

# UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE\*

ANR ETHICAA – ANR-13-CORD-0006  
Delivrable #2

14 décembre 2014



---

\*ROBERT VOYER (IMT et LASCO - robert.voyer@it-sudparis.eu)

# Table des matières

<b>I</b>	<b>Introduction historique à la philosophie morale</b>	<b>5</b>
<b>1</b>	<b>Introduction</b>	<b>5</b>
1.1	Fondement religieux . . . . .	5
1.2	Fondement social . . . . .	6
1.3	Fondement positif . . . . .	6
<b>2</b>	<b>Protagoras (485-411)</b>	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>Socrate (470-399)</b>	<b>7</b>
<b>4</b>	<b>Platon (427-348)</b>	<b>8</b>
<b>5</b>	<b>Aristote (384-322)</b>	<b>8</b>
5.1	Le notion de justice . . . . .	10
<b>6</b>	<b>Épicure (341-270)</b>	<b>10</b>
6.1	Les soucis . . . . .	12
6.2	La justice . . . . .	12
<b>7</b>	<b>Le stoïcisme</b>	<b>13</b>
7.1	Le stoïcisme ancien . . . . .	13
7.2	Le stoïcisme moyen . . . . .	14
7.3	Le stoïcisme nouveau . . . . .	15
7.3.1	La justice . . . . .	15
<b>8</b>	<b>Réflexions sur la morale du sage</b>	<b>15</b>
8.1	Technique de raisonnement dans la morale du sage . . . . .	16
8.1.1	La conformité avec la nature dans la morale du sage . . . . .	16
8.1.2	La maîtrise de soi et la morale du sage . . . . .	18
8.1.3	L'incompatibilité entre la morale et une simple technique du bonheur . . . . .	18
8.1.4	L'idée de la nature dans la morale du sage . . . . .	19
<b>9</b>	<b>Plotin (+- 205 - +- 270)</b>	<b>20</b>
9.1	Influence du brahmanisme . . . . .	20
9.2	Influence du bouddhisme . . . . .	20
<b>10</b>	<b>La morale biblique et évangélique</b>	<b>22</b>
10.1	La Bible et les prophètes . . . . .	22
10.2	L'enseignement de Jésus de Saint Paul . . . . .	23
<b>11</b>	<b>Saint Augustin (354-430)</b>	<b>24</b>
<b>12</b>	<b>Saint Thomas d'Aquin (1225-1274)</b>	<b>25</b>
12.1	Saint Thomas et saint Augustin . . . . .	26
12.2	Saint Thomas et Aristote . . . . .	26
12.3	Le droit naturel . . . . .	27
12.4	Le rapport de l'homme avec la cité . . . . .	27

<b>13 Thomas Hobbes (1588-1679)</b>	<b>28</b>
<b>14 Sponza (1632-1677)</b>	<b>29</b>
14.1 Le système de Spinoza . . . . .	29
14.2 La morale de Spinoza . . . . .	30
<b>15 Shaftesbury (1671-1713)</b>	<b>31</b>
15.1 Critique de la morale de Shaftesbury . . . . .	33
<b>16 Butler (1692-1752)</b>	<b>33</b>
<b>17 Hume (1711-1776)</b>	<b>35</b>
<b>18 Kant (1724-1804)</b>	<b>36</b>
<b>19 La morale de Kant</b>	<b>37</b>
19.1 La morale et la théorie de la connaissance . . . . .	37
19.2 La condition de la moralité : la bonne volonté . . . . .	38
19.3 Le critère de la bonne volonté : la conformité au devoir . . . . .	38
19.4 Comment concevoir la loi morale ? . . . . .	38
19.5 Que pouvons-nous espérer ? . . . . .	41
19.6 Conclusions . . . . .	41
19.7 Remarques conclusives . . . . .	42
<b>20 L'utilitarisme</b>	<b>42</b>
20.1 Jérémie Bentham (1748-1832) . . . . .	42
20.1.1 Principe d'utilité . . . . .	42
20.1.2 Les vertus fondamentales de l'utilitarisme . . . . .	43
20.1.3 L'arithmétique des plaisirs . . . . .	44
20.1.4 L'intérêt individuel et l'intérêt général . . . . .	44
20.2 John Stuart Mill (1806-1873) . . . . .	45
20.2.1 Sa morale . . . . .	45
20.3 Henry Sidgwick (1838-1900) . . . . .	46
20.3.1 Sa morale . . . . .	46
20.4 Synthèse entre l'utilitarisme et le kantisme . . . . .	47
20.5 Conclusions . . . . .	48
<b>21 Hegel (1770-1831)</b>	<b>48</b>
21.1 Sa vision globale . . . . .	48
21.2 La morale qui découle de cette vision . . . . .	51
21.3 Conclusions . . . . .	51
<b>22 Marx (1818-1883)</b>	<b>52</b>
22.1 Le conditionnement social de l'individu . . . . .	52
22.2 L'activité consciente de l'individu . . . . .	53
<b>23 Kierkegaard (1813-1855)</b>	<b>54</b>
23.1 Philosophie et morale . . . . .	54
23.2 Conclusions . . . . .	56

<b>24 Nietzsche (1844-1900)</b>	<b>57</b>
24.1 Sa morale . . . . .	57
24.2 Conclusion . . . . .	59
<b>25 Conceptions sociologiques de la morale</b>	<b>59</b>
25.1 La notion de société dans les philosophies morales de Protagoras à Lévy-Bruhl . . . . .	59
<b>26 La morale sociologique de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1929)</b>	<b>61</b>
<b>27 La morale sociologique d'Émile Durkheim (1858-1917)</b>	<b>63</b>
27.1 La conformité aux règles pré établies . . . . .	64
27.2 Trois éléments de la moralité dans la conception de Durkheim . . . . .	64
27.2.1 L'esprit de discipline . . . . .	64
27.2.2 L'attachement aux groupes sociaux . . . . .	64
27.2.3 L'autonomie de la volonté . . . . .	68
<b>28 Henri Bergson (1859-1941)</b>	<b>68</b>
<b>29 Eugène Dupréel (1879-1967)</b>	<b>70</b>
29.1 La moralité en générale . . . . .	71
29.1.1 Aspect sociologique de la morale . . . . .	71
29.1.2 Aspect subjectif de la morale . . . . .	76
29.2 Les formes particulières du mérite moral . . . . .	78
29.2.1 Classification des formes de mérite (règles et vertus) . . . . .	78
29.2.2 examen des principales vertus . . . . .	79
29.3 Conclusions . . . . .	86
<b>30 Conclusions générales</b>	<b>86</b>

## Première partie

# Introduction historique à la philosophie morale

Nous synthétisons principalement les travaux de Chaïm Perelman sur la philosophie morale. À noter que Chaïm Perelman a été élève de Eugène Dupréel dont l'approche sociologique de la morale a eu un certain écho, que Michel Meyer (le modèle des distances que j'ai présenté dans un autre document) a été élève de Chaïm Perelman et que finalement Michel Meyer a été très influencé par André Comte-Sponville dont j'ai présenté le modèle des ordres.

## 1 Introduction

La philosophie morale se présente sous deux aspects très différents.

APPROCHE TRADITIONNELLE. C'est la philosophie qui ne se contente pas d'accepter les règles telles quelles mais cherche à les améliorer et à les perfectionner. 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.

APPROCHE DESCRIPTIVE ET ANALYTIQUE. C'est la philosophie morale qui étudie la structure et le sens des notions morales et des notions annexes (responsabilité, liberté etc.). Cette tendance, différente de la philosophie morale traditionnelle, prévaut dans la philosophie contemporaine, surtout anglo-saxonne <sup>1</sup>.

Dans la conception traditionnelle, la philosophie morale a pour objet d'élaborer une morale fondée en raison, par la recherche de la *vérité* en morale, vérité qui, contrairement aux *opinions* des morales sociales, se présente comme une et commune à tous.

### 1.1 Fondement religieux

Le résultat de cette étude est de proposer une fin aux humains : le souverain Bien. Petit souci, la pensée grecque a énuméré 288 conceptions différentes. Le scepticisme fait place au rationalisme, situation illustrée de façon admirable par Montaigne dans ses *Essais*. Par les *Pensées* de Pascal, la religion révélée est la seule voie d'accès à la vérité de la religion <sup>2</sup>. La Révélation est le

---

1. Il y a là un choix méthodologique s'agissant des agents autonomes éthiques. S'intéresse-t-on aux notions utiles (logiques, concepts épais, etc.) ou aux conditions de possibilités d'une éthique pour les agents? Cette question peut avoir son importance dans le cadre d'une communauté d'agents. Dans cette orientation, on peut se focaliser sur l'origine (et non le fondement auquel pour ma part je ne souscris pas car il est de droit, alors que l'origine est de fait) même des comportements éthiques. C'est ici qu'il y a, de mon point de vue, un problème délicat. Toute morale est issue de la conscience de l'autre et surtout, par la médiation du corps, de sa propre fragilité qui est source du mal ressenti et donc par compassion, par analogie de la fragilité d'autrui. Comment peut-il en être de même pour un agent virtuel? Si vous ne savez ce qu'est le mal, la réponse est finalement simple : « si vous ne savez pas ce qu'est le mal, écoutez votre corps ». « Ce que le corps sait, l'esprit le veut » (Traité du désespoir et de la béatitude, A.C.-S.).

2. La raison est incapable de trouver la vérité morale

seul fondement possible de la morale.

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

LE DEVOIR. Il faut faire son devoir, c'est-à-dire obéir aux commandements divins<sup>3</sup>.

L'AMOUR. Morale de l'amour ou de l'aspiration, qui consiste à imiter *par amour* un être parfaitement moral (Moïse, Jésus, Bouddha etc...).

L'UTILITÉ. C'est « *la technique du Salut* », à savoir l'intérêt bien compris pour chacun d'avoir une morale exemplaire ; seul accès possible pour un bonheur infini au Paradis.

## 1.2 Fondement social

La réalité historique nous apprend que les morales religieuses ont évolué tout en s'appuyant sur les mêmes textes. De fait, les morales religieuses, comme philosophiques, dépendent des contextes historiques, sociales, politiques, ... Si les philosophes diffèrent sur les raisonnements, ils s'accordent à peu près sur les conclusions en matière de morale. C'est la portée du sociologue Lévy-Bruhl<sup>4</sup>

La morale est donnée par la société et non créée par les individus<sup>5</sup>. Quid des grandes figures de l'Humanité, Socrate ou Jésus qui se sont opposés (non pas conceptuellement sur la vérité de leur existence, mais par leur remise en cause de leur justesse) aux morales sociales ?

## 1.3 Fondement positif

Approche basée sur le dualisme « *Fait/Valeur* » qui s'inspire des méthodes scientifiques et mathématiques. Peut-on appliquer l'expérience et le raisonnement sur « la bonne conduite » à adopter ? Comment passer du fait à la norme ? La position de David Hume dans son « *Traité de la nature humaine* » est très explicite lorsqu'il écrit :

« 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).

En conclusion de ce petit aperçu, nous pouvons dire que la philosophie morale doit avoir pour objet des règles de conduite et des conceptions raisonnables<sup>6</sup>.

Partant, nous distinguons le raisonnable (argumentable) du rationnel (prouvable). Pourtant, ne peut-on pas parler de vérité (ou exactitude) et d'erreur dans nos pratiques ? Une action peut être raisonnable et c'est cet aspect qui intéresse la philosophie morale. C'est l'usage de la raison pratique ? Nous y reviendrons dans la partie consacrée à Hilary Putnam qui a mis en évidence les notions de concepts éthiques épais et fins ainsi que les possibles enchevêtrements des faits et des valeurs. L'ouvrage sur lequel nous nous appuyons principalement est : « *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais* ».

---

3. À noter que la piété est un préalable à la morale ; admettre l'existence de Dieu auquel on se soumet.

4. « La morale et la science des mœurs » publié en 1903.

5. On a ici une contradiction avec notre position évolutionniste car c'est le milieu et donc la survie de son espèce qui s'impose.

6. Nous entendons par conception *raisonnable*, une conception qui soit *argumentable rationnellement*

## 2 Protagoras (485-411)

D'après le *Protagoras* de Platon, Prométhée, pour sauver l'homme (sans qualité - à cause de son frère Épiméthée), 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, puisque sans technique politique. Aussi Zeus, craignant la disparition de la race humaine, délègue Hermès pour apporter à tous les hommes la décence et la justice<sup>7</sup>. Le sentiment du juste n'a pas en chacun le même contenu, c'est pourquoi Protagoras explique qu'il faut enseigner les règles de la Cité (sentiment du juste de cette cité là) jusqu'au jour où elles ne sont plus adéquates (contenu différent du sentiment du juste).

*Le juste est assimilé au légal. C'est la conception du positivisme juridique pour laquelle la décision du juge sera juste si elle est conforme à la loi.*

Protagoras joue donc le positivisme juridique contre le droit naturel (tirer de la nature des règles normatives). Pour lui, la nature ne peut pas apporter des règles objectives qui donneraient un contenu invariable à la justice. C'est l'homme et non la nature qui est la source des normes. C'est pour cette raison (souvent incomprise) que Protagoras affirme que l'homme « *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.* »

Finalement, pour Protagoras la société est la norme de la morale<sup>8</sup>. Il n'y a de morale que par pour et dans la société qui en est la pleine mesure. Protagoras n'envisage ni l'individu, ni l'humanité. La valeur fondamentale est le civisme, le critère du juste, le bien commun.

## 3 Socrate (470-399)

Socrate va donner à la philosophie morale une nouvelle dimension ; pour lui la morale a pour but essentiel la formation de l'individu.

« *Nul ne fait le mal volontairement.* ». Cette phrase a elle seule résume l'essentiel de la philosophie morale de Socrate. Le mal est basée sur une ignorance que nous pouvons combler grâce à la raison. Cette connaissance est fondée sur une connaissance de soi-même. 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 ; 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.

Cette conception rationaliste de la morale 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 échappent à la raison pratique<sup>9</sup>.

---

7. Les qualités sont distribuées indistinctement (à l'inverse des techniques) ; chacun doit être juste et morale. C'est une justification de la démocratie.

8. 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).

9. Les domaines qui échappent à la raison concernent les 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.

Socrate note que les biens dont on parle sont toujours relatifs à une certaine utilité. Les différentes valeurs que nous accordons aux choses, nous ne les accordons que parce qu'elles servent à quelque chose d'autres. Ce sont que des 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 et non de la fin ultime. Il doit y avoir une fin (une valeur qui ne vaut que pour elle-même), qui plus est unique, car si il y a plusieurs fins, elles sont incomparables et il ne peut y avoir de science morale. Donc la fin ultime existe. Le projet de la philosophie morale sera de déterminer cet ultime unique.

Pour Socrate, le but de la morale c'est le bonheur du sujet agissant. C'est pourquoi la *connaissance de soi* est fondamentale. Les trois vertus qui conditionnent notre bonheur sont la sagesse, la tempérance et le courage. Par contre, s'agissant de la piété et de la justice (différentes suivant les cités, les peuples, les religions, ...), il renonce à son rationalisme intellectuel <sup>10</sup>

## 4 Platon (427-348)

On considère que Platon est le grand artisan de la théorie des *Idées*. Cette partie repose essentiellement sur « *La république* » de Platon.

## 5 Aristote (384-322)

L'évolution de la pensée aristotélicienne en matière de morale 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 PLATONICIEU OU PHASE IDÉALISTE

Le but de l'âme est de se libérer du corps. C'est la conception platonicienne développée dans le *Protreptique*.

### 2. LE STADE SOCRATIQUE OU INSTRUMENTAL

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. LA PHASE HYLÉMORPHIQUE

L'union complète du corps et de l'âme, devenus inséparables. Cet aspect ne sera pas développé par Aristote mais sera une source d'influence pour le stoïcisme et l'épicurisme.

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 <sup>11</sup>, nous restions tempérants, et courageux envers les

10. La piété est rendre aux dieux le culte qui leur est dû. La justice c'est l'obéissance à la loi (dans le « *Criton* »), Platon nous montre Socrate refusant de s'évader)

11. Il y a beaucoup à dire sur la distinction conceptuelle entre désir et souhait. On ne peut désirer que ce qui est possible (désirer voler dans les airs n'a pas de sens, mais désirer rester assis par exemple a un sens) alors que l'on peut espérer des choses indépendantes de nous (espérer avoir un examen ou encore que la météo sera clémente). Voir à ce sujet, le petit essai d'A.C.-S. « *Le bonheur désespérément* » qui s'appuie sur l'évidence spinoziste qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir. Les deux étant en exacte proportion.

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<sup>12</sup>.

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 retenu de l'intellectualisme de Socrate et de Platon, tout en se basant sur le sens commun.

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 *fin/moyen* 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 juste, tempérants, courageux<sup>13</sup>.

Aristote définit l'intention droite comme la visée du juste milieu entre deux extrêmes, considérés comme des vices<sup>14</sup>.

La vertu morale est donc 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 progressivement pour chaque individu.

---

12. On peut relever ici la distinction entre les jugements normatifs de la morale et les jugements épistémiques (simplicité, efficacité, élégance, ...) de la science

13. Ce point est essentiel. C'est ce qui distingue les notions de vertus et de devoirs. C'est ce qui distingue Aristote de Kant. Brièvement, la notion de devoir s'inscrit dans l'idée de liberté, dans l'idée donc de commencer une nouvelle chaîne causale. Différemment, la notion de vertu s'inscrit dans la durée, dans la mémoire et donc dans l'habitude. S'agissant des agents, et encore une fois suivant que l'on s'intéresse ou pas aux conditions d'émergence de la morale dans une communauté d'agents, on s'intéressera ou pas à la notion de vertus.

14. Par exemple, le courage est le milieu entre la lâcheté et la témérité

## 5.1 Le notion de justice

L'analyse de la justice est détaillée dans le cinquième livre de l'Éthique à Nicomaque.

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. 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.

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 introduire dans la vie sociale. Le juge n'est pas un automate, car il doit comparer l'importance de valeurs parfois opposées<sup>15</sup>.

Aristote ne s'est pas préoccupé de la loi injuste, mais de la loi incomplète, inadaptée. A ce point de vue, il est moins révolutionnaire que Platon.

## 6 Épicure (341-270)

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 États 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 Vème et IVème 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

---

15. D'où la difficulté d'un agent juge hors de toute subjectivité.

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.

Épicure est un disciple de Démocrite d'Abdère, lequel est considéré comme le père de l'atomisme (avec Leucippe dont il est l'élève), 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 - grâce à la notion de *clinamen* décrit par Lucrèce dans son poème *De rerum natura*).

Épicure 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<sup>16</sup>.

Épicure 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 Épicure 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.

Épicure 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*<sup>17</sup> ».

---

16. Comme souligné plusieurs fois, on pourra se poser la question de possibilité de définir des agents *épicuriens*.  
17. D'où découle toute la philosophie des *besoins naturels et nécessaires* et du *tétrapharmacôn* d'Épicure.

## 6.1 Les soucis

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

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

Il y a cependant une relation sociale qu'Épicure 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.

Épicure 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 ? Épicure 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. La liberté est expliquée par le *clinamen*<sup>18</sup>

## 6.2 La justice

Selon Épicure, 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.

Pour Chaïm Perelman, la philosophie d'Épicure est « *cette philosophie du plaisir qui 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.* »

---

18. Épicure, qui est moniste et matérialiste, soutient que la liberté 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. Voir à ce sujet la position de J. Bouveresse dans « *Le déterminisme statistique* »

## 7 Le stoïcisme

On distingue trois périodes dans le stoïcisme :

1. LE STOÏCISME ANCIEN fondé par Zénon de Citium ( 322-264 ), représenté également par Cléanthe et Chrysippe.
2. LE STOÏCISME MOYEN, aux IIe et Ier siècles avant J .-C. est représenté 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. LE STOÏCISME NOUVEAU, aux Ier et IIe siècles après J.-C., se développe dans l'empire romain. Il est représenté par :
  - Sénèque (sénateur, précepteur de Néron),
  - Epictète (esclave affranchi),
  - Marc-Aurèle (empereur).

### 7.1 Le stoïcisme 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 dit le *cynique* (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 :

- 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 ;
- 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. 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.

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.

## 7.2 Le stoïcisme moyen

Le stoïcisme moyen, qui est celui de la république romaine, est en quelque sorte une synthèse de la morale du stoïcien ancien et de la morale aristotélicienne du citoyen.

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.

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'aspect *social* est donc important dans le stoïcisme moyen. 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<sup>19</sup>.

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.

---

19. 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.

## 7.3 Le stoïcisme nouveau

Ce que l'on peut dire<sup>20</sup>, c'est que l'on comprend que cette attitude de maîtrise de soi soit dangeureuse 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.

### 7.3.1 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 par particulières, car tous les hommes sont des citoyens et il y a pour eux une seule vie et un seul cosmos comme un troupeau qui 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.

C'est l'introduction d'une morale d'inspiration religieuse. On voit qu'au-delà de la religion traditionnelle des Romains, le stoïcisme introduit à la fois l'idée 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.

## 8 Réflexions 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

---

20. Les plus fines analyses sur le sujet ont été l'œuvre de P. Hadot à travers son histoire de la philosophie antique, ses exercices spirituels et ses analyses et traductions de Marc-Aurèle, Epictète, ... Nous ne reprenons pas ici les analyses de P. Hadot.

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 Épicure, 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 la conception de la morale du sage, 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.

## 8.1 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 à peu près rien, puisqu'il reste encore à définir les notions de *bonheur* et de *bien*. 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* ».

### 8.1.1 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 avons envisagées jusqu'ici. 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 satisfaire 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 doit, advienne que pourra, croirait ne devoir souiller son âme en aucun cas, celui-là, se refusant d'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. Celles-ci 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.

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'État, 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.

### 8.1.2 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.

### 8.1.3 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 la 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 résumerait 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 explication 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<sup>21</sup>.

#### 8.1.4 L'idée de la 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<sup>22</sup>. 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.

---

21. Chaïm Perelman est peut-être exagérément critique à l'égard de l'épicurisme.

22. « *La seule chose que le savant crée dans un fait c'est le langage dans lequel il l'exprime.* » (Pointcarré). Façon d'affirmer que les faits sont interprétés à travers une théorie (qui peut être en compétition avec d'autres). Ce n'est donc plus un fait brut, mais une interprétation de quelque chose, un fait peut-être inconnaissable absolument. Inconnaissables absolument s'agissant des faits, peut-être sont-ils à peine visibles s'agissant des concepts philosophiques en matière de jugement moral ?

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.

## 9 Plotin (+- 205 - +- 270)

### 9.1 Influence du brahmanisme

Pour le brahmanisme, le souverain bien, ce que chaque être humain doit rechercher, c'est l'union de l'Atman avec le Brahman<sup>23</sup>. Le passage de l'Atman au Brahman demande plusieurs vies par le cycle des réincarnations appelé *Karman*<sup>24</sup>.

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.

### 9.2 Influence du bouddhisme

« Dans son premier discours dans le parc des Gazelles à Sarnath, Shakyamuni (Le Bouddha) présenta les Quatre Nobles Vérités, qui constituent le fondement de tout le reste de son enseignement. Plus vous comprendrez ces quatre vérités, plus vous comprendrez ce qu'est le bouddhisme. Ce sont les vérités :

— de la souffrance ;

---

23. *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.

24. 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*.

- de la cause de la souffrance ;
- de la cessation de la souffrance ;
- du sentier qui mène à la cessation de la souffrance.

»<sup>25</sup>

La cause de la douleur est l'attachement aux choses terrestres, c'est-à-dire, explique René Le Senne<sup>26</sup> : « *L'attachement au corps, aux sensations, aux représentations, aux formations, et à la conscience*<sup>27</sup> ».

La technique du détachement a pour but la purification, la délivrance aboutira au *nirvana*<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>. Ces trois étapes de la vie morale sont comparées aux étapes d'un voyage ; le terme du voyage est la *Délivrance*.

Nous comprenons par ce texte (Ennéades I, VI, §. 6) 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.

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.

25. Extrait de : LANDRAW, Jonathan. « *Le Bouddhisme Pour les Nuls (French Edition)*. »

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

27. Comment pourrait-il en être autrement ? L'hédonisme s'inscrit dans le corps de tout être sentant et conscient.

28. 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.

29. Trois catégories surtout reviennent si constamment que l'on dirait les titres de trois chapitres de l'Éthique : la Droiture, la Méditation, la Sagesse. Dans le récit des dernières paroles du Bouddha, voici en quels termes on lui fait, à plus d'une reprise, résumer devant les disciples la doctrine de la voie du salut : « *C'est la droiture. C'est la méditation. C'est la sagesse. Pénétrée par la droiture, la méditation est féconde et prospère ; pénétrée par la méditation, la sagesse est féconde et prospère ; pénétrée par la sagesse, l'âme est totalement affranchie de tout attachement, de l'attachement au désir, de l'attachement au devenir, de l'attachement à l'erreur, de l'attachement à l'ignorance.* Hermann OLDENBERG, « *LE BOUDDHA Sa vie, sa doctrine, sa communauté* ». Traduit de l'allemand par Alfred FOUCHER. pp 429-430.

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.

## 10 La morale biblique et évangélique

### 10.1 La Bible et les prophètes

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.*

L'histoire du péché d'Adam et Ève, 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<sup>30</sup>.

À cette époque, dans l'esprit du *monothéisme*, nous avons aussi l'*hénothéisme*<sup>31</sup>.

L'alliance entre Yahweh et Abraham, avec pour signe la circoncision des enfants mâles est une forme du contrat social. C'est un contrat entre Dieu et Abraham, lequel s'engage pour toute sa descendance, considéré 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.

Dans la tradition juive, l'épisode du sacrifice d'Isaac par Abraham son père, lequel sacrifice est demandé par Dieu, est interprété comme une rupture avec les conceptions traditionnelles du

---

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

31. 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 cédera la place au monothéisme, cette conception changera et, tous les dieux autres que le seul Dieu admis deviendront des idoles.

milieu d'où était issu Abraham, où se pratiquait le sacrifice du fils aîné.<sup>32</sup>

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. 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<sup>33</sup>).

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.

Le Dieu d'Abraham ne s'occupe au début que du peuple d'Israël, ensuite il est prêt à pardonner à celui qui s'amende. La destruction du premier Temple de Salomon au VIe avant notre ère par Nabuchodonosor II, entraîne la déportation des Juifs à Babylone, juifs qui 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 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.

## 10.2 L'enseignement de Jésus de Saint Paul

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

Tout d'abord l'enseignement de Jésus est basé sur deux commandements bibliques : « *tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces*<sup>34</sup> », le second étant : « *tu aimeras ton prochain comme toi-même*<sup>35</sup> »

Jésus va au-delà de ce deuxième commandement, car il demande d'aimer aussi ses ennemis. Une telle demande est presque inintelligible, et pourtant 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*<sup>36</sup> ».

Il nous dit aussi 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

---

32. On a retrouvé en Mésopotamie des squelettes d'enfants enterrés à l'entrée des maisons.

33. Les Sept Lois de Noé, plus souvent appelées lois noahides et parfois lois noachiques, sont une liste de sept impératifs moraux qui auraient été données, d'après la tradition juive, par Dieu à Noé comme une alliance éternelle avec toute l'humanité. Source Wikipedia.

34. Deutéronome (VI, 5)

35. Lévitique (XIX, 18).

36. (Matthieu VII, 12)

de pureté<sup>37</sup>.

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.

Avec Paul de Tarse, naît l'idée de la nouvelle alliance, une 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. 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 dites théologiques<sup>38</sup> : la foi, la charité et l'espérance.

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. À 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*.

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.

## 11 Saint Augustin (354-430)

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.

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.

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

---

37. L'amour des parents pour leurs enfants ne doit pas abolir l'enseignement et l'éducation qui reposent sur des commandements.

38. Par théologale, il faut entendre : « *ayant Dieu pour objet* ». Ces vertus disposent l'homme à vivre en relation avec Dieu.

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. 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.

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. 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.

## 12 Saint Thomas d'Aquin (1225-1274)

REMARQUE. Le mystère révélé ne peut être ni déduit a priori par la raison, ni prouvé a posteriori par l'expérience, mais il peut être objet de contemplation : il y en a donc une intelligence possible. L'impossibilité de l'épuiser, c'est-à-dire de le comprendre, n'en rend pas impossible toute compréhension.

Ensuite, le contenu révélé est présenté comme vrai, comme adéquat à ce qui est. Le Dieu qui se révèle suppose un destinataire apte à connaître la vérité. La révélation est, dans son projet même, le signe d'une analogie entre l'homme et Dieu : tous deux ont un esprit susceptible de connaître et de se connaître.

Enfin, la révélation chrétienne, dans son contenu, justifie l'exercice de la pensée rationnelle : « *Au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu ; par lui tout a été fait.* » Le Verbe de Dieu, la connaissance réflexive de Dieu, le Concept primordial, est au principe de tout ce qui est. Cet énoncé affirme la rationalité du réel : l'activité philosophique se trouve ainsi justifiée de l'intérieur même du donné révélé. Ce sera le projet de Saint Thomas d'Aquin.

Son œuvre est influencée davantage par Aristote que par le néoplatonisme. C'est une sorte de retour à la philosophie grecque. Le thomisme est la doctrine philosophique la plus influente au sein de l'Église. 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'Église 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.

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 problème 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.

## 12.1 Saint Thomas et saint Augustin

Chez saint Augustin les vertus théologales 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 pervers 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.

## 12.2 Saint Thomas et Aristote

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.

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.

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*<sup>39</sup>. 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'Église (à un moment donné l'Église a admis l'esclavage, ce qu'elle ne ferait plus aujourd'hui), étant donné

---

39. « La syndérèse est, en théologie, la partie la plus élevée de l'âme. D'autres expressions sont aussi utilisées pour la désigner, comme « *étincelle de l'âme* », « *cime de l'âme* », « *pointe de l'âme* » ou encore « *étincelle de la conscience* ». L'existence du concept de syndérèse se développe à partir de Jérôme de Stridon, qui analyse les conséquences des regrets de Caïn. L'existence des regrets conduit les théologiens à voir une faculté de reconnaître le bien du mal, une faculté irréductible au mal et qui serait une faculté de l'âme. » (Wikipedia : [Syndérèse](#))

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

### 12.3 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'Église a une tutelle sur l'État, et c'est pourquoi ceux qui ont lutté pour la laïcisation de l'État 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.

### 12.4 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'État.
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.

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'Église 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.

## 13 Thomas Hobbes (1588-1679)

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.

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.

Ce qui va humaniser l'homme, déjà dans l'état naturel, c'est un élément qui, pour Hobbes, est plus fondamental que la raison : le langage. 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.

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. Il doit dominer, faire prévaloir son pouvoir, se faire reconnaître.

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. 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 État. 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. Le citoyen a accepté de renoncer à tout ce qui conditionne la force de l'État, et celle-ci garantit le salut du peuple.

L'État 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.

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<sup>40</sup> qui met fin à ce droit, sera reprise par Spinoza, qui

40. Le pouvoir a une source, le contrat, et une fin, la garantie de la sécurité, mais tout à la fois, son absolutité est rationnellement fondée par les conditions de son exercice.

n'admettra cependant pas que toute la justice puisse émaner du droit positif.

## 14 Sponiza (1632-1677)

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.

### 14.1 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<sup>41</sup>. Entre ces deux aspects, il n'y a pas interaction, mais parallélisme.
2. Il y a un 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<sup>42</sup>

Pour Spinoza, il y a trois espèces de connaissance :

1. la connaissance sensible et par ouï-dire, qui est confuse et ne correspond à aucune idée claire ;
2. la connaissance rationnelle, par idées générales, qui permet d'élaborer un système des idées claires, liées entre elles ;
3. la connaissance intuitive, connaissance parfaite, intime, de chaque réalité singulière dans son contexte.

Dans la conception *déterministe* de Spinoza, 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 simplifier, à l'image des Stoïciens, la liberté est 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 (qui est la Nature au sens où le dieu de Spinoza serait un panthéisme) est l'unique substance.

---

41. Ne serait-ce pas une définition possible du schématisme kantien ?

42. La saisie de la réalité première des choses a un écho de la *faculté de vision profonde* et du *nirvana* bouddhiques.

## 14.2 La morale de Spinoza

Chacun, homme ou animal, a tendance à persévérer dans son être. Cette tendance, il l'appelle le *conatus*<sup>43</sup>

Il y a une faculté qui permet aux hommes de communier entre eux et avec Dieu (comprendre la Nature) : 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 (la Nature), nous serons à même d'établir une société fondée sur la vérité et la raison. Ce fut l'idéal de la Révolution française.

*« 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 »*<sup>44</sup>.

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 renaient 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.

L'homme, dominé par la raison, est un dieu pour l'homme, et non un loup pour l'homme (Hobbes). 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 la 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<sup>45</sup>. Spinoza imagine une société idéale fondée sur la communion dans la vérité, où la vertu est l'état de l'homme sage.

Spinoza est conscient que la sagesse est inaccessible pour la grande majorité. Aussi 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'État il y aura

---

43. Pour Spinoza, toute chose qui existe effectivement ou « *réellement et absolument* » fait l'effort de persévérer dans son être ; Spinoza nomme *conatus* la puissance propre et singulière de tout « *étant* » à persévérer dans cet effort pour conserver et même augmenter, sa puissance d'être. Le *conatus* est un terme dont l'extension à tout étant-existant singulier est universelle et si, par restriction, on en limite seulement l'application à tout être « *vivant* » alors, il prend le nom, moins abstrait, d'« *appétit* » qui se manifeste nécessairement sous les deux manières d'êtres indissociables dont s'exprime l'être à la raison « *commune* » des hommes : la matière (en tant que puissance d'agir et donc de produire des effets) et l'esprit (en tant que puissance de penser) :

1. « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.* » — Éthique III, Proposition VI.
2. « *L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose.* » — Éthique III, Proposition VII.

(Wikipedia : [Conatus](#))

44. Éthique, Chap. V.

45. Les deux peuvent aussi ne pas connaître la vérité, sans qu'il y ait conflit.

une définition sociale de la justice et du bien.

Influencé par Hobbes, Spinoza va néanmoins le critiquer 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'ai 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<sup>46</sup>. »

La limite du droit du Souverain est donc la limite de son pouvoir. Il ne faut pas que ce pouvoir ne 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. 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*<sup>47</sup>.

## 15 Shaftesbury (1671-1713)

Spinoza, par sa métaphysique, s'était opposé aux idées de Hobbes<sup>48</sup>. La philosophie morale du XVIIIe 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.

La Rochefoucauld<sup>49</sup> 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<sup>50</sup>. L'acte moral est empreint de générosité, fidélité aux amitiés, courage au service d'une cause. Si on devait apprécier

46. *Traité de l'Autorité Politique*, chap. IV, par. 4, éd. Pléiade, pp. 946, 947.

47. C'est-à-dire ceux pour qui une telle sanction est une injustice.

48. Avec principalement, la notion ineffaçable de résistances au pouvoir, et donc la remise en cause de l'absoluité du pouvoir du souverain.

49. À préciser avec les références...

50. C'est ici déjà que l'on peut noter ce qui consistera un point de divergence entre la conception anglo-saxonne de l'utilité et la conception de l'idéalisme allemand de l'intention.

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<sup>51</sup>.

La moralité existait donc déjà à l'état de nature pour Shaftesbury. 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<sup>52</sup>.

Shaftesbury introduit une catégorie nouvelle en morale : la dignité morale, notion non seulement indépendante de la récompense, mais même de l'approbation. Shaftesbury va principalement battre en brèche la théorie qui réduit tous les sentiments à l'amour-propre, c'est-à-dire à l'égoïsme.

Quant à la 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 ces affections sociales, nous serions privés du bonheur. Ce n'est pas l'intérêt égoïste qui gouverne le monde, mais ce sont les passions, aussi bien celles qui visent l'intérêt particulier, que celles qui visent l'intérêt social.

À côté de la tempérance et du courage, Shaftesbury substitue la *générosité* aux deux autres vertus cardinales que sont la prudence et la justice. 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.

---

51. On retrouve les réflexions sur l'origine naturelle de la morale qui est perçue comme un avantage sélectif, donc existant nécessairement à l'état de nature. C'est l'effet *réversible* même sous l'action du *conatus* qui du continu au discret est un passage intellectuel pour essayer de comprendre le passage de l'être au devoir-être. Spinoza écrivait : « *Le corps et l'âme sont une seule et même chose.* » Un spinoziste hétérodoxe (André Comte-Sponville) complète Spinoza : « *Le corps et l'âme sont une seule et même chose : le corps.* En Spinoziste hétérodoxe et suivant Georges Canguilhem (Le Normal et le Pathologique), *l'homéostasie* est le devoir-être du corps qui par capillarité est le devoir-être du cerveau (voir nos remarques sur les origines et le fondement impossible de la morale). Pour Aristote, le « *non-être* fleur » du bourgeon est tout simplement sa puissance de devenir fleur. La nature est ainsi dynamique de croissance inhérente à l'être ; elle est ordonnée à un terme, le *télos* de l'être, son achèvement. À la différence du principe *aveugle* de l'évolution qui n'a pas de finalisme quant une nature préexistante de l'homme, le *télos* est un finalisme.

52. On retrouve ici, comme nous le verrons, la différence effectuée par Kant lorsqu'il explique qu'un acte pour autant qu'il soit conforme à la morale n'en est pas nécessairement un acte moral.

Si nous n'étions mus que par les deux premières affections, nous ne ferions jamais le mal, sauf si nous en abusons, 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 philosophes ont souvent établi une corrélation entre la vertu et le bonheur. 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*<sup>53</sup> ». 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.

### 15.1 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 puissions 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.

## 16 Butler (1692-1752)

Butler, comme beaucoup de moralistes du XVIIIe siècle, va développer les idées de Shaftesbury de façon plus analytique et systématique. 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,

---

53. Éthique V, proposition 33, scolie.

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, qui 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<sup>54</sup>. 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 (approche déductive) ;
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 (approche inductive).<sup>55</sup>

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. 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 d'un autre côté, 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.

---

54. C'est une façon de battre en brèche, l'idée qu'il n'y a plus de morale, que tout fout le camp ! On n'a plus de repère... En réalité, ce n'est pas un problème de repère, de conscience, c'est un problème de devoirs. Face à une situation dite de conflit moral, il n'y a jamais de problème de repère. Chacun sait ce que ferait dans telle ou telle situation l'abbé Pierre ou sœur Térésa. Chacun sait ce que ferait une personne idéale d'un point de vue morale au sens de Butler.

55. Remarquons qu'on ne peut concevoir le minimum, c'est-à-dire concevoir l'être le plus méchant qui soit.

## 17 Hume (1711-1776)

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<sup>56</sup>, 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 XVIIIe 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<sup>57</sup>, 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<sup>58</sup>. 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 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<sup>59</sup>.

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.

---

56. Métaphysique, puisque l'entendement n'est pas connaissable physiquement.

57. Enquête sur les principes de la Morale (1751).

58. L'entendement humain dans son essence ne varie pas. Les principes abstraits qui s'y trouvent non plus.

59. C'est la notion de *transsubjectivisme* de Raymond Boudon dans l'explication *rationnelle* des croyances collectives auxquelles les jugements de valeurs moraux appartiennent.

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<sup>60</sup>.

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.

Le mérite personnel consiste pour Hume 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.

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.

## 18 Kant (1724-1804)

REMARQUE. La partie la plus délicate à résumer tout en gardant la richesse du système kantien. J'ai en grande partie repris dans le texte, la présentation de l'auteur.

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.

---

60. La justice n'étant pas toujours utile, n'est qu'une vertu relative. L'honneur, la loyauté, l'intégrité, ne sont respectées qu'en fonction de leur utilité.

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.

Le *Fondement de la Métaphysique des mœurs* 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<sup>61</sup>.

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.

## 19 La morale de Kant

### 19.1 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.

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*.

---

61. Cela était vrai lorsque Chaïm Perelman a écrit son *Introduction à la philosophie morale* en 1980. Cela était encore vrai, lorsque André Comte-Sponville a sorti son célèbre *Petit traité des grandes vertus*.

## 19.2 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 le mal : l'intelligence, le courage, la tempérance, la prudence peuvent se retrouver chez l'immoral. Et cet être sera d'autant plus dangereux que ces vertus seront développées en lui. Mais alors, à quoi rattacher l'idée de moralité ? À la volonté d'user moralement des vertus, c'est-à-dire de 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<sup>62</sup>

Kant conçoit dès lors la moralité de l'agent indépendamment des conséquences de l'acte. L'utilité ne peut être le critère de la moralité, car l'égoïste est immoral, alors que sa conduite peut être utile<sup>63</sup>. Kant place le critère de la moralité dans l'intention morale.

## 19.3 Le critère de la bonne volonté : la conformité au devoir

C'est l'idée de devoir qui précise les notions d'intention morale et de bonne volonté. 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<sup>64</sup>. 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. 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* ».

## 19.4 Comment concevoir la loi morale ?

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 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*

---

62. Peut-être voir ici le point de rapprochement avec le vitalisme ou le *conatus* qui expriment aussi l'effort de persévérer comme l'unique force à l'œuvre dans l'homéostasie. Je ne sais pas ici, si c'est uniquement l'intention qui compte, mais aussi l'utilité qui a en visée la préservation de l'espèce.

63. Ici, on voit la ligne de séparation avec le fonctionnement des organismes.

64. L'exemple célèbre du commerçant

*catégorique.*

Pour Kant, 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<sup>65</sup>. 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 (ceux ne concernant que les lois morales, c'est-à-dire les impératifs catégoriques) :

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.

---

65. C'est en cela que la liaison est analytique. L'analyse de la fin permet d'en déterminer les justes moyens.

On peut donc finalement 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 banalité* ». 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 :

1. « il faut dire la vérité » et,
2. « 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 considérer comme fin 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 pensée 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.

## 19.5 Que pouvons-nous espérer ?

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.

## 19.6 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'édictent 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'État prussien de Frédéric II dans lequel vivait le philosophe de Koenigsberg.

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

## 19.7 Remarques conclusives

La question « *Que dois-je faire ?* » met en présence d'un vrai principe inconditionné<sup>66</sup>. Tant qu'elle porte sur des moyens, cette question reçoit une multitude de réponses pragmatiques. L'habileté ou la prudence suffisent alors. Mais s'il s'agit de savoir ce que l'on doit faire absolument, abstraction faite de toute finalité intéressée, il n'est pas possible de répondre à partir de l'expérience. Il faut trouver une valeur en soi qui puisse être commandée indépendamment des temps et des lieux, une valeur qui vaille de façon inconditionnée. Cette valeur est donc connaissable a priori. Elle ne peut être que la raison elle-même : la raison, faculté des principes de tout jugement, est au principe du jugement de valeur ; elle est donc actrice de sens. Portant en elle a priori ses principes, elle est autonome et souveraine. Elle ne peut donc en aucun cas être traitée simplement comme un moyen. Se déterminer d'après la valeur de la raison, c'est donc s'affranchir des déterminations empiriques : la morale dévoile à l'homme sa liberté.

## 20 L'utilitarisme

### 20.1 Jérémie Bentham (1748-1832)

#### 20.1.1 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.

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 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

---

66. Par les formes de la sensibilité, que sont le temps et l'espace, le donné est lié selon un enchaînement nécessaire (ou alors le chaos règne) par les catégories a priori de l'entendement. La matière de la connaissance ne vient donc pas du sujet ; en revanche, la forme qui prend cette matière recevable par le sujet vient de lui . La raison doit ainsi renoncer à connaître ce qui ne répond pas aux conditions de réceptivité. La critique de la raison est la critique de la raison par elle-même. Cela s'opère au prix d'un vrai travail de deuil. La raison doit renoncer à remonter à un principe inconditionné par lequel il lui serait possible de rendre raison de tout : un tel principe échappant au temps est inconnaissable. Ce qui n'est pas le cas de la raison pratique qui repose sur la liberté.

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 que sont :

1. L'ASCÉTISME qui 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.
2. LA SYMPATHIE OU LE DEVOIR, 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.

### 20.1.2 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* : la bienveillance cherche à ne léser personne. Elle s'assimile à la *Justice*.
  - *Positive* : la bienveillance cherche à répandre le maximum de bien autour de soi. Elle s'assimile à la *Charité*.

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. À 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.

### 20.1.3 L'arithmétique des plaisirs

Considérant les plaisirs comme homogènes, Bentham va leur attribuer sept dimensions qui lui permettront de les mesurer :

1. LA DURÉE.  
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'INTENSITÉ.  
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.  
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 maximale. 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.  
La proximité d'un plaisir se définit par son rapport au présent. Un plaisir remis à plus tard peut être escompté : point de vue capitaliste qui considère l'intérêt comme la compensation de la non jouissance du capital.
5. L'ÉTENDUE.  
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. LA FÉCONDITÉ.  
Un plaisir est fécond quand il peut entraîner d'autres plaisirs dans l'avenir.
7. LA PURETÉ.  
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.

### 20.1.4 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'État 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<sup>67</sup>.

Si le droit pénal punit les actions contraires à l'intérêt général et que l'État 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. 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.

## 20.2 John Stuart Mill (1806-1873)

### 20.2.1 Sa morale

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. 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 Mill n'abandonne nullement le principe du bonheur :

*« [...]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[...]*

*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*

---

67. Cette conception était celle d'un célèbre pénaliste dont Bentham était le disciple : Beccaria (1738-1794).

*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*<sup>68</sup> ».

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 réalité que les quantités, toute qualité est incommensurable. Or, Mill va distinguer certains plaisirs en fonction de leur qualité, qualité qui est déterminée par le sujet qui les ressent. Dans son Utilitarisme, il écrit : « *il faut 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.

## 20.3 Henry Sidgwick (1938-1900)

### 20.3.1 Sa morale

Henry Sidgwick distingue trois types de philosophie morale :

#### 1. L'INTUITIONNISME.

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*.

#### 2. L'HÉDONISME ÉGOÏSTE.

#### 3. L'HÉDONISME UNIVERSALISTE OU UTILITARISME.

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

---

68. L'Utilitarisme, trad. Philippe Devaux, collection Humanités, pp. 103-105

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<sup>69</sup>. 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).

## 20.4 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'État : commettre un acte considéré comme immoral pour le bien de l'État, c'est-à-dire du plus grand nombre.

Certains utilitaristes modernes ont cherché à tenir compte de cette objection, 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

---

<sup>69</sup>. Ici, la structuration en ordres avec les notions de grâce et de pesanteur, ou encore le modèle des distances permettent de préciser ce que sont les « conséquences ». Si l'on ne dit rien, on déplace le problème, car il faudra préciser sur quel objet les conséquences impactent.

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.

## 20.5 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 qui diminue la *pureté* de l'utilité ici invoquée (agent).
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) ?
- 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<sup>70</sup>.

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.

## 21 Hegel (1770-1831)

### 21.1 Sa vision globale

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

---

70. 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.

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. 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. 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. 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 (en trois temps) 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. 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 dualité qui sont les causes des scissions de notre culture :

- Dieu / Monde
- Individu / Cité
- Subjectivité absolue / Objectivité absolue
- Âme / Corps
- Esprit / Matière
- Foi / Entendement
- Liberté / Nécessité
- Concept / Être
- Fini / Infini
- Raison / Sensibilité
- Intelligence / Nature
- Être / Devoir-être

Les deux types aliénation sont :

1. 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 :

- (a) l'utilitarisme pour la vie privée et
- (b) 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.

2. 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 :

1. UNE LOGIQUE.
2. UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE.
3. 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*.

- (a) 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.
- (b) L'ESPRIT OBJECTIF est le deuxième stade 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.

- (c) 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.

## 21.2 La morale qui découle de cette vision

Hegel ne croit pas à la possibilité de déduire des devoirs de l'impératif catégorique kantien, 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<sup>71</sup>. 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.

Hegel en est venu à considérer que l'État 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'État en tant qu'elle exprime l'esprit de l'État dans sa force et sa rationalité. La religion doit être subordonnée à l'État, elle n'est qu'un moyen de développer l'État et d'unir les citoyens entre eux. Aucun droit ne peut être supra-étatique, l'État ne reconnaît que la justice et le droit qu'il a élaborés lui-même. Il en résulte que lorsque deux États 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'État prussien.

## 21.3 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.

---

71. Le Christ n'a-t-il pas dit « *Je ne viens pas abolir la loi, je viens l'achever.* ».

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.

## 22 Marx (1818-1883)

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.
2. L'activité consciente de l'individu.

### 22.1 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.

## 22.2 L'activité consciente de l'individu

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*, la réflexion. 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. Étant 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 une 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 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 fausse 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'économie a-t-elle vraiment la primauté sur les autres activités humaines ? Il faut à ce point de vue distinguer l'économie, en tant que devant satisfaire les besoins primordiaux de chaque individu et alors il a évidemment la primauté, et l'économie une fois que les besoins primordiaux sont satisfaits ; à ce moment l'économie 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.

## **23 Kierkegaard (1813-1855)**

### **23.1 Philosophie et morale**

Kierkegaard 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.

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.

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<sup>72</sup> a au contraire pour tâche de comprendre concrètement l'abstrait<sup>73</sup>* ».

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.

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

72. C'est-à-dire celui qui, comme Kierkegaard, n'évade pas les problèmes de l'existence par des systèmes objectifs.

73. Kierkegaard, Post-scriptum aux Miettes philosophiques, p. 237, Gallimard 1941

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.

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 celui 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 <sup>74</sup>.

## 23.2 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 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 ?

---

74. 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.

## 24 Nietzsche (1844-1900)

### 24.1 Sa morale

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 :

1. Comment l'esprit devient CHAMEAU.

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.

2. comment le CHAMEAU devient LION.

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.

3. comment le LION devient ENFANT.

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.

Si 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 dominent 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 ?* »<sup>75</sup>. 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* »<sup>76</sup>.

Nietzsche veut que les animaux domestiques<sup>77</sup> 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.

---

75. Généalogie de la Morale, § 11.

76. Généalogie de la Morale, § 12.

77. 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).

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.

## 24.2 Conclusion

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 partie suivante insisteront surtout sur l'aspect social de la morale.

## 25 Conceptions sociologiques de la morale

### 25.1 La notion de société dans les philosophies morales de Protagoras à Lévy-Bruhl

Protagoras 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, 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. 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)<sup>78</sup>, tantôt cléricaux comme Louis de Bonald (1764-1840)

<sup>78</sup>. 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.

et Joseph de Maistre (1753-1821)<sup>79</sup> considéreront que l'homme doit se soumettre aux exigences d'une société régie par une autorité.

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 « Volkgeist » (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 classes 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.

À 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<sup>80</sup> ou qu'elle sera appliquée aux sociétés<sup>81</sup>.

---

79. Bonald et de Maistre vont tenter de montrer l'importance d'une organisation comme celle de l'Église pour réaliser le salut individuel.

80. 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.

81. 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.

Nous avons noté par ailleurs<sup>82</sup> que la lecture de Patrick Tort<sup>83</sup> de l'ouvrage de Darwin « La descendance de l'homme et la sélection sexuelle »<sup>84</sup> nous éclaire sur le caractère dialectique (au sens Hégélien) de l'évolution. Si la culture et la moralité s'opposent en apparence aux lois fondamentales de la sélection naturelle, elles n'en sont pas moins des produits extrêmement efficaces. L'évolution favorise les individus les mieux adaptés, quand bien même cette amélioration de l'adaptation passe par l'opposition aux lois de l'évolution elle-même. Il y a donc une forme de dialectique subtile entre la nature et la culture, la biologie et la morale, l'une étant le produit de l'autre, et un produit si parfait qu'il finit par aller à l'encontre de ses origines tout en les honorant.

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) de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1929).

## 26 La morale sociologique de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1929)

*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 normes sont déduites d'un principe rationnel qui doit donc être évident pour tous

---

82. FondementDeLaMorale.tex

83. Tort, Patrick (1996), « Effet réversif de l'évolution », Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution, Paris : PUF.

84. Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Reinwald, Paris, 1881

les êtres rationnels, soit en tout cas sur le fait qu'elle est suspendue à un absolu <sup>85</sup>.

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*<sup>86</sup> 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 dans une même civilisation, les différentes morales n'aboutissent, en général, à des préceptes aussi semblables entre eux que les théories le sont » <sup>87</sup>

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 <sup>88</sup>

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.

---

85. C'est le point de vue de Dieu (religieux ou philosophique). C'est une morale absolue ; c'est la VRAIE et *textscjuste* morale.

86. Londres 1906-1908, trad. française dans la coll. Payot Paris, 1928

87. *La Morale et la science des Mœurs*, Paris, P.U.F. 15e éd. 1953, pp. 35-36.

88. 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.

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. Cette comparaison entre la morale et la médecine est trompeuse. 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.

## 27 La morale sociologique d'Émile Durkheim (1858-1917)

Émile 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*.

Les principales caractéristiques de la morale sociologique d'Émile Durkheim sont les suivantes :

- La conformité aux règles pré établies.
- Trois éléments de la moralité dans la conception de Durkheim.
  1. L'esprit de discipline.
  2. L'attachement aux groupes sociaux.
  3. L'autonomie de la volonté.

## 27.1 La conformité aux règles pré établies

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 de l'inceste par exemple, 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.

## 27.2 Trois éléments de la moralité dans la conception de Durkheim

### 27.2.1 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.

### 27.2.2 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 de recourir 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*<sup>89</sup> [...] »

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<sup>90</sup> :

« *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*<sup>91</sup>. »

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*<sup>92</sup>. »

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 inté-

89. L'Éducation morale, Alcan, Paris 1934, pp. 69-70. Nous avons repris la version numérique disponible sur le site : [Les classiques des sciences sociales](#)

90. C'est aussi la querelle sur le statut des objets mathématiques entre descriptif et synthétique.

91. (Op. Cit. p. 70)

92. (Op. Cit. p. 71)

grante 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<sup>93</sup>.

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<sup>94</sup>.

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 ainsi 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 dépouiller 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*

93. Il y aurait beaucoup à dire sur le suicide. Peut-on lier l'obligation à la recherche du bonheur ? Comme dit Alain « *la chasse au bonheur est ouverte tous les matins* » ou encore Pascal « *Tous recherchent le bonheur jusqu'à celui qui va se pendre* ». Le suicidaire est celui qui n'a accès au bonheur que par négation, c'est-à-dire la suppression de toute douleur. Le suicidaire n'est pas celui que personne n'aime (il n'est pas nécessairement isolé), mais celui qui n'aime plus rien. Peut-on ne pas aimer par obligation ?

94. Ici, la notion d'ordres d'André Comte-Sponville est plus précise car ce qui nous façonne dépend de la pesanteur du groupe.

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 plait 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 jouèrent 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 prestige qui élève au-dessus d'eux-mêmes les individus qui le possèdent. Ils deviennent des sur-hommes 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 les 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.*<sup>95</sup>

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 sa non 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.

### 27.2.3 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.

## 28 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*<sup>96</sup>

---

95. (Op. Cit. p. 101 et suiv.)

96. Notre source est une édition électronique réalisée à partir du livre *Les deux sources de la morale et de la religion*. Originellement publié en 1932. Paris : Les Presses universitaires de France, 1948, 58e édition, 340 pages. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Livre disponible à : [http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/deux\\_sources\\_morale/deux\\_sources\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/deux_sources_morale/deux_sources_morale.html). La source de Chaïm Perelman est (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 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 paraissaient 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<sup>97</sup>.

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.

## 29 Eugène Dupréel (1879-1967)

Eugène Dupréel, comme Lévy-Bruhl et Émile Durkheim, 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 surtout le point de départ *essentiel* 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.

Les œuvres de Dupréel 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.

---

97. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, p. 29 et suiv.

## 29.1 La moralité en générale

### 29.1.1 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 ;

- a) le sujet est le professeur,
- b) l'objet, le personnage historique et
- c) 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 le 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 on peut rencontrer des cas particuliers de cette relation triangulaire :

1. A JUGE B EN VUE DE A
2. A JUGE A EN VUE DE B
3. A JUGE B EN VUE DE B
4. 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. L'individu envisagé en dehors de tout rapport social n'est qu'une abstraction.

Le résultat des jugements d'approbation et de désapprobation, par lesquelles 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,
- les rapports *collectifs* : qui sont ceux entre deux groupes, et mixtes : qui unissent un individu à un groupe, une institution.

On peut dire également que :

- 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)
- un rapport est *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, à savoir :

- Rapports sociaux *négatifs*, c'est-à-dire ceux qui se caractérisent par un élément d'antagonisme. Dans un rapport négatif, l'antagonisme peut être limité : compétitions sportives, concurrence commerciale.
- Rapports sociaux *positifs*, c'est-à-dire ceux qui sont avantageux pour les deux parties.

Les rapports sociaux sont donc multiples et divers. Mais ils ont un dernier 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<sup>98</sup> » 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 :

---

98. Traité de Morale, p. 301. Le Traité de morale est disponible en deux volumes dont la pagination est continue :

**Tome 1** : [http://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2021437\\_002\\_f.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2021437_002_f.pdf)

**Tome 2** : [http://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2021437\\_001\\_f.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/2010/DL2021437_001_f.pdf)

« On considère comme formant un groupe social ou une société une pluralité d'individus entre lesquels existent des rapports sociaux positifs et complémentaires<sup>99</sup> »

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 propose 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<sup>100</sup>. « 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 sociaux négatifs qui tendent à les dissocier<sup>101</sup> ».

On peut répartir les groupes sociaux selon d'autres principes. Selon le *recrutement* : on dira que :

- Un groupe social est *ouvert* si, pour en faire partie, il suffit pratiquement de le vouloir (un parti politique).
- Un groupe social 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 États, et les groupes *dissemblables* ou hétérogènes. Deux groupes semblables tolèrent difficilement la symbiose de leurs membres : deux religions, deux États, 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,

---

99. Ibid. p. 302.

100. On retrouve ici les ordres pascaliens d'André Comte-Sponville et la notion de distance *pathos, logos et egos* de Michel Meyer

101. Ibid. p. 307. On retrouve les notions de grâce et de pesanteur d'André Comte-Sponville.

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 démerite 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 détrimment pour lui y obéir, son acte a le caractère spécifique de l'acte moral*<sup>102</sup> ».

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<sup>103</sup> ».

---

102. Ibid. 319

103. Ibid. p. 333.

### 29.1.2 Aspect subjectif de la 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.

À ces trois phases correspondent trois aspects de la morale :

1. Aspect biologique.
2. Aspect sociologique.
3. Aspect individualiste.

#### 1. - 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. - 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. - 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<sup>104</sup>. »

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

---

104. Ibid. p. 376.

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. Évidemment, très souvent, les individus choisissent, selon l'occasion, la règle qui correspond à leur intérêt, tantôt l'une, tantôt l'autre<sup>105</sup>. 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.

## 29.2 Les formes particulières du mérite moral

### 29.2.1 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. Ce sont les vertus 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. 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.
- LES VERTUS INDIRECTES. Ce sont les vertus 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* »<sup>106</sup> 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 à une noblesse d'âme, sont des vertus indirectes.

---

105. C'est le principe décrit par Kant dans les « La Religion dans les limites de la Raison » où l'on soumet le respect de la loi morale à la satisfaction de ses désirs, et non l'inverse.

106. Ibid. p. 465.

La classification se présente donc ainsi :

Formes de mérite	}	Vertus directes	{	Bienfaisance, ou charité, ou générosité
				Justice
		Vertus indirectes	{	Honneur ou respect des personnes
				Élévation 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 peu 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.

## 29.2.2 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.

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.

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 Chaim Perelman a formulée ainsi : *il faut traiter de la même façon des êtres semblables, des situations essentiellement semblables*<sup>107</sup>. 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 :
  1. *à chacun ses besoins* : c'est la forme régulière de l'idéal de bienfaisance : j' aide ceux qui en ont besoin.
  2. *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.

---

107. justice et Raison, Bruxelles, 1963.

On pourrait ajouter d'autres conceptions :

1. 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.
2. 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.

### 3. - 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.

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. QUANT À L'ÉVOLUTION.

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. QUANT À LA RECONNAISSANCE DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE.

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. Du préel, 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<sup>108</sup>. La conception de E. Du préel, 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, écrivaines, 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 avec les aristocrates : les puritains furent des bourgeois. Aussi, dès le XVIIe siècle, l'aristocratie, pour se distinguer des bourgeois, affecta-t-elle une certaine désinvolture à l'égard des règles sexuelles.

---

108. D'où la nécessité de la liberté pour la répartition peines et des récompenses. On a une bonne ou une mauvaise âme. En d'autres termes, l'idée de personne - socialement responsable -

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. <sup>109</sup> »*

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 »* <sup>110</sup>.

---

109. Ibid. p. 161.

110. Ibid. p. 625.

Par contre, la noblesse 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 »<sup>111</sup>.

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.

### 29.3 Conclusions

On peut constater 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.

## 30 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.

Nous avons 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.

---

111. Ibid. p. 626.

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.

À 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 (1980) 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 <sup>112</sup>.

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 <sup>113</sup>. 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 <sup>114</sup>.

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.

La critique de Chaim Perelman 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

---

112. Une petite incidente pour préciser que de ce point de vue du fondement, les avis divergent. Ma position est de penser qu'il n'y a pas de fondement, qui par définition est de droit ce qui implique une morale juste et vraie, mais plutôt une origine, qui est de fait, et qui s'explique *rationnellement*

113. Morale et Enseignement 1962, fasc 4.

114. Il faudrait éclaircir ce point.

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.

S'agissant des 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, on 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 <sup>115</sup>.

**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.

La thèse de Chaim Perelman 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 euros 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.

---

115. À noter que Sidgwick en était un précurseur.

- 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.

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 croyons 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*. Par 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 <sup>116</sup>. 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.

---

116. cf. la distinction de saint Augustin entre la cité terrestre et la cité de Dieu

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.

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.