainsi la route qu'a tracée pour nous notre société en instituant ses commandements? La plupart des hommes suivent spontanément, par habitude, sans réfléchir, les obligations que leur impose leur société. Ceux-là ont l'âme close, une âme sur laquelle font pression les obligations, ils se soumettent à une morale de l'obligation. A celle-ci Bergson nous invite à substituer une morale de l'aspiration où l'individu ne se contenterait pas de suivre par conformisme les devoirs que lui assigne son groupe, de se conformer aux règles de la société, mais de les dépasser pour agir pour le bien de l'humanité.

La morale de l'obligation est statique, celle de l'aspiration dynamique. La première est celle des sociétés closes, la seconde celle des sociétés ouvertes. Bergson ne nie pas l'utilité, l'intérêt d'une morale statique, il sait qu'on ne peut se passer d'obligations sociales, mais il propose de ne pas s'en contenter, de dépasser les règles de la cité. Or, entre la morale de l'obligation et celle de l'aspiration, entre la société et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert. Entre la morale statique et la morale dynamique il n'y a pas une différence quantitative, de degré, mais qualitative, de nature. Il ne faut pas croire que nous arriverons à l'humanité par étapes successives, en commençant par cultiver des vertus familiales, puis civiques et enfin humanitaires, car les

devoirs civiques naissent, en grande partie, de la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres sociétés.

Une morale de l'obligation qui vise une société close s'exerce contre l'humanité. Un trop grand attachement à la patrie est inconciliable avec une morale qui vise l'humanité, il faut choisir; Bergson nous invite à aimer l'humanité. La morale de l'aspiration s'est incarnée dans des hommes comme les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les saints du christianisme, dans des hommes qui se sont obligés envers l'humanité plutôt qu'envers leur cité.

*«C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Et ceci même est déjà caractéristique et instructif. Et ceci même nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu'à présent et celle dont nous abordons l'étude, entre le minimum et le maximum, entre les deux limites. Tandis que la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle.*

*Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter; ils n'ont qu'à exister; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel.*

*La nature de cet appel, ceux-là seuls l'ont connue entièrement qui se sont trouvés en présence d'une grande personnalité morale. Mais chacun de nous, à des heures où ses maximes habituelles de conduite lui paraissent insuffisantes, s'est demandé ce que tel ou tel eût attendu de lui en pareille occasion. Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n'avions jamais rencontré, dont on nous avait simplement raconté la vie, et au jugement duquel nous soumettions alors en imagination notre conduite, redoutant de lui un blâme, fiers de son approbation. Ce pouvait même être, tirée du fond de l'âme à la lumière de la conscience, une personnalité qui naissait en nous, que nous sentions capable de nous envahir tout entiers plus tard, et à laquelle nous voulions nous attacher pour le moment comme fait le disciple au maître. A vrai dire cette personnalité se dessine du jour où l'on a adopté un modèle : le désir de ressembler qui est idéalement générateur d'une forme à prendre, est déjà ressemblance; la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho. Mais peu importe la personne. Constatons seulement que si la première morale avait d'autant plus de force qu'elle se dissociait plus nettement en obligations impersonnelles, celle-ci au contraire, d'abord éparpillée en préceptes généraux auxquels adhérerait notre intelligence mais qui n'allaient pas jusqu'à ébranler notre volonté, devient d'autant plus entraînante que la multiplicité et*

*la généralité des maximes vient mieux se fondre dans l'unité et l'individualité d'un homme».* (Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, p. 29 et suiv.)

La morale dynamique consiste donc dans l'imitation d'un héros que nous voulons prendre pour modèle, ou, sur le plan religieux, d'un saint. Elle se caractérise principalement par l'amour de l'humanité. La première morale est statique, immobile, elle ne prétend pas évoluer. La seconde, liée à une personnalité créatrice, naît de la réaction de l'intelligence devant des habitudes sociales : elle est dynamique, elle est la manifestation d'une volonté de libération. La première vise une société close, si vaste soit-elle, la seconde une société ouverte, c'est-à-dire la société humaine.

## XXVI. EUGENE DUPREEL (1879-1967)

Eugène Dupréel, comme Durkheim et Lévy-Bruhl, cherche à expliquer les phénomènes moraux. Cependant cette explication est chez Eugène Dupréel le point de départ d'une nouvelle conception de la sociologie, conception qui ne considère plus la société comme une entité irréductible aux individus et semblable à une espèce de divinité, et le point de départ d'une philosophie des valeurs.

Pour expliquer les phénomènes moraux, Eugène Dupréel va utiliser la notion de *rapport social* et non plus celle de groupe social ou de conscience collective.

*Œuvres concernant la morale :*

*Le rapport social* (1912)

*Traité de Morale* (2 vol., 1932, réimpression 1967)

*Esquisse d'une philosophie des valeurs* (1939)

*Le Pluralisme sociologique* (1945)

*Sociologie générale* (1948)

*Essais pluralistes* (1949). Ce volume est un recueil de ses principaux articles, il contient la bibliographie complète de ses travaux jusqu'en 1949; celle-ci est complétée dans le volume sur Eugène Dupréel publié en 1968 et contenant les actes du colloque qui lui a été consacré.

## 1. LA MORALITE EN GENERAL

a) *Aspect sociologique de la morale*

Les théories classiques de la morale se basaient soit sur l'acte moral, soit sur la règle morale, soit sur l'agent moral. Le point de départ d'Eugène Dupréel est différent : ce sont les jugements d'approbation et de désapprobation.

Un jugement d'approbation ou de désapprobation est un rapport social entre trois termes et non pas simplement la description d'une réalité donnée. Ces termes sont des individus ou des groupes d'individus. Que l'on fasse l'éloge ou que l'on blâme une action, une institution, une doctrine, ce qu'on approuve ou désapprouve c'est toujours, en fin de compte, un individu ou un groupe d'individus. Lorsqu'il y a éloge ou blâme, il y a toujours un sujet, celui qui loue ou blâme, un objet, celui ou ceux que l'on loue ou blâme, et il y a un troisième terme, qui est celui ou ceux que le sujet désire influencer par son éloge ou son blâme.

Ces trois personnes peuvent être clairement distinguées : un professeur décrit les lâchetés d'un personnage historique dans un but éducatif,

pour influencer ses élèves; le sujet est le professeur, l'objet, le personnage historique et le troisième terme les enfants qui écoutent le professeur. Mais il arrive également que l'on loue ou blâme un individu pour l'influencer lui-même, ou même, dans le cas de l'examen de conscience, que les trois personnes se confondent en une : l'individu passe en revue ses actes qu'il accompagne d'un jugement d'approbation ou de désapprobation dans le but de modifier sa conduite future.

Le sujet peut être un groupe d'individus comme les porte-parole de l'opinion commune.

Le type général du jugement d'approbation ou de désapprobation est donc celui-ci :

A juge B en vue de C (A dit à C que B a bien ou mal agi),  
mais l'on peut rencontrer des cas particuliers de cette relation triangulaire :

A juge B en vue de A

A juge A en vue de B

A juge B en vue de B

A juge A en vue de A,

et dans tous ces cas il y a toujours trois termes. La délibération intime n'est donc qu'un cas particulier qui s'étudie de la même manière qu'une relation sociale. Un individu envisagé en dehors de tout rapport social n'est qu'une abstraction.

Le résultat des jugements d'approbation et de désapprobation, par lesquels les individus et les groupes s'influencent mutuellement, c'est qu'ils définissent le modèle du groupe social.

Puisque les jugements d'approbation ou de désapprobation constituent le point de départ d'une morale et qu'ils forment des rapports sociaux, il faut maintenant étudier la notion de rapport social.

Quand dit-on qu'il existe un rapport social entre deux individus ?  
*«Lorsque, du fait de l'existence ou de l'activité de l'un, il résulte chez l'autre une modification dans ses actes ou dans ses états psychologiques».*

Ces rapports sociaux sont nombreux et divers, il est par conséquent opportun de les classer. Cette classification peut se faire d'après différents critères selon que l'on se place au point de vue de leur objet : rapports sociaux, politiques, économiques, administratifs, juridiques, religieux, sportifs, scientifiques, etc ... ou à un point de vue formel, et dans ce cas on peut distinguer, selon la durée, les rapports sociaux *éphémères* : qui s'abolissent d'eux-mêmes dès que sont accomplis les actes par lesquels ils sont définis (deux touristes se croisent dans la montagne), *durables* : qui tendent à persister au-delà des actes particuliers qui suffisent à le manifester, et qui impliquent le renouvellement possible de ces actes (fournisseur et son client), *permanents* : qui sont jugés ne s'abolir normalement qu'avec la disparition de l'une des parties (rapports qui résultent des relations de parenté).

On peut distinguer aussi les rapports *singuliers* : qui ne relient que deux individus, *collectifs* : qui sont ceux entre deux groupes, et *mixtes* : qui unissent un individu à un groupe, une institution.

On peut dire également qu'un rapport est *unilatéral* si l'on juge qu'il suffit, pour en reconnaître l'existence, de considérer les actes et les états psychologiques de l'un des deux individus qu'il unit (par exemple le culte des morts, un amour malheureux et ignoré) ou *bilatéral* s'il est nécessaire de considérer les actes et les sentiments des deux parties, pour en reconnaître l'existence.

On peut établir une autre distinction formelle, entre rapports sociaux *négatifs*, c'est-à-dire ceux qui se caractérisent par un élément d'antagonisme et rapports sociaux *positifs*, c'est-à-dire ceux qui sont avantageux pour les deux parties.

Dans un rapport négatif, l'antagonisme peut être limité : compétitions sportives, concurrence commerciale.

Les rapports sociaux sont donc multiples et divers. Mais ils ont un troisième caractère fondamental : ils sont complémentaires, c'est-à-dire qu'ils s'interpénètrent mutuellement, qu'ils s'enchevêtrent, se combinent les uns avec les autres. «*Lorsque deux rapports sociaux sont en état d'interpénétration, ayant un terme commun, le second est dit complémentaire du premier lorsqu'il en conditionne soit la nature, soit l'existence*» (Traité de Morale, p. 301). Soit un contrat entre deux commerçants : il a pour rapport complémentaire celui avec l'autorité qui, par un système juridique, rend leurs promesses obligatoires.

La notion de rapport social complémentaire nous conduit à une seconde notion, fondamentale dans la conception sociologique d'Eugène Dupréel, celle de *groupe social* :

«*On considère comme formant un groupe social ou une société une pluralité d'individus entre lesquels existent des rapports sociaux positifs et complémentaires*» (Ibid. p. 302).

Le droit, la moralité sont deux de ces systèmes de rapports sociaux complémentaires. Durkheim raisonne à partir d'une société unique, E. Dupréel en fonction d'une pluralité de groupes ou de sociétés. Ce que Durkheim appelle société, E. Dupréel l'appelle milieu social et il considère que dans ce milieu social il existe une pluralité de groupes sociaux en état d'interpénétration, c'est-à-dire qui ont des termes communs. Les groupes qui se développent en ayant des termes communs vivent en état de symbiose. Mais s'ils ont des termes communs, on ne peut néanmoins distinguer deux groupes que s'ils présentent un caractère d'antagonisme et c'est pourquoi une société ne peut être considérée comme une unité. La sociologie de Durkheim s'adapte mieux aux sociétés primitives qu'aux sociétés modernes, car elles sont moins diversifiées. Les conceptions de Durkheim permettent d'expliquer l'emprise d'une tribu, d'un clan, sur chacun de ses membres, car cette tribu, ce clan,

ne se divisent généralement pas en groupes antagonistes. Mais on peut expliquer par la sociologie de E. Dupréel que l'individu puisse s'émanciper, devenir autonome, dans nos sociétés modernes, car elles comprennent un pluralisme de groupes qui est facteur de tension, de conflits, de progrès. Eugène Dupréel considère qu'il est superficiel de penser que le milieu social impose son système de valeurs aux individus qui en font partie car il est composé de plusieurs groupes dont les valeurs peuvent être en opposition.

Les groupes sociaux ne diffèrent pas seulement par leur étendue, mais par leur degré d'existence. Une famille constitue un groupe social d'un plus haut degré d'existence qu'un pays, la France a un degré d'existence plus élevé que celui de l'Europe et l'humanité est un groupe social qui a un degré d'existence infime. «*Un groupe social a un haut degré d'existence lorsque les rapports sociaux positifs qui unissent ses membres l'emportent de beaucoup sur les rapports négatifs qui tendent à les dissocier*» (Ibid. p. 307). On peut répartir les groupes sociaux selon d'autres principes. Selon le recrutement : on dira qu'un groupe social est *ouvert* si, pour en faire partie, il suffit pratiquement de le vouloir (un parti politique) et qu'il est *fermé* si l'on ne peut y entrer que sous des conditions définies et contrôlées (l'Académie). On peut faire d'autres distinctions selon le mode de cohésion, selon la durée, l'origine, la composition de leurs membres.

Si on se place au point de vue de leurs relations mutuelles, on distinguera les *groupes semblables* ou de même nature, par exemple deux Etats, et les *groupes dissemblables* ou hétérogènes. Deux groupes semblables tolèrent difficilement la symbiose de leurs membres : deux religions, deux Etats, deux partis politiques admettent rarement des membres communs. Par contre la dissimilitude favorise l'interpénétration. Selon le point de vue de leurs relations, on peut également distinguer des groupes associés, des groupes qui ne coopèrent que par exception, des groupes simplement compatibles, et des groupes qui entrent dans une hiérarchie (castes, classes sociales, soldats et officiers).

Quels sont les caractères communs à tous les actes moraux ? Pour dégager ces caractères, E. Dupréel analyse des exemples de conduites réputées moralement bonnes :

1. A tient la promesse faite à B, quoique onéreuse ;
2. le bon Samaritain donne au blessé ses soins et pourvoit à son entretien ;
3. un juge condamne un coupable, malgré les menaces de ses complices ;
4. A reconnaît une vérité qui coûte à son amour-propre.

Qu'y a-t-il de commun entre ces quatre actions considérées comme louables ? Dans chacun de ces cas, l'individu que nous louons accepte un préjudice ou un détriment éventuel. Aucune de ces actions n'est utile à l'individu que nous louons, mais, dans les deux premiers cas, à celui auquel elles s'adressent. Dans le troisième cas, celui qui bénéficie de l'action du juge, c'est la société, avec laquelle le juge entretient

un rapport social mixte; de même dans le quatrième cas, car l'individu, en reconnaissant qu'il s'était trompé, renforce la règle qui exige la sincérité. De toute façon, ce qui est important, c'est de constater qu'aucune de ces quatre actions n'est déterminée par l'intérêt de celui qui les accomplit, mais qu'au contraire chacune entraîne soit un sacrifice immédiat, soit un détriment éventuel pour celui qui les a commises. Dans chaque cas, une règle est confirmée, renforcée, une règle qui est admise dans le groupe qui louera l'individu qui l'a respectée.

Pour qu'un acte soit spécifiquement moral, il faut donc deux conditions :

1. le détriment, réel ou éventuel, consenti par l'agent, c'est-à-dire un sacrifice;
2. la conformité à une règle, c'est-à-dire une régularité.

Si nous nous demandons quels sont les actes que nous cherchons à favoriser par l'éloge et à empêcher par le blâme, nous retrouvons les deux mêmes caractères, à savoir la régularité et le sacrifice.

Nous ne louons et blâmons en effet que des actes qui sont susceptibles d'être reproduits, qui ont une structure telle qu'ils puissent présenter une régularité. Nous ne nous aviserons jamais de louer ou de blâmer des actes qui ne peuvent pas être recommencés ou imités car par l'éloge et le blâme nous espérons ajouter un élément à l'ensemble des motifs qui entraîneront la conduite de l'agent.

D'autre part, nous voulons par nos encouragements entraîner la répétition d'actes qui sont utiles à la société. Mais pour que ces encouragements soient utiles, l'acte que nous louons doit être pénible à accomplir, doit exiger un certain sacrifice. C'est un fait utile, en effet, que les membres d'une société se nourrissent, que les enfants jouent : mais on ne considérera pas comme moral celui qui se nourrit ou l'enfant qui joue. On découragera même l'exercice de ces activités de peur qu'elles ne tendent vers une exagération.

Il en est de même pour les activités sexuelles : il est utile pour une société que ses membres se reproduisent, mais il est superflu d'encourager ces activités.

Nous ne louons et blâmons par conséquent que les actes qui présentent une certaine régularité et qui exigent un sacrifice, au moins éventuel. Lorsque nous louons, nous accordons à l'agent un mérite et lorsque nous le blâmons, un démérite. Mais il est bien entendu que le mérite n'est pas une récompense et le démérite une punition, mais le mérite, comme Kant l'avait dit, rend digne de récompense et le démérite digne de punition. Le mérite est comme une récompense spirituelle. C'est dans la mesure où une action morale n'est pas une bonne affaire qu'elle mérite d'être encouragée : c'est pourquoi les actes posés dans l'espoir d'obtenir une récompense, ou dont on s'abstient par peur du châtement, n'ont jamais été considérés comme des actes moraux.

Demandons-nous maintenant en vertu de quel critère nous pouvons dire qu'une règle doit être suivie et non transgressée. Pouvons-nous caractériser une règle par un critère interne ? C'est ainsi que faisaient les morales classiques qui reconnaissaient qu'une règle était moralement bonne si les conséquences qu'elle entraînait étaient conformes à un ordre naturel ou divin. Le pluralisme sociologique d'Eugène Dupréel s'oppose à cette façon de voir. Selon lui, *pour décider qu'une action conforme à une règle est moralement bonne, il faut se placer au point de vue du groupe social où cette règle est reçue.*

*«Quelle que soit la règle, du moment qu'un individu accepte un détriment pour y obéir, son acte a le caractère spécifique de l'acte moral»* (Ibid. 319).

Prenons un exemple extrême : les membres d'une bande de malfaiteurs se promettent de ne jamais dénoncer leurs complices. L'un d'eux est arrêté par la police qui lui promet certains avantages s'il parle. S'il parle, cela est donc avantageux pour lui, mais aussi pour l'ensemble de la société. Et pourtant le fait qu'il ne parle pas lui confère une certaine valeur morale. Nous pouvons donc respecter une qualité morale chez nos ennemis dans la mesure où ils acceptent un sacrifice pour suivre la règle du groupe dont ils font partie. Un tel raisonnement serait évidemment impossible dans la conception de Durkheim, dans toute conception qui raisonne en terme de société collective. De telles conceptions conçoivent l'individu comme un être passif, éduqué par son milieu social, qui se soumet aux règles que lui impose son milieu social. Par contre, si l'on raisonne en termes de groupes sociaux, l'on s'aperçoit que pour que l'individu se soumette aux règles de son groupe, il faut d'abord qu'il ait pris l'initiative d'entrer dans ce groupe et non dans tel autre. Pour qu'un individu puisse être honorable, il faut que lui reviennent certaines initiatives. La notion d'honneur joue un rôle important dans la morale de E. Dupréel. Cette notion est étrangement absente dans les conceptions morales classiques.

Si les règles sont relatives à un groupe, elles s'expliquent néanmoins par des rapports sociaux complémentaires. Ces règles s'instituent quand le groupe se constitue, car la moralité est liée au social.

*«La multiplicité, la diversité et l'interprétation des rapports sociaux quelconques ont pour effet naturel de créer dans les consciences et dans les conduites une détermination permanente. Les individus, termes de ces rapports, sont amenés à considérer qu'il existe entre eux des relations telles qu'ils sont toujours astreints les uns pour les autres à certains égards, ou du moins à se comporter comme si ces égards existaient dans leurs consciences respectives. Ils se font un minimum de concessions, conformément à certaines règles toujours opérantes.*

*Ce sont ces rapports sociaux permanents que traduisent le plus directement les règles de la morale ou les devoirs reconnus dans une société et qui constituent l'armature morale de celle-ci. Elle a pour siège les dispositions des individus, leur conscience; mais elle ne se confond pas avec ce qui est individuel, puisque tous les*

*membres d'une société peuvent se renouveler sans que les règles morales aient changé par cela même».*

(Ibid. p. 333).

b) *Aspect subjectif de la morale, c'est-à-dire les trois phases de la conscience morale*

E. Dupréel a élaboré une théorie du développement de la conscience morale en trois phases :

1. phase des instincts,
2. phase de la connaissance des règles,
3. phase de l'idéal moral ou de la volonté morale.

A ces trois phases correspondent trois aspects de la morale :

1. aspect biologique,
2. aspect sociologique,
3. aspect individualiste.

#### 1<sup>o</sup> Phase des instincts

Comme les animaux, les hommes ont des instincts sociaux, de reproduction — l'instinct sexuel, l'instinct de famille —, et d'agrégation — l'attraction mutuelle, la sensibilité à l'action d'autrui, l'instinct d'imitation —. Cette phase est caractérisée par le fait que la règle morale n'est pas expressément formulée. Nous pouvons constater un ensemble de comportements instinctifs utiles à l'espèce et qui souvent révèlent un sens du dévouement de la part de l'individu, telle l'abeille qui pique pour défendre la ruche. Lorsqu'on observe l'ensemble des comportements d'un groupe, on peut en dégager une régularité. Mais cette régularité semble résulter plus d'une loi naturelle que d'une obligation morale.

Ces instincts entraînent des avantages pour l'espèce :

1. ils permettent, par l'addition des efforts, de faire ce qu'un individu isolé ne serait pas capable de faire;
2. grâce à la vie en commun, tout le groupe peut profiter des renseignements, des découvertes faites par un individu;
3. la société joue le rôle d'une assurance mutuelle : un individu trop jeune, trop vieux, infirme, peut survivre grâce à la vie en groupe;
4. la vie en groupe permet une division du travail qui est à l'avantage de chacun.

#### 2<sup>o</sup> Phase de la connaissance des règles

Cette phase se caractérise par le fait que la règle prescrite ou interdite est dégagée de ses cas d'application, peut être formulée de façon abstraite. Au lieu d'être immanente, elle est formellement abstraite, au lieu d'être implicite, elle est connue des membres de la société. Elle est enseignée, rendue quelquefois obligatoire ou sanctionnée, elle est louée

ou blâmée. C'est la phase où l'on accorde une responsabilité et une liberté aux hommes.

Un état de la pensée religieuse correspond à cette phase.

Comment s'explique le passage de la phase des instincts à la phase de la connaissance des règles ? Ce passage s'effectue à l'occasion d'un comportement aberrant, qui n'est plus conforme au comportement habituel, et qui lèse un membre du groupe. Dès lors celui-ci, si ses membres ont un minimum d'intelligence, érige en règle le comportement habituel pour que ne se reproduise plus le comportement qui a lésé un des membres. Eugène Dupréel a sans doute trouvé cette idée en généralisant une explication de la naissance de l'idée de propriété dans le droit romain. L'idée antérieure à celle de propriété était celle de possession. Il y a possession lorsqu'une personne exerce une maîtrise effective sur une chose. L'idée de propriété s'est dissociée de celle de possession lorsqu'un individu a été dépossédé et qu'il a su convaincre les autres membres du groupe que celui qui maîtrise ce qu'il possédait, possède injustement. Si donc un individu s'avise d'un comportement nouveau, d'un comportement qui va à l'encontre des habitudes du groupe, et que ce comportement lèse un autre individu, celui-ci cherchera à expliquer son cas. S'il convainc le groupe, la règle se dégagera : la conscience d'une règle naît à l'occasion de la violation de cette règle. On voit que la manière d'agir précède la règle qui prescrit la façon d'agir. A ce propos, racontons cette anecdote : un historien anglais, ayant appris sa nomination à l'Université de Cambridge, s'enquit des règles auxquelles il était tenu en tant que professeur. On lui fit savoir qu'il devait dormir quatre nuits par semaine à Cambridge ; *« pour le reste, lui dit-on, vous êtes libre, mais si vous abusez, il y aura une règle »*. Cette histoire est instructive car elle nous montre bien qu'une règle ne s'explique que si ce qu'elle interdit a été transgressé.

Dans les locaux de l'Université, aucune pancarte, comme dans certains trams, n'interdit de cracher par terre ; mais certaines interdisent de fumer : on peut en déduire que certains étudiants et professeurs fument, mais ne crachent pas par terre. D'un autre côté, ce qu'on oblige les gens à faire, ils ne le font pas spontanément : on n'a jamais obligé les gens à respirer.

Un mal peut donc être l'occasion d'un progrès si la victime se plaint et peut convaincre les autres de l'existence de la règle. L'occasion, mais non pas la certitude d'un progrès.

### 3<sup>o</sup> Phase de l'idéal moral ou de la volonté morale

Une conscience atteint cette troisième phase lorsque l'individu fait dépendre sa conduite d'une règle ou d'une doctrine à laquelle il attache une valeur suprême ou absolue. L'initiative morale de l'individu joue un rôle dans cette phase : il ne se contente plus de se soumettre

à la règle instituée par son groupe, mais il agit pour la fin dont la règle était un moyen.

*«On peut comparer les consciences parvenues à la troisième phase à des combattants qui sont animés du désir ardent de la victoire, tandis que la seconde phase correspond au cas des soldats qui ne sont que bien instruits et strictement disciplinés.»* (Ibid. p. 376).

La troisième phase est celle de l'unification de la moralité car les règles qui à l'état de la deuxième phase sont nombreuses, diverses et indépendantes, deviennent systématisées, organisées, hiérarchisées en fonction d'un idéal unique auquel l'individu attache une valeur suprême.

C'est la phase de l'émancipation de l'individu qui ne se contente plus de se soumettre à certaines règles mais qui devient créateur. Apparaissent, dans cette phase, les réformateurs, les prophètes, les martyrs, les révolutionnaires.

Comment une conception sociologique peut-elle expliquer la naissance de cette phase individualiste, l'autonomie de l'individu ? En admettant l'existence d'un pluralisme sociologique. En effet, si différents groupes sociaux s'interpénètrent, s'il y a symbiose de groupes, l'individu, qui fait partie de différents groupes, peut être ébranlé par un conflit de règles, de devoirs, par une antinomie. Dès lors, s'il veut que sa conduite soit cohérente, il doit juger ces règles, choisir et se justifier. C'est le cas d'Antigone : les lois de sa religion lui imposent d'ensevelir son frère, celles de sa cité le lui interdisent, car il est considéré comme traître. Antigone doit choisir entre les lois des deux groupes dont elle fait partie, entre les lois divines et les lois de Créon.

C'est également le cas des objecteurs de conscience. Evidemment, très souvent, les individus choisissent, selon l'occasion, la règle qui correspond à leur intérêt, tantôt l'une, tantôt l'autre. Mais l'attitude morale, celle que choisit Antigone, est de se demander quelle est la règle qui vaut mieux, qui est supérieure, de se poser des questions quant à la justice des règles, quant à la façon dont elles favorisent la paix sociale. Il faut décider en fonction d'un critère qui n'est pas celui de la soumission à la règle. C'est ainsi que naissent les théories morales : le moraliste cherche à établir un système cohérent à partir des nombreuses valeurs que charrie la société, valeurs qu'il hiérarchise en vertu d'un critère de justice, de liberté, d'humanité, de bonheur ...

On voit comment, à partir de cas particuliers, les individus sont amenés à dépasser l'aspect social de la morale.

Après l'étude de la moralité en général, étude grâce à laquelle nous avons appris quel est le rôle que joue la société dans l'élaboration de nos idées morales (aspect sociologique) et comment l'individu peut être amené à adhérer à des valeurs qui dépassent la société (aspect individualiste), E. Dupréel va analyser certaines règles déterminées, certaines aspirations morales, certains sentiments moraux qui se développent dans les diverses sociétés.

## 2. LES FORMES PARTICULIÈRES DU MÉRITE MORAL

### a) Classification des formes de mérite (règles et vertus)

E. Dupréel a classifié les vertus d'une manière qui diffère de toutes les classifications habituelles. Il distingue les vertus directes et les vertus indirectes. Les premières sont celles qui sont directement utiles à la vie en société, à la coexistence des membres d'un groupe social. Elles sont appréciées en fonction de leurs conséquences.

Les vertus indirectes, par contre, sont celles dont le mérite ne se dégage pas de leurs conséquences favorables et qui consistent généralement «dans un effort que l'individu fait sur lui-même pour corriger ses impulsions brutes, selon un modèle de personnalité qu'il a appris à estimer et pour respecter chez autrui des prérogatives correspondantes». (Ibid. p. 465).

La bienfaisance, ou charité, est une vertu directe car elle entraîne directement le bien-être d'un autre que l'agent, sa valeur résulte directement des conséquences de sa pratique.

La justice est aussi une vertu directe parce qu'elle profite directement à la société tout entière, car les membres d'un groupe ne pourraient coexister s'ils n'appliquaient pas cette vertu.

Par contre, toutes les vertus qui consistent dans le respect des personnes et de soi-même, comme la tempérance, la fidélité, la véracité, ou les vertus qui visent une noblesse d'âme, sont des vertus indirectes.

La classification se présente donc ainsi :

Formes de mérite	}	Vertus directes	}	Bienfaisance, ou charité, ou générosité
				Justice
	}	Vertus indirectes	}	Honneur ou respect des per- sonnes
				Elévation ou noblesse d'âme

Les vertus directes profitent soit immédiatement à un individu (Bienfaisance) soit à la société en renforçant la règle en vertu de laquelle on applique la justice.

Comme chaque groupe tient à ce que la vie de ses membres soit favorisée et que les règles du groupe soient maintenues, les vertus directes se retrouvent dans tous les groupes, aucun groupe ne pourrait s'en passer, elles sont universelles.

Par contre, le respect des personnes est une vertu très variable qui se manifeste de façon différente dans différents groupes et à différents moments de leur évolution, et le prix qu'on y attache peut varier selon les circonstances. La noblesse d'âme n'est pas non plus une vertu

universelle : elle n'existe que chez ceux qui ont atteint la troisième phase de la moralité, car elle transcende la vie du groupe.

b) *Examen des principales vertus*

1° La bienveillance ou charité

La bienveillance est une vertu spontanée, elle se rattache immédiatement au sentiment de pitié et de sympathie que l'on éprouve pour son semblable. Personne ne conteste, d'un point de vue moral, la valeur de cette vertu. Elle consiste à faire le bien et à s'abstenir de faire souffrir un autre, elle est fondée, renforcée, par un sentiment de solidarité avec les membres d'un même groupe. Son exercice peut se heurter à deux espèces de difficultés, de conflits, que l'individu est parfois amené à devoir résoudre.

Le premier conflit se produit quand deux groupes sont en état d'hostilité, de guerre : les dirigeants de chaque groupe en conflit cherchent à imposer des limites à l'exercice d'une charité spontanée à l'égard des membres du groupe ennemi.

On sait que pendant la guerre d'Algérie, certains Français, dont des prêtres, ont été emprisonnés pour avoir été charitables à l'égard des Algériens. L'exercice de la charité peut donc se transformer en actes de trahison. Les règles nationalistes de bienveillance, par conséquent, n'obligent, dans certaines situations, que les membres d'un groupe vis-à-vis des autres membres de ce groupe.

La limitation de l'exercice de la bienveillance peut aller de pair avec une intensification des sentiments de solidarité et d'abnégation à l'égard des membres de son propre groupe. Les progrès moraux d'un groupe peuvent par conséquent aller de pair avec un surcroît d'indifférence morale à l'égard des étrangers, et l'on peut même dire, en cas de conflit, que certaines obligations morales sont imposées entre les membres d'un groupe avec d'autant plus de passion qu'elles sont répudiées à l'égard des ennemis. De telles situations nous montrent bien, fait remarquer E. Dupréel, que l'on ne peut admettre l'idée d'un progrès unilatéral, linéaire — comme celui des sciences — en morale. Dans tout le *Traité* de E. Dupréel, on ne trouve d'ailleurs jamais de jugements accordant une préférence à telle ou telle attitude morale. E. Dupréel n'est pas un moralisateur, il ne nous dit pas ce qui vaut mieux mais nous montre des sentiments moraux qui se développent dans certaines sociétés, sans prendre parti, sauf cependant à la fin du *Traité*.

Le deuxième conflit est beaucoup plus général, c'est celui entre la charité et la justice. Celui de l'amour et de la justice est encore plus manifeste. Ni l'amour, ni la charité, contrairement à la justice, ne se préoccupent de comparaisons.

Celui qui aime favorise ce qu'il aime, il lui accorde un caractère d'incomparabilité, d'unicité. Or ce qui est unique ne peut s'insérer dans aucune catégorie.

La charité, comme l'amour, est une inclination spontanée. Elle est l'attitude de celui qui soulage la souffrance de celui qu'il rencontre sur son chemin : celui qui fait la charité ne se demande pas s'il ne devrait pas plutôt aider celui qui souffre de la faim à Calcutta. Il ne choisit pas celui qu'il va aider selon une règle mais agit plutôt par sympathie. Le juste, au contraire, est celui qui ne se laisse pas guider par ses inclinations, par ses sympathies. La générosité, la bienveillance, l'amour, la charité sont des vertus plus romantiques que classiques, moins rationalistes, car elles ont pour objet l'unique, le particulier. On comprend qu'un rationaliste comme Malebranche (1638-1715) ait été un partisan de la justice. Celle-ci dans sa conception s'identifie à l'amour de Dieu, c'est-à-dire de l'ordre universel, à un amour qui doit être proportionné au mérite de l'objet aimé. Tout autre amour, tel celui d'une personne, est inférieur. Leibniz (1646-1716) a défini la justice comme «*la charité du sage*», c'est-à-dire une charité réfléchie, qui s'accompagne d'une régularité, d'un respect des règles. Il en résulte que cette charité est plus froide, moins spontanée, néglige la singularité, l'unicité de celui auquel elle s'adresse, en le subsumant sous des catégories.

## 2° La justice

La justice semble être une des notions les plus rationnelles en matière de morale, et pourtant, comme nous allons le voir, cette notion est très confuse.

On sait que l'idée de raison pratique a été associée à deux vertus qui sont la prudence et la justice. La prudence consiste dans le choix des moyens appropriés à une fin donnée, tandis que la justice est la vertu qui détermine non seulement les moyens mais également la fin puisqu'elle envisage une situation dans son ensemble.

E. Dupréel reprend la distinction aristotélicienne entre la justice vertu spécifique et la justice vertu générale. La justice, en effet, a souvent été confondue avec le respect de toutes les règles du groupe et l'on a souvent assimilé la valeur de la justice à celle de la moralité tout entière. Le juste, dans la conception biblique, est l'homme moral, c'est-à-dire celui qui observe les commandements de Dieu quels qu'ils soient. Dans cette conception, la justice et la charité ne s'opposent pas car si Dieu a toutes les vertus il est impossible que deux vertus soient en conflit.

Pour sortir de cette confusion entre justice spécifique et justice générale, E. Dupréel distingue la justice statique et la justice dynamique.

La *justice statique* consiste à observer une règle établie, quelle que soit cette règle. Est juste celui qui applique la règle reconnue, tel le juge intègre qui applique scrupuleusement la loi, telle qu'elle est, sans se soucier d'autres considérations. Ce juge est impartial car il ne fait pas acception des personnes, il traite de la même façon tous ceux auxquels

s'applique une même règle. Cette justice est symbolisée par une balance. La justice statique maintient l'ordre, elle est traditionnelle, car elle ne juge pas la règle mais la conformité d'un acte à la règle admise par le groupe, elle est conservatrice, car elle protège les valeurs admises en ne mettant pas en doute les règles reconnues. C'est pourquoi Paul Nizan (1905-1940) appelle les juges «*les chiens de garde*», les gardiens de l'ordre social.

Selon la conception positiviste de la justice, le juge ne doit jamais juger la règle, il doit se contenter d'une justice statique. Cette conception positiviste se justifie par la doctrine de la séparation des pouvoirs : le pouvoir judiciaire applique la loi établie par le pouvoir législatif. L'idéal du positivisme juridique est que la loi soit claire et complète au point que l'on puisse remplacer le juge par un automate, par une machine qui puisse donner la solution quand on lui fournit les éléments du problème. Cette conception n'est pas conforme à la réalité. On ne peut pas concevoir le juge comme appliquant une justice statique, à la manière d'un automate, car la personnalité du juge a une importance ainsi que l'atteste l'existence de tribunaux spéciaux où, dans les pays dictatoriaux, les juges sont choisis parce qu'ils ont la même façon de penser que le dictateur.

Cependant, il n'en est pas moins vrai qu'un juge, en principe, n'a pas à se demander si la règle qu'il applique est ou n'est pas juste. Comme on le voit, la justice statique se définit par rapport à des actes et non à des règles.

C'est la règle de justice que j'ai formulée ainsi : il faut traiter de la même façon des êtres semblables, des situations essentiellement semblables (Cf. *Justice et Raison*, Bruxelles, 1963). Pour deux cas semblables, il faut deux jugements semblables. Cette formulation est tellement générale qu'elle ne peut soulever aucune objection. Mais d'un autre côté elle ne nous permet pas de savoir quand on peut considérer deux situations comme semblables. La règle de justice est formelle car elle ne tient pas compte du contenu de la règle mais du fait que les cas interchangeables doivent être traités de la même façon. Elle a un aspect logique qui entraîne dans le comportement de ceux qui la suivent une régularité. Elle est liée à l'idée d'ordre. Par le fait que la règle de justice est formelle, est une règle dont l'aspect rappelle celui d'un raisonnement logique, elle ne peut fournir aucun critère pour juger la justice de la règle.

Ce n'est pas au nom de la justice statique que l'on pourrait juger, modifier une règle. Dès que le problème se pose de juger une règle, nous sommes à un autre niveau. Pour savoir si une règle est juste, il nous faut un idéal de justice.

Les formes de l'idéal de justice sont variées :

— *la forme égalitaire* : traiter de la même façon tous les êtres d'une certaine catégorie, ceux qui habitent sur un même territoire par exemple ; cet idéal de justice met en forme l'idéal de la dignité de la personne que

l'on insère dans cette catégorie : toutes les personnes d'une telle catégorie méritent les mêmes égards en tant que détenteurs d'une certaine valeur.

— *Idéal d'un traitement proportionnel*. E. Dupréel distingue ces deux formes d'idéaux :

— *à chacun ses besoins* : c'est la forme régulière de l'idéal de bienfaisance : j'aide ceux qui en ont besoin.

— *à chacun selon ses mérites* : cet idéal présuppose l'existence et surtout l'appréciation des mérites dont il faut tenir compte dans la manière dont on traite les êtres.

On pourrait ajouter d'autres conceptions :

— *à chacun selon ses œuvres* : ici, on tient compte du résultat. C'est cette forme de justice qui régit les examens scolaires : le professeur ne prend pas en considération le fait de savoir si un étudiant a plus de mérite qu'un autre, il ne se soucie que de ce qu'il écrit ou dit. C'est aussi la forme économique de la justice : les salaires sont généralement proportionnés au travail fourni.

— *à chacun selon son rang* : c'est la forme aristocratique de la justice. On donne et on demande plus — noblesse oblige — à un être qui appartient à une catégorie considérée comme hiérarchiquement supérieure.

On voit que dans ces différentes conceptions de la *justice dynamique*, la justice intervient comme vertu secondaire : elle est la mise en œuvre de certaines valeurs préalables comme la charité, la valeur des personnes, du mérite, de la bienveillance, de l'utilité sociale.

La valeur de justice est une systématisation d'autres valeurs. Di Robilant a étudié différents codes pour en dégager les valeurs fondamentales, ce qui montre bien qu'un système juridique n'est pas un ensemble purement formel.

### 3<sup>o</sup> L'honneur ou les vertus de la personne

Pour comprendre le problème que posent les vertus indirectes, rappelons que la moralité consiste dans des règles qu'une société propose — et non pas impose — à ses membres ou qu'un individu s'impose à lui-même conformément à son idéal. Une vertu est une qualité de celui qui se conforme à tel commandement moral, comme un vice est la qualité contraire.

On comprend l'utilité des vertus directes : elles sont directement utiles à un individu ou au groupe dont on confirme une règle.

Mais il n'en est pas de même pour les vertus indirectes comme le courage, la tempérance, la modestie, la véracité, la pureté, la dignité, le respect de soi-même, la noblesse d'âme. De telles vertus sont des qualités de la personne, et leur valeur morale n'est plus directement fonction des conséquences que le respect ou la transgression des règles peuvent avoir pour la société. Ces vertus ne s'expliquent pas par la valeur sociale immédiate de leurs conséquences.

L'utilité directe que la société peut en retirer n'est pas proportionnelle à l'importance qu'on leur accorde. C'est pourquoi E. Dupréel les traite comme des vertus symboliques. Lorsque l'on considère ces vertus, il est nécessaire de mettre la notion de personne, et non celle de société, comme dans les vertus directes, au premier plan.

Le problème que posent les vertus indirectes est de savoir comment on peut les expliquer sociologiquement. E. Dupréel résout ce problème en les rattachant à la notion d'honneur, notion qu'il va expliquer en fonction de considérations sociologiques.

Soulignons tout d'abord que cette notion a été ignorée par tous les moralistes qui ont traité la morale comme un problème individuel, celui des rapports entre l'individu et Dieu ou entre l'individu et la nature.

La notion d'honneur a un sens large et un sens étroit. Son sens propre est le sens étroit à partir duquel on peut le généraliser.

La notion d'honneur au sens étroit apparaît dans les minorités aristocratiques, souvent de nature militaire, minorités qui forment la classe supérieure de la société.

Ces minorités ont à se défendre contre un double danger :

- le danger de la destruction par la majorité,
- le danger de l'absorption par la majorité.

Le deuxième danger apparaît si la majorité essaie de ressembler à ce groupe, si, dans la majorité, il y en a qui veulent avoir le même genre de vie que les membres de la classe supérieure. On les appelle des snobs, terme dont l'étymologie est précisément : sine nobilitate.

Pour que les membres d'une classe aient cette volonté d'imiter la façon de vivre d'une classe considérée comme supérieure, il ne faut pas qu'il y ait entre ces classes une stratification rigide mais au contraire interférence. Remarquons que le phénomène de la mode répond aux mêmes conditions. Celui-ci résulte en effet d'une tendance à ressembler et, d'autre part, d'une tentative de se distinguer. Tentative de se distinguer chez ceux qui créent la mode. Puis, la mode nouvelle descend dans les couches inférieures par le phénomène d'imitation. Et quand tout le monde est habillé de la même façon, certains veulent montrer qu'ils sont différents, qu'ils sont supérieurs. S'ils sont reconnus comme tels en raison de leur prestige, on les imitera, et la mode redescendra dans les classes considérées comme inférieures. Du moins si les classes ne sont pas stratifiées : au Moyen Age il n'y avait pas de mode, parce que les membres d'une classe ne tenaient pas à imiter ceux d'une classe supérieure, mais voulaient au contraire manifester leur appartenance à la classe dont ils faisaient partie.

Le problème de la distinction a toujours été le problème important des classes privilégiées qui veulent marquer leur supériorité et éviter l'absorption par des classes qui les envient.

Le duel, l'insolence, l'arrogance, le luxe, le faste ont été les gages de la prééminence de certaines classes aristocratiques. Ces signes de supériorité peuvent provoquer des antagonismes. C'est pourquoi les membres d'une classe qui se veut supérieure s'imposent des sacrifices, des renoncements, s'imposent un genre de vie difficile pour maintenir leur position. C'est ainsi que sont nées les vertus d'honneur que justifie l'adage : noblesse oblige. Chez les hommes, ces vertus sont concrétisées dans le courage, la bravoure, la loyauté, chez les femmes dans la pudeur, la chasteté, la fidélité, la réserve.

Dans une société chevaleresque, à la valeur combative du chevalier correspond la retenue de la femme de son rang. Les codes de chevalerie sont des ensembles de règles que la noblesse s'est imposées pour marquer sa supériorité. Dans certains cas la rigueur des mœurs peut devenir pour les hommes aussi l'attestation de leur supériorité : le célibat des prêtres et des moines constitue un sacrifice, d'origine semblable à celui qui résulte de la bravoure du chevalier.

L'ascétisme qu'un groupe s'impose est le signe par lequel il prétend manifester sa supériorité. Le renoncement également. L'évolution artistique montre que l'art renonce très souvent, pour se renouveler, aux moyens que lui offre la technique.

Une classe supérieure exige généralement que les membres qui y adhèrent subissent des épreuves, des rites d'initiation. Tel est le sens des baptêmes d'étudiants.

On peut élargir la notion d'honneur en considérant non plus l'honneur d'un membre d'une classe minoritaire qui se veut supérieure mais de l'homme en tant qu'il s'oppose aux animaux. On arrive ainsi à la notion de dignité humaine.

Entre la personne, être moral, et l'individu, être biologique, E. Dupréel relève trois ordres de différences, les deux termes comparés différant :

1. quant à la durée,
  2. quant à l'évolution,
  3. quant à la reconnaissance du mérite et du démérite.
1. La durée de la personne est plus longue que celle de l'individu : elle est protégée avant sa naissance et respectée après sa mort.
  2. L'évolution inévitable de l'individu, être biologique, se présente comme une courbe d'abord ascendante puis descendante. Plusieurs courbes conviendraient mieux, car chaque qualité n'atteint pas le plus haut degré de sa capacité au même âge, mais toutes ces courbes ont la même allure car elles traduisent toutes un progrès, un apogée et un déclin, auxquels correspondent la jeunesse, la maturité, la décrépitude.
- L'évolution de la personne est toute différente : on pourrait la représenter par une oblique ascendante. L'ancienneté est comme un

mérite, le respect des vieillards est, dans toute société, une vertu. On ne respecte pas une personne en fonction de son rendement.

3. La réputation d'une personne se forme par le fait qu'elle incorpore le mérite et le démérite. Tout ce qu'on a fait de bien et de mal vient s'agglomérer pour former notre réputation. Cependant le mérite et le démérite ne s'incorporent pas de la même façon : on oublie les fautes de jeunesse, non les exploits de jeunesse. Une prescription morale éteint les fautes anciennes, non les anciennes bonnes actions, de même la prescription juridique.

La personne progresse en accumulant les mérites d'une façon plus rapide qu'elle ne recule par ses fautes additionnées. La personne progresse sous la forme d'une oblique ascendante précisément parce qu'elle incorpore ce qui lui est positif, plus rarement ce qui lui est négatif.

Mais si l'on accorde du mérite et du démérite à une personne, si on la blâme et la loue, il faut la considérer comme responsable de ses actes. Or, la responsabilité implique la liberté. C'est en fonction de l'idée de responsabilité qu'on accordera à l'homme la liberté. La liberté est la condition de la responsabilité. L'homme est libre par une convention de la vie sociale. Cette convention n'est ni vraie ni fausse, elle est une réalité de la vie sociale. De même que chez Kant la liberté est postulée comme condition de la moralité, elle est, chez E. Dupréel, la condition de la responsabilité.

Les différentes religions substantialisent l'idée de la personne : l'âme est conçue comme une variation spiritualiste de l'idée de personne. La conception de E. Dupréel, qui oppose individu et personne, est ingénieuse car elle nous permet de conserver tout ce qui fait la dignité de la personne tout en rejetant le dualisme âme-corps.

Les vertus sexuelles sont des vertus indirectes par excellence.

La pureté sexuelle caractérise certains membres d'une classe qui se veut prééminente : les femmes de l'aristocratie. Il n'est point nécessaire que les hommes qui font partie de cette classe s'imposent des restrictions dans ce domaine car ils peuvent garantir leur statut privilégié par d'autres manifestations, telles la bravoure, le courage. Il est d'ailleurs significatif à cet égard que les femmes qui ont pu manifester leur supériorité sociale par d'autres signes que la retenue aient eu des mœurs plus libres : tel fut le cas de celles qui furent actrices, écrivains, artistes. Les autres ne pouvaient se distinguer des femmes des autres classes que par leur pudeur.

Mais la bourgeoisie préconisa des vertus d'abstention pour ne point accuser la différence de classe : les puritains furent des bourgeois. Aussi, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, l'aristocratie, pour se distinguer des bourgeois, affecta-t-elle une certaine désinvolture à l'égard des règles sexuelles.

Le fléchissement de la rigueur des mœurs peut résulter du fait que la considération sociale peut s'obtenir par d'autres moyens moins pénibles : l'acquisition de richesses, l'occasion de montrer ses talents. Il peut également résulter de causes plus internes et plus générales comme il apparaît dans cet extrait :

*« Dans une société honnête et puritaine, le libertinage n'est pas lui-même sans procurer quelque considération en même temps qu'il fait scandale. Celui qui s'y adonne fait figure de révolté et laisse paraître ainsi initiative, audace, courage, indépendance. La ponctualité, par cela même qu'elle est le fait de presque tous, tend à paraître liée avec la médiocrité, la faiblesse, la pusillanimité. Cela revient à reconnaître que la vertu elle-même n'échappe pas aux lois universelles de la valeur : une vertu que tout le monde arrive à pratiquer sans trop de défaillances ne saurait garder toute la signification symbolique qu'elle a dans une société moins exemplaire. Mais si ce phénomène vient entraver le progrès de la moralité et empêche son règne absolu, il joue aussi pour limiter son recul. Plus l'opinion publique se fait indulgente et plus le relâchement se propage, moins le libertin suscitera ce mélange d'admiration et de scandale, moins aussi son vice aura besoin d'être conditionné par de réels mérites. Les mœurs dissolues étant le fait du grand nombre, la vertu reparaît avec son caractère originel et s'avère comme le propre des caractères fermes et des volontés fortes. Inversement éclate l'affinité des natures faibles et médiocres pour le laisser-aller aux sollicitations brutes de la passion. »*  
(Ibid. p. 621).

Un phénomène a préoccupé bon nombre de sociologues : celui de l'inceste.

La règle morale de l'inceste a ceci de particulier qu'elle est à la fois universelle, rigoureuse, variable quant à la détermination du degré de parenté jusqu'auquel le rapport sexuel est interdit, et obscure dans ses causes. Toutes les sociétés interdisent l'inceste, mais le degré de parenté jusqu'auquel il y a inceste étant variable, ce qui fut incestueux au Moyen Âge ne l'est plus nécessairement aujourd'hui.

Certains ethnographes ont expliqué les causes de l'interdiction de l'inceste par l'exogamie de clan : dans les tribus divisées en clans, il est interdit aux hommes d'un clan de s'unir avec une femme de ce clan. Mais, selon E. Dupréel, l'influence d'un passé aussi lointain ne pourrait être assez forte pour maintenir une règle morale que ne soutiendrait pas une cause actuelle et permanente.

Il est intéressant de constater que le degré de parenté jusqu'auquel l'inceste est interdit diminue proportionnellement à la diminution de la cellule familiale.

D'où l'on peut en déduire que l'interdiction de l'inceste répond à une nécessité de la morale familiale : l'inceste est incompatible avec le rôle d'éducateur, de guide, de modèle, de gardien qu'ont les parents.

#### 4° La noblesse d'âme

E. Dupréel oppose cette vertu au fanatisme. Le fanatique est celui qui « ne conçoit pas qu'il y ait place pour une excellence morale quelconque en

*dehors de la soumission la plus absolue à la règle de son groupe. Selon l'esprit sectaire qui l'anime, il ne fait aucune différence entre l'immoralité simple et la soumission à une règle qu'il ne reconnaît pas».*

(Ibid., p. 625).

Par contre, la noblesse d'âme «est la qualité d'une conscience apte et disposée à reconnaître partout et chez tous toute valeur spirituelle quelle qu'elle soit, c'est-à-dire, tout ce qui mérite par quelque côté de commander le respect».

(Ibid., p. 626).

Fait preuve de noblesse d'âme celui qui témoigne de l'intérêt pour le Vrai, le Beau, le Bien, pour les valeurs universelles. Valeurs qui sont universelles dans la mesure où elles sont indéterminées. Grâce à cet attachement aux valeurs universelles, nous dépassons le formalisme et la liaison de la morale aux règles d'un groupe. Cette noblesse d'âme se rattache, par conséquent, à la troisième phase de la conscience. Par ce dépassement du formalisme, nous accordons un prix à la bonne volonté. Celle-ci n'est pas comme chez Kant la volonté de n'agir que par devoir mais elle se définit par le dépassement du formalisme, par le dépassement de règles qui ne s'attachent qu'à des groupes : si nous nous présentons devant le guichet d'une poste quand l'heure de fermeture vient de sonner, nous faisons appel à la bonne volonté de l'employé : nous lui demandons de faire quelque chose au-delà de la règle. De même en justice si une règle s'avère insuffisante, le juge dépassera le formalisme pour statuer en équité.

### 3. CONCLUSIONS

On peut constater que ce que E. Dupréel appelle vertus symboliques pouvait constituer dans les sociétés anciennes des vertus directes.

E. Dupréel cherche à expliquer sociologiquement la morale. Ses explications conviennent très bien pour le deuxième stade de la conscience. Il nous montre aussi comment on arrive à la troisième phase. Mais il ne nous dit rien à ce sujet : sa conception est purement explicative, il ne nous donne aucune directive. Il est plus proche de la science morale que de la philosophie morale qui montre les raisons de préférer certaines valeurs. A la fin du *Traité*, le moraliste se laisse cependant entrevoir. En considérant la noblesse d'âme comme le couronnement de la morale, il passe à la troisième phase de la conscience morale. Son pluralisme le mène tout naturellement à prendre position en faveur d'une philosophie morale individualiste.

## XXVII. CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Cette conclusion générale sera essentiellement axée sur le problème des rapports de la morale avec la philosophie morale.

Elle sera d'ordre logique et méthodologique.

Ce livre a présenté les philosophies morales les plus significatives. Nous avons vu qu'elles sont variées et parfois même incompatibles.

Certaines mettent l'accent sur l'agent moral, d'autres sur le jugement moral ou sur l'acte moral; d'autres encore partent de la règle morale ou de l'idéal moral. Elles se rattachent tantôt à la nature (morales naturelles), tantôt à Dieu (morales surnaturelles). Les unes font de la notion de liberté le centre de leur morale et d'autres la caractérisent par l'obéissance à Dieu ou aux règles de la société ou par la conformité à un ordre naturel. Tantôt elles mettent l'accent sur l'individu, tantôt sur la société ou l'utilité sociale. Certaines sont hédonistes, d'autres ascétiques. On distingue encore les morales du devoir, formalistes, et les morales du bien qui prennent en considération les conséquences.

Cette variété de doctrines a provoqué un certain scepticisme, aussi bien du côté des tenants d'une morale religieuse que du côté des positivistes.

Les tenants de la morale religieuse disent que les divergences en matière de philosophie morale prouvent que la raison est incapable de nous fournir les règles de conduite d'une morale rationnelle. La philosophie morale est pour eux-mêmes une illusion, la morale ne pouvant être fondée que sur la révélation et les commandements de Dieu; c'est la thèse de Pascal, lequel en tirera la conclusion suivante : il y a une seule morale. Tous les essais qu'on a pu faire pour la fonder n'ont pas de valeur. Le vrai problème réside non dans la création de la règle, mais dans l'obéissance à cette règle. En suivant les conceptions morales dans les différentes sociétés, et à différentes époques, on trouve à peu près les mêmes valeurs : la charité, la justice, le courage.

Ceci nous oblige à faire deux remarques :

1) Ce n'est pas parce qu'il y a un très grand nombre de valeurs qu'on retrouve partout, que nécessairement les notions sont comprises partout de la même façon.

Les notions morales sont vagues : si on se demande à quoi la justice oblige ceux qui voudraient s'y conformer — pour ce qui concerne

notamment l'égalité des hommes — on voit que la même notion a donné lieu à des applications très variées. Dans la conception chrétienne par exemple, où tous les hommes doivent être traités en égaux dans la mesure où ils ont une âme, on trouve qu'on a satisfait aux exigences de la justice quand on admet l'existence d'un Dieu juste qui ne tient compte que du mérite. Le respect dû à la personne était ainsi parfaitement conciliable avec l'existence de l'esclavage.

A la Révolution française, la notion d'égalité se manifeste comme égalité devant la loi et supprime la distinction entre différents groupes tels que noblesse, bourgeoisie et tiers-état. Ici donc, la justice est établie dès que l'égalité devant la loi est réalisée. Cette forme d'égalité a été parodiée par Anatole France qui affirmait qu'il était interdit aussi bien aux vagabonds qu'aux millionnaires de dormir sous les ponts de Paris.

Dans notre société actuelle l'égalité prend un autre aspect en ce sens qu'on estime que la dignité de l'individu demande qu'on le protège toutes les fois qu'il en a besoin; d'où toutes les formes de sécurité sociale, d'égalisation des conditions. L'établissement des conditions de vie assurant un minimum est considéré comme une conséquence de la notion de justice.

Les exigences de la justice se sont donc considérablement élargies et vont croissant à notre époque. On aura remarqué que, parallèlement, d'autres notions, telles que la charité par exemple, ont perdu de leur prestige.

2) La philosophie morale est surtout intéressante lorsqu'il s'agit de résoudre des conflits qui résultent de l'opposition entre différentes vertus. Faut-il accorder la prééminence à une certaine conception de la justice, du courage etc... ?

Il faut se rappeler la critique émise à l'égard des idées de Lévy-Bruhl. Ce dernier se moquait de la philosophie morale traditionnelle : ce qui est beaucoup plus sûr, disait-il, ce sont les jugements moraux que nous portons dans chaque situation concrète, la déduction que nous pourrions faire d'une certaine conduite à partir de principes rationnels offrant en définitive peu de garantie.

C'est l'objection des positivistes à l'égard de la philosophie morale. Ceux-ci ont remplacé le commandement de Dieu par celui de la société. La morale est la volonté de la société.

La théorie issue des idées de Hobbes et Hume qui nous dit que la morale sociale nous offre une ligne de conduite en même temps qu'un idéal, voue à l'échec toute philosophie morale fondée sur la raison. En effet, la raison ne peut que nous faire connaître ce qui est vrai ou ce qui est faux ou tout simplement ce qui *est*; or, il n'y a pas de passage logique de ce qui est à ce qui doit être; on ne passe pas d'un jugement de fait à un jugement de valeur.

C'est l'opposition entre jugement de fait et jugement de valeur qui conduit à contester la possibilité d'une philosophie morale élaborée par la raison.

Si on devait admettre cette séparation nette entre jugement de fait et jugement de valeur, on montrerait en même temps que toute la philosophie morale traditionnelle est fondée sur une illusion.

En effet, l'objectif de la philosophie morale est de chercher un fondement rationnel à la morale, fondement qui ne soit pas simplement le commandement divin, la tradition sociale ou une quelconque autre moralité donnée.

La philosophie morale cherche à déduire la morale d'une certaine conception de l'homme ou de ses rapports avec la société, d'une vision de l'univers ou du cosmos. Mais si une telle déduction s'avère logiquement impossible, il faut renoncer à toute morale rationnelle.

La consolation du positiviste était que la vie morale ne dépendait pas du fondement rationaliste. C'est la thèse défendue par le professeur Miller dans un article sur le scepticisme moral (*Morale et Enseignement* 1962, fasc 4).

Cet article est fondé sur l'idée que quelles que soient les règles fondamentales de la morale, elles sont toujours sans justification, il faut les accepter sans raison. Mais, ce n'est pas parce qu'il faut les accepter sans raison qu'on peut les rejeter, puisque ce qui n'est pas fondé sur la raison ne peut pas être rationnellement réfuté. Le scepticisme ne nous empêche pas d'accepter un certain nombre de règles.

Donc, si la raison ne peut fonder la morale, elle ne peut pas non plus l'ébranler.

La conclusion d'une pareille conception, c'est que nous n'avons qu'à suivre la morale de notre nourrice. C'est la manière dont on a été éduqué qui déterminera notre ligne de conduite pour l'avenir.

La notion de progrès en morale n'a dans ce cas plus de sens. Il n'y a plus qu'une morale sociale conformiste.

La philosophie morale devrait se contenter de réfuter toutes les tentatives positives de déduire une morale de la raison ou des jugements de fait.

Ma critique à l'égard d'une telle conclusion est essentiellement fondée sur la notion de *justification*.

Si différentes sociétés adoptent différentes règles, il n'y a plus moyen de les comparer et de se demander ce qu'elles valent, autrement qu'en fonction des règles de l'une ou de l'autre société. S'il y a un conflit,

on ne pourra le résoudre autrement que par la violence, puisque les bases rationnelles font défaut.

On abandonne, dans ce cas, l'ambition séculaire de la philosophie qui était de permettre de remplacer la violence par des solutions raisonnables.

Le raisonnement qui nous conduit à une pareille conclusion assimile la notion de justification à celle de démonstration.

L'auteur de cet article raisonne en matière morale comme un mathématicien en matière de déduction mathématique, où l'on déduit une proposition à partir de prémisses, lesquelles ont été déduites à partir d'autres prémisses qui elles-mêmes sont dérivées d'un ou plusieurs axiomes.

Concernant les axiomes, deux thèses s'opposent : la thèse classique qui nous dit que les axiomes sont des propositions évidentes au point qu'il ne faut pas les démontrer, la thèse moderne nous dit au contraire que les axiomes sont arbitraires, mais qu'on les accepte parce qu'il faut bien commencer par une quelconque proposition indémontrée.

Il faudrait donc qu'il y ait des axiomes sous forme de principes moraux qu'on devrait accepter au départ. Selon que l'on considère qu'on peut les connaître grâce à une intuition d'évidence ou selon que l'on considère que cette évidence n'existe pas, ou aboutira tantôt à l'*objectivisme*, tantôt au *subjectivisme*.

L'*objectivisme* affirme que la qualité morale correspond à une qualité objective de l'action elle-même. L'école objectiviste, appelée aussi intuitionniste, a eu beaucoup d'influence en Angleterre, grâce à l'action du philosophe Moore.

Sidgwick en était un précurseur.

Le *subjectivisme* dira que nous adhérons à telle ou telle règle pour des raisons purement subjectives. Il a eu des partisans également en Angleterre.

Mais il me semble que le *subjectivisme* comme l'*objectivisme* sont contraires à notre expérience en matière de morale. Si l'*objectivisme* était vrai, on ne comprendrait pas l'existence d'un si grand nombre de morales variées. Par ailleurs, il y a dans chaque société des règles généralement admises; si on devait se baser uniquement sur le *subjectivisme* et sur le caractère arbitraire des règles, on ne comprendrait pas leur existence.

Ma thèse est que toutes les impasses auxquelles on aboutit en morale résultent du fait que la notion de justification est assimilée à la notion de démonstration et traitée de façon semblable.

On s'est inspiré, pour établir ce modèle, de la méthode cartésienne selon laquelle il faut douter de toute proposition qui ne nous semble pas évidente, et fonder sur l'évidence ce qui n'est pas évident.

Mais en matière de justification, cette méthode est irréalisable et contraire à l'expérience, car nous rattachons la morale à l'idée de choix et de responsabilité. S'il y avait évidence en matière de morale, les règles morales seraient *nécessairement* admises, et la notion de responsabilité serait inexistante.

Or, là où il est question d'action, le choix s'impose et la notion de responsabilité reparaît.

En matière de justification, notre conduite est toute différente de ce qu'elle est en matière de vérification.

*Exemple :*

Supposons que A emprunte 100 francs à B, en lui promettant de les lui rendre la semaine suivante.

A rend à B la somme empruntée. Si quelqu'un, C, lui demande de justifier sa conduite, A lui répondra qu'avant d'avoir à se justifier, il faudrait qu'il ait été critiqué. Si C lui demande pourquoi A a rendu l'argent, celui-ci lui répondra qu'il a appliqué la règle selon laquelle il faut tenir ses promesses. Si C demande alors à A pourquoi il accepte cette règle, celui-ci répondra qu'elle fait partie de sa morale, sans plus.

Mais supposons qu'au lieu d'argent, il s'agisse d'une arme dangereuse et que B vient précisément de manifester son intention de tuer quelqu'un; le fait que A ne tienne pas sa promesse est très justifiable. A sera capable de répondre aux critiques.

La notion de justification, en morale, vient toujours comme conséquence d'une critique antérieure, réelle ou éventuelle.

Quand critique-t-on une conduite ?

Lorsqu'elle n'est pas conforme à une règle, lorsqu'elle est inefficace etc... La raison d'une critique suppose toujours l'adhésion à des règles préalables, l'aspiration à des fins, à des idéaux.

Critique et justification ne peuvent se comprendre que dans un cadre de principes et de valeurs déjà admis.

Toute réflexion morale est postérieure à une éducation, où l'on nous inculque un ensemble de règles de conduite.

Une conduite, conforme à l'une de ces règles, ne pourra être critiquée qu'au nom de certaines normes, de certaines valeurs préalablement établies.

En d'autres termes, le problème moral est celui des conflits entre valeurs, entre règles différentes.

Cela veut-il dire que toute morale n'est que conformiste ? Sans doute, elle commence par être conformiste. Ainsi, par exemple, la

morale du devoir nous demande de nous conformer à une règle. Mais les règles qu'on nous présente ne sont pas immuables. L'exposé nous a montré toute une évolution de la morale.

La philosophie morale ne sera pas de nature conformiste, d'une part parce qu'il y a des situations de conflit qui demandent une solution, d'autre part, si nous admettons que notre rôle n'est pas d'observer des commandements qui nous sont donnés une fois pour toutes, mais de chercher à les comprendre et à établir une certaine cohérence entre eux, nous voyons qu'une discussion est possible.

Cette discussion ne peut se faire au nom de principes que l'une des parties n'admet pas; il y aurait pétition de principe, ce qui est une faute d'argumentation. C'est dans la pensée de l'adversaire qu'il faut chercher des principes au nom desquels on critiquera cette même pensée, en démontrant son incohérence.

Dans le raisonnement moral, il faut appliquer la «*règle de justice*», règle fondamentale qui nous dit que nous devons traiter de la même façon des situations essentiellement semblables.

Ceci suppose évidemment un jugement de valeur sur ce qui est «*essentiellement semblable*» ce qui fait que cette règle ne peut s'exprimer de façon formelle, comme le principe d'identité, par exemple.

Il y a des principes que l'on voudrait faire admettre par tous, principes valables universellement. Cette argumentation se conforme à l'impératif catégorique de Kant.

La philosophie morale a précisément pour but de trouver des principes valables pour toute l'humanité.

Ces éléments de portée universelle sont de deux espèces :

1) *les valeurs universelles*, telles que le Bien, le Juste, la Liberté, etc ... Mais ces valeurs universelles, contrairement aux notions mathématiques se caractérisent par l'ambiguïté qui nous oblige à les préciser;

2) *les principes universels* : exemple : il faut rechercher le bien et éviter le mal, se conformer à la nature, rechercher le plus grand bien du plus grand nombre, ne pas faire souffrir inutilement, rechercher des maximes universellement valables, etc ...

Ce qui les distingue des axiomes, c'est que ces règles ne sont ni évidentes, ni arbitraires : il faut les interpréter d'une certaine façon, selon les situations.

En réalité nous pourrions les admettre toutes, car elles sont suffisamment vagues pour que nous puissions les interpréter d'une façon qui nous convient. Le grand problème n'est pas celui de leur fondement mais de leur application : quand a-t-on le droit de faire souffrir un être ? Qu'est-ce que le bonheur, l'utilité, l'ordre ? Voilà les vrais problèmes de la morale : la mise en rapport des règles abstraites avec des situations concrètes.

Si on admet les règles, alors on retombe sur la morale du devoir. Si les règles elles-mêmes sont mises en question, on cherchera à les rattacher à autre chose, en vue de les interpréter, de les modifier.

La philosophie morale a cherché à trouver une justification à toutes ces règles. La conception ancienne s'en référait à une autorité, soit celle de Dieu, soit celle de la tradition, alors que la philosophie morale cherche à comprendre les règles, à leur donner un contenu qui les situe dans un certain cadre.

Les premières explications de ce genre concernaient le bonheur de l'individu, c'est-à-dire la conformité à une certaine conception du bonheur de l'individu. On distinguera le bonheur apparent du bonheur réel et à ce moment, on jugera de ce qui constitue le bonheur réel d'après le fait de satisfaire à certaines conditions (l'homme qui n'est pas vertueux ne peut être heureux). A ce moment, nous voyons que la notion même de bonheur va se référer à une autre notion : celle de l'*idéal personnel*, idéal de sagesse, idéal de perfection.

A côté de ces explications purement individuelles, nous constatons, chez Protagoras d'abord, chez Hobbes ensuite, que certaines explications rendent la morale relative à l'utilité sociale; l'utilité sociale par excellence est la paix, la coexistence pacifique entre les membres d'une même société. Outre l'utilité sociale, on trouve le pendant de l'idéal de perfection dans la société (cf. la distinction de saint Augustin entre la cité terrestre et la cité de Dieu).

L'idéal social peut être de nature religieuse ou philosophique.

De même qu'on trouve différents idéaux individuels, on trouve des idéaux de sociétés parfaites élaborés dans différentes utopies (la République de Platon, le marxisme).

Suite à l'introduction de cet élément social, alors que dans le passé la morale était liée à la religion, nous trouvons aujourd'hui beaucoup plus d'attaches entre la morale et la politique, la politique étant une technique pour réaliser une société pacifique et idéale.

Ce qui caractérise la discussion morale, c'est qu'on passe constamment d'un point de vue à l'autre; c'est pourquoi on trouve chez différents philosophes la prépondérance, soit de l'utilité individuelle, soit de la perfection individuelle, soit de l'utilité sociale, soit de la perfection sociale.

De toutes les conceptions morales présentées, laquelle faut-il choisir? Cette question reste sans réponse aussi longtemps qu'elle est isolée. La philosophie morale qui se veut rationnelle cherchera une réponse en situant ces conceptions dans une vision du monde, laquelle diffère de la vision scientifique en ce sens qu'elle a pour fonction essentielle de justifier des jugements de valeur.

Ainsi par exemple, une science ne pourrait pas nous dire pourquoi il est interdit de manger de la viande humaine, ou il est prescrit de ne

pas manger de viande du tout. La philosophie morale visera à nous présenter une vision du monde qui permettra de rendre compte de ces divergences.

Il n'y a pas de philosophie qui ne soit liée à des jugements de valeur qui justifient notre conduite.

Toutes les philosophies, dans la mesure où elles cherchent des règles qui soient à la fois applicables par tous, et qui soient cohérentes, sont l'expression d'une certaine rationalité.

Pendant très longtemps, l'idée de rationalité a été intimement liée à l'idée de vérité, en ce sens qu'on peut considérer comme rationnel celui qui affirme des propositions vraies en leur donnant un fondement, les propositions fausses n'étant pas rationnelles. Quand il s'agit de règles de conduite, nous ne nous trouvons en face ni du vrai ni du faux.

Ces règles ne sont ni évidentes ni arbitraires; nous cherchons tout au plus à leur trouver une justification.

La morale est caractérisée par la notion du juste et du justifiable, et non par la notion de vérité ou de fausseté. La différence entre ces deux notions est fondamentale parce qu'à propos de la vérité nous acceptons le principe de non-contradiction, c'est-à-dire que l'opposé de la vérité est la fausseté. Il n'y a pas de tolérance en matière de vérité. Par contre, la notion de rationalité qui est liée à l'idée de justification ne présente pas cette unicité, du fait qu'il n'y a pas de critère extérieur au système philosophique qui permette de choisir entre les systèmes.

C'est pourquoi tout système philosophique est l'expression d'une personne, de ses conceptions, des idéaux qu'elle poursuit. C'est une systématisation d'un ensemble de vues qu'une personne va pouvoir présenter à tous, sans qu'elle ait les moyens de contraindre les autres d'y adhérer, moyens tels que l'évidence, l'expérience; c'est la raison pour laquelle le principe de tolérance s'impose en philosophie, étant donné qu'on ne pourra jamais y réaliser un accord complet, d'où l'importance du dialogue en philosophie, par opposition à la science; d'où encore, l'importance du pluralisme.

La discussion est essentielle lorsqu'il s'agit de confronter des règles entre elles. Néanmoins, on reste toujours dans le domaine théorique, sans réalisation pratique. Il n'y a pas de morale, quel que soit le système, sans la mise en pratique. La condition préalable de la morale est la *maîtrise de soi*.

Cette notion a reçu les noms de courage, de tempérance — car elle concerne aussi bien la maîtrise de la peur que des désirs —, Aristote l'appelle magnanimité, et Descartes générosité. Traditionnellement, depuis les stoïciens jusqu'à Spinoza, elle s'identifie à la liberté. La conception chrétienne parle de vertu de force : la force d'âme, de caractère.

Monsieur Gusdorf a consacré un ouvrage à cette vertu de force. Il y montre que la force est la maîtrise que nous exerçons sur toutes nos tendances de façon à pouvoir conformer notre action à nos propres conceptions.

La notion de maîtrise de soi est corrélative à la notion de *personnalité*; celui qui est maître de soi a du «*caractère*».

Il est possible évidemment d'avoir la maîtrise de soi, mais de l'utiliser pour le mal; la morale du surhomme ou celle du fanatique exigent aussi la maîtrise de soi.

Il y a dans la morale un côté théorique, qu'on pourrait appeler élaboration des règles ou élaboration d'un idéal, et un côté pratique, la maîtrise de soi, caractérisée par le sacrifice (chez E. Dupréel).

Il est à remarquer que quelquefois, par la maîtrise de soi, il y a moyen d'éviter un sacrifice, ou encore qu'on peut faire un sacrifice en vue d'un avantage quelconque. C'est pourquoi la notion de maîtrise de soi est plus large que celle de sacrifice; c'est la condition de la réalisation de notre vision morale dans la pratique.

Ce livre a cherché à mettre l'accent sur les problèmes que pose la morale, ces problèmes étant liés à une certaine conception de la philosophie.

Il en résulte que la morale ainsi que la philosophie morale ne sont ni pur conformisme, ni l'expression d'une vérité intemporelle.

Nous avons cherché à montrer comment les règles morales évoluent, et comment les philosophes ont tâché de les préciser en les rattachant à leur vision de l'homme et du monde. Les techniques de raisonnement qu'ils mettent en œuvre ne sont ni contraignantes ni purement arbitraires.

## TABLE DES MATIERES

PREFACE . . . . .	5
I. INTRODUCTION . . . . .	7
II. PROTAGORAS . . . . .	14
III. SOCRATE. . . . .	17
IV. PLATON . . . . .	23
A. Morale individuelle de Platon . . . . .	23
1. Conceptions élaborées pendant la maturité . . . . .	23
2. Conceptions élaborées dans les derniers écrits de Platon . . . . .	24
B. Le problème de la justice . . . . .	24
1. Thèse de Calliclès . . . . .	25
2. Thèse de Thrasymaque . . . . .	25
3. Thèse de Glaucon . . . . .	26
4. Conception de Platon . . . . .	27
V. ARISTOTE . . . . .	32
Le plaisir . . . . .	38
La partie purement rationnelle de notre être . . . . .	38
L'amitié . . . . .	39
La notion de justice . . . . .	39
VI. EPICURE . . . . .	42
Les soucis . . . . .	45
La justice . . . . .	46
VII. LE STOICISME . . . . .	48
A. Stoïcisme ancien . . . . .	49
B. Stoïcisme moyen . . . . .	51
C. Stoïcisme nouveau . . . . .	53

VIII. RÉFLEXIONS SUR LA MORALE DU SAGE . . . . .	56
Technique de raisonnement dans la morale du sage . . . . .	57
La conformité avec la nature dans la morale du sage . . . . .	57
La maîtrise de soi et la morale du sage . . . . .	59
L'incompatibilité entre la sagesse et une simple technique du bonheur . . . . .	60
L'idée de nature dans la morale du sage . . . . .	61
IX. PLOTIN . . . . .	63
1. Thèses religieuses du brahmanisme . . . . .	63
2. La doctrine de Bouddha . . . . .	64
3. La morale de Plotin . . . . .	65
X. LA MORALE BIBLIQUE ET ÉVANGÉLIQUE . . . . .	70
A. La Bible et les Prophètes . . . . .	70
B. L'enseignement de Jésus et de saint Paul . . . . .	77
XI. SAINT AUGUSTIN . . . . .	81
XII. SAINT THOMAS D'AQUIN . . . . .	87
Saint Thomas et saint Augustin . . . . .	88
Saint Thomas et Aristote . . . . .	88
Le droit naturel . . . . .	90
Les vertus théologiques . . . . .	90
Le rapport de l'homme avec la cité . . . . .	91
Remarques sur le rapport entre la religion et la morale . . . . .	92
XIII. THOMAS HOBBS . . . . .	94
XIV. SPINOZA . . . . .	99
XV. SHAFTESBURY . . . . .	105
XVI. BUTLER . . . . .	110
XVII. HUME . . . . .	113
XVIII. EMMANUEL KANT . . . . .	118

La morale de Kant . . . . .	119
a) La morale et la théorie de la connaissance . . . . .	119
b) La condition de la moralité : la bonne volonté . . . . .	120
c) Le critère de la bonne volonté : la conformité au devoir . . . . .	121
d) Comment concevoir la loi morale . . . . .	121
e) La liberté . . . . .	125
f) Que pouvons-nous espérer? . . . . .	126
g) Conclusions . . . . .	127
<b>XIX. L'UTILITARISME . . . . .</b>	<b>128</b>
A. Jérémie Bentham . . . . .	128
B. John Stuart Mill . . . . .	134
C. Henry Sidgwick . . . . .	137
D. Synthèse entre l'Utilitarisme et le Kantisme . . . . .	138
E. Conclusions . . . . .	138
<b>XX. HEGEL . . . . .</b>	<b>141</b>
<b>XXI. MARX . . . . .</b>	<b>147</b>
<b>XXII. KIERKEGAARD . . . . .</b>	<b>153</b>
<b>XXIII. NIETZSCHE . . . . .</b>	<b>160</b>
<b>XXIV. CONCEPTIONS SOCIOLOGIQUES DE LA MORALE . . . . .</b>	<b>166</b>
1. La notion de société dans les philosophies morales de Protagoras à Lévy-Bruhl . . . . .	166
2. La morale sociologique de Lévy-Bruhl . . . . .	168
3. La morale sociologique d'Emile Durkheim . . . . .	170
<b>XXV. HENRI BERGSON . . . . .</b>	<b>177</b>
<b>XXVI. EUGÈNE DUPRÉEL . . . . .</b>	<b>180</b>
1. La moralité en général . . . . .	180

PHILOSOPHIE MORALE	211
a) Aspect sociologique de la morale . . . . .	180
b) Aspect subjectif de la morale . . . . .	186
2. Les formes particulières du mérite moral . . . . .	189
3. Conclusions . . . . .	198
XXVII. CONCLUSIONS GÉNÉRALES . . . . .	199

Les notions et les problèmes philosophiques se comprennent le mieux dans leur évolution historique. C'est pourquoi la présentation des principales doctrines de la pensée occidentale constitue la meilleure initiation à la philosophie morale. Les divers systèmes sont présentés dans un raccourci saisissant où l'auteur insiste chaque fois sur les aspects qui contribuent à nourrir et à éclairer une morale personnelle. Les divers chapitres sont consacrés, après une introduction générale à la philosophie morale, à Protagoras, Socrate, Platon, Aristote, Epicure, au stoïcisme, à la morale du sage, à Plotin, à la morale biblique et évangélique, à St-Augustin, St-Thomas, Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Butler, Hume, Kant, à l'utilitarisme, à Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, aux conceptions sociologiques de la morale, à Bergson, Dupréel, et aux conclusions personnelles de l'auteur.

Ch. Perelman, professeur de logique, de morale et de métaphysique à l'Université de Bruxelles, est également un théoricien réputé de la théorie du droit et de la justice. Docteur honoris causa des Universités de Florence, de Jérusalem et de McGill (Montréal), il est membre de l'Académie Royale de Belgique, de l'Accademia Nazionale dei Lincei (Rome), de l'Académie des Sciences de Heidelberg et correspondant de l'Académie des Sciences Morales et Politiques de l'Institut de France.

Il a obtenu en 1962 le Prix Francqui et le Prix décennal de Philosophie (1958-1967) pour ses travaux sur l'argumentation.

Du même auteur, chez le même éditeur :

Justice et raison - tome XXV (2e tirage 1973), 1963, 256p.

Le champ de l'argumentation - tome XLIII, 1970, 408p.

En collaboration avec L. Olbrechts-Tyteca :

Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique (3e tirage 1976), 1958, 734p.

Publiés par les soins de Ch. Perelman :

Raisonnement et démarches de l'historien (2e tirage) 1963, 151p.

Les catégories en histoire, 1969, 147p.

Philosophie et méthode, 1974, 208p.