

Définitions

La moralité est l'accord de la liberté avec elle-même

Kant, *Leçons de métaphysique*, Livre de poche, 1993, p. 289 : « Toute moralité est l'accord de la liberté avec elle-même (...). Mais ce qui est en accord avec la liberté est en accord avec la vie complète » — « La liberté est le suprême degré de l'activité et de la vie ».

La morale consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument

« La morale consiste à se savoir esprit et, à ce titre, obligé absolument ; car noblesse oblige. Il n'y a rien d'autre dans la morale, que le sentiment de la dignité . Tout dérive du respect que j'ai pour moi-même, pour l'Esprit absolu et pour mes semblables, en qui je reconnais le même esprit. » Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, VII

Étymologie

En latin comme en grec, il n'y a aucun mot qui soit traduit par notre « moral »

« En latin, comme en grec, il n'existe aucun mot qui soit traduit par notre « moral » ; ou plutôt il n'existe aucun mot jusqu'à ce que « moral » soit retraduit en latin. Assurément, moral vient étymologiquement de *moralis*. Mais *moralis*, inventé par Cicéron pour traduire le grec *êthikos* dans son *De Fato*, signifie comme son prédécesseur : « propre au caractère », quand le caractère d'un homme n'est rien d'autre que ses dispositions à agir systématiquement d'une façon plutôt que d'une autre, à mener un type de vie particulier. (...) l'histoire du mot « moral » ne peut être racontée indépendamment de celles des tentatives de justification rationnelle de la morale dans la période historique (1630-1850 environ) où il acquiert un sens à la fois général et spécifique. Durant cette période, « morale » devient le nom de l'espace culturel alloué aux règles de comportement qui ne sont ni théologiques, ni légales, ni esthétiques. Ce n'est qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, une fois entérinée la séparation entre moral et théologique, légal ou esthétique, que le projet d'une justification indépendante et rationnelle de la morale devient non seulement le souci de penseurs individuels mais une question centrale dans la culture nord-européenne. L'une des thèses de ce livre est que la ruine de ce projet offre l'arrière-plan historique devant lequel les difficultés de notre culture deviennent intelligibles.» MacIntyre, *Après la vertu*, p. 39-40

Distinctions

Morale et éthique

Téléologie et déontologie

« Qu'en est-il maintenant de la distinction proposée entre éthique et morale ? Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes ne l'impose. L'un vient du grec, l'autre du latin ; et les deux renvoient à l'idée intuitive de mœurs, avec la double connotation que nous allons essayer de décomposer, de ce qui est estimé bon et de ce qui s'impose comme obligatoire. C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre). On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l'opposition entre deux héritages, un héritage aristotélien, où

l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique. On se propose d'établir, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne, mais non sans une grande attention aux textes fondateurs de ces deux traditions : 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques. » Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 200-201.

« Déontologie » : terme créé par J. Bentham en 1834 (dans *Deontology or the Science of Morality*) ; elle est la connaissance de ce qui est convenable dans le domaine de la morale, c'est-à-dire le « domaine des actions qui ne tombe pas sous l'empire de la législation publique. » (I, ch. 2).

Action et vie

Cf. Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, p. 214 : la morale répond à la question : « Que dois-je faire ? », l'éthique répond à la question : « Comment vivre ? ».

Loi et vertus

MacIntyre, *Après la vertu*, p. 164-165 : l'intériorisation de la vie morale opérée par le christianisme, qui fait de la volonté et de ses actes intérieurs le seul théâtre de la vie morale, « renvoie non seulement à certains textes du Nouveau Testament, mais aussi au stoïcisme. Arrêtons-nous sur ses antécédents stoïciens afin de mettre en évidence la tension qui oppose toute morale des vertus à un certain type de morale de la loi. Contrairement à Aristote, les Stoïciens emploient le terme *arété* essentiellement au singulier : soit l'individu possède cette perfection qu'exige l'*arété* (*virtus* ou *honestas* en latin), soit il ne la possède pas. Avec la vertu, il possède une valeur morale ; sans elle il est moralement sans valeur. Il n'y a pas de degré intermédiaire. Puisque la vertu exige un jugement correct, du point de vue stoïcien, l'homme bon est aussi l'homme sage. Mais ses actions ne sont pas nécessairement réussies ou efficaces. Faire ce qu'il faut ne produit pas nécessairement le plaisir ou le bonheur, la santé ou le succès social. Ce ne sont pourtant pas là les biens véritables ; ce ne sont des biens que s'ils obéissent à la bonne action d'un agent doté d'une volonté correctement formée. Seule cette volonté est un bien inconditionnel. Le stoïcisme a donc abandonné toute notion de *telos*. Le critère auquel doit se conformer une volonté bien agissante est celui de la loi incarnée dans la nature même, dans l'ordre cosmique. La vertu est donc la conformité à la loi cosmique tant dans la disposition interne que dans l'acte externe. Cette loi est la même pour tous les êtres rationnels, elle n'a rien à voir avec les circonstances et les particularités locales. (...) Bien entendu, le stoïcisme n'est pas seulement un épisode de la culture gréco-romaine ; il sert de modèle pour toutes les morales européennes ultérieures qui accordent une place centrale à la notion de loi et détrônent ainsi les vertus. »

On peut opposer de ce point de vue le stoïcisme (morale de la loi) à l'aristotélisme (morale des vertus).

Commander et attirer

L'échec d'une fondation rationnelle de la morale a pu conduire à « conclure que la conception législative de la morale n'a de sens que dans une certaine perspective théologique, et que l'on devrait donc chercher une nouvelle conception morale où les notions de loi et de législateur moraux ne joueraient pas de rôle central . De ce point de vue, on pourrait aisément en venir à croire qu'en réalité une telle éthique est depuis longtemps disponible. C'est l'éthique d'Aristote, selon laquelle la morale, loin de consister en des devoirs catégoriques, fait partie de l'accomplissement de soi auquel tous les hommes se sentent par leur nature attirés. Ce n'est pas par hasard si aujourd'hui le néo-aristotélisme se trouve tellement répandu tant en Amérique qu'en Europe. Ses formes différentes s'accordent toutes sur un point essentiel : la morale doit se concevoir comme un idéal, non plus impératif, mais attractif, comme un élément de la conception à laquelle nous pouvons arriver de la vie réussie que nous désirons, et non comme un ensemble de normes imposées de l'extérieur sur nos aspirations. L'émergence de ce mouvement de pensée témoigne donc de la crise de la conception législative de la morale.

Le néo-aristotélisme me paraît pourtant souffrir d'un aveuglement profond à l'égard de la situation moderne. Depuis le XVI^e siècle, la modernité se caractérise de plus en plus par la conscience du fait qu'un accord rationnel sur la nature de la vie réussie est peu probable. Plus nous discutons du sens de la vie, plus il est probable que nous nous trouvons en désaccord. Cette expérience est une des raisons principales pour laquelle l'éthique a tant perdu de son prestige dans les premiers siècles de l'époque moderne. Aristote avait supposé que le sens de la vie, la nature de l'accomplissement de soi, pouvait faire l'objet d'un consensus rationnel, et avait essayé d'expliquer en ces termes la valeur des vertus. Par contraste, les théories du droit naturel, en commençant par celle de Grotius (le véritable père de l'éthique moderne), ont essayé de circonscrire une morale élémentaire, valable pour tous, aussi indépendante que possible des conceptions controversées de la vie réussie. Une telle morale a donc pu aisément se concevoir comme un ensemble de devoirs catégoriques. Ce n'est pas, comme je l'ai fait remarquer, la totalité de notre morale, mais cela en est certainement devenu une partie centrale. La conception législative de la morale s'inspire directement d'une des expériences distinctives de la modernité. » Charles Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993, p. 80-83.

Morale, éthique et sagesse pratique

Ricœur distingue trois niveaux de l'expérience morale, celui de l'éthique (souhait de vivre bien), celui de la « morale » proprement dite (l'obligation morale) et celui de la sagesse pratique (la décision sage et prudente) : « L'éthique, entre le mal et le pire », dans *Philosophie, éthique et politique*, Seuil, 2017, p. 172.

Normes et valeurs

Monique Canto et Ruwen Ogien, *La philosophie morale*, PUF, QSJ, 2004, p. 3-5.
Les normes sont aux valeurs ce que les règles sont aux jugements.

Questions directrices de la philosophie morale

Comment faut-il vivre ?

C'est la question qui oriente la discussion de Socrate avec Thrasymaque dans le Livre I de la *République* : « De quelle manière faut-il vivre (*ontina tropon khré dzén*) ? »

Qu'est-ce qui m'appartient ?

« Ce grand précepte est souvent allégué en Platon: *Fais ton fait et te connais*. Chacun de ces membres enveloppe généralement tout notre devoir, et semblablement enveloppe son compagnon. Qui aurait à faire son fait, verrait que sa première leçon, c'est connaître ce qu'il est et ce qui lui est propre. Et qui se connaît, ne prend plus l'étranger fait pour le sien: s'aime et se cultive avant toute autre chose: refuse les occupations superflues et les pensées et propositions inutiles. » Montaigne, *Essais*, I, 3, PUF, p. 15.

Fins et moyens de la morale

Bien et mal, bon et mauvais

Le « mal » est ce qui détruit et corrompt, le « bien » ce qui sauve et est utile

« Ce qui détruit et corrompt constitue la totalité du mal, ce qui sauve et est utile (*to sózōn kai ôphéloun*) est le bien. » Platon, *République*, X, 608e.

En ce sens, le bien n'a pas de signification « morale » : voir Anne Merker, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, p. 78-80. C'est plutôt le « beau » qui a cette signification.

Le Bien et le Beau

Distinction entre le bon et le beau

Aristote, *Métaphysique*, M3, 1078a31-34.

Identité du bon et du beau

Platon, *Lysis*, 216c (« Le bon est beau ») ; *Timée*, 87c (« Tout ce qui est bon est beau »).

L'objet du désir (*erôs*) est le bon (dialogue de Socrate avec Agathon dans le *Banquet*, et dialogue avec Diotime), mais c'est aussi le beau (fin du dialogue avec Diotime, mythe du *Phèdre*).

Le « beau » a une signification morale que ne comporte pas originellement le « bien »

Le bien n'a pas de signification « morale » chez Platon : voir Anne Merker, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, p. 78-80. C'est plutôt le « beau » qui a cette signification.

Le beau (moral), le plaisir et le bien (le profitable)

Beau, plaisir et bien sont inséparable

Platon, *Lois*, II, 663ab

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1099a24-31 ; *Éthique à Eudème*, I, 1, 1214a1-8.

Le Bien, le Beau et le Vrai

Le chemin qui conduit à la beauté en soi, conduit également à la vertu et à la vérité

« En effet, le vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux

sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en connaissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse [211d] par le connaître tel qu'il est en soi. O mon cher Socrate ! continua l'étrangère de Mantinée, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue aujourd'hui te trouble, et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire, pour ne faire que les voir et être avec eux. Je le demande, [211e] quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ! Penses-tu [212a] qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle avec le seul organe par lequel elle soit visible, qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu ; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel. »
Platon, *Le Banquet*, 211c-212a (traduction de Victor Cousin).

Rien n'est en soi bon ou mauvais

« *There is nothing either good or bad, but thinking makes it so.* Rien n'est bon ni mauvais en soi, tout dépend de ce que l'on en pense. » Shakespeare, *Hamlet*, II, 2.

Mal métaphysique, mal physique et mal moral

« On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. »
Leibniz, *Théodicée*, I, § 21, p. 116.

Cause du mal

L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles

« On ne trouve pas les principes qui conduisent au mal dans les dispositions naturelles de l'homme. L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles. Il n'y a dans l'homme de germe que pour le bien. » Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, p. 80 ; AK., IX, 448.

Devoirs

Le devoir est une contrainte

« Le devoir est une *contrainte* en vue d'une fin qui n'est pas voulue de bon gré. » Kant, *Doctrine de la vertu*, Vrin, 1968, p. 56.

Sur ce qui l'oppose le devoir ainsi défini aux vertus éthiques, voir Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, p. 292, note 2.

Devoir d'aimer

« L'amour est une affaire de *sentiment* et non de *volonté*, et je ne peux aimer parce que je le *veux*, encore moins parce que je le *dois* (être mis dans la nécessité d'aimer ; il s'ensuit qu'un *devoir d'aimer* est un non-sens. » Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XIIIc, Vrin, 1968, p. 73-74.

« Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore pour notre conduite la véritable maxime morale, qui est appropriée à notre situation parmi des êtres raisonnables, *comme hommes* (...). Devoir et obligation (*Schuldigkeit*) sont les dénominations que seules nous devons donner à notre rapport à la loi morale. (...) Avec cette façon de voir (*hiermit*) s'accorde fort bien la possibilité d'un commandement comme celui-ci : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même*. Car il existe, comme commandement, le respect pour une loi qui *commande l'amour* et n'abandonne pas à un choix arbitraire le soin de nous en faire un principe. Mais l'amour de Dieu est impossible comme penchant (comme amour pathologique), car Dieu n'est pas un objet des sens. L'amour envers les hommes est possible, à vrai dire, mais il ne peut être commandé, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. C'est donc simplement *l'amour pratique* qui est compris dans ce noyau de toutes les lois. Aimer Dieu signifie dans cette acception exécuter *volontiers* ses commandements ; aimer le prochain signifie pratiquer *volontiers* tous ses devoirs envers lui. Mais l'ordre qui nous en fait une règle ne peut pas non plus commander *d'avoir* cette intention (*Gesinnung*) dans les actions conformes au devoir, mais simplement d'y *tendre*. Car le commandement que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire parce que si nous savons déjà par nous-mêmes ce que nous sommes obligés de faire, si nous avons en outre conscience de le faire volontiers, un commandement à cet égard serait tout à fait inutile, et si nous le faisons, non pas de notre plein gré, mais seulement par respect pour la loi, un commandement, qui fait justement de ce respect le mobile de la maxime, agirait précisément d'une façon contraire à l'intention ordonnée. Cette loi de toutes les lois présente donc, comme tout précepte moral de l'Évangile, l'intention morale dans toute sa perfection, de même qu'elle est comme un idéal de la sainteté que ne peut atteindre aucune créature, et qui cependant est le modèle dont nous devons nous efforcer de nous rapprocher par un progrès ininterrompu, mais infini. Si une créature raisonnable pouvait jamais en venir à ce point d'accomplir tout à fait *volontiers* toutes les lois morales, cela signifierait qu'il ne peut se trouver, même une fois en elle la possibilité d'un désir qui l'excite à s'en écarter, car la victoire sur un tel désir coûte toujours un sacrifice au sujet et nécessite par conséquent une coercition sur soi-même, c'est-à-dire une contrainte interne pour ce qu'on ne fait pas tout à fait volontiers. Mais une créature ne peut jamais parvenir à ce degré d'intention morale. Comme, en effet, elle est une créature, partant,

toujours dépendante par rapport à ce qu'elle réclame pour être complètement contente de son état, elle ne peut jamais être tout à fait libre de ses penchants. Or, les penchants et les désirs, qui reposent sur des causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale qui a de tout autres sources ; par conséquent ils rendent toujours nécessaire, relativement à eux-mêmes, de fonder l'intention de ses maximes sur la contrainte morale, non sur un attachement empressé, mais sur le respect que réclame l'obéissance à la loi, quoique ce respect se produise malgré nous, non sur l'amour qui ne craint aucun refus intérieur de la volonté à l'égard de la loi. Mais il faut cependant faire de ce dernier, c'est-à-dire du simple amour de la loi (qui cesserait alors d'être un *ordre*, et la moralité, élevée subjectivement à la sainteté, d'être *vertu*) le but constant, bien qu'inaccessible, de ses efforts. En effet, dans ce que nous estimons hautement, mais que toutefois (à cause de la conscience de notre faiblesse) nous craignons, la crainte respectueuse, par la facilité plus grande à lui donner satisfaction, se change en inclination et le respect en amour : ce serait au moins la perfection d'une intention consacrée à la loi, s'il était jamais possible à une créature de l'atteindre » Kant, *Critique de la raison pratique*, I, 1, 3 (« Des mobiles de la raison pure pratique »), PUF, p. 87-88.

Règles et lois

Les règles de la morale sont celles de la raison ; c'est la religion qui en fait des « lois ».

Hobbes, *De Cive*, I, 3, § 32 : les lois de nature (=lois morales) ne sont que des sommaires et des abrégés de la philosophie morale. Les préceptes de la philosophie morale sont les règles du bon sens (de la raison). Mais ce qui en fait des *lois*, au sens propre, c'est leur promulgation dans les Saintes Écritures.

L'interprétation de l'éthique comme soumission à une « loi » est théologique

Schopenhauer (*Über das Fundament der Moral*, § 4) reproche à Kant d'avoir donné à l'éthique une forme impérative, législative. Cette hypothèse n'a de sens, selon Schopenhauer, que dans un cadre théologique, de sorte qu'il n'est pas étonnant que Kant ait pu tirer une théologie morale de son éthique : cette théologie morale s'y trouvait dès le départ (argument résumé par Ch. Larmore, *Modernité et morale*, p. 51, note 1).

La moralité suppose qu'on agisse sans règles et sans exemples

« La moralité, la décision, la responsabilité, etc., supposent qu'on agisse sans règles et donc sans exemple : qu'on n'imité jamais. Le mime, le rite, la conformité identificatoire n'ont aucune place en morale. » Derrida, *Passions*, p. 85-87.

Vertus

La vertu n'implique pas nécessairement la conscience

« Il n'est pas du tout nécessaire que le courageux soit conscient du fait qu'il agit courageusement et conformément à la vertu de courage... On pourrait même dire que la conscience semble troubler et affaiblir les activités, les actes dont elle est consciente : si les actes ne sont pas accompagnés de conscience, c'est alors qu'ils sont purs, et qu'au plus haut degré ils sont intenses et vivants », Plotin, *Ennéades*, I, 4, 10 (26

sq.). Cité par P. Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 218, qui montre que « les réflexions de Marc Aurèle vont dans ce sens ». Cf. aussi *Évangile selon St Matthieu*, 6, 3 : « quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite ».

Amour, charité

Le vrai chemin de l'amour (erôs) conduit à la beauté en soi, à la vertu et à la vérité

« En effet, le vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en connaissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse [211d] par le connaître tel qu'il est en soi. O mon cher Socrate ! continua l'étrangère de Mantinée, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue aujourd'hui te trouble, et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire, pour ne faire que les voir et être avec eux. Je le demande, [211e] quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ! Penses-tu [212a] qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle avec le seul organe par lequel elle soit visible, qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime ? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu ; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel. » Platon, *Le Banquet*, 211c-212a (traduction de Victor Cousin).

Sans la charité, nous ne sommes rien

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis que l'airain sonore et la cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, que je saurais tout mystère et toute gnose, quand j'aurais assez de foi pour déplacer les montagnes, si je n'ai la charité, je ne suis rien. » Saint Paul, I *Cor.*, XIII, 1-2.

« Dieu est amour »

« Dieu est amour (*ho theos agapè estin, Deus caritas est*), et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » *Première épître de Jean*, IV, 16.

Devoir d'aimer

« Aime, et fais ce que tu veux (*dilige, et quod vis fac*) » Saint Augustin, *Commentaire de la première Épître de saint Jean*, VII, 8.
« L'amour est une affaire de *sentiment* et non de *volonté*, et je ne peux aimer parce que je le *veux*; encore moins parce que je le *dois* (être mis dans la nécessité d'aimer ; il s'ensuit qu'un *devoir d'aimer* est un non-sens. » Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XIIIc, Vrin, 1968, p. 73-74.

« Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore pour notre conduite la véritable maxime morale, qui est appropriée à notre situation parmi des êtres raisonnables, *comme hommes* (...). Devoir et obligation (*Schuldigkeit*) sont les dénominations que seules nous devons donner à notre rapport à la loi morale. (...) Avec cette façon de voir (*hiermit*) s'accorde fort bien la possibilité d'un commandement comme celui-ci : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même*. Car il existe, comme commandement, le respect pour une loi qui *commande l'amour* et n'abandonne pas à un choix arbitraire le soin de nous en faire un principe. Mais l'amour de Dieu est impossible comme penchant (comme amour pathologique), car Dieu n'est pas un objet des sens. L'amour envers les hommes est possible, à vrai dire, mais il ne peut être commandé, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. C'est donc simplement *l'amour pratique* qui est compris dans ce noyau de toutes les lois. Aimer Dieu signifie dans cette acception exécuter *volontiers* ses commandements ; aimer le prochain signifie pratiquer *volontiers* tous ses devoirs envers lui. Mais l'ordre qui nous en fait une règle ne peut pas non plus commander *d'avoir* cette intention (*Gesinnung*) dans les actions conformes au devoir, mais simplement d'y *tendre*. Car le commandement que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire parce que si nous savons déjà par nous-mêmes ce que nous sommes obligés de faire, si nous avons en outre conscience de le faire volontiers, un commandement à cet égard serait tout à fait inutile, et si nous le faisons, non pas de notre plein gré, mais seulement par respect pour la loi, un commandement, qui fait justement de ce respect le mobile de la maxime, agirait précisément d'une façon contraire à l'intention ordonnée. Cette loi de toutes les lois présente donc, comme tout précepte moral de l'Évangile, l'intention morale dans toute sa perfection, de même qu'elle est comme un idéal de la sainteté que ne peut atteindre aucune créature, et qui cependant est le modèle dont nous devons nous efforcer de nous rapprocher par un progrès ininterrompu, mais infini. Si une créature raisonnable pouvait

jamais en venir à ce point d'accomplir tout à fait *volontiers* toutes les lois morales, cela signifierait qu'il ne peut se trouver, même une fois en elle la possibilité d'un désir qui l'excite à s'en écarter, car la victoire sur un tel désir coûte toujours un sacrifice au sujet et nécessite par conséquent une coercition sur soi-même, c'est-à-dire une contrainte interne pour ce qu'on ne fait pas tout à fait volontiers. Mais une créature ne peut jamais parvenir à ce degré d'intention morale. Comme, en effet, elle est une créature, partant, toujours dépendante par rapport à ce qu'elle réclame pour être complètement contente de son état, elle ne peut jamais être tout à fait libre de ses penchants. Or, les penchants et les désirs, qui reposent sur des causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale qui a de tout autres sources ; par conséquent ils rendent toujours nécessaire, relativement à eux-mêmes, de fonder l'intention de ses maximes sur la contrainte morale, non sur un attachement empressé, mais sur le respect que réclame l'obéissance à la loi, quoique ce respect se produise malgré nous, non sur l'amour qui ne craint aucun refus intérieur de la volonté à l'égard de la loi. Mais il faut cependant faire de ce dernier, c'est-à-dire du simple amour de la loi (qui cesserait alors d'être un *ordre*, et la moralité, élevée subjectivement à la sainteté, d'être *vertu*) le but constant, bien qu'inaccessible, de ses efforts. En effet, dans ce que nous estimons hautement, mais que toutefois (à cause de la conscience de notre faiblesse) nous craignons, la crainte respectueuse, par la facilité plus grande à lui donner satisfaction, se change en inclination et le respect en amour : ce serait au moins la perfection d'une intention consacrée à la loi, s'il était jamais possible à une créature de l'atteindre » Kant, *Critique de la raison pratique*, I, 1, 3 (« Des mobiles de la raison pure pratique »), PUF, p. 87-88.

La charité est l'amour transfiguré en vertu, et, dans cette mesure, n'est autre chose que la bonté

« Dans la mesure où elle <la charité> est l'amour transfiguré en vertu, c'est-à-dire devenu permanent et chronique, étendu à l'universalité des hommes et à la totalité de la personne, dans la mesure où cet amour occupe tous les instants d'une durée continue, où l'aimé de cet amour est, en extension, l'humanité entière, où l'amant de cet amour est, en profondeur, l'âme entière du sujet, dans cette mesure la charité n'est autre chose que la « bonté » : car la bonté, qualifiant l'éthos en général, est le contraire du feu de paille et de la flambée passagère; et de même que la charité est miséricordieuse à tout instant et avec tous les hommes, et non pas avec le seul malheureux dans l'instant de son malheur, de même la bonté est charitable avec l'âme toute entière. » Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, Flammarion, p. 838.

L'amour est par-delà le bien et le mal

« Ce qu'on fait par amour s'accomplit toujours par-delà le bien et le mal » Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 153.

Générosité

La vraie générosité est la vertu parfaite

« Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions pas par lâcheté les droits qu'il nous donne. Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. »

Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 152 et 153.

Fondement de la morale

Principe formel

« Faire son fait » et se connaître

« Ce grand précepte est souvent allégué en Platon: *Fais ton fait et te connais*. Chacun de ces membres enveloppe généralement tout notre devoir, et semblablement enveloppe son compagnon. Qui aurait à faire son fait, verrait que sa première leçon, c'est connaître ce qu'il est et ce qui lui est propre. Et qui se connaît, ne prend plus l'étranger fait pour le sien: s'aime et se cultive avant toute autre chose: refuse les occupations superflues et les pensées et propositions inutiles. »
Montaigne, *Essais*, I, 3, PUF, p. 15.

Suivre un principe ou écouter la voix de la conscience ?

À la différence de Kant, Levinas ne pose pas un *principe* de la moralité : il cherche à entendre « la *voix* de la conscience éthique » (« Philosophie et transcendance », dans *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 54) ; voir Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir*, Albin Michel, 1998, p. 27.

Fidélité ou non-contradiction ?

Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, p. 35 : opposition entre l'esprit juif (fonder la morale sur la fidélité) et la raison allemande (Kant : fonder la morale sur le principe de non-contradiction).

Philosophie des Lumières

Charles Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1995, fait une typologie des différentes manières dont la philosophie des Lumières a conçu les fondements de la morale :

«On peut tenir pour une partie importante de l'héritage des Lumières le projet de trouver la source des normes morales, non plus en Dieu, mais dans la nature de l'homme. À l'intérieur de ce courant de pensée il y a eu, bien entendu, des désaccords importants. Un de ces désaccords concerne la façon dont la nature humaine doit servir de source à la morale. Les normes tiennent-elles leur existence même de la nature humaine, ou constituent-elles des vérités indépendantes dont la nature humaine, sans appel à Dieu, suffit à reconnaître l'autorité ? Il y a eu aussi le désaccord sur l'aspect de la nature humaine qui serait décisif — le sentiment ou la raison. L'option sentimentaliste s'est vite révélée peu prometteuse. Les sentiments d'approbation et de désapprobation sont trop variables, de personne en personne, de situation en situation, de culture en culture, pour qu'ils puissent servir de base à une morale universelle, pour qu'ils fondent une morale des devoirs et des droits qui serait valable pour tout le monde. C'est la conclusion à laquelle Diderot est arrivé dans *Le neveu de Rameau*, ayant abandonné son premier enthousiasme pour l'éthique sentimentaliste qu'il avait trouvée chez Shaftesbury et Hutcheson. Si les sentiments jouent un rôle dans une morale universelle, c'est dans la mesure où ils se laissent corriger et conduire par la réflexion. Et cela paraît mener à l'option rationaliste.

Selon cette option, c'est la raison pratique elle-même qui sert de source aux lois morales. Comme je l'ai déjà indiqué, cette option peut prendre deux formes. On peut croire que la raison pratique construit les lois morales, comme dans l'éthique de Kant. Ou on peut croire qu'elle est capable toute seule de reconnaître (par « intuition », dit-on parfois) l'autorité pour notre conduite de certains principes abstraits, comme dans l'éthique de Samuel Clarke au début du XVIIIe siècle. Dans l'une ou l'autre de ces deux versions, la conception rationaliste demeure un des courants les plus vivants de l'époque contemporaine (du côté « constructiviste », il y a R.M. Hare, D. Gauthier et J. Habermas, par exemple ; du côté « intuitionniste », Th. Nagel). Leur idée commune est que, simplement en se regardant comme un acteur rationnel, il faut accepter certaines normes pour gouverner son comportement vis-à-vis d'autres acteurs, quelles que soient les autres croyances que l'on puisse avoir. » (p. 76-77)

Nécessité d'une fondation ?

Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, p. 94 : la morale n'a nul besoin d'un fondement.

Charles Larmore, *Modernité et morale*, p. 76 : « L'idée d'obligation catégorique est (...) typique de la conception moderne de la morale. (Non pas toute la morale ordinaire que nous reconnaissons, mais certainement une partie importante se présente en ces termes.) Or il est bien possible que l'on soit habitué à se regarder comme soumis à ces lois sans avoir une conception de leur source, d'un législateur. Mais une telle attitude est de par sa nature instable. C'est l'idée même de loi qui nous pousse à chercher son législateur. Nous nous voyons donc forcés, ou de déterminer la source des lois morales, ou d'émettre en doute l'idée même d'une loi morale. À cet égard, une conception des fondements de la morale n'est pas un besoin purement philosophique. Elle est essentielle à la survie de la morale même. »

Échec de toute fondation rationnelle ?

Sur le projet de fondation rationnelle de la Morale à l'époque des Lumières et son échec, voir MacIntyre, *Après la vertu*, ch. 4 et 5. « Ce n'est qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, une fois entérinée la séparation entre moral et théologique, légal ou esthétique, que le projet d'une justification indépendante et rationnelle de la morale devient non seulement le souci de penseurs individuels mais une question centrale dans la culture nord-européenne. L'une des thèses de ce livre est que la ruine de ce projet offre l'arrière-plan historique devant lequel les difficultés de notre culture deviennent intelligibles. » MacIntyre, *Après la vertu*, p. 39-40. Le point de vue contemporain qui naît de la ruine de ce projet « envisage le débat moral comme une confrontation de prémisses morales incompatibles et incommensurables et l'engagement moral comme l'expression d'un choix sans critères entre ces prémisses, choix qui n'est susceptible d'aucune justification rationnelle. » (p. 40). MacIntyre analyse dans les pages suivantes (40-44) *Ou bien... Ou bien...* (1842) de Kierkegaard, « livre qui est à la fois le produit et l'épithète de la volonté systématique des Lumières de fournir une justification rationnelle à la morale » (p. 40)

Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 86-96 : critique de la fondation kantienne de la morale. — « De ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison. » (p. 86).

Principe matériel

Jouir et faire jouir sans faire de mal

« Jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi, ni à personne : voilà, je crois, toute la morale. » Chamfort, *Maximes*, V (« Pensées morales »), 319.

Mais cela ne supprime pas l'injustice :

« Le moi est haïssable. Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable.

Point, car en agissant comme nous faisons obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours.

En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice.

Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes. » Pascal, *Pensées*, 595 Lafuma.

Le projet d'une justification rationnelle de la morale naît au XVIIIe siècle. Le point de vue contemporain naît de la ruine de ce projet.

« En latin, comme en grec, il n'existe aucun mot qui soit traduit par notre « moral » ; ou plutôt il n'existe aucun mot jusqu'à ce que « moral » soit retraduit en latin. Assurément, moral vient étymologiquement de *moralis*. Mais

moralis, inventé par Cicéron pour traduire le grec *êthikos* dans son *De Fato*, signifie comme son prédécesseur : « propre au caractère », quand le caractère d'un homme n'est rien d'autre que ses dispositions à agir systématiquement d'une façon plutôt que d'une autre, à mener un type de vie particulier. (...) l'histoire du mot « moral » ne peut être racontée indépendamment de celles des tentatives de justification rationnelle de la morale dans la période historique (1630-1850 environ) où il acquiert un sens à la fois général et spécifique. Durant cette période, « morale » devient le nom de l'espace culturel alloué aux règles de comportement qui ne sont ni théologiques, ni légales, ni esthétiques. Ce n'est qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, une fois entérinée la séparation entre moral et théologique, légal ou esthétique, que le projet d'une justification indépendante et rationnelle de la morale devient non seulement le souci de penseurs individuels mais une question centrale dans la culture nord-européenne. L'une des thèses de ce livre est que la ruine de ce projet offre l'arrière-plan historique devant lequel les difficultés de notre culture deviennent intelligibles.» MacIntyre, *Après la vertu*, p. 39-40. Le point de vue contemporain qui naît de la ruine de ce projet « envisage le débat moral comme une confrontation de prémisses morales incompatibles et incommensurables et l'engagement moral comme l'expression d'un choix sans critères entre ces prémisses, choix qui n'est susceptible d'aucune justification rationnelle. » (p. 40). MacIntyre analyse dans les pages suivantes (40-44) *Ou bien... Ou bien...* (1842) de Kierkegaard, « livre qui est à la fois le produit et l'épithète de la volonté systématique des Lumières de fournir une justification rationnelle à la morale » (p. 40). Pour comprendre Kierkegaard, il est nécessaire de remonter à Kant (p. 44-47), dont le recours à la raison est lui-même « héritier et successeur historique de l'appel aux désirs et aux passions chez Diderot et Hume. Le projet de Kant était une réponse historique à leur échec, comme celui de Kierkegaard répondait au sien. » (p. 47).

Origine de la morale

Nature, société, raison et amour

Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, p. 109-110 : « ... la morale a des origines multiples, qui viennent, selon les cas, se renforcer ou se limiter mutuellement : la nature (est moral, dans bien des situations, ce qui est favorable à la survie de l'espèce), la société (est moral, le plus souvent, ce qui est favorable au développement du corps social), la raison (est moral, presque toujours, ce qui est universalisable sans contradiction), enfin l'amour (que la morale, presque inévitablement, imite ou tend, en son absence, à remplacer)... Disons que c'est la morale selon Darwin, selon Durkheim, selon Kant, selon Jésus (du moins tel que je le comprends), et qu'ils ont raison tous les quatre. Il ne s'agit pas de choisir entre la nature, la société, la raison et l'amour ; il s'agit de penser leur rapport (en théorie) et d'être fidèle (en pratique) à ces quatre à la fois, autant que nous le pouvons. Que nul ne puisse tout à fait — puisqu'il arrive que ces ordres se contrarient ou divergent —, cela ne saurait nous autoriser, si nous voulons être moraux, à nous en dispenser. » Cf. aussi p. 128 : c'est la tension entre ces quatre registres qui « nous laisse une marge de jeu, de choix, d'hésitation ».

La morale procède d'une émotion créatrice

« À côté de l'émotion qui est l'effet de la représentation et qui s'y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause. (...) En faisant une large part à l'émotion

dans la genèse de la morale, nous ne présentons nullement une « morale de sentiment ». Car il s'agit d'une émotion capable de cristalliser en représentations, et même en doctrine. De cette doctrine, pas plus que de toute autre, on n'eût pu déduire cette morale ; aucune spéculation ne créera une obligation ou rien qui y ressemble; peu m'importe la beauté de la théorie, je pourrai toujours dire que je ne l'accepte pas ; et, même si je l'accepte, je prétendrai rester libre de me conduire à ma guise. Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle. Non pas contraint ou nécessité, mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister. Et au lieu d'expliquer mon acte par l'émotion elle-même, je pourrai aussi bien le déduire alors de la théorie qu'on aura construite par la transposition de l'émotion en idées. » Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 44-45.

Archéologie freudienne

Sur l'archéologie freudienne de la morale (montrant que l'homme de la morale est un homme aliéné et ajoutant une « pathologie du devoir » à ce que Kant avait appelé la pathologie du désir) comme « apport extraordinaire à la critique de l'existence sous la loi inaugurée par Saint Paul, continuée par Luther et Kierkegaard, et reprise d'une autre manière par Nietzsche », voir P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 433-4.

Morale et esthétique ; le bien et le beau

Le Beau, vestibule du Bien

« Et ce qui est au-delà de la beauté, nous disons que c'est la *nature du bien*, qui tient le beau placé devant elle. » Plotin, *Ennéades*, I, 6 (Traité I), § 9.

Le beau est le symbole du bien moral

« « Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral ; et c'est à ce point de vue (relation qui est naturelle à chacun et que chacun attend des autres comme un devoir) qu'il plaît et prétend à l'assentiment de tous les autres et en ceci l'esprit est conscient d'être en quelque sorte ennobli et d'être élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver un plaisir par les impressions des sens et il estime la valeur des autres par une maxime semblable de sa faculté de juger. Il s'agit de *l'intelligible* » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 59.

Morale et politique

Les principes politiques, espèce de principes moraux ?

Charles Larmore, *Modernité et morale*, p. 176, divise « les principes moraux en deux groupes : les principes politiques, auxquels nous pensons pouvoir légitimement forcer les personnes à se conformer et les autres principes (non politiques) dont nous ne pensons pas qu'ils puissent faire l'objet d'une obéissance forcée, quelle que soit notre désapprobation, voir notre indignation, à l'égard de ceux qui ne les respectent pas. »

Cf. p. 183 : pas d'opposition entre politique et morale

Désobéissance civile

Rawls, *Théorie de la justice*, § 55 (« La définition de la désobéissance civile »).

Voir la section 6 en entier (« Devoir et obligation »), §§ 51-59.

Objection de conscience

Rawls, *Théorie de la justice*, § 56 (« La définition de l'objection de conscience »).

Voir la section 6 en entier (« Devoir et obligation »), §§ 51-59.

Le bien de l'individu est-il identique à celui de la Cité ?

Sur le sens de l'identité, affirmée par Aristote, entre le bien de l'individu et celui de la Cité, voir R. A. Gauthier, commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 10 : « Le pivot de toute cette argumentation [EN, I, 1], c'est l'affirmation de l'identité entre le bien de l'individu et le bien de la Cité ; c'est l'affirmation de cette identité, règle d'or de l'individualisme, qui permet à Aristote, non pas, comme on le lui fait dire à contresens, de subordonner l'individu à la société et la morale à la politique, mais bien au contraire de subordonner la société à l'individu dont elle poursuit les fins, et la politique à la morale qui lui fournit sa fin »

Morale et religion

Autonomie de la morale par rapport à la religion

Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Vrin, 1997, p. 82, cite le plaidoyer de Charron (*De la sagesse*, II, 3 et 5) en faveur de l'autonomie de la morale par rapport à la religion (« Je veux que sans paradis et enfer, l'on soit homme de bien »). Cf. Montaigne, *Essais*, II, 12.

Sans la foi, nulle véritable vertu n'existe

Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* : « L'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme ». « Sans la foi nulle véritable vertu n'existe ».

La religion relie la morale au bonheur en introduisant l'espérance

Kant, *Critique de la raison pratique*, II, ch. 2, sect. 5, p. 139 (PUF) : « La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes. »

Morale et sentiment

La vraie morale est la morale du jugement, c'est-à-dire du sentiment

« Géométrie, finesse

La vraie éloquence se moque de l'éloquence. La vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règle.

Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.

Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher. » Pascal, *Pensées*, 513 Lafuma.

Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison, mais d'un « sens moral »

Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1, 1 (« Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison ») et 2 (« Les distinctions morales dérivent d'un sens moral »).

Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Appendice I (« Sur le sentiment moral »), GF, p. 205-216.

Nécessité et contradiction d'un « sentiment moral »

Kant, *Leçons de métaphysique*, Livre de Poche, 1993, trad.. M. Castillo, p. 302-303 (*Metaphysik L2 Pölitz*, Ak., XXVIII, 1, p. 257-258) : « Quand la connaissance de l'entendement a la force de pousser le sujet à l'action pour cette seule raison que l'action est bonne en soi, cette force motrice est un mobile que nous nommons aussi le *sentiment moral* (*moralische Gefühl*). Le

sentiment moral doit donc être ce par quoi une force motrice procède des motifs de l'entendement. Mais ce mobile de l'âme ne doit pas contraindre (*necessitiren*) pathologiquement, et il ne contraint d'ailleurs pas pathologiquement du fait que nous comprenons (*einsehen*) le bien par l'entendement, et non pas en tant qu'il affecte nos sens. Nous devons donc imaginer un sentiment, et un sentiment qui ne contraint pas pathologiquement, et ce ne peut être que le sentiment moral. C'est par l'entendement que l'on doit connaître le bien et on doit pourtant en avoir un sentiment. C'est assurément quelque chose que l'on ne peut pas bien comprendre (*nicht recht verstehen*), mais sur quoi on peut encore discuter (*gestritten*). Je dois avoir un sentiment de ce qui n'est pas objet de sentiment, mais que je connais objectivement par l'entendement. Il se loge donc toujours là-dedans une contradiction (*eine Contradiction*). Car si nous devons faire le bien par la voie du sentiment, nous le faisons alors parce qu'il est agréable. Mais ceci ne peut pas se faire (*dieses kann aber nicht sein*), puisque le bien ne peut nullement affecter nos sens. Mais nous appelons le plaisir du bien un sentiment, parce que nous ne pouvons exprimer autrement la force subjectivement motrice de la contrainte objectivement pratique. »

Unité de la morale ou « polythéisme des valeurs » ?

Stuart Mill, *Essais sur la religion* (le polythéisme permet, mieux que le monothéisme, de décrire la pluralité des éthiques caractéristiques de la société industrielle).

Max Weber, « polythéisme des valeurs ».

Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983) ; trad. fr. Seuil, 1997.

Boltanski et Thévenot, *De la justification* ; cité par Ricœur, « Pour une éthique du compromis », dans *Philosophie, éthique et politique*, p. 119.

Valeurs

« Notre opinion donne prix aux choses »

« La plus commune et la plus saine part des hommes tient à grand heur l'abondance des enfants; moi et quelques autres à pareil heur le défaut. Et quand on demande à Thalès pourquoi il ne se marie point, il répond qu'il n'aime point à laisser lignée de soi. Que notre opinion donne prix aux choses, il se voit par celles en grand nombre auxquelles nous ne regardons pas seulement pour les estimer, mais à nous; et ne considérons ni leurs qualités ni leurs utilités, mais seulement notre coût à les recouvrer: comme si c'était quelque pièce de leur substance; et appelons valeur en elles non ce qu'elles apportent, mais ce que nous y apportons. Sur quoi je m'avise que nous sommes grands ménagers de notre mise. Selon qu'elle pèse, elle sert de ce même qu'elle pèse. Notre opinion ne la laisse jamais courir à faux frais. L'achat donne titre au diamant, et la difficulté à la vertu, et la douleur à la dévotion, et l'âpreté à la médecine. » Montaigne, *Essais*, I, 14, PUF, p. 62.

Morale et raison ; Morale et vérité ; morale et science

La raison peut-elle nous dicter nos devoirs ?

L'intellect ne meut pas sans le désir

« L'intellect ne meut pas sans le désir », Aristote, *De l'âme*, III, 10, 433a23.

Bien juger et bien faire ; vertu-science

« Tel a la vue claire, qui ne l'a pas droite ; et par conséquent voit le bien et ne le suit pas ; et voit la science, et ne s'en sert pas. » Montaigne, *Essais*, I, 25, PUF, p. 141.

Faut-il être conscient de ce que l'on fait pour agir moralement ?

« Il n'est pas du tout nécessaire que le courageux soit conscient du fait qu'il agit courageusement et conformément à la vertu de courage... On pourrait même dire que la conscience semble troubler et affaiblir les activités, les actes dont elle est consciente : si les actes ne sont pas accompagnés de conscience, c'est alors qu'ils sont purs, et qu'au plus haut degré ils sont intenses et vivants », Plotin, *Ennéades*, I, 4, 10 (26 sq.). Cité par P. Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 218, qui montre que « les réflexions de Marc Aurèle vont dans ce sens ». Cf. aussi *Évangile selon St Matthieu*, 6, 3 : « quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite ».

Ce qui doit être ne peut être conclu de ce qui est

« Je ne puis m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une observation qu'on trouvera peut-être de quelque importance. Dans tous les systèmes de moralité que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps de la manière ordinaire de raisonner, et établit l'existence d'un Dieu, ou fait des observations, concernant les affaires humaines ; quand soudain je suis étonné de trouver qu'au lieu de rencontrer les copules habituelles *est* et *n'est pas*, je ne trouve aucune proposition qui ne soit connectée avec des *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible, mais a néanmoins de grandes conséquences. Car comme ce *doit* ou *ne doit pas* exprime quelque nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire que celle-ci soit observée et expliquée, et qu'en même temps une raison soit donnée pour ce qui semble tout à fait inconcevable, que cette relation puisse être une déduction d'autres qui en sont entièrement différentes. Mais comme les auteurs n'utilisent pas fréquemment cette précaution, je me permets de la recommander au lecteur, et je suis persuadé que cette petite attention fera succomber tous les systèmes vulgaires de moralité et nous fera voir que la distinction entre le vice et la vertu n'est pas fondée simplement sur la relation entre objets ni n'est perçue par la raison. » Hume, *Traité de la nature humaine*, III (« La morale »), I, 1, GF, p. 65.

La morale n'a ni son origine, ni même son fondement, dans la pure raison

Voir la critique que fait Bergson de l'intellectualisme moral dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 85-96 :

« De ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison » (p. 86)

« L'obligation est une nécessité de la vie » (p. 96)

Il n'y a pas de propositions éthiques

« Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur — et s'il y en avait une elle serait sans valeur. »

Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41

« C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. » *Ibid.*, 6.42.

« Supposez que l'un d'entre vous soit omniscient, et que par conséquent il ait connaissance de tous les mouvements de tous les corps, morts ou vivants, de ce monde, qu'il connaisse également toutes les dispositions d'esprit de tous les êtres humains à quelque époque qu'ils aient vécu, et qu'il ait écrit tout ce

qu'il connaît dans un gros livre ; ce livre contiendrait la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien de ce que nous appellerions un jugement *éthique* ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement. Naturellement, il contiendrait tous les jugements de valeur relatifs, toutes les propositions scientifiques vraies, et en fait toutes les propositions vraies qui peuvent être formulées. Mais tous les faits décrits seraient en quelque sorte au même niveau, et de même toutes les propositions seraient au même niveau. » Wittgenstein, « Conférence sur l'éthique », dans *Leçons et conversations*, p. 145-146.

Relations possibles entre valeur et vérité

« S'agissant du rapport entre la valeur et la vérité, je propose de distinguer quatre positions possibles.

Les deux premières *conjoignent* ces deux notions, mais de deux façons opposées. L'une affirme que la valeur est une vérité (que le juste est juste comme deux et deux font quatre : c'est ce que j'appelle le dogmatisme pratique, par exemple chez Platon). L'autre soutient que la vérité n'est qu'une valeur (que deux et deux ne font quatre que comme le juste est juste, donc d'un certain point de vue et relativement à certains intérêts : c'est ce que j'appelle la sophistique, par exemple chez Nietzsche).

Les deux dernières positions, à l'inverse, *disjoignent* valeur et vérité. C'est ce que j'ai appelé, faute d'un meilleur mot, le cynisme. Mais elles le font de deux manières différentes : l'une sous la domination de la valeur (le bien n'est pas le vrai, mais n'en est pas moins bon pour cela et importe davantage que la connaissance – cynisme moral, par exemple chez Diogène), l'autre sous la domination de la vérité (le vrai n'est pas le bien, mais n'en est pas moins vrai pour autant et importe davantage que la morale – cynisme qu'on pourrait dire théorique, selon qu'il privilégie le vrai, comme Spinoza, ou l'efficacité, en l'occurrence politique, comme Machiavel). » Comte-Sponville, *C'est chose tendre que la vie*, ch. 8 (« La morale et l'éthique »), p. 403-404. Cf. *Valeur et vérité*, PUF, 1994.

La science enveloppe une morale

Albert Bayet, *La morale scientifique* (1905) ; *La morale de la science* (1931). La science enveloppe une morale, et cette morale est scientifique ; c'est la morale qui convient à une politique scientifique. Ces deux livres « résument la pensée d'une époque » (D. Lecourt, *Contre la peur*, p. 99).

Morale et vie

La moralité est en accord avec la vie complète

Kant, *Leçons de métaphysique*, Livre de poche, 1993, p. 289 : « Toute moralité est l'accord de la liberté avec elle-même (...). Mais ce qui est en accord avec la liberté est en accord avec la vie complète » — « La liberté est le suprême degré de l'activité et de la vie ».

L'obligation est une nécessité de la vie

« L'obligation est une nécessité de la vie » Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 96.