UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie - Archives Henri Poincaré
(CNRS, UMR 7117)
École Doctorale « Langages, Temps, Sociétés »

ÉLABORATION D'UNE ÉTHIQUE TÉLÉOLOGIQUE

Renaud de Sainte Marie

Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Philosophie

Université de Lorraine

Directeur de thèse. Michel Bastit

Jury : Michel Bastit (Professeur, Université de Bourgogne)
Paul Clavier (Maître de Conférences, École Normale Supérieure de Paris)
Robert Damien (Professeur, Université de Paris X)
Roger Pouivet (Professeur, Université de Lorraine)
Michael Sherwin (o.p.) (Professeur, Université de Fribourg)

Et qui fieri potest, ut principio cognito, quis sit rerum finis, ignores ?

Boétius, De consolatione Philosophiæ, I, XII.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS (page IV)

INTRODUCTION (page 1)

1ÈRE PARTIE (page 10)

2ÈME PARTIE (page 155)

3ÈME PARTIE (page 277)

CONCLUSION (page 362)

ANNEXE (page 370)

BIBLIOGRAPHIE (page 371)

TABLE DES MATIÈRES (page 384)

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu à mon professeur Michel Bastit pour ses nombreux conseils et sa patience à l'égard d'un étudiant si lent à la tâche.

Ensuite je pense à ma famille et mes proches amis qui ont été des soutiens discrets et efficaces.

J'ai ensuite une pensée pour mon ancien prieur, monsieur l'abbé André, qui m'a encouragé durant ces longues années de double emploi et a toujours été le plus compréhensif des supérieurs. Je remercie aussi les autorités de mon Institut qui m'ont autorisé à continuer mes études.

Merci à tous ceux qui, autour de moi, et sans être versés dans la philosophie, se sont intéressés à mes recherches. J'espère qu'elles leur seront utiles.

Enfin j'ai une pensée pour un être cher disparu il n'y a pas très longtemps. Je garde son nom dans mon cœur et je lui dédie ce travail car ses conseils avisés sont sans doute pour beaucoup dans l'avancement intellectuel et dans l'ouverture spirituelle dont je bénéficie aujourd'hui.

INTRODUCTION

Peut-on prétendre présenter une théorie morale sans faire l'histoire de la morale, de celle que les hommes vivent au quotidien? Depuis plusieurs décennies on entend souvent parler avec mépris ou méfiance de « l'ordre moral », on prétend se défier d'une telle horreur. Ce terme lui-même, et trop peu de gens le savent, renvoie à une période bien déterminée de l'histoire de France, au début de la IIIe République pour être exact. La première majorité de l'Assemblée Nationale se para à l'époque d'un titre qui lui donnait les gages de l'honnêteté et qui fut assez rapidement agité par la gauche républicaine comme un épouvantail. On présente trop facilement le courant politique éphémère désigné par le mot comme la quintessence de ce que l'Ancien Régime véhiculait, et dont le dernier soubresaut conséquent se manifesta dans ce moment de triomphe temporaire de la cause réactionnaire face au progrès républicain.

Pour peu que l'on connaisse l'histoire des idées politiques de cette époque, on sait que

« l'ordre moral » de l'Assemblée de 1871 a laissé assez rapidement la place à la morale laïque de Jules Ferry et de Ferdinand Buisson. Si un homme du début XXIe siècle lit les discours ré- publicains à la chambre des députés [1], ou les manuels d'instruction morale et civique de l'époque [2], il est fort à parier qu'il éprouvera une certaine gêne devant la grande proximité entre la morale de la droite de l'époque (légitimistes, orléanistes, bonapartistes) et celle de la gauche républicaine. De même que la notion d'ordre public acceptée à l'époque en troublerait plus d'un aujourd'hui. Le général Cavaignac et le président Thiers qui écrasèrent ou firent écraser les émeutes parisiennes dans le sang, respectivement en 1848 et 1871, ne passent pas pour avoir été de fervents partisans du comte de Chambord. Quels que soient les courants d'opinion qui la traversaient, cette époque véhiculait un certain autoritarisme; en conséquence les mots

« ordre » et « morale » contenaient implicitement des idées qui n'entrent plus désormais dans l'acception courante de ces termes.

On a voulu se défaire de cet héritage « moraliste » pesant, issu du XIXe siècle, en introduisant sous la forme d'une opposition l'adjectif éthique. Aujourd'hui pour beaucoup l'éthique incarne le camp du « progrès » et la morale celui de la « réaction ». Nous ne voulons pas commencer à parler

---

1. Qu'on se rappelle le fameux discours de Jules Ferry sur le devoir colonial de la France, civilisation supérieure chargée d'apporter la lumière aux peuples barbares.

2. Les éditions des Équateurs ont récemment réimprimé un ouvrage de la fin du XIXe siècle. Il s'agit d'un livre réalisé par un inspecteur de l'Enseignement primaire, Louis Boyer. Édité en 1895, il reprend le plan d'un arrêté de 1887.

Cf. Louis BOYER, *Le livre de morale des écoles primaires et des cours d'adultes*, Paris, 2011.

de ces oppositions qui nous semblent trop circonstanciées. D'autant que l'on entend encore cer- tains progressistes parler de la nécessité de moraliser la vie publique. Nous assumons sans crainte les deux termes pour l'usage courant de notre langage, morale et éthique, n'ayant aucunement l'intention de savoir si nous nous situons ou non dans le sens de l'histoire, à supposer qu'un tel sens existe (ce qui était une idée très à la mode au XIXe siècle).

La charge émotionnelle des mots doit être relativisée à la lumière du contexte historique et de l'héritage qui est le lot de chaque génération, cela est entendu. Cependant les mots ne sont-ils que des signes ne donnant à connaître que l'état des relations humaines à un instant T? Nous affirmons dès maintenant nous démarquer d'une telle orientation philosophique. Car même si l'on peut, à la lumière de l'exemple que nous avons donné, reconnaître la valeur relative du langage à l'état factuel et transitoire des circonstances du présent où l'on parle, il n'est pas déraisonnable de penser que nos paroles reflètent et rendent témoignage d'attitudes humaines qui existent *ab origine mundi*. Nous aurons l'heur de rendre compte plus tard de cette intuition première. L'éthique renvoie à quelque chose qui demeure dans tous les hommes et qui se doit d'être comprise par ceux qui prétendent en parler.

Quel est l'enjeu de la morale? Le bonheur humain. La réponse pourrait paraître banale tant le mot nous semble avoir perdu de son intensité, mais au-delà de l'apparente vacuité du terme se cache un débat qui, s'il aboutit mal, peut conduire aux drames les plus affreux. La simplicité de la réponse que nous donnons ouvre à une difficulté immédiate. Il n'existe pas de pensée éthique qui ne parle du bonheur, toute la nuance provenant en définitive de la manière dont on le promet ou on le garantit. D'un autre côté la violence la plus inattendue peut sortir du cœur humain, le siècle dernier l'a prouvé. Le regard que nous pouvons lancer derrière nous nous incite à trouver des réponses adéquates. Toutes les pires dictatures et les toutes les idéologies mortifères n'ont pu régner uniquement que par un régime de terreur; il y avait nécessairement quelque promesse d'une vie meilleure pour pérenniser l'acceptation par les masses de la violence physique et mentale qu'elles subissaient. Le rôle des élites était sans doute considérable dans cette continuité, or celles-ci devaient sans doute croire en quelque promesse de perfection pour continuer à défendre le monstre qu'elles servaient.

On pourrait croire que de telles horreurs ont pu se produire à cause de l'héritage de la civilisation occidentale. Il est indéniable que pour des raisons tant philosophiques que religieuses la situation de la société occidentale s'est trouvée largement influencée par une conception très rigoureuse, et parfois rigoriste, de la théorie morale. On peut dire sans avoir besoin de trop le prouver que le terme si repoussoir « d'ordre moral » provient ce de renvoi inconscient à un état précis de la morale commune que les personnes nées avant 1960 peuvent encore avoir connu. De là à dire que la morale et l'autorité qui en découle ont produit les mécanismes d'acceptation des pires choses, c'est aller un peu vite en besogne.

Par-delà cette histoire récente, il y a une réalité théorique dont il n'est pas si aisé de se défaire. La facilité nous inclinerait à tomber dans la critique pure et simple de cette morale du « parce

que c'est comme cela qu'il faut faire ». On a trop vite fait de réagir plutôt que de réfléchir. Il est indéniable que toute forme de morale implique des obligations et des contraintes. Mais vivre sans morale peut avoir des conséquences funestes, pour soi ou pour les autres.

Il n'est donc pas si aisé de solder le caractère déontologique de la morale. Le point d'accroche de notre réflexion part de ce constat. Sans nul doute, casser les bornes de l'agir humain nous fait peur. Même si, comme tout homme devenu adulte, nous avons goûté à la joie adolescente de nous affranchir des cadres dans lesquels notre éducation nous avait contenus, nous ne pouvons pas ne pas penser depuis que nous sommes arrivés à une certaine forme de maturité morale à la compréhension de cette notion de devoir.

Le devoir est un concept qui renvoie à une attitude purement humaine, que l'on couple assez fréquemment avec la notion de droit. Est-ce qu'une telle association est toujours judicieuse? Oui et non à la vérité. Concrètement cela l'est évidemment, car les droits et les devoirs renvoient à notre milieu de vie qui repose sur ces liens multiples et complexes par lesquels notre existence se développe, liens que l'on peut affubler du nom de société. Droits et devoirs sont certainement des pierres angulaires de la vie en commun. Si nous reconnaissons ce fait cela ne veut pas dire pour autant que nous prenons ce couple conceptuel comme l'horizon indépassable de toute philosophie éthique, ni même d'ailleurs comme des principes de base de l'agir humain. L'ambiance de nos sociétés envahies par le juridisme ne nous aidera pas à convaincre de la pertinence de ce refus, mais qu'importe.

À quoi peuvent renvoyer nos mots, et par-delà eux nos concepts? C'est une question récurrente dans les siècles. Kant pensait qu'il n'y avait en ce domaine que deux écoles qui soient dignes d'intérêt, le stoïcisme et l'épicurisme [3]. Dans la mesure où ces philosophies tâchaient de fonder toute la démarche éthique sur un concept qui identifie deux termes, vertu et bonheur, ou en d'autres termes, raison et plaisir, le philosophe allemand pensait que cette démarche intellectuelle était satisfaisante. Mais d'un autre côté cette identification de deux concepts était, pour le philosophe allemand, une forme de contradiction dans les termes. Plaisir et raison étant antagonistes, soit on pensait que la raison était au service du plaisir, soit le bonheur résidait dans la domination rationnelle de l'instinct, domination dirigée contre lui. Sans acquiescer complètement à une pareille dichotomie, reconnaissons qu'elle offre une accroche intéressante.

On peut penser les choses d'une manière plus conciliante, en ce sens que l'on ne doit pas chercher des oppositions là où elles ne se trouvent pas. Certes la morale demande une vie rationnelle, certes elle demande souvent la modération des plaisirs; mais est-ce que les choses demandent à être exagérées au point où la raison ignore nécessairement le plaisir et où le plaisir combat

---

3. « Parmi les anciennes écoles grecques, il n'y en eut à proprement parler que deux qui, ayant certes suivi une seule et même méthode dans la détermination du concept du souverain Bien, dans la mesure où elles n'ont pas voulu reconnaître dans la vertu et le bonheur deux éléments différents du souverain Bien, partant, qui, ayant cherché l'unité du principe d'après la règle de l'identité, se sont en revanche séparées néanmoins en choisissant différemment celui des deux concepts qui est, pour chacune, fondamental. » EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. J. P. Fussler, AK V 111, Paris, 2003, p. 232.

impitoyablement la raison?

Cette volonté de conciliation qui est la nôtre demande une clarification profonde. La réalité de nos vies, de nos actes, des exigences de la raison et le dynamisme du plaisir embrouillent la vue à l'envie. C'est pourtant ce nœud qu'il convient de démêler à l'heure actuelle. Non pas d'ailleurs que les problématiques qui existent au sein des nombreux débats ne se concentrent que sur cette question, mais il faut bien reconnaître que la présentation du plaisir comme ennemi de la raison pratique est une forme d'acquis inconscient chez beaucoup aujourd'hui. D'ailleurs la liberté, qui normalement se situait plutôt du côté du pôle rationnel de l'agir, trouve maintenant son expression la plus évidente dans la permissivité sociale à l'égard de l'usage des plaisirs. Cette ironie du sort demande une explication. Comment les théories défendant le règne de la raison ont-elles conduit à faire entrer la liberté dans le camp du plaisir roi qu'on s'interdit de juger? Que penserait Kant d'une telle situation s'il revenait à la vie? Sans doute serait-il défavorablement étonné d'un tel emploi du concept de liberté, de cette autonomie dont il s'était fait le champion.

Nous voyons à travers cette présentation succincte que la pensée morale ne peut se satisfaire de la mise en demeure de choisir entre la raison et le plaisir. Ce qu'il y a de plus contestable dans une telle approche tient au mauvais rôle donné à la raison, celui d'une marâtre acariâtre.

Notre inquiétude première nous fait nous concentrer sur la résorption du divorce accepté entre raison et désir; cette séparation ne sera jamais résolue par l'adoption d'une synthèse paradoxale qui ne sera guère plus qu'une formule purement conceptuelle. Cette inquiétude nous fait regarder avec méfiance les théories morales dont le concept premier est l'obligation. Mais le conflit entre obligation et désir n'est pas la seule source de tension que nous devons considérer.

Il serait inutile de vouloir dresser ici une liste complète, un catalogue exhaustif de toutes les grandes difficultés qui sont le fond du débat éthique. Nous disons inutile car les problèmes peuvent se situer à différents niveaux; par exemple le risque que fait courir une forte théorisation à la singularité des actes n'est pas exactement du même ressort que le conflit entre loi politique et agir individuel, même s'il y a des similitudes entre ces deux débats. Notre premier souci est donc de trouver une logique, un ordre pour rendre compte d'une manière systématique des problèmes et trouver des solutions qui se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent.

À l'opposition un peu rapide entre raison et plaisir, qui semble aux yeux du vulgaire faire toute la morale, il faut trouver une alternative radicale. Comment présenter la raison autrement que sous l'aspect d'une contrainte de la dynamique du plaisir? Un élément doit retenir notre attention. Apparemment il y a une opposition entre un point de vue cognitif, celui de la raison, et un point de vue dynamique, celui du plaisir. La raison est-elle condamnée à n'être qu'un frein ou peut-elle, par elle-même, initier un dynamisme positif?

Nous arrivons à dégager une voie de sortie à toute forme de morale purement formelle en introduisant la notion de finalité, notion qui n'est pas moins rationnelle que celle du pur devoir. On croirait avoir fait un pas important dans une voie de résolution simple mais il ne faudrait pas oublier que Kant lui-même parlait à l'envie de téléologie sans pour autant abandonner son point

de vue déontologique sur la morale.

Il y a donc plusieurs orientations possibles pour la téléologie dont l'une au moins nous ramène à un point de vue que nous ne voulons pas accepter. L'intuition serait de prendre le contrepied de la pureté rationnelle en calquant le schéma de la raison sur celui de la sensibilité, le risque étant d'abolir la distinction entre l'être rationnel que nous sommes et les autres animaux, de nier la liberté.

On peut cependant espérer frayer un chemin à travers ces contradictions. Repenser la téléologie d'une manière différente suppose selon nous que l'on accepte d'identifier l'homme au reste des êtres mais seulement d'une manière partielle. L'agir de l'être humain ne le rend pas totalement étranger au reste du cosmos même si une part en lui échappe au déterminisme.

L'appétit identifie l'être humain au reste de la création, c'est donc autour de lui que nous devons concentrer les efforts de notre réflexion. Mais paradoxalement l'appétit humain est aussi l'une des manifestations de notre spécificité. Tout appétit a cependant un point d'aboutissement, et l'appétit humain n'échappe pas à la règle. C'est sur le rapport mutuel qu'entretiennent le désir et son terme que nous prétendons faire reposer notre étude. Plutôt que de partir de l'appétit humain, nous allons partir de ce qui le motive. Nous supposons que le désir est une entrée en contact avec le monde extérieur, en cela nous ne sommes pas très éloignés de ce que pensait Kant quand il critiquait les morales fondées sur la quête du bonheur:

> « J'entends, par matière de la faculté de désirer, un objet dont la réalité effective est désirée. Si donc le désir de cet objet prend le pas sur la règle pratique et s'il est la condition pour que l'on fasse de cette dernière un principe, je dis (en premier lieu) que ce principe est alors toujours empirique. Car le fondement de la détermination de l'arbitre est alors la représentation d'un objet et ce rapport-là de la représentation au sujet, par lequel la faculté de désirer se trouve déterminée à la réalisation effective de cet objet [4]. »

Kant reconnaît bien ici la dimension existentielle du désir, mais il en refuse la validité morale.

La question se focalise tout de suite sur la question de la représentation du principe déterminant l'appétit à agir. Suivant la nature de cette représentation, on possède ou non un fondement valide moralement à agir. Kant écrit quelques lignes plus loin que la représentation de l'existence d'une chose n'est pas apte à donner une loi pratique. Et c'est pourtant ce que nous prétendons faire dans ce travail, fonder le discours rationnel et général de la morale, non pas sur une représentation empirique de telle ou telle chose désirable, mais sur la nature même de la relation qu'entretient le désir à la réalité externe.

Une telle prétention n'est pas facilement démontrable et ne peut aisément emporter l'adhésion; plusieurs raisons expliquent une telle difficulté. En premier émerge une question qui touche à la question de la connaissance en général: il existe une querelle sempiternelle sur la relation entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible. Cette querelle prend une tonalité

---

4. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V 21, p. 112.

particulière dans la question présente. En second lieu l'exigence de spiritualité nous ferait regarder la relation sujet moral/bien extérieur corporel comme une trahison de la spiritualité de l'homme et donc de sa liberté. En dernier lieu le triomphe de la facilité conceptuelle opposant chair et esprit à cause d'une lecture paulinienne [5] mal entendue a, chez beaucoup, et depuis des siècles, empêché de considérer les choses d'une manière plus sereine.

Dans le premier temps nous développerons la question du bien dans une perspective qui ne sera ni formelle ni idéaliste, mais finale et fondée sur une ontologie. Nous commencerons par un développement dialectique pour montrer plus précisément l'inanité de l'opposition entre théorie morale et réalité concrète de l'existence en rejetant tout aussi bien les impasses de l'idéalisation outrancière que celles de l'empirisme, cette discussion ayant pour but avoué de démontrer l'existence d'une théorie morale comme savoir spécifique et distinct. Dans ce travail préparatoire à l'exposé de la théorie du bien, nous affirmerons l'importance d'un discours analogique dans la science éthique et nous défendrons que le bien est le concept premier de la science éthique.

Parler du bien d'une manière téléologique implique de le présenter comme terme d'appétit. Mais cette présentation suppose une structuration des catégories du discours moral au même titre que les autres savoirs systématiques. C'est pour cela que nous estimons devoir nous fonder sur la tradition aristotélicienne du fait que ce penseur de la Grèce antique a su comprendre les pièges d'une théorisation trop étroite. On a souvent parlé du philosophe de Stagire comme référence d'une éthique des vertus, et cette référence n'est pas usurpée, mais ne le voir que sous cet angle serait incomplet. Or comprendre comment Aristote peut nous aider à sauver la théorie éthique des extrêmes dont il faut la défendre demande que l'on relate cette théorie aux fondements métaphysiques du penseur antique. Dans la continuité de notre refus des morales de l'obligation absolue nous réfuterons aussi les morales de la valeur pure, celles fondées sur une idée indépendante du dynamisme des appétits humains.

Nous désirons donc présenter une morale qui parle de dynamisme, cela suppose que l'on se réfère non seulement à une métaphysique mais aussi à une physique. Contrairement à une idée très répandue on peut parler d'une théorie morale rationnellement fondée, sans pour autant entrer dans une dialectique entre sujet et objet. Certes il existe des dangers dans le subjectivisme radical mais il n'est pas de morale qui existe sans intéresser le sujet qui agit. Pour agir l'homme doit connaître ce qu'il veut, et cela se fait selon les deux modalités de son être, l'esprit et la sensibilité. Il faut donc les comprendre séparément avant de voir comment elles se coordonnent dans le concret. Vouloir et désirer désignent-ils la même chose? Il nous est apparu la nécessité de

---

5. Certes, certaines paroles de l'apôtre des nations semblent aller dans ce sens, mais nous verrons au cours de l'étude qu'il existe d'autres textes de saint Paul qui donnent des éléments intéressants à la philosophie pour penser les choses d'une manière plus conciliantes : « Je dis donc : "Marchez selon l'esprit ; et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair. Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair ; ils sont opposés l'un à l'autre, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez". » Gal., 5, 16-17.

donner une définition au désir qui sorte de la simple évidence de nos expériences quotidiennes; nous avons pu ainsi donner une approche plus satisfaisante de l'interrogation sur le bien moral. Parler du désir implique de parler de la liberté, puisqu'il est si fréquent qu'on les oppose.

La liberté apparaît à certains, comme le devoir pour d'autres, comme un absolu. Il est sûr que dans la perspective téléologique qui est la nôtre nous refusons de penser la liberté comme l'ho- rizon indépassable de toute action humaine. D'une part parce que nous sommes dépendants des êtres extérieurs dans la détermination de nos choix, et non pas seulement de nos représentations rationnelles pures. D'autre part parce que la tension volontaire obéit à une dynamique propre, qui est de rechercher une forme de satisfaction pouvant déjà être appelée par son nom, bonheur. Telle est notre première approche de ce concept. Notre propos est donc de donner une définition de la liberté qui prenne en compte tant la rationalité et ses exigences que la nature complexe du désir humain.

C'est à la condition de comprendre la liberté sous cet angle qu'il est possible de bien définir le statut de l'obligation. Cette dernière, loin d'être un concept premier clair et distinct par lui-même, ne doit jamais être comprise autrement que comme un rapport conditionné d'une part par la relation intrinsèque du désir et de son objet et de l'autre par la nécessité de passer par une médiation hiérarchique pour l'obtention des biens communautaires.

Le détail de cette présentation du bien appelle à traiter ensuite de l'acte humain, puisqu'une chose, n'est bonne que dans la mesure où elle reste susceptible d'être désirée. Le désir aura déjà été sommairement analysé dans la première partie. Il faudra alors préciser plus avant les choses concernant le bon déroulement de l'acte.

En tout premier lieu se pose la question de la sensibilité. Comment voir cette facette de l'agir humain sous un juste jour, sans réduction de la vie humaine à celle-ci, ni destruction de sa réalité au profit d'un intellectualisme destructeur. Le premier point concerne la compatibilité de la sensibilité et de la rationalité dans le domaine de l'action, donc des appétits. Cet axe de re- cherche nous amènera à parler du plaisir et de l'amour sensible comme jalons de compréhension de la perfection volontaire. Nous aborderons ensuite le détail de l'intégration du plaisir sensible dans le cadre de l'action volontaire. Mais pour ne pas rester incomplet il faudra comprendre aussi la nécessité de la limite de ce plaisir sensible dans la vie humaine, ce qui donnera lieu d'aborder pour la première fois la notion de disposition.

Dans le deuxième volet de cette partie il faudra aborder la délicate et complexe présentation de l'acte humain. Parler d'un acte humain volontaire n'est pas sans audace. Comment en effet parler d'un acte unifié quand il englobe tant d'éléments différents? Comment parler d'une action une alors que bien souvent l'acte humain a des conséquences en dehors de l'individu qui le pose?

Un point se trouve souvent absent des nombreuses productions philosophiques sur l'acte humain, le détail du déroulement de l'acte humain. Cette absence est l'un des quelques paradoxes que nous rencontrons dans la philosophie morale; on peut comparer ce manque d'analyse avec celui que nous avons relevé en ce qui concerne le plaisir. Comme ce dernier l'acte humain semble

jouir d'une compréhension immédiate. Certes tous les hommes sentent du plaisir et agissent vo- lontairement. Ces choses pour être évidentes n'en sont pas moins sujettes à beaucoup de mystère et susceptibles d'interprétations contradictoires. Pour préparer la compréhension de la question de la motivation, qui, elle, demeure un sujet très débattu, il sera très utile de donner un aperçu analytique de l'acte humain, de décomposer le jeu et les interactions qui existent entre toutes les composantes de l'agir libre. Facultés de connaissance, facultés d'appétit. Si le jugement en matière morale d'un homme particulier sur une situation donnée n'a rien de froid ni de désintéressé, l'in- fluence qui provient de ses appétits n'est pas si limpide à décrire que l'on croit.

Le nœud du débat entre les partisans d'un rationalisme moral pur et ceux plus enclins à intégrer les affects dans leur considération se trouve dans la matière de cette partie de notre travail. On a eu trop facilement tendance à opposer l'universel proposé par la raison contre l'individualisme de l'acte particulier. Ceux qui défendent le rationalisme de la morale penchent du premier côté, l'autre côté étant le parti de ceux qui tiennent à la liberté individuelle et à l'expression personnelle. Ainsi l'individualité de l'appétit impliquerait nécessairement que tous les actes individuels fussent irréductibles à des catégories générales. Un des principes de solution que nous proposerons se résumera à la distinction entre deux universels, l'un strictement contenu dans les limites de la raison, purement cognitif, et l'autre plus ontologique qui se laisse atteindre à travers toutes les actions individuées, dans la mesure où elles conservent l'orientation à la perfection.

Dans l'œuvre délicate de l'agir bon la raison garde un rôle prépondérant. Non pas pour se contenter de rappeler quelque notion de bien en général mais pour trouver dans le concret l'orientation du particulier vers le bien réel. Dans la continuité de cette œuvre rationnelle, il est nécessaire de créer dans l'appétit une capacité à une plus grande réceptivité de l'influence rationnelle et une stabilité d'agir, ce qui contrairement à ce que l'on croit, donne à la liberté une effectivité véritable.

Dernier grand thème de notre travail la notion de loi bénéficiera des éclaircissements des précédentes parties. La prégnance des morales de l'obligation et le juridisme omniprésent des sociétés contemporaines ont déformé notre perception et notre rapport à l'ensemble du corpus juridique. Plus que l'aspect strictement normatif qui aura été explicité précédemment nous traiterons de la loi comme instance naturelle et politique. Qu'entend-on par loi naturelle? La loi politique est-elle complètement affranchie de cette loi naturelle?

Nous verrons premièrement que la définition de la loi naturelle n'est pas si évidente même parmi ses plus ardents défenseurs. Après avoir discerné dans l'héritage philosophique et théologique les différentes conceptions, nous préciserons notre pensée en la matière en reliant ce concept de loi naturelle à l'éthique finalisé telle que nous aurons pu la définir. Ainsi nous serons amenés à nuancer le rapport qu'entretient l'homme avec ce que l'on appelle la nature, rapport qui se révélera autre que celui que les êtres non rationnels peuvent avoir. C'est aussi par là que nous verrons que loi et liberté ne se contredisent pas mais que l'une est faite pour l'autre.

Dans la dernière articulation de notre travail nous préciserons les implications en

philosophie

politique de tous les développements dans le domaine « purement » moral, car à nos yeux politique et morale ne sont jamais complètement séparées, même si elles restent distinctes. Dans cette ultime réflexion, nous aurons l'heur de mettre en lumière le rôle de la dimension économique de la vie humaine.

Ainsi nous pensons faire une synthèse suffisante et intellectuellement satisfaisante de ce sujet fondamental et si important pour nos vies quotidiennes.

I - ARCHITECTONIQUE DE LA THÉORIE MORALE

UNE ÉTHIQUE FONDÉE SUR LE BIEN

Avant-propos

Malgré la ruine de la philosophie morale annoncée il y a déjà quelques décennies par Anscombe et Mac Intyre, le chercheur en philosophie morale fondamentale se trouve confronté à une masse de documents et de réflexions qui indiquent qu'il n'en est rien. Celui qui entend élaborer une science morale doit montrer que sa réflexion permet d'intégrer les travaux des uns et des autres au moins au titre d'objections, sinon de probations de son discours. Or le propos de ce travail est bien d'élaborer une science de la morale intégrant rationalité, affectivité, sensibilité et libre arbitre dans une théorie morale fondée sur la finalité. Mais la complexité des débats actuels demande une clarification préalable.

Avant de s'aventurer dans l'élaboration d'une architectonique de la vie morale, encore faut-il savoir si une telle science a un objet spécifique. On peut disserter à l'envi sur les qualités que doivent avoir nos concepts moraux pour être efficients, mais si nous n'avons pas au préalable abordé la question de l'existence de la science morale comme discipline indépendante et réussi à prouver son existence comme savoir distinct, toute forme de discours éthique en sera réduite à être un jeu de l'esprit, raffiné sans doute, mais tout de même un peu vain. Un article publié par le professeur Campbell sur le site de l'université de Stanford tente une classification des grands courants de pensée qui affirment l'existence d'un savoir moral spécifique. Il recense cinq catégories d'élaboration rationnelle affirmant la spécificité de la science éthique. Sans encore justifier de la validité d'une science spécifique, l'extrait que nous citons permet de tracer à grands traits la cartographie de la pensée éthique de toutes ces écoles qui se revendiquent de ce que pour l'instant nous présentons comme une opinion possible :

> « Sociologique : la meilleure explication des profonds désaccords moraux et de la diversité sociale dont ils sont le reflet est composée de deux éléments : premièrement il n'existe pas de faits moraux susceptibles d'être connus, ainsi les désaccords moraux rendent plutôt compte des oppositions dans la sensibilité morale plutôt que des différences au sujet des problèmes de fait ; deuxièmement, la connaissance morale existe, mais les faits moraux sont relatifs au groupe social dans lequel la sensibilité morale est façonnée, avec cette conséquence qu'aucune vérité morale est connue pour pouvoir être affirmée universellement.
>
> Psychologique : les jugements moraux sont intrinsèquement motivants. Les jugements des problèmes d'existence, d'un autre côté, ne sont jamais motivants uniquement par eux-

mêmes. Dès lors qu'élaborer une connaissance morale demande un jugement moral fondé sur un fait moral, la connaissance morale est impossible.

Ontologique : les jugements moraux tournent autour de la réalité morale. Comment cette réalité est-elle constituée ? Trois possibilités se présentent d'elles-mêmes : a) La réalité morale pourrait être de nature théologique, ayant pour rôle de dire la volonté de Dieu. b) Elle pourrait être un royaume non naturel qui ne serait ni théologique ni naturel, mais *sui generis*. c) Elle pourrait être comprise comme une partie du monde naturel étudié par les sciences. Chacune de ces thèses possibles reste toutefois assaillie par les objections, et il n'existe pas de quatrième possibilité viable qui ait été pensée.

Méthodologique : traditionnellement, les philosophes ont cherché à expliquer les possibilités de la connaissance par l'invocation d'au-moins quelques principes qui peuvent être saisis et défendus a priori et ceci indépendamment d'une science naturelle. Une épistémologie nouvelle et révolutionnaire introduite par Quine cherche à expliquer la possibilité d'une connaissance de la connaissance à travers la science elle-même. « L'épistémologie naturalisée » a été immensément populaire depuis son commencement dans les années soixante, largement du fait qu'elle promette de rendre l'épistémologie consistante grâce à la considération scientifique du monde. Mais, dans le même temps, cette nouvelle méthodologie semble rendre plus difficile l'explication d'une connaissance morale. Deux méthodologies convergentes qui tentent de trouver la vérité morale dans un équilibre réflexif des jugements ou alors dans les applications d'une théorie du choix rationnel sont bien moins restrictives mais prêtent le flanc à l'objection du fait qu'elles sont moralement conservatrices.

Moral : les féministes parmi d'autres sont souvent critiques des épistémologies traditionnelles comme celles des méthodologies récentes innovantes du fondement moral du fait que les standards inventés dans celles-ci sont injustement biaisés au détriment des femmes et d'autres groupes marginalisés. Par exemple, les féministes rejettent souvent la norme d'impartialité contenue dans ces formes d'épistémologie du fait que cela rend invisible l'importante connaissance possédée par les femmes et de ce fait contribue à leur oppression. Si, pour des raisons devant être données, le criticisme possède un mérite, il présente alors un paradoxe apparent au sein de l'épistémologie morale féministe, du fait qu'il semble rejeter l'idéal d'impartialité au motif qu'il n'est pas lui-même impartial. Le reproche marxiste de ce que le standard d'impartialité est injustement déformé contre la classe laborieuse en ce qu'il rend invisible leur exploitation, donne naissance à la même contradiction. La résolution du paradoxe est importante pour l'évaluation de ces deux types de criticisme et la compréhension universelle de la manière d'évaluer les criticismes moraux des standards épistémiques [6]. »

Comme on le voit clairement dans cette présentation générale des différentes approches,

---

6. RICHMOND M. CAMPBELL, *Moral Epistemology*, disponible sur http ://plato. stanford. edu/entries/moral-epistemology/, première publication mardi 4 février 2003 ; révision substantielle lundi 11 juin 2007 (texte anglais en annexe p. 370).

les problématiques engagées par la recherche d'une science morale concernent la philosophie de la connaissance, la place de la perception sensible, celle de l'affectivité, la question de l'uni- versel et d'autres choses encore. Il apparaît vain de vouloir dès à présent classer tous ces élé- ments. En effet, cela ne peut être que la conséquence de la détermination de l'objet premier du savoir moral. Répondre à cette première question de savoir s'il existe, et comment il est possi- ble de le connaître, répondra déjà à un certain nombre d'interrogations que la philosophie ana- lytique se pose, comme par exemple celle de savoir si la science morale doit se fonder ou non sur un certain nombre de principes *a priori* indémontrables.

Parallèlement à toutes ces interrogations qui sont l'essence de la recherche en morale fondamentale, se pose à la pensée occidentale une question toute particulière, celle du statut de l'obligation. Toute pensée morale cohérente ne peut pas se passer d'aborder ce problème mais l'héritage occidental entretient avec cette notion un rapport tout particulier, pour des raisons historiques qu'Anscombe relevait dans son fameux article *Modern Moral Philosophy* [7].

La lecture des différentes réflexions métaéthiques donnerait à penser que l'essence même du langage moral réside dans la conjugaison du verbe devoir et de ses dérivés. En sorte qu'implicitement on affirme que l'objet premier de la science morale, ou à tout le moins du discours moral, est le devoir. Cette injonction fondatrice se heurte à un autre fait de nature dynamique, le plaisir. Historiquement, notre tradition philosophique est obligée de se déterminer en fonction de cette dualité devoir-plaisir. Et cela pour deux raisons différentes, quoique l'une semble à l'origine de l'autre.

Il y a d'abord l'héritage religieux de l'Occident dont on croit, à tort selon nous, qu'il renvoie à l'image d'un Dieu tout-puissant qui écrase la liberté humaine de sa volonté inflexible et mystérieuse. Ce mystère dont on entourerait cette volonté divine serait selon les maîtres du soupçon le refus de reconnaître au grand jour le côté ténébreux de l'homme, son ressentiment d'esclave face aux codes éthiques des seigneurs [8] ou son angoisse face à la mort et aux limites imposées à sa libido par la vie sociale [9]. Ce que l'on nomme communément et, sans doute un peu à tort, l'héritage judéo-chrétien, exerce encore dans l'inconscient collectif le rôle d'une étoile noire ; ce fameux « ordre moral » que chacun invoque contre ceux qui tentent de mettre en place des freins à certaines pratiques, surtout dans l'ordre de l'usage du corps : soit dans le domaine de la santé et de la fin de vie, soit dans le domaine de la vie sexuelle et de l'avortement [10]. Cette

---

7. GERTRUDE ELIZABETH MARGARET ANSCOMBE, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* n° 33, Cambridge, 1958, n° 124, janvier 1958), pp. 1-19.

8. Cf. NIETZSCHE dans ses ouvrages *Par-delà le bien et le mal* et *La généalogie de la morale*.

9. Comme pouvait le soutenir FREUD dans *L'avenir d'une illusion*.

10. Pour les questions d'éthiques médicales, le livre de SYLVIANE AGACINSKI *Corps en miettes,* Paris, 2009, a été reçu par une partie de l'opinion comme une œuvre réactionnaire. MICHELA MARZANO note quant à elle dans son *Malaise dans la sexualité,* Paris, 2006, que toute tentative de critique de la pornographie et des dérives déshumanisantes qui peuvent avoir lieu au sein de cette industrie conduit nécessairement à être suspect de vouloir retourner à l'ordre moral.

part de l'héritage tend à discréditer, en France surtout, le terme même de moral [11].

Mais ce qui aggrave encore notre perception biaisée de l'objet premier de la science morale est l'héritage philosophique lui-même, à cause du rôle historique joué par Kant dans l'imposition d'une sorte de sens commun de la terminologie morale centrée sur le devoir et la lutte contre le désir sensible. Kant a laïcisé l'héritage évangélique qu'il assume consciemment et qu'il interprète à la lumière de la philosophie stoïcienne. Son importance dans les universités tient surtout au fait qu'il est le grand docteur de l'autonomie moderne, l'aspect contraignant de sa morale ayant aujourd'hui perdu de son *aura.* Malgré le contexte actuel des sociétés occidentales qui refusent les morales de la contrainte, Kant se trouve être le porte-voix de l'autonomie humaine, se voyant honoré d'une sorte de titre de précurseur de notre société affranchie de l'arbitraire des contraintes divines et princières. Mais pour celui qui a un peu fréquenté ses œuvres, il apparaît que la pierre angulaire de l'autonomie qu'il défend s'appuie sur l'apparition à la conscience d'un devoir purement rationnel [12]. Il n'est certes pas le premier dans la modernité à présenter la morale d'abord en terme de devoir, puisque Hume se posait la question de savoir si on pouvait passer des discours descriptifs aux affirmations prescriptives. Kant, en affirmant l'existence d'un devoir pur sans objet sautait au-dessus de la difficulté, en séparant les sciences et le savoir pratique, ce dernier n'ayant aucunement besoin de l'imagination pour la définition de ses concepts [13].

---

11. Prenons comme un exemple parmi tant d'autres le titre de la Revue *Cités*, n° 5, Paris 2001 : « Retour du moralisme ». Il faut savoir gré à MONIQUE CANTO-SPERBER d'avoir restauré la juste appréciation du terme « moral » face à celui d'« éthique » dans son livre *L'inquiétude morale et la vie humaine,* Paris 2001*,* contre une certaine tendance française à opposer deux termes qui renvoient au même concept, (pp. 24 et sqq.). Même si Bernard Williams voit les choses d'une manière plus historique, il ne dit pas autre chose quand il dit que le terme « moral » a pris une signification particulière en Occident durant ces dernières décennies. In BERNARD WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, 1990, pp. 12-13.

12. Michela Marzano se fait l'écho de cette interprétation de Kant qui à notre avis dénature tout le propos du philosophe des Lumières : « Lorsque Kant parle de la dignité et de ses liens avec l'autonomie individuelle, il ne prétend cependant pas soumettre l'individu à quelque chose qui le transcende, à une instance objective qui définirait ce qui est humain et ce qui ne l'est pas. La dignité dont il nous parle est celle qui appartient à un être humain à partir du moment où il justifie ses choix en s'appuyant sur une norme (*nomos*) qu'il s'est donnée soi-même (*autos*) selon son jugement et sa raison propre ». M. MARZANO, *Je consens, donc je suis…*, Paris, 2006, p. 61. Une telle vision de la pensée du philosophe de Kœnigsberg peut-elle s'accommoder des impératifs catégoriques de la loi morale que lui-même a énoncés : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. » E. KANT *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 421, Paris, trad. Victor Delbos, p. 137. Toute la deuxième section des *Fondements* s'évertue à montrer que la maxime de l'action humaine doit imiter les lois universelles de la nature qui s'appliquent à tous les individus indistinctement. La pensée de Marzano rend compte d'une tendance contemporaine qui ne reconnaît plus les principes kantiens de l'autonomie. Le philosophe allemand jouit d'un statut privilégié mais les fondamentaux de son système philosophique sont plus ou moins ouvertement refusés ou contredits par ceux-là mêmes qui s'en réclament.

13. « L'usage spéculatif de la raison, par rapport à la nature, conduit à l'absolue nécessité de quelque cause suprême du monde ; l'usage pratique de la raison, à l'égard de la liberté, conduit aussi à une absolue nécessité, mais qui est seulement la nécessité des lois des actions d'un être raisonnable comme tel. » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 463, pp. 208-209.

Reconnaissons que cette opposition est loin de correspondre à la réalité. Mais elle a pour elle d'être répandue et facile à mettre en œuvre. Nous commencerons notre approche sur le bien moral en démontrant l'inanité d'une telle opposition. En matière éthique, l'antagonisme entre plaisir et loi rationnelle et/ou divine est aussi vieux que la réflexion philosophique en matière éthique. La lecture du *Gorgias* de Platon nous montrera cela à merveille et nous en ferons l'occasion pour échapper à cette dialectique fallacieuse.

● *Discussion dialectique à partir d'une lecture du Gorgias*

Platon met en scène Socrate avec différents protagonistes, Gorgias, Polos et Calliclès. Résumons à grands traits ce dialogue. Il débute sur une interrogation de Socrate sur la nature de la rhétorique et sur son but. Gorgias, en tentant de la définir, est obligé de reconnaître que son but réside dans la découverte et le partage du juste et à convaincre les foules à son sujet. Mais, acculé par Socrate, il n'arrive pas à donner les caractéristiques distinctives de cet art. Le premier élément à retenir est donc que la parole sert à convaincre les assemblées populaires de ce qui est bon.

Cette idée de bien va servir dans la discussion entre Socrate et le jeune Polos courroucé par l'attitude du vieux sage qui ne semble pas avouer tout ce qu'il a derrière la tête dès le premier instant. Par un habile jeu de logique, Socrate arrive à amener le jeune Polos à reconnaître qu'il est meilleur de subir l'injustice la plus atroce et la mort que de commettre l'injustice et de vivre tranquillement.

Mais face à une affirmation aussi choquante Calliclès, qui se tenait sur la réserve, attaque Socrate de front en cherchant à contredire sa définition du bien qu'il estime être le fait d'une convention humaine et non de la nature des choses.

La dernière partie consacre la victoire de Socrate qui, après avoir réduit tous ses adversaires au silence, peut finir d'exposer la nature du bien, et la récompense pour ceux qui le pratiquent.

En quelques lignes, Platon met en présence toutes les catégories que l'on retrouve à longueur de lecture des textes de philosophie morale. On peut citer pêle-mêle l'utilité, le désir, la distinction entre bien et plaisir, la réalité d'une fin antécédente à l'agir, la rétribution et la peine pour l'agir bon et mauvais, la possibilité de la conceptualisation du bien moral et donc l'existence d'une science morale, quelles qu'en soient l'origine et la spécificité par ailleurs.

À chaque étape du dialogue, nous constatons une progression dans la découverte du véritable bien selon Platon… mais aussi l'échec relatif de sa théorisation du bien qui reste trop éthéré. Le moment du dialogue le plus intéressant se trouve dans la joute qui oppose Socrate à Calliclès. Ici réside le nœud de toute discussion sur le bien. La notion de bien a plusieurs sens dans le langage qui dépasse le simple domaine conceptuel en ce qu'elle renvoie à une réalité externe qui implique l'appétit humain. Le bien ne saurait être seulement une idée. Cependant une fois cette précision faite, même si elle fait référence au volontaire, d'elle-même l'idée de bien n'est pas éclairante de tout ce qu'elle implique du seul fait qu'on l'invoque. Calliclès

attaque ainsi Socrate et lui reproche de jouer sur les mots et d'entretenir les confusions sur ces questions difficiles :

> « Car au fond, Socrate, c'est toi qui, tout en protestant que tu cherches la vérité, te comportes comme un vulgaire déclamateur et diriges la conversation sur ce qui est beau, non selon la nature, mais selon la loi.
>
> Or, le plus souvent, la nature et la loi s'opposent l'une à l'autre. Si donc, par pudeur, on n'ose pas dire ce qu'on pense, on est forcé de se contredire. C'est un secret que tu as découvert, toi aussi, et tu t'en sers pour dresser des pièges dans la dispute. Si l'on parle en se référant à la loi, tu interroges en te référant à la nature, et si l'on parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu interroges ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de l'injustice commise et subie, tandis que Polos parlait de ce qu'il y a de plus laid selon la loi, tu poursuivais la discussion en te référant à la nature. Car, selon la nature, tout ce qui est plus mauvais est aussi plus laid, comme de souffrir l'injustice, tandis que selon la loi, c'est de la commettre. Ce n'est pas le fait d'un homme de subir l'injustice, c'est le fait d'un esclave, pour qui la mort est plus avantageuse que la vie, et qui, lésé et bafoué, n'est pas en état de se défendre, ni de défendre ceux auxquels il s'intéresse. Mais, selon moi, les lois sont faites pour les faibles et par le grand nombre. C'est pour eux et dans leur intérêt qu'ils les font et qu'ils distribuent les éloges ou les blâmes ; et, pour effrayer les plus forts, ceux qui sont capables d'avoir l'avantage sur eux, pour les empêcher de l'obtenir, ils disent qu'il est honteux et injuste d'ambitionner plus que sa part et que c'est en cela que consiste l'injustice, à vouloir posséder plus que les autres ; quant à eux, j'imagine qu'ils se contentent d'être sur le pied d'égalité avec ceux qui valent mieux qu'eux [14]. »

Calliclès est une sorte de précurseur de Nietzsche dénonçant la morale d'esclave engendrée par la primauté de la loi, ou du bien, sans prendre en compte la puissance de l'attrait individuel et même sa supériorité sur tout autre considération. Cette objection, faite par tous les « surhommes » contre la volonté civilisatrice de la société politique, conduit à un affrontement théorique sur la nature du bien.

Socrate quant à lui argumente de telle sorte qu'il fait reconnaître à Calliclès son erreur. La tendance d'un peuple à brider la force des puissants n'est en rien artificielle mais découle d'une attitude de nature ; la multitude cherche spontanément ce qui est le meilleur, même si l'on pourrait concéder que sa condition l'empêche d'y atteindre. La loi n'est que l'expression de cette recherche, qui se finalise dans l'égalité [15], ce qui est pour Calliclès l'aveu même de la bassesse du peuple. Il faut donc dans la discussion arriver à la définition de ce qui est meilleur selon une juste estimation. Car si la foule voit le meilleur parti humain dans l'égalité, Calliclès le voit dans la satisfaction de tous les appétits de l'homme fort au mépris de ses semblables [16].

---

14. PLATON, *Protagoras, Euthydème, Gorgias etc…*, trad. Émile Chambry, 483a, pp. 224-225.

15. ID., *Ibid.*, 489a et sqq, pp. 230-231.

16. « La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont

En réponse à ces assertions sans concessions Socrate met en rapport la vie présente avec la destinée dans l'au-delà, c'est-à-dire qu'il déplace et élève le débat. À ce moment-là du dialogue, on sent le rédacteur gêné par la force brutale de l'offensive et d'un hédonisme assumé, d'un égoïsme qui réclame l'absence de frein [17]. La meilleure réponse serait à donner au niveau même de l'affirmation de l'interlocuteur, au niveau de la vie terrestre, même s'il reste loisible de penser aussi la question en terme de vie après la mort et de jugement divin, cela constituant toutefois un autre débat. S'intéresser à ce dernier ne s'oppose pas nécessairement à ce qu'on règle la question du bien dès ici-bas.

Car Socrate s'en tient dans un premier instant à l'évocation assez ténébreuse du destin après la mort, en affirmant au passage l'illusion des plaisirs terrestres et la pauvreté de cette vie [18]. Or il n'est pas si évident que toute notre vie sur cette terre soit illusion. Les plaisirs qui ponctuent le cours de nos existences charnelles sont sans conteste éphémères, au point que nous cherchons à les renouveler sans cesse, mais ils sont peut-être aussi l'un des actes d'assomption les plus conscients de notre vie propre et rationnelle [19]. Nous prenons les plaisirs que nous voulons et ils sont nôtres, ils sont l'objet d'un choix. C'est d'ailleurs pour cela que Calliclès les trouve bons et Socrate blâmables. C'est donc dans leur opposition même qu'on trouve que Socrate et Calliclès sont d'accord pour centrer leur question sur l'objet du choix, le plaisir de l'individu humain [20]. Loue-t-on un animal ou un fou de rechercher le plaisir ? L'homme sera-t-il condamné à cause de ses excès s'ils n'étaient pas le fait de son libre arbitre ? La réflexion de Calliclès est certes outrée mais elle possède pour elle une certaine véracité immédiate difficile à mettre en doute. Plus raffinée est la réflexion conduite ensuite par Socrate pour réfuter son interlocuteur impudent.

Avant de la détailler quelque peu, arrêtons-nous quelques instants sur l'argument de Calliclès, celui de la liberté, pour montrer une difficulté à laquelle toute philosophie morale est confrontée. Il est bien connu que les stoïciens, Kant, et quelques autres ont posé une opposition irréductible entre acte libre et plaisir recherché. Mais pourquoi agir si ce n'est pour être heureux ? Le serons-nous si nous ne prenons pas le plaisir quand il se présente ? Mais si je veux

---

soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant. » *Gorgias*492c, p. 236.

17. Dans la mesure où un appétit récuse toute forme de régulation, les conséquences fâcheuses que sa satisfaction pourra impliquer pour autrui ne lui seront pas odieuses. Bien plus, les limites imposées par le respect du voisin apparaîtront comme pénibles. L'hédonisme radical contient en lui-même le germe d'un égoïsme total. Les assertions de Calliclès montrent la correspondance entre l'absolu du désir sans frein et le mépris d'autrui.

18. *Ibid.*, 493b et sqq, pp. 236-237,

19. Comme le dit SAINT THOMAS lui-même dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* trad. Yvan Pelletier : « Le plaisir s'attache à tout ce qui tombe sous le choix (delectatio enim consequitur ad omnia quæ cadunt sub electione) ». *Sententia libri Ethicorum*, Romæ, 1969, 2 volumes, § 275. Tout plaisir n'est pas bon purement et simplement, mais il est des choix honnêtes et parce qu'ils sont des choix, ils sont plaisants.

20. ARISTOTE quant à lui parlera du caractère suprêmement honorable du bonheur In *Éthique à Nicomaque*, 1, 12, 1101 b 35, trad. Jules Tricot, Paris, 1997, p.79.

le plaisir nécessairement, suis-je encore libre ? N'est-ce pas la nécessité de ma nature qui m'im- pose de me porter fatalement vers telle ou telle chose ?

Reprenons le résumé du *Gorgias* et de la confrontation entre Calliclès et Socrate pour voir une des réponses possibles à cette interrogation. Par un raisonnement assez subtil le maïeute va tenter de prouver la non-identité du bien et du plaisir. Premier argument : le mal et le bien ne sauraient coexister, ou être absents en même temps alors que plaisir et peine sont corrélatifs et s'appellent mutuellement [21]. Ensuite, il arrive que certains lâches et autres hommes méprisables jouissent du bonheur lorsque des hommes nobles souffrent. C'est donc que ce qui fait la grandeur n'est pas la présence du plaisir. Toutes les catégories d'hommes ne souffrent-elles et ne ressentent-elles pas de la peine [22] ? La peine n'est donc pas identifiable au mal.

Socrate arrive donc à amener son interlocuteur à la distinction des bons et des mauvais plaisirs. Reste à trouver encore la définition du bien qui seule permet de distinguer entre les plaisirs et les peines, ceux et celles qui sont bons ou mauvais. Intervient alors l'invocation d'une règle rationnelle pour déterminer la mesure de bonté ou de malice d'une chose. Achevant son raisonnement Socrate affirme ainsi : « L'ordre et la règle dans l'âme s'appellent légalité et loi, et c'est ce qui fait les hommes justes et réglés ; et c'est cela qui constitue la justice et la tempérance [23]. » Cette affirmation doit se comprendre par ce qui est dit ensuite, car la loi, la tempérance et la justice sont les raisons qui maintiennent les proportions entre les parties du monde et qui concernent aussi bien les dieux que les hommes, permettant l'amitié [24].

Seulement, ce raisonnement de Platon est insuffisant à répondre aux objections crânes et outrancières de Calliclès. Certes, on comprend la logique d'une pensée qui cherche à intégrer la considération des plaisirs personnels dans celle, plus large, de la relation aux autres hommes et aux êtres supérieurs, par la justice et la piété [25], mais le dialogue pour convaincre Calliclès en reste au niveau de la justice *post-mortem* qui sépare les âmes bonnes des âmes mauvaises, sans donner la raison qui permet de comprendre ce qui fonde dans l'action humaine prise dans sa radicale immanence, la distinction entre bons et mauvais plaisirs.

L'invocation des normes faites par Platon, qui implique l'acte dans une harmonie générale et lui donne une lisibilité, devient nécessaire à ce moment de la réflexion, mais elle ne permet pas de répondre au niveau où Calliclès place le débat. Sans nier la valeur de ce raisonnement, il faut avouer que réduire à néant l'argumentation de Calliclès de cette façon, c'est tout simplement ignorer le problème qu'elle nous pose. Platon, se contentant ici de renvoyer le rhéteur à sa destinée éternelle, ne précise pas comment il est possible de penser les catégories de bien et

---

21. PLATON, *Gorgias*, 496e et sqq, pp. 243-245.
22. ID., *Ibid.,* p. 249, 499a.
23. ID., *Ibid.*, p. 257, 504c.
24. ID., *Ibid.*, p. 261, 508, idée qui se trouve d'une manière analogue dans le *Traité des lois* de CICÉRON, I, VII, trad. G. DE PLINVAL, Paris, 1959, p. 13.
25. PLATON, *Gorgias*, p. 260, 507.

de mal et donc de promettre effectivement le châtiment à cause de la malice de ce désir sans bornes. C'est bien parce que l'action est mauvaise qu'elle nous conduit à la condamnation dans l'autre monde, et non parce que l'action est condamnable *a posteriori* qu'elle est mauvaise. Sans doute le recours aux idées peut-il sauver une telle conception du bien et c'est là justement l'un des axes de la discussion que nous entamons. La critique principale que nous adressons à cette vision des choses, c'est qu'elle ne montre pas la relation entre l'harmonie rationnelle et le bonheur. Seul le recours à un ordre divin, plus idéal que cosmique d'ailleurs, permet à Platon de sortir la tête haute de ce combat, mais c'est en ayant abandonné le terrain du monde des hommes aux appétits des Calliclès de toute espèce. Cette vision du monde moral espère une justice de rétribution comme Kant en espérera une à son tour. Ce dernier ayant banni la quête du bonheur individuel du champ immédiat des maximes morales, espère qu'un Dieu – postulé par une raison morale incertaine spéculativement de l'existence de ce suprême juge – sera au ciel pour apporter la récompense des actes vertueux [26]...

Les systèmes moraux qui se fondent sur une très forte conceptualisation morale en la détachant de la compréhension du monde quotidien ont toujours conduit à des réactions fortes. C'est ce qu'on peut appeler l'antithéorisme. Nous allons montrer rapidement quelle figure une telle option peut avoir aujourd'hui.

● *L'option du Care, l'abandon de la théorie morale*

Maintenant que nous avons éclairé le chemin grâce à cette discussion dialectique qui est certes loin d'être ce que Platon a fait de plus achevé en la matière, attardons-nous à la question du plaisir. Nous avons vu que l'existence réelle ou prochaine des désirs sans frein menaçait la vie en société. Mais peut-on justifier ou disqualifier des plaisirs ? Quelle valeur auront nos discours quand ils traiteront du plaisir ? Il se pourrait que Calliclès ait vu juste en quelque sorte, du fait de l'irréductibilité des expériences concrètes aux catégories du discours. Sans défendre l'outrance de ce Grec on pourrait refuser aussi les affirmations de Socrate sur l'ordre et la loi.

Pourquoi vouloir à tout prix créer ou constater l'existence d'un corpus de règles rationnelles si l'on peut arriver à une bonne entente entre les individus sans celles-ci ? Il existe en effet des options philosophiques qui vont dans ce sens comme le courant éthique antithéorique du *Care*. Une représentante de cette pensée en France a conscience des difficultés qu'une morale purement descriptive peut rencontrer :

---

26. « Or puisque promouvoir le Souverain Bien, et, par conséquent, la supposition de sa possibilité, est *objectivement* (mais seulement selon la raison pratique) nécessaire, mais qu'en même temps la manière dont nous voulons, pour nous, le penser comme possible, est offerte à notre choix, dans lequel on est porté cependant par un libre intérêt de la raison pratique pure à se décider à admettre un sage Auteur du monde, le principe qui détermine en cela notre jugement est certes subjectif en tant que besoin, mais il est en même temps aussi, en tant que moyen de promouvoir ce qui est objectivement nécessaire, le fondement de l'acte-de-tenir-pour-vrai dans une intention pratique, c'est-à-dire une croyance rationnelle pratique pure. » E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V 145-146, p. 275-276.

« Si la morale est affaire d'expression, elle s'éloigne de l'argumentation et de la théorie morale pour revenir à nos pratiques ordinaires et à la vie humaine. Mais on se trouve alors face à une difficulté générale, qui est celle de l'opposition entre des éthiques normatives et descriptives (matérielles), du rapport entre théories morales et pratiques ordinaires, et de la nécessité de théories morales générales. Les approches particulières ne peuvent (ni ne veulent) avoir de validité pour tous, dans ce cas comment peuvent-elles être pertinentes pour la morale ? Dès lors qu'on revendique une approche radicalement particulariste, c'est-à-dire sans ontologie des "particuliers" (un véritable particularisme de l'ordinaire), reste la question de la pertinence réciproque de la théorie et de la pratique. La question concerne aussi les éthiques du *Care* : si on envisage un biais masculin dans le système entier de nos connaissances, croyances, expériences dont il faudrait inverser le courant par une vision féminine, on se retrouve avec une thèse non seulement épistémologique mais également métaphysique. […]

Ce qu'on appelle "antithéorie" en éthique, et qui est souvent assumé, explicitement ou implicitement, par les approches par le *Care,* revendique cependant un primat de la pratique ou du moins de la description des pratiques morales dans la réflexion éthique. Un tel recours à la pratique est repris à Wittgenstein, là encore, et notamment à son approche de la règle, conçue non comme déterminant des pratiques mais comme visible sur un arrière-plan de pratiques humaines [27]. »

Le *Care* prétend pour autant se séparer de l'éthique émotiviste parce que cette dernière réifie les énoncés moraux (ou analyse des faits) dans un langage fixe, laissant les émotions seules, sans signification [28]. Le *Care* pense *a contrario* que seule l'émotion est capable de signifier quelque chose, voire même qu'elle est tout ce qu'il y a de signifiant dans la vie humaine [29].

Mais pouvons-nous nous passer de théorie morale et ne pas ruiner dans le même temps la morale au sens le plus concret du terme, celui-là même défendu par les théoriciens du *Care* ? En effet ces derniers ne peuvent ignorer les Calliclès de toute espèce qui parsèment les sociétés humaines à chaque époque. Il est sans doute honorable – terme ambigu à ce moment de notre

---

27. SANDRA LAUGIER, « Care et perception », *Le souci des autres – éthique et politique du Care,* Paris, 2006, pp. 327-328.

28. « Mais en ramenant l'éthique à la perception particulière, ou à l'expérience, on risque de tomber encore sous les reproches faits régulièrement au non-cognitivisme (notamment quand il devient émotiviste). Cavell et Diamond se sont opposés, comme Murdoch, à la méta-éthique non-cognitiviste, qui (se fondant de façon erronée sur Wittegenstein et son refus des propositions éthiques dans le *Tractatus*) analyse les énoncés moraux en y discernant une composante émotive ou affective et une composante factuelle. Son problème, comme l'ont bien remarqué Putnam, Cavel, Ruwen Ogier, est dans sa prétention à livrer une analyse des énoncés de la morale, une théorie de la signification (fixe) de ses énoncés. Si on veut analyser ces énoncés, on arrivera à un fait (ou un objet) plus une expression d'émotion (exclamation ou interjection). » S. LAUGIER, *Care et perception,* p. 339.

29. La prétention du *Care* est de définir une direction assez large dans le domaine de la perception et des croyances morale mais toujours dans le but de favoriser l'attention à l'autre. La saisie des situations particulières joue un rôle important dans cette doctrine.

travail puisque nous n'avons pas encore bien délimité le statut du langage moral dans notre système éthique – de vouloir centrer l'agir humain sur une attention à l'autre, mais que dire face à ceux qui pensent autrement ? Que dire quand on a perdu ses concepts [30] ; surtout quand le contexte change de la sympathie et de l'attention à la haine gratuite et au sadisme ?

Cora Diamond analyse ces éventualités dans son article *« Le cas du soldat nu »* [31] qui se réfère à des situations concrètes de guerre. Son intention étant de critiquer le juridisme du point de vue de Michael Walzer [32], elle ne nous offre pas de justification à la critique de la barbarie si ce n'est une sorte d'intuition [33].

Les défenseurs du *Care* aiment à utiliser les œuvres artistiques pour expliquer la pertinence d'une absence de normes [34] ; que pourraient-ils nous dire en regardant la violence exercée par les soldats américains dans *Casualties of war* ou *Redacted* ? À vingt ans de distance Brian de Palma décrit l'attitude de jeunes soldats dont la psychologie est extrêmement sollicitée dans le cadre des conflits que leur pays leur demande de mener. S'ensuivent des actions de violence sexuelle et de meurtre à l'encontre de jeunes civiles. Désapprouver ces exactions tout en tenant compte des conditions extrêmes qui les favorisent – ces hommes étant arrachés à leurs milieux de vie ordinaire et rendus fous par la perte de leurs camarades et la peur obsédante de la mort – c'est poser un ordre de valeur absolu, même implicitement.

De tels exemples sont de ceux qui motivent le recours à une théorie générale qui nous permette de nommer de tels faits : crime, action honteuse et mauvaise. Que dire à la volonté de puissance qui s'impose à nous s'il n'existe plus de catégories de bien et de mal ? L'humanité sera séparée entre ceux qui resteront en deçà et ceux qui iront au-delà de cette opposition première. L'une et l'autre attitude pourra être qualifiée d'éthique, mais le jugement sera impossible, car tout reposera sur des intuitions qu'on voudra croire communes [35].

Dans le contexte – puisqu'il faut parler de contexte – d'une éviction pratique de la toute-

---

30. C'est une expression que Sandra Laugier utilise dans l'article précité en reprenant le titre d'un article de Cora Diamond.

31. CORA DIAMOND, « Le cas du soldat nu », *Cités*, n° 5, trad. Jean-Yves Modon, Paris, 2001, pp. 113-125. Il s'agit d'une conférence donnée aux cadets de West Point.

32. MICHAEL WALZER, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, 1999.

33. « Mais en cour martiale, la défense fondée sur l'argument qu'on s'est contenté de suivre les ordres ne peut pas tenir, si, comme le juge en charge du procès l'a dit au jugement de Calley [le responsable du massacre de My Laï en 1968 au Vietnam], l'ordre auquel vous avez cru devoir obéir était de ceux que tout homme *ordinaire* ("un homme de sens et d'entendement ordinaires") reconnaîtrait comme un ordre illégitime. N'importe quel homme ordinaire peut reconnaître, dans l'ordre de tuer de paisibles villageois non armés, l'ordre de les *assassiner* et, par conséquent, un ordre évidemment illégal. » C. DIAMOND, *Le cas du soldat nu*, pp. 123-124.

34. À l'exemple de STANLEY CAVEL, *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?*, trad. Élise Domenach, Paris, 2003.

35. « La capacité de dire quand un ordre est évidemment criminel ne dépend pas de la reconnaissance des *droits* des gens à ne pas faire l'objet d'une agression. Ce genre de cas dans lesquels, si vous décidez de tirer, vous commettez un pur et simple crime est, de bien des façons, différent de la décision prise par Orwell d'épargner le fasciste, mais là aussi se trouve impliqué un sens de l'humanité commune ; c'est *cela* qui est présent dans notre vision du mal impliqué dans l'acte de prendre un bébé, de le jeter dans une fosse et faire feu

sur lui, chose que Calley a faite parmi d'autres. » *Le soldat nu*, op. cit., pp. 124-125.

puissance divine du champ public, de la limitation de la violence légale de l'État et de la fin de toute forme de jugement moral, y compris des situations de violences extrêmes, relire le dis- cours du *Forcené* de Nietzsche dans le *Gai Savoir* devrait nous éclairer sur la situation concrète dans laquelle nous nous trouvons. Pour ceux qu'une telle visée pourrait inquiéter, il s'agit en fait de comprendre la nécessité de retrouver un jugement. Comme le remarque Heidegger dans son commentaire du célèbre texte annonçant la mort de Dieu, la fin des valeurs suprasensibles ne supprime pas les volontés. La seule nouveauté consiste en ce qu'au lieu de penser les rap- ports intervolontaires de façon gracieuse, Nietzsche n'y voit plus que des énergies, des désirs de puissances fondant un nouvel ordre de valeurs :

> « Cependant, dans la mesure où Nietzsche comprend le nihilisme comme faisant loi à l'intérieur de l'histoire de la dévalorisation des anciennes valeurs suprêmes, et dans la mesure où il interprète cette dévalorisation d'une inversion de la valeur de toutes les valeurs, le nihilisme tire son origine, selon l'interprétation de Nietzsche, du règne et du délabrement des valeurs, donc de la possibilité d'une institution des valeurs en général.
>
> Quant à celle-ci, elle est fondée sur la volonté de puissance. C'est pourquoi la notion nietzschéenne du nihilisme aussi bien que le mot "Dieu est mort" ne se laissent penser à fond qu'à partir de l'essence de la volonté de puissance [36]. »

Le parallélisme entre Calliclès et Socrate d'une part et Nietzsche et le *Care* d'autre part n'est pas exact : si entre Calliclès et Nietzsche on peut apercevoir une certaine proximité, un élément est apporté par le *Care* qui manquait à Socrate et *vice versa*.

Comme cela a déjà été remarqué, le renvoi à une vie après la mort nous paraît franchement insuffisante pour éclairer les débats. La difficulté majeure étant de comprendre la relation que tel ou tel acte mondain peut entretenir avec le monde de l'au-delà, puisqu'ils semblent si étrangers l'un à l'autre. Mais dans les théories du *Care* un élément semble devoir être utilisé, comme une sorte de retournement de la création de valeur par la volonté de puissance. La nature même de l'attitude éthique comme attention à l'autre appelle à une théorisation, à la possibilité d'une valorisation. Ce constat banal suffisant à justifier une généralisation apparaît comme un *requisit* préalable à toute démarche théorique. Que le lecteur ne croie pourtant pas que nous ferons de l'attention à l'autre la pierre angulaire de la science morale, mais plutôt une des fins achevées de l'agir concret. Le bonheur ou l'amitié ne sont pas les objets premiers de la science éthique, mais le terme de l'opération qu'elle est censée engendrer. On peut même affirmer que la propension instinctive de la volonté à la convivialité prouve que cette dernière « obéit » à des constantes.

Nous connaissons les réticences que peuvent avoir nombre de philosophes à l'égard du discours universalisant en même matière. Que la philosophie morale ait à se départir d'un certain héritage formaliste ne fait aucun doute, mais, pour autant une théorie générale du bien et

---

36. MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, 1986, p. 280.

du mal reste nécessaire. Rien n'oblige pourtant à ce que cette théorie se comporte par rapport aux événements de nos vies quotidiennes comme une certaine science éthique. Selon les mots de Bernard Williams il faut travailler à une certaine concordance :

> « La plupart des théories éthiques prennent la forme de principes très généraux ou de schémas d'argumentation abstraits, censés guider, sur tel problème particulier, le jugement de tout un chacun. L'essentiel du travail en philosophie morale consiste donc à articuler, préciser, défendre de telles théories. Une question typique est de se demander si la théorie qu'on défend est compatible avec les croyances morales ordinaires [37]. »

● *L'impasse d'une science morale univoque*

Quelle forme la théorie éthique peut-elle prendre ? La question hante la philosophie occidentale depuis plus de deux millénaires. Elle a retrouvé une certaine acuité depuis le XVIIIe siècle. Le débat s'est focalisé sur un point précis, la séparation entre la physique et la morale. Ainsi Hume affirme impossible l'inférence de « is to ought » et Kant, lui, découvre l'existence d'un pur devoir dont les lois sont indépendantes du mécanisme de la nature en général. Parmi les penseurs qui exercent une influence certaine, nous pouvons citer Moore qui constitue en la matière une référence pour la philosophie anglo-saxonne, et dont le travail s'inscrit partiellement dans la continuité de Hume, en ce qu'il refuse de fonder la morale sur la correspondance avec les lois du monde extérieur à l'âme.

L'intérêt de lire Moore est de voir la façon dont il amène la réflexion. Il ne se pose pas directement la question du devoir mais celle du bien : « *What is good* ? ». Le génie propre de la langue anglaise permet de répondre de trois façons à cette question, car elle peut vouloir dire trois choses. Nous résumons ici la réflexion du philosophe anglais. Soit on porte son attention sur le sujet concret de la proposition morale : quel *x* est bien ? Il s'agit de porter un jugement d'existence. Sinon on essaie une proposition générale et on attribue à un sujet conceptuel un prédicat conceptuel. Par exemple, faire l'aumône est une bonne chose. Enfin, on peut rechercher quelle est la nature du bien. Si dans cette étude le premier sens de la question ne nous intéresse pas directement – quoi qu'il en soit des applications qu'on pourra tirer de nos recherches – les deux autres sens nous concernent au premier chef. Notons que la réponse à cette simple et triple question ne nous paraît pas satisfaisante.

À la réponse casuelle, Moore rétorque par une fin de non-recevoir. Car :

> « L'éthique ne traite pas du tout des faits de cette nature, des faits qui sont uniques, individuels, absolument particuliers, des faits dont les disciplines telles que l'histoire, la géographie, l'astronomie ont pour obligation de traiter. Voilà pour quoi le philosophe de l'éthique n'est pas là pour donner des conseils ou des recommandations personnelles [38]. »

---

37. B. WILLIAMS, « De la nécessité d'être sceptique », *Magazine littéraire,* Les nouvelles morales, n° 361, janvier 1998, p. 54.

38. GEORGE EDWARD MOORE, *Principia Ethica*, trad. M. Gouveneur, Paris, 1998, p. 42.

Ensuite Moore traite de la question du passage du général au particulier, qui lui pose problème. Par exemple, la proposition générale : le plaisir est un bien. Une telle proposition doit engendrer des jugements d'existence. Mais l'application de ces généralisations est le fait des casuistes :

> « Son échec est dû seulement au fait qu'il s'agit d'une discipline beaucoup trop difficile pour être traitée adéquatement dans l'état actuel des connaissances. Le casuiste s'est montré incapable d'identifier les éléments dont dépend la valeur des cas dont il traite. Il pense donc souvent que deux cas sont semblables en valeur, quand en réalité ils ne le sont que sous un certain rapport [39]. »

L'objection posée ici est importante, et on peut en partie s'y ranger. La correspondance entre les événements du monde et les opinions intellectuelles n'est pas toujours facile à établir et conduit souvent à une outrance que les antithéoristes ont beau jeu de dénoncer.

Enfin, à la question de la catégorisation générale du bien, Moore donne cette réponse qui est loin de nous satisfaire :

> « "Étude qui n'appartient qu'à l'éthique, et non à la casuistique, et c'est cette recherche qui va nous occuper en premier lieu". Mais si nous comprenons la question en ce sens, la réponse que j'y apporte peut sembler très décevante. Si l'on me demande "qu'est ce qui est bien ?", ma réponse sera que le bien est le bien, et qu'il n'y a pas d'autres réponses à dire. Ou si l'on me demande : "comment définir le bien", ma réponse sera qu'on ne peut le définir, et ce que je n'ai rien d'autre à dire sur ce sujet [40]. »

Nous ne pensons pas comme Moore devoir disqualifier les deux premiers types de réponses, mais simplement inverser l'ordre du questionnement. En effet avant même de savoir quelles seront les choses bonnes dans le monde, celles qui seront dignes d'êtres choisies pour elles-mêmes ou en vue d' une autre chose, il faut avoir une idée précise de ce qui définit le bien. C'est donc une approche de la question conceptuelle de bien et une classification que nous entreprenons maintenant.

Deux remarques doivent être faites cependant. D'une part notre prétention à retrouver une théorie éthique forte n'implique pas nécessairement la position *a priori* des concepts de base qui la régissent. Le tout est donc de trouver une théorie qui associe l'exigence de généralité à l'adaptation aux circonstances de la vie quotidienne. La solution semble ne pas pouvoir être tirée d'une morale très formelle ou logicienne. Nous pensons à ce titre devoir récuser la séparation radicale entre la morale et la physique. D'autre part, si nous prétendons présentement fonder la morale, nous gardons pour d'autres travaux la mise en application concrète des (re)découvertes de ce travail. Nous ne récusons pas l'usage d'exemples pour autant, mais le débat a toujours à perdre à vouloir trop vite entrer dans des querelles portant sur des points

---

39. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, op. cit., p. 44.
40. ID., *Ibid.*, p. 46.

particuliers en omettant de bien préciser les choses d'une manière générale.

L'objection faite par les différents courants de l'antithéorisme contre la possibilité d'une science morale doit à notre avis tomber du fait que la science morale n'a pas le même mode de nécessité que la logique pure. C'est là en effet l'un des arguments décisifs que nous avons pu lire ici et là contre la théorie morale. Du fait que nos raisonnements ne sauraient jamais avoir la souplesse nécessaire pour les situations concrètes de la vie humaine, tout discours général et contraignant serait contestable. Il est sûr qu'affirmer des normes générales en matière d'action humaine concrète entraîne des difficultés. Aristote ne le reconnaissait-il pas déjà quand il affirmait à propos du discours théorique sur les vertus ?

> « Nous ne devons pas seulement nous en tenir à des généralités mais encore faire l'application aux vertus particulières. En effet, parmi les exposés traitant de nos actions, ceux qui sont d'ordre général sont les plus vides, et ceux qui s'attachent aux particularités plus vraies, car les actions ont rapport aux faits individuels, et nos théories doivent être en accord avec eux [41]. »

Les discours universels en matière pratique sont donc toujours exposés à la vanité et à l'erreur. Vanité parce qu'ils raisonnent à vide tandis que les discours particuliers considèrent et guident les actions dans leur réalité concrète. Quant à l'erreur des discours universels, elle pro- vient encore de la particularité des actes humains, car la diversité de la matière entraîne des cas où ce qui arrive la plupart du temps n'est pas vrai à un moment donné [42].

Mais le texte d'Aristote exclut par ailleurs l'option antithéorique. S'il reconnaît la difficulté et le risque de la catégorisation morale, il n'en reste pas moins qu'il écrit la nécessité d'avoir une théorie qui soit plus qu'une description. Mais l'on attendra en vain une morale orientée par un devoir-être pur. Le bien moral et le devoir ne sont pas deux concepts parfaitement synonymes.

Nous pensons par notre projet satisfait en partie au postulat que fait Monique Canto-Sperber à la fin de son ouvrage *L'inquiétude morale et la vie humaine*, de la nécessité d'un bien formel. Même si nous trouvons sa référence à Platon critiquable pour les raisons que nous venons d'exposer, nous pensons répondre à une partie de ses attentes en proposant notre projet théorique :

> « Or ces contraintes, relatives aux traits généraux de l'existence, prennent aussi en compte la manière dont les biens sont répartis, composés, différenciés au sein de la vie humaine. D'où la recherche d'un principe, une sorte de bien formel, en fonction duquel il

---

41. *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1107 a 28, p. 108.

42. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, § 334 : « Si donc les réflexions sur les opérations se faisaient seulement dans l'universel, ce serait en vain ; d'abord, parce qu'elles n'atteindraient pas leur fin, qui est la direction des opérations particulières ; ensuite aussi, parce que des réflexions universelles ne peuvent pas se faire, sur pareil [propos], sans faire défaut, pour quelques [cas] particuliers, à cause de la diversité de la matière, comme il a été dit plus haut (§§ 32-36). »

serait justifié de parler d'ordre des biens, de dispositions dans le temps, de cohérence, de pluralité et de hiérarchie des biens. C'est par rapport à un principe d'ordre de ce type que peut être circonscrite la place des obligations et devoirs stricts à l'égard d'autrui dans l'ensemble des biens [43]. »

● *Primauté théorique du bien sur le bonheur*

Nous affirmons dès maintenant une certaine prédilection pour la réflexion aristotélicienne. En effet, la téléologie que ce philosophe met en œuvre nous paraît fondée conceptuellement sur un meilleur équilibre que les philosophies idéalistes, d'inspiration platonicienne ou kantienne ; l'indice que nous donnons de cet équilibre c'est précisément l'exigence théorique combinée à la prise en considération de la réalité de notre quotidien. Tous les courants contemporains d'éthique qui affirment la nécessité d'une théorie rejoignent peu ou prou les grands penseurs de l'hyperthéorisation, quand ils ne subissent pas leur influence. Platon et Kant parlent de finalité, mais le point essentiel où leurs théories diffèrent de celle d'Aristote est l'articulation entre bien et bonheur. La science éthique d'Aristote tourne aussi autour de ces deux grands axes mais les articule et les fonde dans leur milieu d'existence concrète qui est une cité politique. Et c'est ainsi qu'elle évite l'écueil condamné par l'antithéorisme contemporain : l'acosmisme, l'apparent extrincésisme de la théorie morale par rapport à la vie quotidienne.

Prétendre qu'Aristote identifie théoriquement bien et bonheur constitue une interprétation erronée de la pensée du philosophe macédonien [44]. Il y a sans doute une certaine proximité entre les deux réalités, le bonheur étant le bien parfait, mais dans l'élaboration conceptuelle il faut clairement distinguer les deux. Car des choses bonnes pourront dans leur immédiat usage ne pas être plaisantes et donc s'éloigner de la compréhension que chacun se fait en général du bonheur.

Parler immédiatement de la question du bonheur sans ouvrir une réflexion préalable sur le bien constitue une erreur méthodologique, comme il apparaît dans la pensée utilitariste par exemple et selon la réflexion de Bernard Williams à son propos, la définition du bonheur est elle-même sujette à réflexion [45]. Le bonheur demande donc à être évalué plutôt que de constituer la norme évaluatrice suprême. Poser le bonheur à la base de la réflexion théorique oblige en fait à produire une considération sur la motivation de nos actes qui est insoluble par la seule

---

43. M. CANTO-SPERBER, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, op. cit., p. 290.

44. Cf. A.W. PRICE dans son article « Ethical Holism » In *Mind*, n° 355, Oxford, (juillet 1980), pp. 338-352. Price se pose la question de savoir si la théorie aristotélicienne signifie que les autres biens ne sont bons que s'ils concourent à l'obtention du bonheur (thèse qu'il appelle *all-good-within*) ou bien qu'elle laisse aux autres biens la capacité d'être tels sans qu'ils soient nécessairement relatés à la fin (thèse du *some-good-without*).

45. « Nous avons déjà vu, dans le chapitre précédent, qu'on avait quelque raison de se demander si le bonheur devait être considéré comme le but de la vie humaine ; mais, même si on veut ignorer cette question, il est loin d'être évident que toute définition du bonheur qui présente ce bonheur de manière (plus ou moins) indiscutable comme le but de la vie soit également une définition qui permette à l'utilitarisme de s'y appliquer. » B. WILLIAMS, *La fortune morale et autres essais*, trad Jean Lelaidier, Paris, 1994, p. 81.

affirmation que l'homme tend instinctivement au bonheur [46]. Si effectivement la théorie morale doit traiter du bonheur, de la dynamique des actes en vue de celui-ci, la question du bien, quoique reliée à la réflexion sur le bonheur, est une question distincte et antécédente qui, négligée, mène à des impasses. C'est elle en effet qui illumine la justification de la recherche d'un bonheur selon certaines modalités de l'action et non selon d'autres.

Par là on entrevoit déjà une précision importante sur la téléologie telle qu'elle peut être comprise dans la proximité de l'optique aristotélicienne, l'affirmation qu'il existe différent types de biens dont les uns sont ordonnés aux autres : un bien vers un bien donc, du moins parfait au plus parfait, comme le moyen vers la fin.

Dans le discours moral la distinction entre réalité et conception doit être clairement affirmée car l'ignorance de celle-ci est l'une des sources possibles du refus de la théorisation morale. Si en effet on prétendait réduire l'action bonne à une conformité à une norme idéale, on tomberait dans la vacuité, le risque de conformisme ou la systématisation kantienne qui met la question du bonheur hors du champ de la morale. Cette distinction entre le bien réel et l'idée qu'on s'en fait ne doit pas nous amener à opposer l'un à l'autre ; on ne peut pas non plus les considérer comme étrangers. Il convient d'expliquer maintenant comment cela est possible.

La réflexion théorique sur le bien doit commencer par une réflexion sur le mode de science qu'une telle conceptualisation doit avoir. Cette simple question ne manquera pas d'étonner, l'habitude intellectuelle n'étant pas de penser une théorie autrement qu'en mode de nécessité absolue. Or l'un des points essentiels de notre réflexion se situe dans l'affirmation de la nature analogique de la prédication du bien. Il y a bien et bien. Cette façon de voir repose sur une certaine compréhension métaphysique du bien qui est condition de notre discours moral.

Ensuite nous aborderons la compréhension du bien comme terme d'un mouvement. Avant d'aborder les notions de plaisir et de peine, de devoir et d'interdit, il faut préciser la question du dynamisme impliquée par la notion de bien. C'est à ce moment que nous pensons esquisser l'un des aspects principaux de la téléologie. Le bien qui meut l'individu humain est celui qui existe en dehors de lui. La quête de ce bien par l'homme unifie le dynamisme général de l'âme humaine.

Dans un dernier temps on s'attachera à approfondir la compréhension de la spécificité du bien moral parmi les biens. Le bien étant une notion impliquant une certaine forme de dyna-

---

46. Comme le note Monique Canto-Sperber dans *Éthiques grecques,* op. cit., pp. 14-15 : « La notion d'*eudaimonia* requise par la théorie eudémoniste devient vite trop plastique et trop contre-intuitive pour fournir un point de départ à la réflexion philosophique et pour sauvegarder l'avantage psychologique qu'il y a à s'appuyer sur l'évidence du désir de bonheur. Par ailleurs, l'eudémonisme est, dans son ambition normative vulnérable sur trois points : l'indétermination de la définition du bonheur ; l'incapacité à montrer le caractère autonome de la moralité ; l'impossibilité de justifier des liens plausibles entre, d'une part, une conception relativement consensuelle du bonheur (comme expérience de satisfaction rapportée des biens objectifs) et d'autre part, une conception réellement normative de la moralité. »

misme nous montrerons que la spécificité du bien humain amène à considérer le plaisir et la joie. Il s'agit de montrer que la notion de bien moral l'implique nécessairement, que l'action humaine est aussi mue par cet aspect du bien. Une réflexion approfondie entre liberté et obli- gation trouvera naturellement sa place au sein des considérations que nous ferons sur ce parti- cularisme du bien humain.

A) Une théorie analogique et métaphysique du bien

La critique de la finalité faite par Hume ne concerne pas directement l'argument que nous allons maintenant produire. Si l'on ne peut évidemment pas éviter de répondre à ses objections contre la finalité, on doit réserver ces réponses aux développements concernant la réalité naturelle de la finalité. Notons simplement que la critique de Hume prend place dans un contexte précis, celui de la physique de Newton. Cette dernière a abandonné toute réflexion métaphysique et ses analogies sur la finalité concernent directement la preuve de l'existence de Dieu à partir d'une harmonie constatée dans la mécanique générale du monde et prenant comme référence l'ingénierie humaine. L'analogie de la finalité newtonienne se situe aux antipodes de celle que nous allons maintenant découvrir chez le philosophe grec [47].

La réflexion d'Aristote se place à un niveau différent et part d'un constat qu'elle affirme sans trop s'attarder, ce qui peut dérouter plus d'un lecteur contemporain. Elle ne cherche pas à faire de son affirmation une réflexion sur la causalité, ce n'est pas sa question. Au lieu de ramener le spectacle de l'organisation du monde à une analogie avec la façon dont les hommes organisent leur vie sociale ou leurs machines pour en tirer un argument sur la nécessaire présence d'une cause organisatrice, Aristote insinue que l'agir humain se modèle sur l'ensemble du cosmos. « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent [48]. » La phrase d'Aristote est une affirmation universelle qui entend dans sa compréhension le cas de l'agir humain.

Sans exclure la considération sur le spectacle comparable entre la machinerie humaine et

---

47. Michel Malherbe a bien résumé cette façon de réfléchir à la notion de finalité : « Puisqu'il n'y a pas de proportion de l'empirique à l'idéal, il faut quelque argument *a priori* qui ait établi au préalable ce qu'on veut établir a posteriori. Le ressort de la critique consiste donc à affirmer que l'expérience est incommensurable avec la perfection de la cause, qu'on prétend inférer. Hume n'a pas de peine à établir ceci. Toute expérience ne prêtant dans sa philosophie qu'à des inférences causales intramondaines, la cause de l'ordre doit être recherchée dans quelque réalité, qui soit constamment conjointe à un tel effet. » MICHEL MALHERBE, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible,* Paris, 1980, pp. 137-138.
La cause d'une telle mise en doute ne se trouvait-elle pas dans les prémisses de départ de la téléologie propre à la physique newtonienne ? « Les avantages paraissent considérables en ce qui concerne la religion. Le spectacle de la machine du monde, constituée par l'emboîtement d'un nombre infini de machines plus petites, manifeste partout une soigneuse adaptation des moyens aux fins, laquelle ressemble à ce point aux effets de l'artifice humain – tout en les surpassant – que nous sommes conduits à inférer l'existence d'un auteur de la nature, semblable à notre esprit. Cet argument a la valeur au XVIIIe siècle d'une véritable *Koiné* qu'on peut caractériser avec assez d'exactitude, si on en fixe exactement le principe. La preuve est, dans son intention, *a posteriori* : elle consiste en une inférence analogique qui repose sur l'expérience de l'harmonie de l'univers immédiatement saisie par le regard ou par la science, de telle sorte que ce n'est pas l'existence d'un Dieu qui permet de garantir la rationalité du réel, mais que c'est au contraire l'appréhension empirique de la rationalité du réel qui invite à s'élever à un principe théologique. » ID., *Ibid.*, p. 135.
48. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* I, 1, 1094a1, p. 31.

l'agencement du cosmos, la présente affirmation entend plutôt constater un fait qui supporte une analogie différente de l'argument téléologique newtonien. Car la réflexion sur la causalité finale du monde dans l'école du célèbre physicien anglais compare l'agir des créatures irration- nelles à celui des hommes dans une dimension de réflexion sur ce qu'on appellera d'une manière encore imprécise intentionnalité. Mais le constat d'Aristote est différent, il affirme une analogie entre les mouvements des différents êtres, ils agissent tous pour une fin, et par consé- quent l'être humain agit aussi en vue d'un fin. C'est donc sur le mouvement lui-même et sur le terme de celui-ci, le mouvement étant spécifié par son terme, que se porte l'attention du philo- sophe grec.

Avant d'aborder la question de l'analogie du bien telle qu'Aristote l'expose, il convient de rappeler l'existence dans *l'Éthique à Nicomaque* d'un traité de la méthode éthique qui semble avoir été l'objet d'une triple rédaction (α). Ce rappel éclairera les développements sur le fondement théorique de la science pratique du bien. Disons rapidement que la science morale fonde son discours sur le bien qui est l'un des modes de prédication de la science de l'être en tant qu'être (β) mais le savoir pratique qu'est la morale est une science propre avec un mode propre de procéder et d'établir ses conclusions qui ne peut se réduire à un savoir métaphysique (γ). De là nous pourrons distinguer entre deux sens très différents et complémentaires du mot

« bien », à savoir son concept et sa réalité (δ). Nous achèverons notre réflexion sur le fondement

métaphysique de l'éthique par une critique des systèmes moraux de la valeur pure qui déta- chent la science morale de son fondement cosmologique et nient sa réalité métaphysique pour retourner à une vision plus proche de l'idéalisme kantien (ε).

α) *Les diverses rédactions de l'introduction : précisions sur le mode de la science éthique*

Le Père Gauthier commente en détail [49] chacune des trois rédactions qui se trouvent toutes dans le premier livre de *l'Éthique à Nicomaque*. La première d'entre elles est, selon lui, la plus achevée, la seconde une première mouture et la troisième une rédaction intermédiaire. Nous donnerons les trois versions selon l'ordre chronologique établi par les critiques et nous les commenterons l'une après l'autre :

> « N'oublions pas la différence qui existe entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent aux principes. C'est en effet à juste titre que Platon se posait la question, et qu'il recherchait si la marche à suivre est de partir des principes ou de remonter aux principes, tout comme dans le stade les coureurs vont des athlothètes à la borne, ou inversement. Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons-nous partir des

49. RENÉ ANTOINE GAUTHIER, et JEAN-YVES JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, 4 volumes, Paris et Louvain, 1959.

choses qui sont connues pour nous. C'est la raison pour laquelle il faut avoir été élevé dans des mœurs honnêtes, quand on se dispose à écouter avec profit un enseignement portant sur l'honnête, le juste, et d'une façon générale sur tout ce qui a trait à la Politique (car ici le point de départ est le fait, et si le fait était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaître en sus le pourquoi). Or l'auditeur tel que nous le caractérisons, ou bien est déjà en possession des principes, ou bien est capable de les recevoir facilement [50]. »

Plusieurs choses sont intéressantes dans ce premier texte. Bien entendu la question de la méthode, mais aussi la nature propre des dispositions requises pour la juste compréhension de la science morale qui demande plus qu'une simple capacité intellectuelle.

Quant au premier point le père Gauthier note que, malgré sa référence implicite aux théories de Platon, Aristote dans cette réflexion use d'une partie de sa propre théorie du savoir. Ce qui est intéressant est la détermination du point de départ de la science morale. Nous sommes encore, selon ce commentaire critique, à un stade du débat avec Platon :

« […] de la question posée par Platon, il ne retient qu'une formule approximative – partir des principes ou finir par les principes – et, jouant sur le double sens du mot principe (ἀρχή), cause ou commencement, il s'exclame : "bien sûr, il faut commencer par le commencement !" – donc partir des principes (ἀρκτέον ἀπο) ; il se prononce donc dès l'abord, verbalement et ironiquement, pour la voie qui part des principes. Mais quels sont ces principes ? Voilà la vraie question et voilà où Platon s'est trompé : il a pris pour principe le principe-cause, qui, à parler purement et simplement, est plus connu, étant plus être ; il a donc opté pour la démonstration ; mais c'est une prétention chimérique, car, en morale, comme en physique, et au contraire de ce qui se passe en mathématiques, nous ne connaissons pas la cause, et force nous est bien par conséquent de prendre pour principe le principe commencement, c'est-à-dire, comme Aristote va aussitôt le préciser ; le fait, seul connu de nous [51]. »

Ainsi que le note le père Gauthier avec justesse, Aristote pour exposer la science morale évite d'en faire une science déductive des principes et se base sur une forme d'induction pour en déduire des vérités universelles. Ce qui contredit toute forme de théorisation selon le mode des sciences physico-mathématiques et la logique stricte qui pourrait en découler. La science morale se rattache selon son mode de procéder à la science physique aristotélicienne. Une des grandes oppositions à la théorisation en morale repose sur la nécessité trop absolue des formes contemporaines de la science morale.

En outre cette science est particulière en son genre et demande donc une disposition particulière de l'auditeur du fait que la science morale n'est pas purement spéculative. C'est un point que nous laissons de côté pour l'instant. Aristote le rappellera dans ce que Gauthier considère comme la dernière rédaction.

---

50. *Éthique à Nicomaque,* I, 2, 1095 a 31 et sq., pp. 41-42.

51. R.A. GAUTHIER et J-Y JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, t. II, 1ère partie, op. cit., p. 19.

Passons maintenant au deuxième texte :

« Mais nous devons aussi nous souvenir de ce que nous avons dit précédemment et ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation. Et, en effet, un charpentier et un géomètre font bien de porter leur recherche l'un et l'autre sur l'angle droit, mais c'est de façon différente : le premier veut seulement un angle qui lui serve pour son travail, tandis que le second cherche l'essence de l'angle droit et ses propriétés, car le géomètre est un contemplateur de la vérité. C'est de la même façon dès lors qu'il nous faut procéder pour tout le reste, de manière à éviter que dans nos travaux les à-côtés ne l'emportent que le principal. On ne doit pas non plus exiger la cause en toutes choses indifféremment : il suffit, dans certains cas, que le fait soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes : le fait vient en premier, c'est un point de départ. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres enfin par une sorte d'habitude, les différents principes étant ainsi connus de différentes façons ; et nous devons essayer d'aller à la recherche de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature, et avoir soin de les déterminer exactement, car ils sont d'un grand poids pour ce qui vient à leur suite. On admet couramment, en effet, que le commencement est plus que la moitié du tout et qu'il permet d'apporter la lumière à nombre de questions parmi celles que nous nous posons [52]. »

Le propos se fait ici plus précis quant à la qualité du discours scientifique. Nous n'avons pas à y revenir. En revanche la compréhension de ce qui fait l'essentiel de ce passage n'est pas très aisée. La phrase du philosophe grec est assez obscure en ce qui concerne ces fameux prin- cipes d'où il est important qu'on parte. Mais si on se rapporte à la première version, on doit reconnaître la continuité. Aristote précise cependant un peu plus les voies de procédure pour arriver à la science morale. L'induction en premier, c'est-à-dire une voie d'ascension du particu- lier vers l'universel, ensuite la sensation. En effet la science morale étant une science de l'agir, il faut une correspondance entre les énonciations de la raison pratique et le singulier concret. Le père Gauthier prétend quant à lui que le jugement moral dans son commencement n'a pas besoin de justifications particulières. Le fait dont parle Aristote serait le jugement immédiat sans justification autre que l'évidence donnée par le jugement pratique qui constate une chose [53]. Or

52. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1, 7, 1098 a 25 et sq., pp. 60-61.

53. « Le fait, ce n'est pas le fait sensible, l'individu, c'est le jugement moral singulier. Ce jugement moral est immédiat : on voit que le prédicat convient au sujet, on ne voit pas pourquoi il lui convient. » GAUTHIER et JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* t. II, 1ère partie, op. cit., p. 22. C'est là une conception assez étrange qui fait consister le jugement moral en une sorte d'intuition et qui se débarrasse de la question du pourquoi. « Non seulement il rejette la méthode mathématique préconisée par son *Protreptique*, mais il se débarrasse des concessions de *l'Éthique à* sens que le sens platonicien). » ID., *Ibid.*, p 20. Nous avouons avoir du mal à comprendre une telle position car si

Eudème qui maintenait la nécessité pour une morale philosophique de connaître le pourquoi (quoiqu'en un autre

sens que le sens platonicien). » ID., *Ibid.*, p 20. Nous avouons avoir du mal à comprendre une telle position car si

pour qu'il y ait jugement il faut qu'il y ait au moins deux concepts, excepté pour les jugements d'identité. Ici il ne s'agit pas de juger mais d'appréhender, donc cela se ramène à la première opération de l'esprit et non à la seconde, c'est-à-dire à la pure appréhension. On peut certes penser que ces lignes d'Aristote conviennent aussi au jugement, mais que seraient les catégories morales ? Des données innées de la conscience humaine universelle ? Dans le cadre de sa pen- sée cela n'a aucun sens. De plus la source même du savoir moral est l'observation des attitudes concrètes des hommes.

La dernière rédaction synthétise les deux premières en rappelant le mode propre de la science morale [54], sa finalité, et la nécessité d'une bonne disposition. L'apprentissage de cette

---

tel est le cas c'en est fait de toute forme de philosophie. Que l'individu qui agit n'ait pas toujours besoin de comprendre *per altissimas causas* la bonté de ce qu'il fait et donc évite la spéculation, dans des circonstances qui ne sont pas toujours favorables à la méditation et à la logique, on le conçoit aisément. La bonne disposition doit permettre effectivement de percevoir rapidement où est le bien dans les circonstances concrètes. Cela ne veut pas dire que l'acte posé ne soit pas justifiable du point de vue de la rationalité pratique. Sinon nous aurions du mal à concilier ce passage avec la fin de la troisième rédaction qui dit que la science morale est profitable à ceux dont les actes et les désirs sont selon la raison (κατά λόγον), cf. 1095 a 10. Citons encore un troisième passage du dominicain : « Le moraliste recueille ces faits, c'est-à-dire, ces jugements de valeur singuliers, et en dégage par induction la notion générale de la vertu, dans l'exemple choisi du courage ; il n'a pour ce faire nul besoin de savoir pourquoi il était alors beau pour moi de tenir bon, c'est-à-dire de rattacher cette bonne action singulière à l'*Idée* du Bien qui en serait la cause : l'induction par laquelle il généralise les données de l'expérience n'est ni une démonstration à partir de l'Idée, ni une ascension à l'Idée : cette Idée, il l'ignore. », *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* t. II, 1ère partie, op. cit., pp. 19-20. Que l'Idée du bien ne soit pas innée, que nous ayons besoin de l'expérience pour atteindre à cette notion analogique, n'interdit pas que nous puissions défendre *a posteriori* des actions contingentes en les référants à des catégories stables de la raison. Sinon il n'y a plus de philosophie, ni de science morale. L'induction morale ne nie pas l'universalisation, celle de la morale a son mode propre qui est différent de la nécessité d'une idée mathématique.

54. Il y a ici un débat assez complexe qui est sous-jacent à cette affirmation d'une science morale distincte. Comme on le voit dans la citation que nous faisons ensuite d'Aristote, la science morale d'Aristote est une science politique. Le père Gauthier pense pouvoir interpréter la théorie d'Aristote différemment de ce que le sens obvie de la phrase déclare : « La cité n'a d'autre fin que le bien de l'individu, ou plus exactement, mais cela ne fait aucune différence, que la somme des biens individuels. Donc la morale, du fait même qu'elle détermine le bien de l'individu, est la politique au sens fort du mot, la politique architectonique qui dicte à la cité sa fin ; en d'autres termes, la vraie politique, c'est la morale. » ID., *Ibid.,* pp. 11-12. Faut-il acquiescer à ce que dit ici le père dominicain ? Nous ne le pensons pas. D'une part, parce qu'en affirmant que l'éthique générale gouverne la politique comme un général un subordonné, il affirme que l'objet propre de l'éthique est le bien suprême, sous-entendu les êtres, objets de la contemplation du philosophe. Or l'éthique n'est comme science pratique qu'une mise en ordre du savoir à partir des catégories générales du bien, qui certes ne se justifient et ne se comprennent que par la contemplation métaphysique. Oser affirmer que l'éthique a Dieu pour objet c'est tout simplement affirmer que le bien ne peut se comprendre que par ceux qui comprennent un tant soit peu ce qu'est Dieu. D'autre part, et corrélativement à ce que nous venons de dire, c'est confondre l'ordre pratique et l'ordre logique. Les principes de la morale gouvernent la science pratique politique comme la mathématique l'architecture. Il faut être un bon mathématicien pour construire un palais, mais le meilleur mathématicien fera peut-être un bien piètre maître d'œuvre, on peut se référer ainsi à ce qu'Aristote dit dans le passage précédent en *Éthique I, 7*. La théorie morale que nous mettons à jour peut jouir du statut de science théorico-pratique en ce sens où elle éclaire ce qui est sous-entendu dans le bon agir politique. La méta-éthique envisagée dans une perspective aristotélicienne n'est pas à proprement parler une science pratique, mais elle extrait les principes de la science politique qui est pratique au suprême degré.

science ne doit pas simplement se faire comme celui d'une pure spéculation, il faut qu'elle soit comprise comme une science pratique.

> « Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la Politique, donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes, qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature. Une pareille incertitude se présente aussi dans le cas des biens de la vie, en raison des dommages qui en découlent souvent ; on a vu, en effet, des gens périr par leur courage. On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée ; quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de principes également constants, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère. C'est dans le même esprit, dès lors, que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons : car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites.
>
> […] la Politique a pour fin non la connaissance mais l'action. Peu importe, du reste, qu'on soit jeune par l'âge ou par le caractère : l'insuffisance à cet égard n'est pas une question de temps, mais elle est due au fait qu'on vit au gré de ses passions et qu'on s'élance à la poursuite de tout ce qu'on voit. Pour des étourdis de cette sorte, la connaissance ne sert à rien, pas plus que pour les intempérants ; pour ceux, au contraire, dont les désirs et les actes sont conformes à la raison, le savoir en ces matières sera pour eux d'un grand profit [55]. »

La science morale se situe à cheval entre les sciences des êtres nécessaires et l'absence de science des êtres qui sont par accident. C'est une science des êtres qui sont dans un état donné la majeure partie du temps, par exemple quand on dit qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, ceci est vrai dans la plupart des cas : on ne rend pas un fusil de chasse à un for- cené, même s'il lui appartient. La science politique, en tant que science pratique, observe les faits de la vie de tous les jours, et leur observation détermine le mode de cette science. L'objet de cette science induit à partir de ces faits ne pourra pas conduire à des démonstrations rigou- reuses. Mais les principes les plus fondamentaux, les généralisations, se référent par contre à la science générale de l'être. En tant que science pratique, la science éthique a un mode de nécessité équivalent à celui de la physique aristotélicienne.

Notons que l'action morale pour Aristote est celle qui est conforme à la raison, ou plutôt en proportion avec la raison, comme le soulignent certains traducteurs. On voit mal en effet un acte singulier et concret être conforme, d'une forme identique à une énonciation rationnelle et universelle. L'acte s'accorde avec la norme rationnelle, il est mesuré par elle sans la refléter

---

55. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 14 et sqq. & 1095 a 5 et sqq., pp. 36-38 & 39.

exactement, du fait que la science s'applique à une réalité qu'elle ne pourra jamais décrire par- faitement parce que trop contingente. Mais le fait lui-même n'est pas hétérogène à la raison au point d'être illisible et purement individuel.

En résumé, il ne faut pas réclamer au jugement moral concret – qui est et ne peut être que dans le cadre d'une vie humaine en société – des jugements vrais de la même manière qu'on le demande au jugement mathématique. Mais le fait de la science politique portant sur des objets dont la nécessité n'est pas la même que les sciences théorétiques n'interdit pas une certaine forme de science du bien rendant compte de l'agir humain dans sa spécificité. Dans l'action on ne remonte pas vers une Idée univoque du bien, mais on recherche une certaine forme de bien concret.

Le savoir pratique est ordonné à l'action bonne et il faut donc préparer la réception de cette science par une éducation qui prédispose l'auditeur. Aristote indique par là que cette science vient en complément à une vie bonne, comme une perfection de celle-ci. Il est néces- saire en effet de justifier la rationalité des interdits et des demandes qu'une société inculque à ses membres sans explication. L'éducation suppose en effet chez les enfants une discipline des appétits par l'usage du plaisir et de la peine [56]. Il y a en conséquence un travail préparatoire dans l'agir concret à l'enseignement des catégories morales fondamentales. C'est un sujet que nous aborderons dans la seconde partie, notons que ce fait manifeste le statut particulier de l'éthique comme science, puisqu'elle suppose une implication de l'appétit comme élément essentiel de sa vérité.

β) *La dimension métaphysique du bien éthique*

Nous avons évoqué la question du mouvement en introduisant cette réflexion sur le bien. Impliquer la science morale dans une considération physique et faire une analogie avec le mouvement des corps ne va pas sans difficultés théoriques. Il s'agit de faire une comparaison entre la perfection des êtres en général et d'appliquer cette considération à la question propre des actes humains. Aristote n'a pas traité cette question dans un ouvrage spécial, nous devons donc recueillir sa pensée sur ce point dans plusieurs lieux. La première constatation faite, celle de l'analogie du mouvement, nous serons conduits à préciser le statut métaphysique du bien et de son corrélatif, la finalité. Ceci consiste en fait en une saisie simple de l'objet premier de la philosophie morale. À partir de cette base conceptuelle nous pourrons jeter les fondements d'une science, d'un discours systématique, selon un mode propre qui convienne à la matière morale.

• *Le refus de l'Idée platonicienne du bien et l'analogie du mouvement*

Revenons d'abord à la distinction au début de notre réflexion sur la nature du bien, celle

56. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104b12, p. 95.

que Moore faisait entre le bien et les réalités concrètes que nous appelleront les biens. Sur ce sujet Aristote se pose la question dès le début de *l'Éthique à Nicomaque* et ce pour une raison bien compréhensible, sa théorie morale générale se distingue de celle de son maître, Platon, sur le mode que la science morale doit posséder par rapport aux objets qu'elle considère, les biens concrets :

> « Ayant donc séparé les biens par eux-mêmes des biens simplement utiles, examinons si ces biens par soi sont appelés biens par référence à une idée unique. Quelles sont les sortes de choses que nous devrons poser comme des biens en soi ? Est-ce celles qu'on poursuit même isolées de tout le reste, comme la prudence, la vision, certains plaisirs et certains honneurs ? Ces biens-là, en effet, même si nous les poursuivons en vue de quelque autre chose, on n'en doit pas moins les poser dans la classe des biens en soi. Ou bien est-ce qu'il n'y a aucun autre bien en soi que l'Idée du Bien ? Il en résultera dans ce cas que la forme du Bien sera quelque chose de vide. Si on veut, au contraire, que les choses désignées plus haut fassent aussi partie des biens en soi, il faudra que la notion du Bien en soi se montre comme quelque chose d'identique en elles toutes, comme dans la neige et la céruse se retrouve la notion de blancheur. Mais l'honneur, la prudence et le plaisir ont des définitions distinctes, et qui diffèrent précisément sous le rapport de la bonté elle-même. Le bien n'est donc pas quelque élément commun dépendant d'une idée unique.
>
> Mais alors en quel sens les biens sont-ils appelés du nom de bien ? Il ne semble pas, en tout cas, qu'on ait affaire à des homonymes accidentels. L'homonymie provient-elle alors de ce que tous les biens dérivent d'un seul bien ou de ce qu'ils concourent tous à un seul bien ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une unité d'analogie : ainsi, ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme, et de même pour d'autres analogies ? Mais sans doute sont-ce là des questions à laisser de côté pour le moment, car leur examen détaillé serait plus approprié à une autre branche de la philosophie. Même raison d'écarter ce qui a rapport à l'idée. En admettant même, en effet, qu'il y ait un seul Bien comme prédicat commun à tous les biens, ou possédant l'existence séparée et par soi, il est évident qu'il ne serait ni praticable, ni accessible à l'homme, alors que le bien que nous cherchons présentement c'est quelque chose qui soit à notre portée [57]. »

Aristote ouvre une porte de sortie pour échapper à ce qu'il pense être un piège pour le moraliste. Il ne s'occupe pas ici de savoir comment il va résoudre la question de la multiplicité des biens sous une commune dénomination, c'est une affaire de logique et de métaphysique. Il nous prouve que le caractère trop strict de la science morale de Platon nous conduit à l'im- passe, non en tant que la parénétique platonicienne demande des choses pénibles mais du fait qu'elle adopte un mode logique trop systématique et univoque.

Dans un premier temps, le philosophe de Stagire réfute la qualification des choses

57. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096b26 et sq., pp. 51-53.

bonnes à partir d'une idée unique. Même si les philosophies modernes et contemporaines ont délaissé la croyance dans les idées subsistantes, il n'en reste pas moins que le courant rationa- liste en général – il s'agit de désigner par là toute forme de pensée déconnectant le bien ration- nel de la réalité quotidienne – que le bien est d'abord un concept unique et identique dans tous les cas de figures, ce qui convient assez peu aux biens tels que nous les choisissons dans la vie concrète.

Aristote nie donc que les biens en soi sont appelés tels par référence à une idée unique du « bien en soi », mais il affirme qu'ils sont des biens. Il semble que cette dernière affirmation soit contradictoire avec le refus d'une idée unique de bien. Si les biens concrets eux-mêmes n'étaient pas appelés en toute vérité « bien en soi », cela voudrait dire que seule l'idée de bien serait le bien en tant que tel, et ce dernier ne serait plus qu'une chose vide, une formalité pure- ment idéale. Mais comme ces différents biens en soi, telle la prudence, ne possèdent pas de définition commune et qu'ils sont néanmoins qualifiés « bien en soi », il faut que ce qualificatif ne provienne pas exclusivement d'eux-mêmes car ils sont irréductibles les uns aux autres. Une telle conclusion semblerait empêcher la dénomination réelle des biens.

L'homonymie des biens concrets est-elle accidentelle ou procède-t-elle d'une certaine forme de savoir systématique ? La réponse à cette question est d'importance pour celui qui cherche à justifier la théorie morale. La réponse d'Aristote, avouons-le, reste évasive. Il se contente de montrer que le concept de bien est analogique. De même que l'intellect est la per- fection de l'âme, de même la vue est la perfection du corps. On pourrait continuer la comparai- son en disant que la prudence est la perfection de celui qui agit. Certes, mais pourquoi peut-on appeler toutes ces choses bonnes ? Quelle est cette raison commune de bien qui est participée d'une manière différente dans chacun des rapports où elle s'exprime ?

Il y a à notre avis plusieurs niveaux de réponses. Le plus satisfaisant est celui de la méta- physique qui traite de la question du bien en rapport avec la question de l'être. Nous la traite- rons bientôt. La métaphysique a une importance capitale pour la bonne fondation de la science morale du fait que le bien ne se dit que par rapport à l'être. Le deuxième niveau de réponse est immédiatement plus exploitable même si Aristote n'y fait pas référence dans ce texte. Au début de *l'Éthique*, il affirme que le bien est ce à quoi toutes choses tendent [58]. C'est sur cette approche que nous allons nous arrêter.

Analysons d'abord la phrase. Le bien est au singulier et il est l'objet que les choses dans leur dynamisme propre recherchent comme l'achèvement d'une mutation naturelle. Le terme de la tension, le bien, n'est pas défini précisément dans ce passage. Ce à quoi il faut s'arrêter pour l'instant c'est le verbe, **ἐφίεται** *:* tendre.

Le terme unifiant de toutes les proportions d'analogie est donc le dynamisme universel de la nature, qui renvoie aux découvertes des *Physiques* sur l'acte et la puissance. La commune

---

58. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* I, 1, 1094a2, p. 32.

appartenance des êtres à un ensemble des choses mobiles, ou en mutation, autorise le philosophe grec à ce rapprochement. De la pierre qui tombe en passant par la plante qui pousse jusqu'à l'homme qui agit, tous ces êtres ont en commun de se déplacer, de changer, d'opérer en vue d'atteindre à un terme qui les perfectionne, qui les mène à l'achèvement de leur nature.

Cette première affirmation d'Aristote est en effet très lourde de sens. Elle est d'ailleurs susceptible d'interprétations diverses. Est-ce que l'auteur parle de telle manière qu'on ne puisse uniquement considérer que des analogies de proportionnalité, des rapports de rapports, au travers des tensions multiples que nous constatons dans le monde cosmique, ou bien fait-il référence à un bien unique vers toutes les choses tendraient ? La réponse est difficile à donner immédiatement. On peut sans doute déjà dire que cette dernière interprétation n'est pas impossible quand bien même Aristote lui-même n'aurait pas pensé ainsi [59].

Ce qui est sûr, c'est que la science morale a, dans une pensée aristotélicienne, un fondement dans l'observation des choses. Pour nous cela signifie déjà que tout le corpus des lois et des obligations humaines va se trouver justifié non pas indépendamment de l'expérience, mais par elle.

Notons une difficulté que nous devons résoudre. Si toutes choses tendent vers un bien qui leur est propre, est-ce à dire que la tension humaine se réduit à être similaire à toute forme de mouvement qu'on rencontre dans la nature ? Cette réduction du désir humain à une forme de mouvement nécessaire a causé la réaction d'Emmanuel Kant. Et un sens on ne peut que lui donner raison. Il est aisé de constater que les actes humains n'obéissent pas à des lois de nécessité contrairement aux phénomènes analysés par les sciences exactes. Kant a élaboré sa théorie morale en opposant comme des contraires le mouvement de l'homme selon la liberté, et le mouvement du désir selon les lois du mécanisme naturel. Sans doute le statut de la science au XVIIIe siècle n'est pas pour rien dans cette conception de l'hetérogénéité entre les actions humaines et les mouvements physiques du mécanisme newtonien.

Pour revenir à notre développement, disons simplement que la science morale a pour

---

59. Un texte du livre VII semblerait le dire incidemment quant à l'identification d'un unique plaisir pour tous les êtres, ou à tout le moins, pour la race humaine dans son entier. Cf. 1153 b 28 et sq. pp. 373-374. Saint Thomas au début de la Prima Secundæ de sa *Somme Théologique* est plus explicite : « D'après le Philosophe, la fin s'envisage sous un double aspect : comme objet et comme acte, c'est-à-dire quant à la chose en laquelle se réalise la raison de bien, et quant à l'acquisition ou l'usage qu'on en fait. Ainsi l'on dira que la fin du mouvement, pour le corps lourd, est le lieu bas comme réalité atteinte, ou, comme usage, le fait d'être en bas. Ou bien encore que la fin de l'avare, c'est l'argent, comme chose, ou la possession de l'argent, comme usage. Donc, si nous parlons de la fin ultime de l'homme quant à la réalité même qui est sa fin, alors tous les autres êtres rejoignent l'homme dans la même fin ultime ; car Dieu, fin ultime de l'homme, l'est aussi de tous les autres êtres. Mais si nous parlons de la fin ultime quant à l'obtention de cette fin, en ce cas les créatures privées de raison ne participent pas à la fin humaine. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* 4 volumes, trad. A. M. Roguet, I-II, q. 1, art. 8.
Aristote fait lui aussi une réflexion sur la divinité dans son traité *De l'âme* car en parlant de la génération Aristote fait référence à une imitation de l'éternité de Dieu. C'est à cette occasion qu'il use de la distinction entre deux acceptions du mot fin. trad. ARISTOTE, *De l'âme*, 415a28-30, trad J. Tricot, Paris, 1995.

objet le bien. La question étant de donner une définition commune qui puisse s'adapter aux différents types de biens concrets sans tomber dans l'erreur platonicienne. Là sera la première tâche de la précision métaphysique que nous allons développer, ensuite nous analyserons en détail la question de l'analogie qui est le mode propre de la science universelle du bien.

● *Précisions métaphysiques : l'analogie du bien fondée sur l'analogie de l'être*

Il est sûr qu'Aristote a fondé une science dont le concept indépassable est l'être. Mais dans son discours scientifique sur l'être, il est des concepts qui se rapportent à l'être concret toutefois en signifiant autre chose que ce que le mot être signifie lui-même. :

> « Maintenant l'être et l'un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion (peu importe, au surplus, que nous considérions l'être et l'un comme identiques par la notion ; notre argumentation en serait même renforcée) ; et en effet, il y a identité entre "un homme", "homme existant" et "homme", et on exprime pas quelque chose de différent à raison du redoublement des mots "un homme est" au lieu de "homme est" (il est évident que l'être de l'homme ne se sépare de son unité ni dans la génération, ni dans la corruption, comme aussi l'un ne se sépare pas de l'être) [60]. »

À ces catégories générales de l'être, unité, réalité et étant, qui signifient chacune un aspect d'une seule chose, on peut rattacher trois autres concepts : la distinction, le vrai, le bien. Ils sont trois modes généraux de l'être qui impliquent une relation. Aristote lui-même n'a pas dit les choses aussi expressément, mais ce que nous affirmons à la suite de saint Thomas d'Aquin se fonde sur des réflexions d'Aristote. Quant à la notion de distinction (*aliquid*) Aris- tote en parle en Δ 9 [61]. Pour ce qui est du vrai et du bien, il y a les fondements des développe- ments médiévaux en Δ 15 [62]. Il convient donc de bien comprendre ces notions.

L'Aquinate résume au début du *De Veritate* tous ces modes généraux :

> « Une deuxième façon d'exprimer le mode d'être est le mode général qui est conjoint à tout étant, et ce mode général peut se comprendre de deux manières : d'une part selon qu'il est conjoint à tout être pris en lui-même, d'autre part selon qu'il décrit un être en rapport avec un autre.
>
> Quant au premier mode il se divise en deux parce qu'il exprime l'étant soit dans un sens affirmatif soit dans un sens négatif. On ne trouve jamais quelque chose d'absolument affirmatif au sujet de toute forme d'être si ce n'est l'essence à partir de laquelle une chose

---

60. ARISTOTE, *Métaphysiques* (I) Γ, 2, 1003b23 sqq., trad. J. Tricot, 1991, pp. 112-113.

61. « Autre » se dit des êtres qui ont pluralité d'espèce, ou de matière, ou de définition de leur substance, et, d'une manière générale, l'autre présente des significations opposées à celle du même ». ID., *Ibid.,* Δ, 9, 1018 a 10 sqq., p. 185.

62. ID., *Ibid.* Δ, 15, 1021 a 26 sqq., pp. 201-202.

est dite exister, et ici on impose le nom de *chose* (res), qui ici se distingue de l'être, selon ce que dit Avicenne au début de sa métaphysique. L'étant (ens) est compris à partir de l'acte d'exister mais le mot *chose* désigne la quiddité ou essence de l'étant. La négation conséquente absolument à tout étant est l'indivision et c'est ce qu'exprime le mot *un*, l'un n'est rien d'autre que l'étant indivis.

Si nous prenons le mode de l'étant au second sens, à savoir l'ordre d'un étant à un autre, ceci peut se faire de deux façons : d'abord d'après la division d'un par rapport à un autre et c'est ce qu'exprime le nom *aliquid* : il veut dire en effet un autre quelque chose. De même qu'on dit d'un étant qu'il est un en tant qu'il est indivis en lui-même, de même on le dit être quelque chose dans la mesure où il est distinct des autres. Ensuite on parle de relation selon la convenance d'un être à un autre, et ceci ne peut exister s'il n'y a pas une chose à qui il soit naturel de convenir à tout étant. Et c'est ici l'âme qui est en quelque sorte toute chose comme il est dit au troisième livre *De l'âme*. Dans l'âme il y a une puissance cognitive et une appétitive. La convenance d'un étant à l'appétit est exprimée par le nom *bien*, ainsi il est écrit au début de l'*Éthique* [63] que le bien est ce que toute chose désire. La convenance d'un étant avec l'intellect est exprimée par le nom de vrai [64]. »

Donc le bien introduit une notion de relation d'un être à un autre. L'être est bon pour autant qu'il est voulu, ou au moins perfectif d'un autre d'un point de vue appétitif [65].

Nous sommes devant un des aspects incontournables de l'objet propre de la science morale. Cette

---

63. Remarquons ici que saint Thomas semble accepter pour le terme bien un sens plus restrictif que celui qu'il reconnaîtra dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, § 11 ou encore au début de *Prima Secundæ* dans l'extrait que nous avions cité. Le bien ne désigne ici qu'une convenance d'un être quelconque avec une âme, les deux autres textes affirmaient une extension plus large du terme car ils désignaient une convenance pour tout être en mouvement.

64. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quæstionnes disputate de veritate,* I, 1. cor., vol. I, Turin, 1964:
« Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens ; et hic modus dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se ; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolutequod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur ; etsic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero ; et hoc exprimit hoc nomen aliquid : dicitur enim aliquid quasi aliud quid ; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente : hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic., dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. convenientiam vero entis ad intellectumexprimit hoc nomen verum. »

65. ID., *Ibid.,* XXI, 1.

question de la perfection est aussi ce qui spécifie la notion de finalité dans la métaphysique et par conséquent dans la morale, même si la science métaphysique du bien considère plus de biens que le seul bien moral.

En effet Aristote condense sa réflexion métaphysique sur la téléologie dans le livre des acceptions multiples. Les développements que nous venons de faire sur la notion de bien permettent de comprendre ses courts exposés dans le livre delta :

> « Parfait (*teleion*) se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de l'excellence et du bien, n'est pas surpassé dans le genre envisagé : ainsi on dit un médecin parfait et un joueur de flûte parfait quand il ne leur manque aucune des qualités propres à leur art. Par métaphore, cette qualification s'applique même à ce qui est mauvais : nous disons "un parfait sycophante, un parfait voleur" ; nous leur donnons d'ailleurs aussi la qualité de bons : par exemple nous disons un bon voleur, un bon sycophante. L'excellence d'un être est aussi un achèvement : chaque être, en effet, est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur. Les choses qui ont atteint leur fin, leur fin louable sont aussi appelées parfaites, car avoir atteint sa fin c'est être parfait [τέλος, τέλειον]. […] La cause finale et dernière est aussi une fin. – Ce qui est dit parfait par soi est donc appelé ainsi en tous ces sens : tantôt au point de vue du bien, c'est ce à quoi il ne manque rien, ce qui ne peut être surpassé, et ne présente en dehors de soi aucune partie ; tantôt d'une manière générale, c'est ce qui ne peut être surpassé dans chaque genre et n'a aucune partie en dehors de soi [66]. »

Avant d'être un rapport de finalité intentionnelle, une structure interne à la raison humaine, la téléologie aristotélicienne est une perception de la perfection dans l'être des choses, et non d'abord une classification selon une réalité psychologique, quoiqu'elle n'exclue pas celle-là [67]. Mais la notion même d'intention ne peut se dégager que dans une mise en rela-

---

66. ARISTOTE, *Métaphysiques (I),* Δ, 16, 1021b14 sqq., pp. 203-204.

67. Même si dans la perspective de l'analyse de l'acte humain il faudrait lier la psychologie à l'ontologie. Dans l'article sur l'éthique aristotélicienne de Price que nous avons déjà cité, l'auteur le note en passant. S'interrogeant (pp. 341-342) sur le sens de *Éthique à Nicomaque* I, 7, 1097a33 où Aristote déclare que le bonheur n'arrive que dans une vie achevée (*bios téleios*) il se demande si le sens de cette phrase se rapporte aux réflexions de Solon qui dit qu'il faut attendre la mort avant de déclarer si un homme a été heureux. Price suggère que le temps d'une vie complète suppose en fait qu'on comprenne achevée au sens de psychologique et non seulement au sens d'achèvement temporel, sens qui fait partie des acceptions du mot *télos* qu'Aristote relève en Δ 16 et que nous n'avons pas citées. Price donne par ailleurs une possible lecture sans chercher à savoir si elle est légitime : « L'assomption sous-jacente toutefois doit être psychologique et non conceptuelle : cela consiste en tous ces actes pleinement choisis (au sens fort tous ces actes qu'un homme d'âge mûr assume) sont en fait seulement sélectionnés avec un regard qui porte sur la vie dans son entier. Une telle assomption attend une explication (ce qui ne sera pas notre fait présentement). » « The underlying assumption, however, must be psychological, not conceptual : it is that all fully chosen acts (i.e., roughly, all acts by which a mature man is willing to stand are in fact selected solely with an eye to a life in its entirety. And this assumption waits for an explanation. » (It will receive none from us.) ». A.W. PRICE, *Ethical Holism*, op. cit., p. 342.

tion avec la réalité téléologique générale de la nature dont elle est une modalité particulière. Deux choses devront être précisées dans la continuité de ce que nous écrivons maintenant : la dimension proprement psychologique dans l'analyse de l'acte humain dans la deuxième partie, la justification de la réalité téléologique du monde naturel dans la dernière partie.

Présentement Aristote dégage deux points de vue. Celui du bien d'abord, qui est premier et comme corrélatif du terme de perfection, de fin, de cause finale suprême. Et celui d'une conception qui concerne d'une manière générale tout ce qui, dans un quelconque domaine, est ce qui ne peut être surpassé. On remarquera une preuve de la généralité conceptuelle du bien et du parfait car ils s'appliquent métaphoriquement à des choses qui, considérées en elles-mêmes, sont mauvaises.

Nous avons dégagé le concept de bien qui correspond à l'être qui parfait un autre et constitue sa fin, le terme d'un agir propre pour se parfaire. Il s'agit à partir de cette base de construire une science du bien.

γ) *Le mode et l'ordre de la science éthique*

Justifier de la construction d'une science éthique peut se faire par deux voies. Soit nous montrons la pertinence de la science morale en analysant ses fondements dans la logique et la métaphysique en concluant sur la notion de bien, soit on dirige son attention première sur le bien pour relier la réflexion à la logique. Piotr Lichacz dans son doctorat de théologie à Fribourg [68] a choisi la première voie en prenant comme point de départ la logique de saint Thomas pour arriver à parler de la science morale, celle du bien. Il commence son étude en rappelant la double objection historique de Hume et Moore contre l'inférence d'une prescription à partir d'une description.

Nous suivons une approche inverse en ce qui concerne la méthode quoique nos conclusions puissent se rapprocher. Le travail de ce jeune dominicain ne se concentre que sur la relation du discours moral à la logique humaine, dépasse et complète nos dires en la matière ; quant à nous, nous centrons notre intérêt plus directement sur Aristote que sur saint Thomas d'Aquin, ce dernier s'appuyant sur le premier pour construire une synthèse originale qui s'harmonise avec la foi chrétienne. Nous pensons devoir éviter de poser le problème à partir de l'objection des deux philosophes anglais, car elle suppose qu'on adopte le devoir comme concept premier de la morale. Lichacz adopte ce point de départ car il réagit à la *new natural law theory* [69], cette dernière fait de saint Thomas une sorte de précurseur dans l'enseignement de ce que Hume et Moore ont affirmé l'un et l'autre sur l'impossible inférence d'une conceptualisation du devoir à partir des discours sur l'être. Quant à l'interprétation de saint Thomas, on ne peut aller que dans le sens de Lichacz.

---

68. PIOTR LICHACZ, « Did Saint Thomas justify the transition from "is" to "ought" ? » Fribourg, 2008, *Thèse de doctorat en théologie*.

69. Défendue par Germain Grisez, John Finnis, Joseph M. Boyle Jr.

Quoi qu'il en soit de ces deux approches différentes, elles reconnaissent que la science morale se fonde sur la science de l'être sans s'y réduire, car l'objet de l'éthique est une réalité concrète à atteindre qui nécessite en conséquence la mise en branle d'un agir humain complexe. La métaphysique se concentre sur un objet qu'elle obtient par abstraction pour le connaître le mieux possible.

C'est la principale différence entre le discours éthique et le discours métaphysique. D'un côté nous avons un savoir pratique, de l'autre une réflexion théorique. Cependant il n'y a pas séparation totale des deux discours, en ce sens où la métaphysique rendant compte du discours humain sur toutes choses y inclut le discours sur le bien. De même celui qui fait de la métaphysique doit au moins la concevoir comme un bien.

La difficulté que nous avions déjà relevée était la complexité du savoir humain en la matière, savoir que nous devions ramener à l'unité formelle d'un objet de science. Comme ramener toute la matière de nos choix à une définition stricte de bien est désormais exclu, notre mode de science doit associer universalité et adaptation aux circonstances concrètes.

Mais comme cette science est pratique, il faut aussi comprendre la spécificité de l'action qu'elle conduit à poser en tant qu'elle est une puissance active. Dans le passage de *l'Éthique* que nous citions plus haut, Aristote déclarait :

> « Quelles sont les sortes de choses que nous devrons poser comme des biens en soi ? Est-ce celles qu'on poursuit même isolées de tout le reste, comme la prudence, la vision, certains plaisirs et certains honneurs ? Ces biens-là, en effet, même si nous les poursuivons en vue de quelque autre chose, on n'en doit pas moins les poser dans la classe des biens en soi [70]. »

Nous savons que l'analogie dont parle Aristote regarde le fait que chacun des termes des actions décrites arrive comme le point final et l'achèvement d'un mouvement de l'âme, vers un bien extérieur, l'honneur, ou un état d'achèvement dans l'âme elle-même., le plaisir ou la pru- dence.

Il nous faut rapporter les analogies faites dans *l'Éthique* aux conclusions sur la science de la métaphysique :

> « Mais toutes les puissances se rapportant à un même type constituent des principes de quelque espèce, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui est principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. En effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive […] [71]. »

Toute puissance se ramène donc à un premier type de puissance et l'on peut dans chaque genre d'être trouver la puissance première. La distinction entre puissance passive et

---

70. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1, 4, 1096b26 et sq., p. 51.
71. ID., *Métaphysiques (II),* θ 1, 1046 a 9 sqq., p 24.

puissance active est primordiale, nous le montrerons bientôt. Avant de discerner dans quel genre d'être se trouve l'affectivité humaine il convient de rappeler l'existence d'une science de la puissance. Du fait que l'être humain passe à travers des stades de développements dans sa vie rationnelle et morale, on peut discuter de son agir comme de n'importe quel autre objet naturel qui se perfectionne, qui passe de puissance à acte, tout en se rappelant les nuances devant être apportées en terme d'analogie dans la compréhension du caractère universel du discours moral.

> « Les êtres n'ont donc pas tous les mêmes éléments, ou plutôt, comme nous l'avons dit, il y a identité des éléments en un sens, et, en un autre sens, il n'y a pas identité. Ainsi peut-être les éléments des corps sensibles sont-ils, comme forme, le chaud, et, en un autre sens, il n'y a pas identité. Ainsi peut-être les éléments des corps sensibles sont-ils, comme forme, le chaud, et en autre sens le froid, qui est la privation […]. Ces substances sensibles ont donc les mêmes éléments et les mêmes principes, mais variables en chaque espèce ; toutefois on ne peut dire qu'au sens propre qu'il y ait identité de principes pour tous les êtres ; mais seulement par analogie ; on pourrait dire, par exemple qu'il y a trois principes, la forme, la privation et la matière. Mais chacun de ces termes est autre en chaque genre : par exemple pour la couleur, c'est le blanc, le noir, la surface, et pour le jour et la nuit, la lumière, l'obscurité et l'air [72]. »

La science analogique d'Aristote se situe à mi-chemin entre le refus de la science du fait de la disparité irréductible des êtres et le cadre trop rigide et réducteur d'une science univoque. Si l'on reprend des catégories morales communes, il faut à la fois éviter le relativisme absolu d'une part et l'uniformité de l'autre. Quant à savoir dans quel sens il faut pencher, à savoir pré- férer l'identification de tous les êtres dans une raison commune ou les voir plutôt comme des individus, il faut plutôt trancher dans ce second sens. Aristote en effet au début du passage que nous venons de citer donne de prime abord un avis négatif quant à l'existence de causes iden- tiques chez tous les êtres.

La raison en est simple, un être concret n'est jamais que le produit d'un être concret, il n'y a pas de causalité des êtres universels [73], les causes se ressemblent en ce sens que chaque être a véritablement les mêmes causes génériques. Ce qui est premier dans l'ordre de l'être reste ce qui existe individuellement [74]. Et l'on a pu voir que dans l'ordre du bien et de la fin cela était parfaitement vrai.

La question est maintenant de savoir à quel genre d'être prédicamental la puissance d'agir humaine se rapporte, car c'est d'elle qu'il s'agit dans la morale. Après avoir bien saisi la nuance dans l'ordre de l'universalité du discours, nous devons préciser sa spécificité en tant qu'acte

---

72. ARISTOTE, *Métaphysiques,* Λ 4, 1070b9 sqq. pp. 161-162.
73. ID., *Ibid.* Λ 5, 1071a19.
74. ID., *Ibid.*

d'une puissance. Aristote nous donne la réponse à un autre endroit de sa *Métaphysique* :

« On pourrait donc, sans doute, ramener les différents sens de la qualité à deux principaux, dont l'un est le sens plus propre. La qualité première en effet, est la différence de l'essence, [….]. Dans le second sens, figurent les déterminations des êtres mobiles, et les différences des mouvements. La vertu et le vice font, en quelque manière, partie de ces modes, car ils manifestent des différences de mouvement ou d'activité d'après lesquelles les êtres en mouvement accomplissent, ou éprouvent, le bien ou le mal, car ce qui peut être mû, ou agir, de telle manière est bon, et ce qui peut être mû ou agir d'une autre manière, d'une manière contraire, est mauvais. C'est surtout dans les êtres animés que le bien et le mal signifient la qualité, et, parmi ces êtres, principalement ceux qui sont doués du libre choix [75]. »

Si on combine les deux derniers textes des *Métaphysiques* que nous avons cités on aperçoit très clairement que la science morale est une science qui se fonde sur la perception de l'acte humain comme un certain mode de la qualité, mais qui regarde celle-ci surtout comme un passage de puissance à acte, parfait ou imparfait. Si le passage est parfait, l'acte est bon, s'il est imparfait, il est mauvais. Aristote parle ainsi des êtres qui sont en puissance à agir dans un certain sens ou qui ont agi dans ce même sens, vers la perfection de la forme ou au contraire en un état final qui est une privation de cette forme parfaite dans l'ordre de l'existence. Ce qui importe ici, comme pour tout mouvement c'est de regarder le terme, soit qu'on soit dans la voie à celui-ci, soit qu'on y soit déjà arrivé.

On peut maintenant montrer la spécificité propre à l'action humaine en tant qu'émanant d'une puissance rationnelle. Dans le texte de Δ 14 Aristote dit que le bien et le mal signifient la qualité surtout chez ceux qui sont doués de libre arbitre. La question est de comprendre pourquoi il peut parler ainsi, mais aussi à quoi renvoie le libre arbitre comme puissance :

« Les puissances rationnelles sont toutes puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement tandis que la médecine est à la fois puissance de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses dans l'esprit. Or c'est la même raison qui explique l'objet et la privation de l'objet, mais non cependant de la même manière : tantôt, c'est à la fois l'objet et sa privation, tantôt c'est surtout l'objet positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet, l'un des contraires en vertu de leur essence, tandis que l'autre contraire n'est pas leur objet en vertu de leur essence [76]. »

Ce texte est riche d'enseignements mais fait naître aussi beaucoup d'interrogations. Il montre tout d'abord l'amplitude de l'action humaine fondée sur le fait que la raison présente

---

75. ARISTOTE, *Métaphysiques,* Δ 14, 1020b13 sqq., pp. 198-199.
76. ID., *Ibid.,* (II), θ 2, 1046 b 5, p. 27.

l'objet de la puissance d'une façon différente. La cause en est la nature universelle de la connaissance, alors que même les facultés de connaissances sensibles se trouvent déterminées *ad unum*. Notons bien que la connaissance pratique peut continuer à s'exercer dans le particu- lier, mais l'acte humain reste un acte rationnel.

La spécificité de l'acte humain se fonde donc en dernier lieu sur la connaissance rationnelle qui est une puissance passive [77] mais qui détermine les puissances actives de l'âme, le faire et l'agir, comme dans le cas de la médecine, le médecin en effet utilise sa raison pour exercer son art.

Cela ne veut pas dire pour autant que cela abolisse l'opposition perfection/privation. Le deuxième enseignement en effet que l'on peut tirer de cette lecture c'est le mode particulier de se comporter de la puissance rationnelle humaine par rapport à la privation. Celle-ci peut-être l'objet d'un choix, comme le rappelait le texte que nous avons cité sur l'action humaine comme faisant partie du prédicament qualité. On ne doit pas pour autant croire que la privation cesse d'être un mal, ou que la raison ne voit pas le mal tel qu'il est. Cela veut plutôt dire que le mal peut être objet d'élection comme un bien, ce qu'il n'est pas en réalité. Mais ce qu'on peut appeler une sorte d'illusion de la raison aplanit la nuance, sans la nier. Dans la mesure où on ne peut jamais choisir quelque chose d'absolument mauvais, car une pure privation ne veut rien dire et n'existe pas. La maladie, qui est une privation de santé, est un état dans un malade qui lui est quelque chose de réel, et ainsi on voit la différence entre la privation qu'est la maladie et la pure privation. Dans la réalité, les choses ne sont pas égales, mais dans la raison elles

le sont en un sens. C'est à notre avis l'une des erreurs foncières des éthiques de l'obligation et de la valeur pure, nous y reviendrons dans la section ε de cette sous-partie. Elles tendent à réi- fier la perception du bien et du mal par la raison, en oubliant que cette perception ne sera jamais indépendante totalement du bien qui est dans les choses.

Il reste des questions en suspens à propos des puissances actives rationnelles, l'agir et le faire, il y a une distinction à poser qui semble omise dans ce texte. L'action du faire se termine dans un objet extérieur à l'agent, mais l'action de celui qui agit pour le bien ne cherche-t-il pas sa propre perfection dans l'atteinte d'un bien extérieur ? Or si tel est le cas, ce qui n'est pas si évident, comment pouvoir parler de l'action morale comme de l'action d'une puissance active qui imprime sa forme alors que son but est extérieur et antérieur à son acte ?

La réponse est plus complexe qu'il n'y paraît car nous sommes face à un acte psychologique difficile à décrire en quelques lignes. Nous serons amenés à revenir sur ce sujet dans l'analyse de l'acte humain, dans la deuxième partie. Quant au niveau ontologique, personne ne niera que dans l'optique de la philosophie aristotélicienne l'action volontaire soit l'acte d'une puissance active. À notre avis, il faut voir dans l'acte humain une double dimension, il est le

---

77. ARISTOTE, *De l'âme*, 429a10 et Sqq., pp. 173-174.

fruit d'une puissance à la fois active et passive [78]. Passive en ce sens où il dépend d'une cause préexistante à lui et qui lui donne une certaine dimension de bonté, la plus importante à notre avis. Active en ce sens où la volonté mue par la représentation universelle du bien donne l'*im- pulsus* à toutes les autres puissances de l'âme pour atteindre à la réalité du bien. Si l'on com- pare l'acte humain avec l'appétit d'un animal, l'acte humain lui ressemble et quant à sa dimen- sion d'appétit dépendant d'un bien extérieur, et quant à l'empire qu'il exerce sur les autres puissances de l'âme. La différence étant ce que le texte de θ notait entre les puissances ration- nelles et les puissances irrationnelles. L'appétit sensible est déterminé *ad unum*, au contraire de l'appétit rationnel.

Nous avons pu voir que le bien est objet de conception de la part de l'intelligence, car la morale est une science. Mais c'est une science pratique, ordonné à l'atteinte d'un bien extérieur. Il y a donc deux approches sur le bien. En tant que concept et en tant que réalité extérieure.

δ) *La différence entre plénitude et règle, bien concret et représentation du bien*

L'une des grandes interrogations de la philosophie morale reste donc la mise en relation de l'action concrète et du discours universel que la rationalité de l'homme demande. Depuis Moore, cette question a pris forme particulière avec l'*open question argument*. Une des bases de cet argument suppose une non-continuité entre les propriétés physiques ou métaphysiques des êtres, et les propositions morales. Les arguments que nous avons avancés auront montré qu'il est possible de penser autrement. En résumé nous disons : l'action humaine tend vers un but, quel qu'il soit, et ce fait indique de manière suffisamment claire la naturalité du désir humain. Cependant cette question met le doigt sur un aspect du discours moral qui effective- ment le distingue de la relation plaisante et affectueuse que nous pouvons avoir au monde et aux autres, au point parfois de demander d'aller contre les impulsions premières de l'instinct vital. On pourrait croire alors que les normes morales vont contre la nature ou intègrent l'acte dans un autre ordre.

Ce qui nous importe c'est de délimiter en fait l'équilibre de l'expression des valeurs morales face au dynamisme de la volonté comme appétit. La volonté entretient nécessairement une relation double, d'une part à l'intelligence qui lui présente le bien et sans laquelle elle serait incapable de se mettre en branle du fait qu'elle est un appétit, et d'autre part au bien lui- même. Cette petite distinction, sans en avoir l'air, recèle une clé de compréhension qui, étant ignorée, peut conduire à des erreurs graves. Établir l'équilibre entre ces deux relations c'est fon- der une morale stable qui évite à la fois la vacuité des idées pures mais aussi l'absence de qua- lification des actes en bons et mauvais. Or la raison a elle-même un mode propre de fonction- ner et d'établir des liens entre les choses qu'elle pense. Ainsi elle peut découvrir dans ses diverses opérations un aspect de bien ou de mal que la simple appréhension ne lui aura pas

78. Comme le note saint Thomas dans un passage de la *Somme Théologique* en I-II, q. 18. a. 2 ad 3um.

livré. Elle peut aussi aller par-delà l'impression de la sensibilité qui est déterminée, et dont le mouvement par conséquent obéit à des constantes qui s'opposent à la liberté.

Par contre cet agir de la raison théorique pour connaître les raisons nécessaires de l'agir pratique – il ne s'agit pas ici du syllogisme pratique – ne doit pas prendre le pas au point de nier la réalité première de l'action morale qui est une relation de l'appétit à la fin. Il nous faut préciser l'équilibre de ces deux pôles de l'acte humain.

Revenons à « la question de l'argument ouvert » de Moore, argument qui constitue l'une des pièces maîtresse de la pensée non cognitiviste ; Moore affirmait qu'attribuer une caractéristique de bien à un objet, c'est-à-dire dépasser l'affirmation analytique d'identification du bien à lui-même était un jugement qu'on ne pouvait ni infirmer ni justifier. La question restait ouverte [79]. Tout jugement d'identification du bien à une chose extramentale ne pouvait à ses yeux se justifier.

Notre réflexion n'a pas tant pour but de savoir si les relations établies par la raison entre les choses qu'elle pense consistent uniquement en une affaire de validité logique, ou si les conséquences qu'elle établit entre des choses qu'elle sait être bonnes ou mauvaises indépendamment les unes des autres – d'après ce que nous avons déjà dit sur la perception du bien – lui permet de procéder à des jugements et à conclure en tranchant dans un sens qui n'était pas donné dans la perception première. Nos jugements doivent conduire à affirmer des obligations et des interdits qui n'étaient pas perçus dans la connaissance première. L'intelligence perçoit le bien et c'est le raisonnement pratique qui porte la volonté à le rechercher *hic et nunc*.

Si nous évoquons d'abord la question d'un jugement général en matière éthique avant de le penser au concret c'est que nous pensons en arrière-fond à la question du devoir en lui-même, le fameux *ought* de Hume. Nous n'avons pas l'intention d'analyser tout ce que ce mot implique dans l'immédiat, mais nous pouvons déjà anticiper notre réflexion en en jetant les bases. Et d'abord en rejetant ce qui s'oppose à une juste compréhension de l'obligation comme corollaire nécessaire du concept de bien.

Deux choses retiennent présentement notre attention. D'abord une question de terminologie ne posant pas de difficultés, qui se fonde sur la distinction entre relation de la volonté au

---

79. « En outre, en l'absence de toute théorie systématique pour expliquer la possibilité d'une synthèse par opposition aux exigences de l'identité analytique, beaucoup furent convaincus que cela montrait que les propriétés morales ne pouvaient être identifiées avec aucune propriété naturelle (ou surnaturelle). En conséquence Moore et d'autres conclurent que les propriétés morales telles que la bonté étaient d'irréductibles propriétés *sui generis*, qu'on ne pouvait comparer à des propriétés naturelles. » « Furthermore, in the absence of any systematic theory to explain the possibility of synthetic as opposed to analytic identity claims, many were convinced that this showed that moral properties could not be identified with any natural (or supernatural) properties. Thus Moore and others concluded that moral properties such as goodness were irreducible *sui generis* properties, not identical to natural properties. » MARK VAN ROOJEN, *Moral cognitivism vs non cognitivism* disponible sur le site http ://plato. stanford. edu/entries/moral-cognitivism/. Publié le 2 janvier 2004, révision substantielle le 4 décembre 2013.

bien et relation de la volonté à la perception rationnelle du bien. Ensuite nous critiquerons ce

que nous appelons dès maintenant l'éthique des valeurs.

Une remarque faite par les adversaires de la théorisation morale, qu'ils soient dans un refus radical ou non, se résume à l'objection de conformisme [80]. On ne peut nier que ce soit un risque de la morale : conformer le réel à une idée, donc à quelque chose de vide comme le dit Aristote dans un texte déjà cité.

Mais comme il faut atteindre à cet équilibre dont nous avons commencé de tracer le contour, et d'après la distinction établie plus haut entre relation de la volonté à la fois avec la raison pratique et avec le bien réel et extramental, il s'agit maintenant de donner une distinction terminologique.

Le terme de norme vient du latin *norma* qui signifie l'équerre. Comme le relève l'abbé Perrenx, c'est un mot d'usage récent qui renvoie surtout à une instance idéale de bien [81]. Quant à nous, nous distinguons entre règle et plénitude, nous basant sur un texte d'Aristote d'où cette distinction terminologique est absente mais qui la recèle d'une manière implicite :

> « Quand par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle. Telle est la nature de l'équitable : c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. En fait, la raison pour laquelle tout n'est pas défini par la loi, c'est qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il est impossible de poser une loi, de telle sorte qu'un décret est indispensable. De ce qui est, en effet indéterminé la règle aussi est indéterminée, à la façon de la règle de plomb utilisée dans les constructions de Lesbos : de même que la règle épouse les contours de la pierre et n'est pas rigide, ainsi le décret est adapté au fait [82]. »

Nous sommes certes devant une expression de justice politique mais la réflexion d'Aristote peut très bien s'étendre à toute forme d'énonciation générale du bien. Plusieurs éléments sont à considérer. D'abord le rapport général/particulier, ensuite la place de la réalité face à l'expression rationnelle du bien, en dernier lieu il s'agit de remarquer la place capitale de la rai- son dans cette perception de ce qui est juste.

---

80. Comme le note la page de couverture du n° 5 de *Cités* intitulé : « Retour du moralisme ? Les intellectuels et le conformisme. »

81. JEAN-PASCAL PERRENX, *Théologie morale fondamentale*, vol. II, Paris, 2008, p. 199.

82. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137b19-32, pp. 267-268.

Comme on le voit dans ce texte, l'énonciation rationnelle du bien dans la loi ne peut prendre en compte la variété infinie des circonstances. C'est pourquoi l'universel légal, ou normatif, est susceptible de correctif. Il ne faut pas nier qu'il existe un risque de relativisme absolu dans cette présentation, puisqu'il est toujours facile d'invoquer l'exception contre le sens de la loi ou plus généralement contre l'affirmation rationnelle du bien. On doit répondre à cette difficulté, c'est ce que nous ferons dans la dernière partie quand nous traiterons de la finalité et de la loi.

Passons à notre deuxième remarque. Ce qui est meilleur, c'est le bien concret, car le juste légal est moins bon que le juste trouvé dans l'équité, du fait qu'il est mesuré par lui, comme l'indique l'exemple de la règle souple de Lesbos. Le décret est adapté au fait. Nous avons ici une illustration parfaite de ce que nous disions plus haut, à savoir que la volonté qui cherche le juste est en dernier ressort mesurée non pas par la raison, mais par l'être en tant que bon, qui mesure lui-même la raison.

Mais il ne faudrait pas oublier cependant qu'Aristote appelle juste à la fois le bien conçu rationnellement exprimé dans la loi et le bien de la situation concrète que la vertu d'équité nous fait atteindre. Il y a un rôle réellement positif de la raison, mais qui s'applique dans une situation suffisamment particulière pour demander l'exception. Il s'agira quand nous étudierons l'acte humain de préciser comment la raison pratique s'exerce de concert avec la perception sensible. De fait le jugement particulier aura parfois une difficulté à se justifier d'un point de vue purement universel du fait de la particularité invoquée.

Pour résumer notre point de vue, donnons une rapide description de la nuance entre le bien de la règle et le bien comme plénitude. Nous appellerons règle l'énonciation générale du bien, soit celle immédiate, soit celle faite par jugement, ou encore par raisonnement. Tout discours qui attribue le bien à telle ou telle chose peut être appelé règle des mœurs. Cela est vrai pour la volonté du fait de la dépendance nécessaire de son acte avec la raison, mais aussi des appétits sensibles qui dépendent d'une perception du bien selon la puissance sensible de connaître.

La plénitude, ou perfection, c'est bien là l'aspect téléologique que nous prétendons mettre en valeur. Du fait que la morale a pour but ultime l'action humaine bonne et que celle-ci se définit d'abord comme perfection, nous affirmons que la plénitude est supérieure à la relation que l'acte a aux valeurs de bien, telle qu'elles s'énoncent. Une certaine tradition philosophique enracinée dans la réflexion stoïcienne et plus tard dans un courant de la théologie chrétienne a voulu voir les choses différemment.

La conséquence implicitement contenue dans les réflexions sur l'équité est la primauté accordée par Aristote dans la détermination de l'action humaine à l'attractivité du bien. Ce qui est le plus bien, c'est qui attire l'appétit. Certes la raison nous permet de discerner ce qui est le meilleur parmi tous les êtres que nous connaissons. Il n'empêche, l'être n'est jamais meilleur que lorsqu'il atteint au bien dans sa réalité [83].

---

83. « Mais puisque la liaison et la séparation sont dans la pensée et non dans les choses, et que l'être, pris en

ε) *Critique des systèmes rationalistes de la valeur*

Nous empruntons le terme de valeur au père Perrenx qui classe dans son ouvrage les morales dans trois grandes catégories [84]. Morales extrincésistes de l'obligation, morales téléologiques, morales de la valeur spirituelle. Nous critiquons les morales de la première classe du fait qu'elles s'imposent fondamentalement à l'encontre de l'instinct naturel, ou encore affirment que la distinction entre les actes bons et mauvais n'a de réalité que par une intervention extérieure artificielle, le plus souvent par une contrainte légale politique ou divine. Nous critiquons aussi les écoles morales qui prétendent ne trouver le constitutif du bien humain que dans une cohérence interne à l'acte, c'est-à-dire que nous refusons les morales de la valeur spirituelle.

La morale téléologique que nous défendons affirme que le constitutif formel de la moralité est la relation de la volonté à la fin parfaite, pareille relation n'existant que si l'âme est capable de s'ouvrir sur l'extérieur. En niant ou refusant cette dimension de l'acte humain, les éthiques de la valeur conduisent à la vacuité. Seule la morale téléologique fondée sur la combinaison des deux termes, vouloir de la fin et régulation rationnelle de l'acte, garde l'équilibre qui fait de l'acte humain à la fois un acte immanent et ouvert sur l'extérieur.

Le grand restaurateur de la pensée éthique des valeurs a été Kant dans l'élaboration d'une morale purement rationnelle. Le refus partiel de toutes les exigences de sa morale sévère n'a pourtant pas aboli l'autorité qu'il possède. Sans doute parce qu'il a posé au fondement de sa morale l'autonomie et la liberté. Il est sûr qu'affirmer comme condition à la bonté morale d'un acte la dépendance par rapport à la réalité extérieure relativise, sans la nier, la liberté humaine, parce qu'elle l'enracine dans un appétit déterminé par l'extérieur. Mais posons la question : qu'est une éthique de la liberté quand le bien n'est plus qu'idéal ?

> « Cela est suprêmement suggestif pour la Théorie des Valeurs : les valeurs sont des manières d'être selon celles des idées platoniciennes. Elles dépendent de ce que Platon le premier a découvert, que l'on peut voir apparaître de manière complètement spirituelle, mais que l'on ne peut ni voir ni toucher. […] Il est aussitôt évident que la formule vaut aussi pour les Valeurs, et certainement pour elles en des sens éminents : elles sont ce par quoi tout participant est tel qu'il est : à savoir plein de valeur. C'est-à-dire dans le langage conceptuel actuel : les valeurs sont des essentialités [85]. »

---

ce sens, est différent de l'être des choses au sens propre (car ce que la pensée réunit ou sépare, pour un sujet donné, c'est une essence ou une certaine qualité, ou une certaine quantité, ou tout autre mode). » ARISTOTE, *Métaphysiques* (II), E 4, 1028b30, p 236. Aristote parle ici d'une distinction importante en métaphysique. On peut parler de l'être en tant qu'il est pensé ou en tant qu'il existe. Mais en tant qu'il existe à l'extérieur de notre pensée il est réellement différent de ce qu'il est dans l'esprit, lorsque par exemple on le relate à autre chose comme une qualité. L'intelligence pratique vise le bien en tant qu'il existe en dehors d'elle-même. C'est pour cela qu'Aristote, comme nous le verrons en I B, fait une comparaison entre la relation imagination/désir animal et la relation intellect/désir rationnel.

84. J. P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale*, vol. II, op. cit., pp. 205-246.

85. NICOLAÏ HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1962, p. 121. « Das is vor allem lehrreich für die Werttheorie : Werte sind

Le texte que nous venons de citer est l'œuvre d'un philosophe qui est passé du néo-kantisme à la phénoménologie. Ce texte écrit après sa conversion montre qu'il reste néanmoins dans l'orbe du rationalisme kantien. Seulement la théorie de Hartmann comme chez d'autres penseurs proches de la phénoménologie laisse un rôle à l'émotion [86].

Les théories de la valeur face au problème de l'appétit répondent donc de diverses manières : la valorisation stricte et désintéressée, c'est-à-dire une disqualification complète de l'appétit dans la construction de l'agir humain moralement bon, ou l'intégration du désir personnel au système valorisant. Dans ce système de pensée comme dans les morales extrincésistes de l'obligation – les morales de la valeur ne sont à notre avis que le versant intrincésiste des morales du devoir – l'appétit humain a du mal à trouver sa place sinon dans la nécessaire soumission à une représentation rationnelle du bien qui lui est étrangère, contrairement à la morale téléologique que nous défendons. L'intériorisation de l'obligation et de la représentation pure du devoir ne change pour ainsi dire pas grand-chose à la question des rapports de l'appétit au bien moral ainsi entendu. Le désir humain est nécessairement perçu comme quelque chose de suspect, d'égoïste, d'incurvé sur soi :

> « L'obligation de la valeur morale repose sur la valeur. – Nous avons distingué la spécification et l'exercice : la spécification d'un acte comme bon, et donc comme moralement obligatoire ; et l'exercice, la mise en vigueur de cette obligation morale, (ou le refus de la mettre en vigueur), l'acte de la faire ou non passer dans l'existence. Je puis très bien savoir qu'une chose est défendue, qu'il est moralement obligatoire de ne pas la faire, et pourtant je le fais. La spécification est autre chose que l'exercice.
>
> Si nous considérons le devoir, l'obligation : je dis qu'elle repose sur la valeur, en vertu du premier principe pratique : *le bien est à faire et le mal à éviter* [87]. L'obligation morale

---

der Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jene von Platon zuerst entdeckten andere Reich des Seins, das man wohl geistig erschauen, aber nicht sehen und greifen kann. [...] Aber soviel ist sofort ersichtlich, auch für Werte, und zwar für sie eminenten Sinne, gilt der Satz : sie sind dasjeinige,"wodurch" alles an ihnen Teilhabende so ist, wie es ist - nämlich wertvoll. Das heist aber in heutiger Begriffsprache : Werte sind Wesenheiten. »

86. « À partir de 1921 Hartmann a délaissé son néo-kantisme et commence à déclarer des affinités avec la phénoménologie de Husserl, le trait le plus marquant se trouvant dans l'insistance sur les universaux objectifs et transcendants. Selon sa monumentale *Éthique* (1926), ces universaux incluent des valeurs, ces lois auxquelles toute entité possible se conforme autant que cela doit être. Avec Scheler, il tient que l'affinité avec de telles lois trouve son origine dans les émotions, une conscience affective positive de x étant la condition nécessaire pour connaître x comme étant bon. » (« By 1921, Hartmann had moved away from his neo-kantism beginning declaring affinities with the phenomenology of Husserl, the most obvious of this, being insistence upon objective and transcendent universals. According to his monumental *Ethics* (1926), these universals include values, those laws to which any possible entity conforms insofar as it ought to be. With Scheler, he holds that acquaintance with such laws originates in emotions, a positive affective consciousness of x being a necessary condition for knowing x to be good. ») ROBERT WELSH JORDAN, « Hartmann », *Encyclopedia of Ethics*, Chicago & London, 1992, p. 440.

87. Nous sommes ici devant le premier principe de toute la morale rationnelle, appelée syndérèse. Comme on l'a vu, cette phrase pourrait aussi bien être vide de sens.

dépend immédiatement de la valeur, elle se situe dans l'ordre de la causalité formelle intrinsèque, non de la fin ultime. C'est parce que l'obligation repose sur la valeur qu'il y a devoir moral vis-à-vis de la fin ultime elle-même. Pourquoi suis-je obligé à l'égard de mon véritable bien total ? – À cause de la valeur suprême qui est la sienne. Si j'étais obligé à l'égard de ma vraie fin ultime en raison de la finalité elle-même, ou pour ne pas manquer ma fin, je serais dans un cercle vicieux, ou mon obligation serait conditionnelle. (*Si* je veux ma vraie fin, je suis obligé de m'ordonner à elle.) Ce n'est pas pour atteindre ma fin que je suis obligé – inconditionnellement obligé – vis-à-vis de ma fin suprême, c'est parce que cette fin a une valeur suprême que je suis moralement obligé à son égard. C'est un bien total qui est vrai et authentique, donc qui a une valeur suprême ; et qui n'est pas une partie, mais le terme de tout l'ordre moral [88]. »

Ces lignes que nous produisons étonneront ceux qui connaissent leur auteur et l'inspiration de sa pensée philosophique. Certains voudront peut-être y voir une preuve de plus de la dimension nécessairement idéalisante de la morale chrétienne, ce qui n'est pas le cas à notre avis. L'étonnement de voir l'une des figures les plus emblématiques de la philosophie thomiste du XXe siècle écrire un texte à forte saveur kantienne serait pondéré en effet par l'évidence de l'héritage judéo-chrétien qui inclinerait nécessairement le catholique fervent qu'était Maritain à penser de la sorte. Nous y voyons pour notre part une forme d'infidélité à la pensée censée l'inspirer, et une divergence à ce niveau de réflexion conduit nécessairement à des écarts plus importants dans les options les plus concrètes.

L'analyse précise du présent extrait n'est pas des plus aisée car le philosophe français utilise des termes techniques directement issus de l'École. Le fond de son argumentation est la distinction entre forme et fin qui est l'héritage aristotélicien par excellence dans l'ordre de la terminologie.

Mais si nous regardons simplement dans l'ordre de la réflexion éthique, celle de la construction du langage et du raisonnement, la logique du philosophe thomiste est la suivante. Il y a le premier principe de l'ordre moral : le bien doit être fait et le mal évité [89]. Et toute la conceptualisation morale découle de cette obligation fondamentale, indépendamment du bien externe qu'on peut atteindre par l'action. Nous traiterons un peu plus loin de l'obligation en elle-même pour savoir ce qui la fonde. Ce qui retient notre attention pour l'instant c'est que la représentation du bien comme fin cède la place à une représentation du bien comme valeur, ou pour le dire autrement du bien comme forme.

Nous pensons devoir soutenir le contraire en ce sens, où la valeur, ou représentation du

88. J. MARITAIN, « Neuf notions premières de Philosophie morale », *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, t. IX, chap. IV, Fribourg, 2000, p. 826.

89. En latin saint Thomas, qui a fait le lien entre Aristote et la théologie catholique, utilise la forme de l'adjectif verbal *faciendum* pour indiquer une obligation qui se traduit en français par *devant être fait*. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 94, a. 2.

bien n'est rien qu'un mot vide de sens si elle ne renvoie pas à des objets d'actions, à des fins perfectives du sujet, et à ce titre béatifiantes. Qu'est-ce qu'un bien purement moral ? À moins de réifier ces valeurs elles-mêmes et de leur donner un caractère causal sur les biens externes – qui ne sauraient plus être que de pâles copies de ces valeurs – définir une moralité abstraite ne veut concrètement rien dire. Le bien n'est plus à rechercher dans les choses mais dans la rai- son. Une telle conception inverse de fait les rapports de formalité et tend à faire de l'agir moral humain une forme d'art. Il s'agit d'imprimer une formalité accidentelle à une réalité naturelle. Preuve en est ce texte d'un célèbre théologien thomiste à notre avis infidèle à sa source d'inspi- ration :

> « Si nous considérons un objet de bois, chaise ou récipient, nous regardons dans la ligne physique d'où procède cet objet de bois et l'arbre d'origine : en tant qu'objet fabriqué, nous regardons l'ordre et les règles de l'art. De même, l'acte humain a un genre naturel et physique, et un autre genre moral tiré de l'ordre et de la commensuration aux règles de la raison. […] L'ordre de la moralité de l'acte ne le considère pas comme désirable ou voulu, mais comme régulable par la raison [90]. Cet aspect suppose tout l'acte physique comme objet de désir et de vouloir, et lui ajoute la possibilité d'y parvenir sous la raison de régulable (*sub ratione regulabilis*). Cette possibilité ajoute seulement une nouvelle formalité qui atteint l'objet sous sa notion de régulable (sous sa raison de désirable, il est objet physique) [91]. »

Dans la présentation faite par le théologien espagnol, nous voyons bien la dimension arti-

ficielle d'une loi morale imposant sa forme à un acte naturel (c'est l'objet de la distinction entre les dimensions physique et morale de l'acte) et donc plaçant la valorisation dans un rôle causal autre que celui que l'on peut lire chez saint Thomas. Ce dernier répète à l'envi que l'intelli- gence a un rôle de spécification à l'égard de la volonté, c'est-à-dire de présentation du bien. Sans nul doute il dit aussi qu'un acte n'est moral que lorsque la raison intervient et que l'acte n'est pas moral sans elle.

Mais par rapport à Maritain il y a une nuance, puisque la distinction entre ordre moral et ordre physique du théologien espagnol – qui fut l'une des sources d'inspiration les plus importantes du philosophe français – s'applique à l'acte volontaire et non au bien lui-même. Il n'empêche que cela conduit à distinguer dans les biens. En effet, les deux *esse* de l'action volontaire demandent des biens spécifiquement distincts, ou alors, comme nous le pensons, cette distinc-

---

90. C'est là le nœud de l'erreur de ce grand théologien.

91. JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, q. 18, Disp. 8, a. 2, n° 7-9, t. IV., cité par J. P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale*, vol. II, op. cit., p. 238. À sa décharge on doit reconnaître que la compréhension des questions dont il traite dans cette dissertations ne sont pas des plus faciles. Sa considération serait vraie s'il s'agissait de considérer l'acte en tant qu'il est tel acte spécifié, comme manger. On peut manger pour une bonne ou mauvaise raison. Mais la volonté n'est bonne que dans son rapport ontologique au bien. Nous montrerons cela et dans la considération sur le bien comme terme d'un appétit, dans le grand B, et dans l'analyse détaillée de l'acte humain, que nous ferons dans la deuxième partie.

tion n'est pas réelle. Nous soutenons que la représentation du bien n'est pas un bien mais la condition *sine qua non* de son atteinte par la volonté. Cette dernière ne s'exerce que par une représentation du bien qui la renvoie à la réalité externe.

Saint Thomas contrairement à la croyance répandue ne place pas tout dans la loi et l'obligation qui lui serait attachée [92]. Son analyse se fonde sur la relation de l'acte volontaire au bien qui se trouve dans les choses :

> « L'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense ; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote que "le bien et le mal", objets de la volonté, "sont dans les choses, et que le vrai et le faux", objets de l'intelligence, "sont dans l'esprit" [93]. »

Cette affirmation de saint Thomas interdit à notre avis la destruction de l'aristotélisme téléologique de sa morale par la réintroduction d'une notion de bien idéale putativement exigée par la révélation. Ceci n'est pas anecdotique en fait. Si nous invoquons de tels débats, c'est que nous croyons au caractère très nocif d'une morale trop spiritualisée et séparée des choses, fut-elle intériorisée. Si le bien rationnel est quelque chose d'étranger à la volonté comprise comme désir, celle-ci est ravalée au rang des puissances infra-humaines au même titre que les puissances sensibles, ce qui est absurde dans une optique spiritualiste [94].

---

92. La réflexion de Michela Marzano dans *Je consens, donc je suis...*, op. cit., p. 39, sur l'auteur de la *Somme Théologique,* montre combien le préjugé sur le légalisme du christianisme rejaillit sur ceux de ses membres les moins concernés par une telle attitude. M. Marzano affirme que saint Thomas identifie le bien à l'accomplissement du devoir, ce qui est infirmé par de nombreux passages. I, q. 6. a. 1 ; I-II, q. 1 ; a. 1, cor. ; q. 94. a. 2. Ce dernier article relativise le légalisme de saint Thomas comme nous l'avons déjà dit. Saint Thomas affirme certes une obligation légale, à divers degrés cependant et toujours fondée sur une quête du bien par la volonté, quête ontologiquement antécédente à toute contrainte. Cf. II-II, q. 22, a. 1, cor.

93. « On l'a déjà dit, l'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense ; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote que « le bien et le mal », objets de la volonté, « sont dans les choses, et que le vrai et le faux », objets de l'intelligence, « sont dans l'esprit. » I, q . 82. a. 3. cor. Saint Thomas cite ici de manière assez libre le texte d'Aristote en *Métaphysique* E 4. L'interrogation porte sur la prééminence de la raison sur la volonté. L'idée de bien par rapport au bien concret est, dans l'absolu, quelque chose de plus noble que la singularité sensible des biens que souvent l'homme est porté à choisir. Cette question de la supériorité de l'intelligence sur la volonté sera reprise par saint Thomas dans le traité sur la béatitude de la *Prima Secundæ* où la réflexion nous paraît plus intéressante quant aux preuves produites que dans l'article que nous citons présentement.

94. On peut faire le même reproche à Rhonheimer lorsqu'il expose la spécificité de la naturalité de l'action morale : « L'éthique, somme toute, est la science qui émerge de cette caractéristique de la rationalité de l'être humain : sa liberté. Nous ne pouvons décrire ou observer celle-ci sur la base des processus naturels, mais seulement la reconstruire à travers la réflexion portant sur l'activité de notre raisonnement pratique propre. C'est la seule façon de fonder ce qui est bon pour l'homme, et donc de déterminer par inférence ce qui est naturel pour lui. »

« Ethics, however, is the science that emerges from this very rationality of the human being : his freedom. We cannot describe or observe it on the basis of "natural processes", but can only reconstruct it through reflection upon the activity of our own practical reasoning. This is the only way to ground what is good for man, and

Mais il y a risque plus important : la modélisation de l'action morale par une raison de bien autosuffisante et créatrice d'ordre. Dans la mesure où Platon reconnaissait aux idées une certaine extériorité, sa morale impliquait une sorte d'objectivité indépassable dont dépendait la raison. À supposer que vous affirmiez ces valeurs présentes dans la seule conscience humaine, c'est que vous faites de la raison morale un organe de représentation nécessairement légitime quoiqu'elle affirme, pourvu que ce soit des valeurs. Le monde n'est pas loin de devoir plier sous la raison toute-puissante de l'homme. Ainsi Kant osera affirmer :

> « Autrement dit, sans les hommes, la création entière serait un simple désert, inutile et dépourvue de fin finale. […] Ainsi n'est-ce que le pouvoir de désirer, non pas celui qui rend l'être humain dépendant de la nature (par l'intermédiaire des penchants sensibles), ni celui du point de vue duquel la valeur de son existence repose sur ce qu'il reçoit et dont il jouit - mais la valeur que seul il peut se donner lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans la manière et dans les principes d'après lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans la liberté de son pouvoir de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et ce par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une fin finale [95]. »

L'achèvement de toute morale fondée sur exigence interne de la raison humaine, fut-elle garantie par l'infaillibilité divine et l'objectivité d'une loi surnaturelle, aboutit de près ou de loin à ce que Kant a si bien résumé. Dans la pensée de ce dernier il n'est pas à attendre d'autre intervention divine que l'expression du devoir et de la loi morale ; on comprend donc son émotion face à cette entité qu'il a prétendu découvrir, le devoir [96]. La perception de ce dernier par la raison devait lui apparaître comme une voix prophétique sur le monde la base de reconstruction d'un ordre des valeurs, une loi surnaturelle, *regnum gratiae* [97] comme il le dira lui-même.

---

finally to determine by inference what is natural for him. » MARTIN RHONHEIMER, *The perspective of morality*, Whasington, 2011, p. 184.

Une telle pensée oppose désir et raison, désir et liberté. Cette dialectique nous apparaît fausse en sa racine et réductrice. Nous aurons lieu de montrer comment penser la liberté dans une perspective plus inclusive du désir et de la liberté. Notons que malgré l'invocation de la pensée de l'Aquinate comme source d'inspiration, une telle perspective refuse le fait que saint Thomas enracine l'action du libre arbitre dans le désir. Cf. I, q. 83, a. 3, où il identifie précisément le libre arbitre à l'appétit en tant qu'il est informé par la raison pour le choix des moyens. Rhonheimer préfère ignorer ce fait pour créer un monde propre de valeurs indépendantes de toute considération dynamique réductible aux catégories physiques. D'où la préséance donnée par lui à la raison centrée sur elle-même.

95. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, 1995, AK V 442-443, p. 441.

96. « *Devoir*! O grand nom sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui n'implique qu'on se laisse persuader par flatterie, mais qui exiges la soumission, […] quelle est l'origine qui est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble lignée, qui rejette fièrement toute parenté avec les inclinations, le fait de provenir de cette racine étant la condition indispensable de cette valeur que les hommes ne peuvent se donner qu'eux mêmes ? » ID., *Critique de la raison pratique,* AK V 86, p. 199.

97. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris 2001, AK III 529, p. 549.

Le problème dans une morale théologique qui présuppose une perception universelle de la loi naturelle, c'est le statut de cette loi naturelle. Si elle se résume à un système de valeurs en soi, la nature dans le sens métaphysique est disqualifiée et ravalée à se voir imposer du dehors un ordre qui n'est pas le sien. Quand bien même on reconnaît un auteur à la nature, si cette dernière n'enseigne rien quant au bien que nous pouvons faire, elle subira la loi d'une volonté guidée absolument par une raison étrangère.

Fonder un ordre des valeurs en dehors de la perception fondamentale du bien comme réalité ontologique, c'est plier la réalité de nos vies quotidiennes à un idéal contraignant mais vide. On peut postuler *a posteriori* ou *a priori* qu'il y a une vie éternelle pour récompenser cette gratuité terrible, mais elle semblera de peu de poids face à la réalité de ce monde. On peut affirmer que tout homme perçoit dans sa conscience quelque chose de divin ou que Dieu parle par lui ou que Dieu est nécessaire pour récompenser le mérite de ses actions – nécessité accentuée par la violence de la contrainte imposée à nos appétits –, si on ne sait d'abord s'il existe, tout ce bel échafaudage intellectuel se révélera factice et peu convaincant. D'où à notre avis la réaction antithéorique qui ne résout rien comme nous l'avons montré plus haut.

Si nous faisons cette digression c'est pour bien montrer comment nous percevons la morale fondée sur une approche voisine de celle d'Aristote et pour montrer aussi les enjeux dans le cadre des débats théologiques sur le statut naturel de la science morale.

Il est une question à poser aux éthiques de la valeur. Si, comme elles le prétendent, elles ont intériorisé la représentation du devoir qui auparavant provenait de Dieu ou de la bonne volonté du prince, ont-elles finalement réussi à fonder une éthique de la dignité humaine qui ne serait pas que purement verbale ? Face à la réalité des appétits humains, que devient l'intériorisation des valeurs sinon une violence ou une insignifiance ?

Nous achevons maintenant en synthétisant les caractéristiques propres de la science morale. Ce n'est pas une science exacte qui obéit aux mêmes nécessités que l'exposition mathématisée du monde physique. Elle ne se porte pas vers une idée abstraite de bien mais a pour terme l'action volontaire. La volonté recherche un certain achèvement dans le bien concret. Si la science morale est possible, c'est parce qu'elle est analogique – i.e. qu'elle admet la multiplicité des biens – et que son but n'est pas idéal. Cependant la nature rationnelle de la puissance volontaire fait que son activité ne ressemble pas exactement à celle des puissances sensibles, ce qui permet à l'homme de choisir entre deux formes de biens même si l'une ne pourrait être bonne qu'en apparence et donc en réalité mauvaise.

En définitive notre réflexion sur les fondements métaphysiques de la science morale tourne autour du rôle de la raison. Nous concluons que si la tradition des philosophies de la valeur, qu'elles soient intrincésistes ou extrincésistes, dénature la notion même de morale, le refus engendré en réaction à ces dernières ouvre à plus ou moins long terme sur l'anarchie et la violence, ce qui instinctivement répugne à tout le monde et ne se justifie pas rationnellement. L'équilibre est donc dans cette double dépendance de la volonté par rapport au bien

externe d'une part, qui dépend de la médiation exercée par la représentation rationnelle de l'autre. Dans la continuité de cette conclusion intermédiaire, nous analyserons la question du dynamisme du bien externe, pour ensuite nous pencher sur la question de la rationalité et de ses rapports avec la dimension plaisante de l'acte humain.

B) Fondements physiques de l'acte humain

Depuis le Moyen Âge la prétention d'insérer l'acte humain dans un cadre téléologique naturaliste a posé problème. Mettre en comparaison un acte humain libre avec le mouvement nécessaire des êtres naturels fait poindre en effet quelque difficulté, puisque c'est courir le risque de supprimer le caractère libre de l'action des hommes et ramener cette dernière à une nécessité. De fait on ne peut nier que cette objection n'ait pas quelque raison d'être posée car le danger est réel. Pour éviter un tel écueil il faut nécessairement poser l'existence d'une nature dans laquelle il y a une certaine indétermination.

La réponse que nous voulons faire à l'objection d'une physique trop nécessaire se fera en deux temps. Dans cette sous-partie nous entendons démontrer comment penser le bien humain dans sa spécificité, ensuite dans la dernière section comment situer la liberté humaine dans le cadre d'une pensée qui la conditionne à être une modalité d'une action qui possède une forme de nécessité naturelle. L'objection qui est faite à cette conditionnalité de la liberté humaine confond à notre avis deux plans, à savoir la question de la spécificité de l'action humaine et celle de la liberté. Il y a certes une implication entre les deux concepts, mais certainement pas une identité stricte. Les pages qui vont suivre s'efforceront de prouver cette thèse.

Commençons donc par parler de la spécificité du bien humain. On a compris que la théorie du bien impliquait de considérer des êtres en mouvement vers une perfection. Or ce mouvement peut être de plusieurs natures, ce qui fait que le savoir scientifique des différents mouvements ne cherchera pas à tout unifier dans une seule science. Autre est la science des êtres mobiles corporels, autre est la science des êtres dont l'origine du mouvement est immanente, les êtres vivants. Même si sous un certain rapport on peut dire qu'il existe une indétermination dans la nature physique, comme le principe d'incertitude d'Heisenberg le démontre. La nature de l'action humaine a ceci d'incomparable avec le reste des événements cosmiques qu'elle repose sur une motion issue d'un acte psychologique dont il faut maintenant dessiner le contour. Parmi les êtres vivants l'homme possède une place particulière du fait de sa rationalité. C'est donc d'abord sous cet aspect que nous l'aborderons, et sous la lumière des réflexions que nous ferons nous pourrons éclairer la question de la liberté.

Par ailleurs nous entendons bien aborder dans la dernière sous-partie un point assez difficile de compréhension qui est la place du bonheur dans la détermination du bien humain. Car si considérer ce qu'est le bien en général ne consiste pas à définir du bonheur, il est évident que déterminer la place de ce dernier dans la théorie morale est une inquiétude intellectuelle récurrente, depuis Aristote jusqu'à l'utilitarisme et ses héritiers actuels. Or, comme pour le plaisir ou la liberté, parler de bonheur suppose une compréhension de ce qui fait la spécificité du désir humain.

La théorie morale est déterminée par le bonheur à obtenir. Celui-ci en fait consiste en une

modification du sujet humain par l'obtention de quelque chose d'externe. Nous avons déjà parlé de cet aspect de l'acte humain, mais nous nous devons de détailler plus avant cette ques- tion qui renvoie au conflit entre subjectivisme et objectivité. C'est un débat éternel qui dépasse le seul champ de la philosophie éthique car il engage aussi celui de la philosophie de la connaissance. Et c'est sans doute et d'abord à cause de la difficulté à justifier la concordance entre la représentation intellectuelle et l'individualité sensible des êtres que la philosophie éthique recèle autant de débats.

α) *Le bien purement objectif : une contradiction dans les termes*

Le sujet que nous abordons maintenant influence la pensée occidentale d'une manière plus ou moins consciente. Il était pourtant un des grands enjeux de la révolution copernicienne de Kant, surtout dans l'éthique. Il est une des grandes constantes de la réflexion stoïcienne et une inquiétude permanente de la pensée théologique chrétienne et plus particulièrement de la théologie morale catholique. Il y a une tradition intellectuelle qui trouve sa source dans les conflits de l'université médiévale et entretient une certaine méfiance de l'appétit particulier. Ce dernier est vu par un grand nombre de penseurs comme devant nécessairement s'opposer au bien en soi, Dieu, la raison universelle, etc.

Il faut cependant distinguer entre les questions propres à la théologie catholique et la réflexion purement philosophique. Car dans le premier cercle de réflexion il s'agissait d'exprimer la relation du chrétien à un Dieu qui apparaissait avant tout comme un législateur contraignant des créatures potentiellement rebelles. Mais contrairement à l'opinion bien répandue, une telle vision légaliste, et violente, des rapports de l'homme avec Dieu ne fait pas l'objet d'un consensus généralisé entre les diverses écoles de théologie [98]. Ce qui différencie la réflexion théologique de celle des courants purement philosophiques est que ces derniers axent plus leur questionnement sur le rapport du désir à la rationalité pratique. Et parmi les penseurs laïcs il en est qui vont jusqu'à jeter le discrédit sur l'appétit particulier. Quand le problème théologique est d'engendrer une relation adéquate de l'homme à Dieu en l'avertissant sur l'égarement que constitue l'autonomie, la réflexion kantienne, pour la citer à titre d'exemple d'une réflexion

---

98. « Ockham refuse d'admettre une inclination naturelle quelconque dans la volonté, et notamment l'inclination au bien et à la béatitude. L'homme peut, en effet, grâce à sa liberté, refuser la fin ultime et la béatitude, considérées en général ou en particulier ; les bienheureux eux-mêmes jouissent de cette liberté, dans une certaine mesure (*I Sent.*, q. 1, et *IV Sent.*, q. 14). Pour prouver cette affirmation, Ockham use d'un raisonnement extrêmement révélateur : la volonté peut se conformer aux préceptes de Dieu ; or Dieu peut ordonner à l'homme de le haïr ; donc la volonté créée peut haïr Dieu, c'est-à-dire refuser la béatitude. Pour Ockham, en effet, Dieu peut modifier comme il veut la loi naturelle, y compris le précepte de l'aimer. Ce faisant, Ockham rompt le lien fondamental que saint Thomas mettait entre l'esprit de l'homme et Dieu, et qui s'exprimait dans l'amour de Dieu, dans le désir naturel de la béatitude comme fin ultime. Il le remplace par le rapport de la liberté au précepte, expression de la volonté divine, et à l'obligation qui en découle. Le bien ne se définit plus par la plénitude de l'être, par la perfection convenant à l'homme ; il signifie la conformité des actes d'un être libre avec un précepte extérieur. « Faire le mal, c'est faire l'opposé de ce à quoi l'on est obligé » (*II Sent.*, qq. 4 et 5). » SERVAIS MARIE PINCKAERS, *Les sources de la Morale Chrétienne*, Fribourg, 1985, pp. 237-238.

purement rationnelle, cherche au contraire à fonder l'autonomie sur une base sûre et bonne, la rationalité pratique pure. Et l'audace propre de Kant est de fonder l'autonomie en délaissant l'instinct que l'homme a de son bonheur.

On peut qualifier ces deux attitudes d'anti-subjectivistes mais pas pour la même raison et avec une nuance pour Kant comme nous allons le voir maintenant. Délaissant la question théologique pour y revenir un peu plus tard dans cette sous-partie, nous nous arrêterons maintenant à la solution kantienne.

● *Le paradigme kantien de la pure objectivité*

Il peut paraître étonnant de faire de Kant un objectiviste, lui qui lutta si ardemment pour la reconnaissance de la dignité du sujet humain et voulut établir un corpus qui reconnaisse justement la dimension particulière de l'être humain non comme objet mais comme sujet de l'action morale. Il y a en fait une confusion facile à faire en français, car le même mot, sujet, peut traduire en fait deux mots allemands, *Untertan* et *Subjekt* [99]. L'allemand est plus précis que le français qui exprime deux choses sous un seul vocable. Et cette nuance de la pensée kantienne nous amène à distinguer dans sa pensée un double couple phonétiquement identique mais où les rôles sont inversés. Dans l'ordre de la représentation du bien l'objectif prime sur le subjectif, dans l'ordre de l'agir c'est l'inverse. Indépendamment du jugement que l'on émet sur la théorie kantienne en général, il importe de saisir comment le philosophe allemand aborde la question, car en un sens il exprime une vérité sur l'acte humain. En considérant cet acte sous les deux angles interdépendants de la connaissance et du désir, il met en perspective le point central d'où nous pourrons tirer des solutions intéressantes pour une compréhension juste de l'acte humain. Citons deux passages qui expriment ce chiasme conceptuel :

> « Ce penchant à se faire soi-même, d'après les fondements subjectifs de la détermination de son arbitre, le fondement objectif de la détermination de la volonté en général, on peut l'appeler l'amour de soi, lequel, s'il s'affirme comme législateur et comme principe pratique inconditionné, peut être appelé présomption. Or, la loi morale, qui seule est véritablement (c'est-à-dire à tous égards) objective, exclut totalement l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême, et elle porte, à la présomption qui prescrit comme des lois les conditions subjectives de l'amour de soi, un préjudice infini [100]. »
>
> « Dans la création tout entière, tout ce que l'on veut, et ce sur quoi on a quelque pouvoir, peut aussi être employé comme moyen ; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est fin en soi-même. Il est, en effet, grâce à l'autonomie de sa liberté, le sujet de la loi morale, laquelle est sainte [101]. »

---

99. Comme on peut le remarquer dans le *Kant Lexikon*. *Subjekt* renvoie tant à un moi empirique qu'au sujet indéterminé principe de tout agir transcendental, alors qu'*Untertan* rend plutôt l'idée de soumission par rapport à une autorité par exemple. Cf. RUDOLF EISLER, *Kant Lexikon*, traducteurs multiples, Paris, 1994.
100. E. KANT, *Critique de la raison pratique,* AK V 74, p. 183.
101. ID. *Ibid.*, AK V 87, p. 200.

Cette apparente contradiction en fait renvoie à deux choses différentes. Dans le premier cas il s'agit de trouver le concept intellectuel pratique sur lequel repose toute la théorie pratique. Dans le deuxième Kant définit la spécificité propre de l'acteur humain dans le monde sensible.

Pour Kant déterminer l'agir humain à partir une représentation empirique du bien c'est errer, parce que c'est fonder sur une intelligence pathologiquement déterminée par les mécanismes de la sensibilité. Notons d'ailleurs que Kant identifie systématiquement principe de recherche du bonheur personnel et désir sensible, ce qui n'est pas sans conséquences et qui ne peut être admis aussi facilement que cela [102].

La pensée kantienne nous apparaît critiquable ici pour plusieurs raisons. D'abord elle suppose que la représentation du bien qui proviendrait de la relation de la pensée aux objets sensibles ne puisse être qu'une représentation sous la forme de quelque chose de plaisant ou de répulsif. Cela veut dire que plaisir et bien des sens sont des termes interchangeables. Il y a là une conséquence de ses positions métaphysiques sur le rapport de la représentation sensible à nos concepts universels. La relation de l'intelligence aux êtres existants, c'est-à-dire les corps, est l'occasion de la connaissance [103] mais est surtout la cause du plaisir en nous [104]. Ensuite la deuxième raison qui nous le fait critiquer se trouve dans le premier texte : Kant affirme une sorte de particularité de l'espèce humaine fondée sur une conception de la rationalité pratique qui exclut de son projet moral toute détermination par les êtres existants, du fait de leur matérialité. C'est donc à l'idée même de perfectibilité ontologique que la position kantienne s'oppose [105].

Le deuxième texte introduit une autre perspective. Outre le refus de prendre en considération le désir individuel de chaque homme pour le bonheur, la théorie du philosophe alle-

---

102. « Le plaisir provenant de la représentation de l'existence d'une chose, dans la mesure où il doit être un fondement de la re-présentation du désir de cette chose, se fonde sur la réceptivité du sujet, parce qu'il dépend de l'existence d'un objet ; partant, il appartient au sens, et non à l'entendement, lequel exprime un rapport de la représentation à un objet d'après des concepts, mais non au sujet d'après des sentiments. » E. KANT, *Critique de la raison pratique,* AK V 22, p. 113.

103. ID., *Critique de la raison pure*, AK III 75, p. 76-77.

104. « Il est en outre incontestable que toutes les représentations en nous, qu'elles soient dans leur relation à l'objet, simplement sensibles ou entièrement intellectuelles, peuvent pourtant, subjectivement, être associées au plaisir ou à la douleur, si imperceptibles qu'ils soient l'un et l'autre (parce qu'elles affectent tout le sentiment vital et qu'aucune d'entre elles ne peut, en tant que modification du sujet, être indifférente) ; de même ne saurait-on nier, que comme le soutenait Épicure, le plaisir et la douleur soient en fin de compte toujours corporels, en cela qu'ils partent de l'imagination ou même de représentations de l'entendement, parce que la vie sans la représentation de l'organe corporel est uniquement conscience de son existence mais non pas du sentiment du bien-être ou de son contraire… » ID., *Critique de la faculté de juger*, AK V 277-278, p. 261.

105. Cf. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* AK IV 443*,* p. 176 où Kant parle du concept de perfection comme quelque chose d'indéterminé. Rhonheimer trouvera cette réflexion intéressante pour expliquer la spécificité du bien humain. Une telle identification de sa réflexion montre une fois de plus ce qui fait à notre point de vue la fragilité de sa construction théorique. Cf. M. RHONHEIMER, *The perspective of morality*, op. cit.,p. 185.

mand propose une certaine vue de la causalité [106]. Car la perspective dans l'ordre pratique est de ne pas faire dépendre l'être humain d'une causalité externe. L'autonomie kantienne suppose au contraire une action dont l'origine soit purement immanente, c'est-à-dire qui ne soit pas sou- mise aux déterminations de la causalité générale mais qui au contraire impose la sienne propre. D'où ce refus catégorique de l'amour de soi, d'une part à cause du risque d'égoïsme mais plus encore au nom de la dignité humaine qui demande qu'on ne soit pas déterminé à agir par une influence extérieure à la raison. La perception d'une réalité créant un dynamisme de désir autre que celui de la sensibilité, celle-ci étant assimilée au plaisir, se doit d'avoir un fondement. Ce nouveau dynamisme étranger à toute forme de complaisance engendrée par l'affectivité sensi- ble est fondé sur la loi imposant un devoir [107].

Une pensée de l'autonomie selon l'orthodoxie kantienne amène à une perception particulière de l'acte humain selon sa réalité concrète de désir et le met en porte-à-faux face à la pure objectivité rationnelle. Mais est-il est possible de poser une telle objectivité ? Pour que la raison pratique perçoive des biens à poursuivre cela suppose une détermination antécédente de l'appétit par le bien. La perception d'un bien implique une notion même d'appétit, c'est-à-dire de tendance.

Kant ne nie pas l'évidence mais comme sa rationalité pure ne supporte pas la concurrence d'une influence externe, cause de la subjectivité individualiste selon lui, il prétend trouver un autre type d'inclination qui ne dépende pas d'une extériorité, mais trouve sa raison d'être en elle-même, dans la spontanéité de son agir [108]. À cet égard la pensée kantienne représente une tentative de fondation d'une action humaine d'un genre complètement nouveau [109] et qui rend

---

106. Alasdair MacIntyre décrit ainsi la science mécaniste des temps modernes qui a nécessairement influencé Kant sur cette question : « Dans le système des XVIIe et XVIIIe siècles, et dans de nombreuses versions postérieures, au cœur de la notion d'explication mécanique se trouve une conception des invariances spécifiées par des généralisations à caractère de loi. Nommer une cause, c'est nommer une condition nécessaire et/ou suffisante comme antécédent du comportement à expliquer. Toute séquence causale mécanique illustre donc une généralisation universelle dont la portée peut être précisément définie. » ALASDAIR MACINTYRE, *Après la vertu*, trad. L. Bury, Paris, 1997. p 82.

107. « La loi morale est, pour cette raison, chez lui, un impératif qui ordonne catégoriquement, parce que la loi est inconditionnée ; le rapport d'une telle volonté à cette loi est la dépendance, désignée par le terme d'obligation qui signifie une contrainte, imposée toutefois par la raison seule et sa loi objective, à une action qui est appelée devoir parce qu'un arbitre pathologiquement affecté (bien que non déterminé par là, partant, aussi, toujours libre) emporte avec soi un souhait qui a sa source dans des causes subjectives par suite peut aussi s'opposer au pur fondement objectif de la détermination, et qui donc a besoin d'une résistance de la raison pratique comme contrainte morale. » E. KANT, *Critique de la raison pratique,* AK V 32, p. 129.

108. « Ce n'est rien d'autre que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature tout entière, considérée cependant en même temps comme un être qui est soumis à des lois qui lui sont propres, c'est-à-dire à des lois pratiques pures qui lui sont données par sa propre raison… » *Ibid.* AK V 87, p. 199.

109. « Dans la seconde *Critique* la révolution copernicienne consiste dans la découverte que l'objet de la volition morale, le bien, est déterminé par la volonté de l'agent moral et que le bien ne détermine pas la volonté de l'agent moral. » « In the second Critique the Copernican Revolution consists in the discovery that the object of moral volition the good is determined by the will of the moral agent and that the good does not determine the will of the moral agent. » JOHN R. SILBER, « The importance of the highest good in Kant's Ethics. » *Ethics*, vol. LXXIII, n° 3, Chicago, 1963, p. 182.

la quête du bonheur personnelle suspecte et pour ainsi dire infra-humaine. L'observation de l'homme en cette terre nous présente un être en grande partie déterminé par ses besoins, et il est sûr qu'en cela sa condition peut se ramener à celle des autres vivants. Sans doute cela n'est pas étranger au refus de vouloir considérer l'appétit sensible comme quelque chose d'intégrale- ment humain.

Paradoxalement une telle morale a engendré non pas une assurance nouvelle mais un refus clair et net de toute forme de normativité. Nous avons déjà cité l'exemple de Nietzsche qui incarne en quelque sorte une sorte de borne indépassable par l'affirmation d'une volonté individuelle dominatrice et sans contrôle, une sorte d'antithèse parfaite au monde des volontés parfaitement lisses du philosophe de Kœnigsberg. Est-ce qu'il existe une voie pour éviter l'impasse kantienne et sa contrepartie la volonté absolue sans frein ?

Nous pourrions invoquer par exemple la tentative de Bernard Williams, ce qu'il a appelé l'internalisme. La thèse de Williams se résume ainsi : A possède une raison de faire ϕ, mais sa raison de faire ϕ implique que A possède un motif qui sera conservé ou continué par son choix de faire ϕ. La position externaliste dit au contraire que ses motifs ne seront pas conservés ou continués par l'action de faire ϕ selon la raison que A possède de faire cette action [110].

Cela n'apporte pas la contradiction à Kant. Car le philosophe allemand ne se proposait pas de nier toute forme de motivation mais d'en donner une qui soit inconditionnée par les êtres dans leur existence. Ce qui est sous-entendu dans la pensée de Williams c'est que le désir personnel est irréductible à celui des autres personnes et donc que les raisons qu'il donne de son agir ne peuvent jamais être des justificatifs ou au contraire sujets de blâme. C'est au fond la même vision que Kant sur le désir habituel des êtres humains. Les hommes sont foncièrement individualistes. Kant voulait sauver la possibilité d'une vie morale valable pour tous, expression de la dignité des êtres humains et cause de leur union dans le royaume des fins. Deux cents ans plus tard, Williams, agacé par un héritage normatif pesant et étranger à la soif concrète de chaque homme, théorise la relativité des raisons objectives qu'il reliait à la motivation des hommes concrets, qui elles sont radicalement individuelles. Sans doute n'avons-nous pas encore expérimenté ce nouveau type de motivation basée sur le devoir pur et rationnellement transparent que la théorie kantienne avait mis à jour, et sans doute ne l'expérimenterons-nous jamais. Cependant la critique de Williams ne se contente pas de refuser cette rationalité absolue car il rejetait même les théories utilitaristes du simple fait qu'elles étaient des généralisations [111].

---

110. Nous utilisons le résumé de la pensée de Bernard Williams écrit par Timothy Chappell sur l'Encyclopédie en ligne de Stanford, publié le 1er février 2006, et révisé le 4 juin 2010. TIMOTHY CHAPPELL, *Bernard Williams*, disponible à l'adresse suivante : Bernard Williams : http://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/

111. « Le refus fait par Williams de la possibilité de raisons externes sous-tend donc ses vues sur tout un panel de différents problèmes. Ceci conjoint à son scepticisme concernant tout et chacun des systèmes moraux, c'est peut-être le plus fondamental motif dans toute sa pensée. Et bien que la thèse des raisons internes soit aussi, dans un sens profond, une thèse négative, il ne suit pas que cela n'a pas de résultats positifs, ni même que c'est

● *Le parallélisme des désirs humains*

Ce que manifeste cette discussion c'est la difficulté que certains philosophes éprouvent face à cette double instance de la vie humaine. Il y a le désir d'une part que d'aucuns appellent motivation et l'expression rationnelle d'une direction à ce désir que l'on peut appeler raison. Essayons pourtant d'apporter une résolution qui échappe à la fois à l'écueil de l'individualisme qui menace jusqu'au bon déroulement de notre existence quotidienne et le rationalisme improbable d'une pure objectivité. Nous reconnaissons malgré tout à Kant le mérite d'avoir invoqué tous les termes de la question.

Notre réflexion porte sur le mouvement propre de l'être humain. En tant que partie d'un univers corporel, nous sommes sujets de mouvements corporels. Mais nous constatons être la cause de nos mouvements corporels. La question est de savoir si ces mouvements qui sont notre fait sont de soi différents de ceux des autres animaux quant à l'immanence de leur impulsion.

Pour Kant, la réponse était évidente, à moins d'être motivé par la représentation d'un devoir, l'homme est mu par ses désirs qui sont nécessités par l'extérieur. Il comparait une telle motion de l'homme aux automates de Vaucansson [112], ingénieur français célèbre au XVIIIe siècle pour ses réalisations dans ce domaine. Dans le *Mouvement des animaux* [113], Aristote utilise

---

une thèse que Williams soutenait seulement abstraitement comme élément d'une théorie philosophique. Au début de sa carrière d'écrivain, il prit à son compte une phrase de D. H. Lawrence dans son splendide commentaire des sentences autosatisfaites de Benjamin Franklin : "trouve ton impulsion la plus profonde et suis-la !". » Trente ans plus tard il ajouta, en jetant un œil sur sa carrière : « s'il y a une constante dans tout mon travail cela se résume à l'authenticité et l'expression personnelle. C'est l'idée que certaines choses sont dans un certain sens véritable réellement vous, ou expriment ce que vous et les autres ne sont pas. Tout le travail a été d'exprimer la notion d'une nécessité intérieure. » « Williams'denial of the possibility of external reasons thus underwrites his views on a whole range of other matters. Together with his scepticism about any and every kind of *system* of morality, it is perhaps the most fundamental motif of all in his thought. And though the internal reasons thesis too is, in an important way, a negative thesis, it clearly doesn't follow that it has no positive results, nor that it was a thesis that Williams himself held only as an abstract view in philosophical theory. At the outset of his writing career, he took for his own a phrase of D. H. Lawrence's in his splendid commentary on the complacent moral utterances of Benjamin Franklin : "Find your deepest impulse, and follow that". (1972 : 93). Thirty years later he added, when looking back over his career, "If there's one theme in all my work it's about authenticity and self-expression… It's the idea that some things are in some real sense really you, or express what you and others aren't….The whole thing has been about spelling out the notion of inner necessity". » TIMOTHY CHAPPELL, *Bernard Williams,* op. cit..

112. « En effet, si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à ses déterminations dans le temps, n'étaient pas des simples déterminations de l'homme comme phénomène mais des déterminations de l'homme comme chose en elle-même, la liberté ne pourrait pas être sauvée. L'homme serait une marionnette ou un automate de Vaucanson, construit et remonté par le maître suprême de tous les ouvrages de l'art, et la conscience de lui-même en ferait certes un automate pensant, mais chez lequel la conscience de la liberté, serait une pure illusion, étant donné qu'elle ne mérite d'être appelée ainsi que comparativement, parce que les causes prochaines qui déterminent son mouvement, et une longue série remontant de celles-ci à leurs causes déterminantes, sont certes intérieures, mais que la cause dernière et suprême se trouve néanmoins entièrement dans une main étrangère. » E. KANT, *Critique de la raison pratique,* AK V 101, pp. 217-218.

113. ARISTOTE, *Le mouvement des animaux*, chap. VII, 702a, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, 1847.

la même idée quand aux membres des animaux sauf qu'il affirme la différence entre les rouages d'une machine et ceux des corps animaux, c'est que le principe moteur est inhérent à l'animal, c'est l'animal qui est sous un certain rapport la cause de son mouvement [114]. Et en ce sens nous pensons devoir dire qu'il y a une certaine identité de processus entre le mouvement animal et le mouvement volontaire.

Est-ce que l'on peut prétendre trouver une solution à la dialectique sujet/objet dans une réflexion sur le mouvement des animaux ? De manière assez étonnante ce ne sont pas dans les textes de l'*Éthique à Nicomaque* que l'on trouve les considérations les plus intéressantes sur cette question de morale, mais dans les ouvrages aristotéliciens sur la psychologie. Monique Canto-Sperber souligne l'importance et le potentiel de la fin du livre *De l'âme* pour rétablir la concordance entre théories intellectualistes et non intellectualistes en morale [115]. Une telle considération pourrait sembler être étrangère à notre propos, mais il faut bien avoir à l'esprit que la compréhension de l'action humaine est elle-même problématique. Savoir ce qui distingue le désir de la connaissance pratique par exemple [116]. En plus de préciser notre position sur ce sujet compliqué nous utiliserons les textes du traité *De l'âme* pour montrer deux choses. Présentement il s'agira d'établir qu'il est possible de penser la relation entre le désir humain subjectif et la rationalité autrement qu'en terme de conflit, ce qui est souvent la solution proposée par une vue trop intellectualiste. Ailleurs nous reviendrons sur ces textes pour montrer l'interdépendance entre la connaissance du bien et le désir.

Nous citons maintenant un long passage d'Aristote, sujet à des difficultés d'interprétation mais qui condense un nombre de réflexions intéressantes :

---

114. SAINT THOMAS D'AQUIN dans son *Commentaire du Traité de l'âme,* trad. Jean-Marie Vernier, Paris, 2000, pp. 370-371, écrivait ainsi : « Et le mouvement présent dans les êtres corporels, sujet de la détermination conduite au livre des *Physiques* (III, chap. I à III), allant du contraire vers le contraire, il est manifeste que sentir, s'il est appelé mouvement, est une autre espèce de mouvement que celle qui est déterminée dans le livre des *Physiques* : en effet, ce mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance parce que visiblement ce qui s'éloigne d'un contraire pendant qu'il est mû n'atteint pas l'autre contraire qui est le terme du mouvement, mais est en puissance vis-à-vis de lui, et tout ce qui est en puissance est en tant que tel étant imparfait, pour cette raison ce mouvement est l'acte de ce qui est imparfait ; mais ce mouvement-ci [de sentir] est l'acte de ce qui est achevé (il s'agit, de fait, de l'activité du sens déjà en acte par son espèce, car sentir convient qu'à un sens existant en acte) et pour cette raison, ce mouvement est en tant que tel autre que le mouvement physique. Et le mouvement de cette espèce est nommé à proprement parler une activité, comme sentir, réfléchir, et vouloir, et selon ce mouvement l'âme se meut elle-même suivant Platon, en tant qu'elle se connaît et s'aime elle-même. »
Le mouvement animal, a ceci de particulier, qu'il est le mouvement d'êtres déjà dans une certaine perfection quant à la mutation qu'ils vont opérer, contrairement au mouvement local, qui est l'acte de mutation d'un être en tant qu'il est imparfait. Cf. DAVID J. FURLEY, « Self-movers », *Essays on Aristotle's Ethics,* Berkeley, 1997, pp. 55-67.

115. M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, op. cit., p. 264.

116. La question mérite d'être posée surtout quand on lit cette note de Kant dans la préface de la *Critique de la raison pratique* : « La vie est pour un être le pouvoir d'agir d'après des lois de la faculté de désirer. La faculté de désirer est, pour lui, le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité effective des objets de ces représentations. Le plaisir est la représentation de l'accord de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie, c'est-à-dire avec le pouvoir d'une représentation d'être cause en ce qui concerne la réalité effective de son objet. » E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V 9, p. 96.

« Il apparaît qu'il y a, de toute façon, deux facultés motrices : le désir et l'intellect (à la condition de regarder l'imagination comme une sorte d'intellection : souvent, en effet, se détournant de la science, les hommes obéissent à leurs imaginations, et, chez les animaux autres que l'homme, il n'y a ni intellection, ni raisonnement, mais seulement imagination). – Ces deux facultés, l'intellect et le désir, sont donc l'un et l'autre motrice selon le lieu : j'entends l'intellect qui raisonne en vue d'un but, autrement dit l'intellect pratique, lequel diffère de l'intellect théorique par sa fin. Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action. Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable. – De même l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans le désir.

« Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur, la faculté désirante. Car s'il y en avait deux (je veux dire l'intellect et le désir) pour mouvoir, ils seraient moteurs en vertu de quelque caractère commun. Mais en réalité l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir. (Le souhait réfléchi, en effet, est une forme de désir ; et quand on se meut suivant le raisonnement, on se meut aussi suivant le souhait réfléchi. Le désir, au contraire, peut mouvoir sans raisonnement, car l'appétit est une sorte de désir) [117]. »

Cet extrait du livre *De l'âme* va nous intéresser à plusieurs titres. Il montre d'abord le point commun entre les hommes et les animaux. Cela relativise en partie la spécificité de l'agir humain mais sans réduire l'homme à l'animalité toutefois. L'homme se meut lui-même par son désir et son intelligence, parfois par son imagination, et tous ces éléments donnent à connaître la téléologie propre de l'action humaine, qui se trouve comparable en partie à l'agir animal et s'en distingue par ailleurs dans sa dimension rationnelle.

Ce n'est pas la sensation simple qui est cause de motricité chez l'être humain ni chez l'animal mais l'intelligence ou l'imagination qui supposent une activité propre de l'âme connaissante, moins passive que dans la simple sensation. Un des corollaires de ce constat, c'est que les êtres vivants ne peuvent pas être comparés strictement au mécanisme de la nature tout entière, surtout au mécanisme entendu au sens newtonien.

Ensuite Aristote montre bien la spécificité du désir et sa corrélation avec la puissance de connaître. La question des priorités entre connaissance et désir ne nous intéresse pas encore. Ce qui retient notre attention pour l'instant, c'est l'affirmation d'une double causalité motrice, celle exercée par deux types de facultés différentes en leur essence – celles de représentation ou de connaissance (intelligence pratique ou imagination) – et celle du désir (souhait réfléchi ou appétit). C'est l'aspect du texte susceptible de marquer véritablement la différence entre Kant et Aristote, mais il est l'objet d'un débat herméneutique.

---

117. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 10, 433a9-26, pp. 203-204.

Kant affirmait que le moteur de l'action était donné soit par la représentation d'une chose dans son existence ou bien par la représentation d'un devoir pur. Dans le premier cas il s'agit d'une causalité mécanique et dans l'autre une causalité selon l'activité transcendantale de la raison. Mais en un sens la question de la causalité, et l'inquiétude qu'elle génère quant à l'existence de la liberté, oblitère l'intelligence du mouvement de l'*anima*. Plus profondément nous pensons que la vision idéaliste du bien empêche une saine perception de la nature du désir et le réduit à une causalité déterminée par la seule représentation imaginative. Cela n'a pas d'autre résultat que de brouiller la compréhension de l'acte humain.

Revenons au texte d'Aristote qui recèle une exposition assez fine de la psychologie humaine. Mais comme nous venons de le dire il existe un problème d'interprétation philologique à cet endroit précis du texte. Tricot à la suite de nombreux traducteurs écrit : « Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur, *la faculté désirante*. » Certains autres traducteurs ne lisent pas *faculté désirante (orektikon)* mais *objet du désir (orekton)*.

Les deux versions aboutissent à dire deux choses relativement nuancées, la première poserait que la faculté fondamentale c'est celle de désirer, tandis que la seconde nous enseignerait que de toute façon il faut se rapporter à l'extériorité humaine pour comprendre la véritable nature du bien [118]. Ce qui pourrait être interprété dans un sens objectiviste outrancier. L'intérêt de cette dernière interprétation du texte, c'est qu'elle offre l'avantage de montrer la primauté du bien externe et son côté moteur [119], ce qui s'oppose complètement à la présentation kantienne. De plus cela rejoint ce que nous avons dit dans la première section de cette partie sur le caractère externe du bien humain.

La réception habituelle du texte selon laquelle le philosophe antique parlerait de faculté désirante nous semble plus juste. Mais en tout cas l'ensemble du texte renvoie bien à cette faculté de désir et par redondance à l'objet du désir. Il est premier terme visé dans l'action et le dernier obtenu. Dans ce texte Aristote insiste plus sur le côté interne à l'acte, dans son immanence immédiate. Dans l'acte de désir, ce qui meut premièrement c'est le désir, toute forme de désir : le souhait raisonné ou l'appétit animal. Mais le désir est toujours le désir de quelque chose, et donc appétit ou souhait raisonné sont mis en branle par l'objet, l'*orekton*. Cela est vrai tant dans le mouvement sensitif que rationnel de l'âme.

Mais contrairement aux affirmations du philosophe de Kœnigsberg, le propos d'Aristote n'est pas de faire du bien moral une sorte d'objet valable indépendamment du désir du sujet qui agit. Par contre la motion de l'individu suppose la perception d'une chose comme bonne, et c'est à notre avis la raison pour laquelle Aristote range les facultés représentatives dans les causes motrices. Non pas en elles-mêmes, mais parce que sans leur action l'auto motricité de

---

118. Cf. HENRY RICHARDSON, « Desire and Good in De Anima », *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1999, pp. 381- 399.

119. Ce qui est affirmé de toute façon à la fin du présent chapitre lorsqu'Aristote dit que le moteur immobile est le bien et le moteur mû le désir. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 10, 433b13, p. 206 et sqq.

l'animal, humain ou non, ne pourrait exister. Une telle affirmation demande des précisions et promet aussi de nous donner des éléments extrêmement intéressants pour notre travail. Nous traiterons ainsi d'abord de la question de la représentation pratique et de sa spécificité, car comme le dit le texte, la raison pratique et la raison théorique divergent dans leur acte res- pectif.

Pour en revenir une dernière fois à la question de l'objectivité nous pensons qu'il reste possible d'étudier le bien d'une manière purement objective, c'est ce qui se produit lorsque par exemple nous réfléchissons aux fondements métaphysiques de la perception du bien. Mais dès lors nous ne considérons plus le bien sous sa raison propre de bien mais comme une réalité d'étude. Le bien qui mesure et norme, le bien moral, est un bien désiré actuellement. C'est pour cela que nous affirmons qu'il n'y a pas en morale de bien purement objectif, détaché de toute quête [120]. Un être n'est bon que dans la mesure où il amène un autre à une certaine forme d'achèvement.

Mais comment connaître réellement ce bien désirable ? N'est-ce pas la même chose ou la même opération que de connaître l'objet de désir et le désirer effectivement ? Nous pensons devoir étudier la nature du désir humain séparément de la connaissance pratique quoique certains lecteurs d'Aristote aient du mal à distinguer l'acte de désir de l'opération de connaissance pratique. Il nous apparaît essentiel de saisir la nuance si l'on veut aboutir à fonder une morale qui ne mette pas de côté tout un pan de l'agir humain et conduire à une incompréhension totale de ce dernier.

β) *La connaissance du bien*

Dans la mesure où nous acceptons de prendre en compte la spécificité des êtres vivants qui se meuvent par eux-mêmes pour atteindre à une certaine perfection de nature il nous faut comprendre sur quoi se fonde radicalement la puissance de se mouvoir soi-même. Car le mouvement local est le dernier des mouvements immanents dans l'ordre d'apparition, l'être animé est mu lui-même dans son âme avant de mouvoir son propre corps [121]. Expliquons donc cette

---

120. C'est ainsi que l'on peut dire que les propos de Williams contre ce qu'il appelle l'externalisme sont en partie vrais. Comme nous avons commencé à l'entr'apercevoir, la motivation humaine demande une connaissance intellectuelle. Sinon c'est retomber dans l'objection de Kant. Si effectivement la motivation humaine est une spécificité parmi tous les mouvements, il faut savoir la raison de cette spécificité. Or la spécificité du désir humain en tant que mouvement, ne peut être expliquée que par deux choses : d'une part par la nature vivante de la représentation, et de l'autre par la spécificité rationnelle de l'action humaine. La connaissance est le fondement à la spontanéité du mouvement des vivants animés, la rationalité ajoute quant à elle le fondement de la liberté, de l'absence de nécessité dans le désir humain.

121. « Le désir, au contraire, et la partie qui le ressent, ne meuvent qu'après avoir été déjà mus eux-mêmes. Mais le dernier des mobiles qui sont mus peut ne pas transmettre le mouvement à quoi que ce soit. Ceci fait bien voir aussi que le mouvement de déplacement est le dernier à se produire, parmi tous ceux qui se produisent [dans l'animal] ; et, en effet, les animaux ne sont mis en mouvement et ne sont provoqués par l'instinct ou la volonté, qu'à la suite de quelque modification, soit dans leur sensibilité, soit dans leur imagination. » ARISTOTE, *Le mouvement des animaux,* Chapitre VI, 701b.

motion du côté de la connaissance. Car le schéma causal qui nous semble devoir être suivi est le suivant : bien, connaissance du bien, désir du bien, motion du corps. Pour simple qu'il soit, ce schéma peut être facilement contesté. En effet nous avons vu que la puissance de désirer était le moteur principal. Comment pouvons-nous dire que la connaissance est moteur du désir ? La réponse n'est pas simple à donner [122].

La solution que nous allons proposer suppose qu'on lise le livre *De l'âme* d'une certaine façon : nous affirmons qu'il faut étudier la sensibilité dans son mouvement propre avant d'étu- dier les interactions qui peuvent exister entre le *nous* et la sensibilité. Nous pensons devoir d'abord présenter d'abord le rôle de l'activité sensible indépendamment pour deux raisons. D'une part parce que l'activité sensitive précède chronologiquement l'activité noétique et exerce une certaine forme de disposition préparatoire, ensuite parce qu'on ne peut comprendre l'activité intellectuelle sans comprendre l'activité sensitive [123], la première opérant comme la seconde mais selon un mode plus simple et plus parfait.

Les facultés de représentations sensibles sont une certaine forme de mouvement. Avant même que de considérer leur dimension pratique, il faut voir que dans la capacité qu'elles offrent de connaître les choses. L'acte de l'imagination est déjà un mouvement de l'âme qui dépend d'une mise en branle de la sensibilité :

> « Si donc l'imagination ne possède aaucun autre caractère que ceux que nous avons indiqués , et si elle est bien ce que nous avons dit, on la définira comme un mouvement engendré par la sensation en acte. Et comme la vue est le sens par excellence, l'imagination a tiré son nom de "lumière" (φαος), parce que sans la lumière il n'est pas possible de voir [124]. »

Ce texte appelle à des précisions par les références assez implicites qu'il fait. Aristote a voulu à la fois distinguer l'imagination de la sensation en acte [125], mais aussi la comparer en un sens à un jugement [126]. Et dans la dernière phrase que nous citons, il montre l'excellence de

---

122. Plusieurs textes d'Aristote semblent nous donner raison, entre autres : « Les parties organiques sont préparées convenablement par les affections ; le désir prépare les affections, comme l'imagination prépare le désir. L'imagination elle-même est produite, ou par la pensée, ou par la sensibilité. » ARISTOTE, *Le mouvement des animaux,* chap. VIII, 702b.

123. C'est à notre avis la cause de beaucoup de complications dans la compréhension d'Aristote que de vouloir trop vite faire intervenir des notions intellectuelles dans la compréhension du mouvement de la sensibilité pure. Par exemple lorsque Monique Canto-Sperber, dans un souci évident d'exactitude, invoque la question de l'intellect pratique tel qu'il est traité en *Éthique à Nicomaque* VI, 2, pour essayer d'éclairer l'analyse de l'imagination délibérative, cela conduit inévitablement à rendre encore plus obscur des textes qui sont loin d'être évidents. Non pas qu'il ne faille pas relater imagination délibérative et intellect pratique, mais seulement après avoir bien saisi ce qu'est l'imagination en tant que faculté de connaissance pure ou en tant que faculté de connaissance pratique. Cf. M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques,* op. cit. pp. 271-273.

124. ARISTOTE, *De l'âme,* III, 3, 428b30, p. 172.

125. Dépendance de la sensation, présence dans les êtres sentants, possibilité de l'erreur.

126. « Si donc l'imagination est la faculté en vertu de laquelle nous disons qu'une image se produit en nous, et si nous laissons de côté tout usage métaphorique du terme, nous dirons qu'elle est seulement une faculté ou un

l'imagination par rapport au sens qui est sa cause.

Saint Thomas d'Aquin définira l'imagination comme l'opinion du sens [127]. Quelle est la différence entre le jugement du sens et celui de l'imagination ? C'est une nuance qu'il faut bien saisir. Le sens dans son jugement juge avec une certaine certitude qui est susceptible d'être absente de l'imagination qui est une certaine analogie de l'opinion. L'opinion est un jugement incertain face à la simple vue de l'intelligence [128]. Mais il est un jugement contrairement à la simple intelligence. Sans vouloir nous étendre trop sur cette question il faut noter que c'est là une analogie. Le sens commun qui est l'actualisation des cinq sens est une certaine forme d'action critériologique [129], son acte constitue une sorte de jugement, qui néanmoins se tient par rapport à l'acte de l'imagination comme la simple intelligence face à l'opinion [130].

En un sens l'opinion est plus parfaite parce qu'elle constitue un acte plus achevé qu'une simple intellection, étant une forme de jugement. Au seul niveau de la qualité de la motion, l'acte de l'imagination est plus parfait parce qu'il dépend de l'acte du sens commun, qui est une faculté en acte, alors que ce dernier dépend des sens externes qui ne sont qu'en puissance.

Une question se pose dans l'interprétation d'Aristote. Car jusqu'ici nous avons compris la fonction de l'imagination comme représentation, c'est-à-dire comme activité théorique. Mais se pose la question de l'imagination comme faculté pratique, et cette question est double. Une interrogation se pose en effet sur la correspondance entre l'imagination en tant que pratique et ce que des commentateurs médiévaux d'Aristote – Avicenne le premier – ont appelé cogitative. Ensuite est-ce qu'il y a lieu de distinguer entre deux imaginations, l'imagination théorétique et l'imagination pratique ?

Le problème se pose ainsi : il est indéniable que le chapitre III du troisième livre du traité *De l'âme* présente l'imagination selon qu'elle est une faculté ordonnée à la connaissance. La *phantasia* produit des images à partir des *koina* du sens commun. Elle nous permet de garder ces images, d'en créer d'autres. Aristote dit ailleurs que sans l'imagination il n'y a pas de désir [131]. La conclusion qui s'imposerait d'emblée serait que la faculté d'imagination est aussi

---

état par lequel nous jugeons et pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur. » ARISTOTE, *De l'âme*, p. 167, 428a1 et sq.

127. « En effet, l'imagination paraît se trouver vis-à-vis de la sensation comme l'opinion vis-à-vis de l'intellection ; or face aux réalités sensibles, quand nous sentons quelque chose, nous affirmons qu'il en est ainsi, mais quand quelque chose apparaît suivant l'imagination, nous n'affirmons pas qu'il en est ainsi, mais qu'il est vu ou nous apparaît ainsi. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, op. cit., p. 315.

128. On distingue trois opérations de l'esprit, la simple appréhension, le jugement et le raisonnement. La simple intellection est la saisie d'un concept, alors que le jugement est la composition de deux concepts. L'opinion est dans le genre de la deuxième opération de l'esprit avec une nuance d'incertitude face à un jugement sûr.

129. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, III 2, 426b16 et sqq., pp. 158-159.

130. Dans le paragraphe où il fait la comparaison entre sensation et phantasme et entre intelligence et opinion, saint Thomas affirme qu'on ne peut arriver à produire une opinion sans présence d'image.

131. « En général donc, ainsi que nous l'avons dit, c'est en tant que l'animal est doué de désir qu'il est son propre moteur ; mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination. » *Idem.*, III 10, 433b27, p. 207.

une faculté de représenter le bien et le mal, ce qui est susceptible d'attirer ou au contraire de faire fuir l'animal. Mais cette réponse est insatisfaisante, car au niveau de la sensibilité il faut reconnaître diverses puissances pour divers actes, chaque puissance sensible étant déterminée par une seule opération et un seul type d'objet. Donc on doit distinguer deux types de phan- tasmes, produit de deux types de facultés.

● *Connaissance imaginative*

C'est la raison qui a amené les commentateurs musulmans d'Aristote et l'un de leur plus célèbre lecteur chrétien, saint Thomas, à poser l'existence d'un autre type de faculté sensible, en dehors de celle qui nous présente un objet, celle qui nous rapporte une information sur la bonté ou la nocivité d'une chose. Et notons bien qu'il ne s'agit pas seulement de se rapporter à une représentation plaisante ou déplaisante mais utile ou nuisible :

> « Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il lui suffirait de connaître les qualités que le sens perçoit et qui le délectent ou lui font horreur. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non aux sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Par exemple, la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau rassemble de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des représentations de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons [132]. »

Ainsi l'activité de ce qu'on appelle chez les animaux l'estimative peut-elle permettre d'ex-

pliquer ce rapport qu'on entretient à l'objet à travers un phantasme. Notre opinion est que dans le langage d'Aristote le mot phantasme peut se rapporter à deux termes différents. Soit il s'agit du phantasme qui est le produit du mouvement de l'âme causé par la sensation en acte, soit il s'agit du phantasme produit par l'estimative qui nous donne une information que la sensation ne nous donnait pas.

On peut dire qu'il y a à la fois parité et disparité entre ces deux phantasmes. Parité car ils sont tous le deux le produit d'une certaine composition de plusieurs donnés. L'imagination compose une série d'images au sujet d'un objet, ces images font que l'objet est comme présent à l'individu qui l'imagine. Cela permet de savoir s'il lui est utile ou nuisible, et donc s'il faut le poursuivre ou le fuir. La disparité provient de cette nuance où l'on voit l'estimative associer au produit de l'imagination, dont finalement elle dépend puisqu'elle ne peut pas opérer sans ce

---

132. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 78, a. 4, cor.

premier phantasme, une qualité de nuisible ou d'utile. C'est à notre avis ce qui permet d'expli- quer ce texte d'Aristote qui distingue trois degrés de vie sensitive :

> « Il faut examiner aussi le cas des animaux imparfaits, j'entends ceux à qui appartient seulement le sens du toucher. Quel est leur principe moteur ? Est-il possible, ou non, qu'ils possèdent imagination et appétit ? Il apparaît bien, en effet qu'il y a en eux plaisir et douleur. Or, s'ils possèdent ces états, ils doivent posséder aussi l'appétit. Mais l'imagination, comment pourra-t-elle leur appartenir ? Ne serait-ce pas que, comme leurs mouvements sont indéterminés, de même aussi ces facultés leur appartiennent bien, mais ne leur appartiennent que d'une manière indéterminée.
>
> L'imagination sensitive appartient donc, comme nous l'avons dit, aux autres animaux aussi, tandis que l'imagination délibérative n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables [133]. »

Notons bien qu'il ne s'agit pas encore ici de parler de la *phantasia bouleutikè* (imagina- tion délibérative) puisque cette dernière fait intervenir la raison. Ce qui peut sans doute engen- drer des confusions dans l'esprit des lecteurs est que l'activité de l'imagination et celle de l'es- timative peuvent se comparer en un sens à une délibération puisqu'elles composent des images [134]. Mais si l'on accepte notre interprétation on comprend que la comparaison s'arrête ici. Il ne s'agit pas d'une délibération au sens strict, l'animal étant nécessité à suivre ses repré- sentations imaginatives et donc ne peut délibérer quant à savoir s'il va les suivre ou non.

● *Connaissance intellectuelle*

Il nous faut maintenant selon la logique qui est la nôtre dans l'explicitation de la connaissance pratique humaine, exposer la compréhension que nous pouvons avoir de l'intelligence pratique, avant de donner une synthèse des rapports qui peuvent exister entre intelligence pratique et l'imagination estimative.

Une des premières remarques que l'on peut faire en parlant de l'intelligence pratique c'est que trop souvent on la considère comme une instance d'application du canon des normes morales. Sans doute une telle fonction peut être attribuée à la raison pratique. C'est toute la question du syllogisme pratique. Mais pour arriver à la conclusion d'un tel syllogisme, il y a

---

133. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 11, 433b31 ssq, pp. 207-208.

134. À ce propos notons ce commentaire intéressant : « Mais le désir n'existant pas sans imagination, il reste à chercher comment l'imagination est-elle présente en eux ? Et il répond que, selon la manière dont ils sont mus, et l'imagination et le désir sont présents chez les animaux de cette espèce ; or ils ne sont pas mus d'une manière déterminée de telle sorte qu'ils tendent à un lieu dans leur mouvement d'une manière précise, comme il arrive chez les animaux qui sont mus d'un mouvement progressif, qui imaginent un objet éloigné, le désirent et sont mus vers lui ; mais les animaux imparfaits de cette espèce n'imaginent pas un objet éloigné parce qu'ils n'imaginent un objet qu'en présence de quelque chose de sensible, mais, quand ils sont blessés, ils imaginent ce qui les blesse comme nuisible et se contractent, et quand ils éprouvent du plaisir, ils se répandent sur cet objet et s'y appliquent ; et, de cette manière, en eux, une imagination et un désir indéterminés sont présents en tant qu'ils imaginent et désirent quelque chose comme leur étant adéquat, non comme ceci ou cela, ici ou là-bas, mais ils possèdent une imagination et un désir confus. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, op. cit., p. 400.

deux prémisses. L'une est universelle et générale et concerne donc directement et uniquement l'intellect pratique, l'autre est concrète et engage le plus souvent notre activité sensible à côté de notre intellect, c'est là que se situe l'activité d'une imagination délibérative, qu'on appellera avec la philosophie médiévale cogitative [135]. Concentrons-nous donc pour l'instant sur cette pre- mière prémisse.

Nous avons distingué deux types d'imagination, une représentative ou purement cognitive, et l'autre à fonction pratique. Est-ce qu'il y a lieu de faire une semblable distinction entre intelligence contemplative et intelligence pratique ? Oui semble-t-il puisque ces deux instances ont deux agirs différents. L'une a comme terme la connaissance et l'autre l'action. L'une la vérité et l'autre le bien.

Mais une telle opposition ne rend pas complètement compte de la réalité. Car il existe un mode de procéder analogique identique entre une réflexion d'ordre théorétique et une expression d'ordre pratique comme le note cet auteur récent :

> « Il y a, cependant, une façon différente de comprendre le contraste entre la raison pratique et la théorique, en accentuant les parallèles plus que les différences entre les deux formes de réflexions. Selon cette interprétation, la réflexion théorique aussi est intéressée par une question plutôt normative que factuelle, en l'espèce par la question de ce que chacun est tenu de croire. Elle tente de répondre à cette question normative en débattant et en pesant les raisons de croire, les considérants qui parlent en faveur ou non des conclusions particulières que chacun pourrait tirer à propos de la façon dont le monde est. Bien plus, cela se fait dans la position d'une réflexion à la première personne : la position d'un raisonnement théorique est en ce sens la position construite du croyant, mais pas la position d'une contemplation détachée de ses croyances à lui. Vu sous cet aspect, le contraste entre la raison pratique et la raison théorique est essentiellement un contraste entre deux systèmes différents de normes : celles régulant l'action d'un côté et celles régulant la croyance de l'autre [136]. »

En fait ce texte manifeste que, dans un cas comme dans l'autre, il y a une sorte de

---

135. Saint Thomas associe spécifiquement la connaissance des singuliers qui relèvent de cette mineure au sens de la cogitative dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., §§ 1247-1249.

136. « There is, however, a different way of understanding the contrast between practical and theoretical reason, stressing the parallels rather than the differences between the two forms of reflection. According to this interpretation, theoretical reflection too is concerned with a normative rather than a factual question, namely with the question of what one ought to believe. It attempts to answer this normative question by assessing and weighing reasons for belief, the considerations that speak for and against the particular conclusions one might draw about the way the world is. Furthermore, it does this from a standpoint of first-personal reflection : the stance of theoretical reasoning in this sense is the committed stance of the believer, not the stance of detached contemplation of one's beliefs themselves. Seen in this way, the contrast between practical and theoretical reason is essentially a contrast between two different systems of norms : those for the regulation of action on the one hand, and those for the regulation of belief on the other. » R. JAY WALLACE, *Practical reason*, publié la première fois le 13 octobre 2003, révision substantielle le 6 novembre 2008, disponible sur http://plato.stanford.edu/entries/practical-reason/

« contrainte » pour la rationalité. Cette dernière qu'elle soit dans le champ de la réflexion ou dans celui de l'agir est conduite par la fin qui la dirige, vérité ou bien. C'est d'ailleurs le sous-entendu de l'affirmation d'Aristote.

Mais la position de l'auteur peut prêter le flanc à la critique pour deux raisons. D'une part parce qu'il oppose les normes aux faits, alors que nous pensons pouvoir induire les normes des faits, comme nous le montrerons bientôt.

Ensuite nous émettons une réserve sur l'affirmation de Wallace quant à l'engagement personnel de l'agent dans le jugement de vérité. Bien sûr chaque homme qui pense se sent personnellement engagé à poser les conclusions qui lui semblent être vraies. Mais qu'elles lui apparaissent universellement telles ou bien qu'il s'agisse d'un jugement de circonstances, l'homme n'est pas porté à penser ce qu'il dit en raison uniquement d'options personnelles irréductiblement propres. Que ce soit une vérité générale ou un jugement d'existence, la combustibilité de l'oxygène ou que telle pièce de métal est d'or et non de cuivre. Certes il y a une intervention de l'appétit dans l'exercice des sciences, mais il n'influence pas de la même manière le jugement car il n'est pas engagé par les conclusions de la science théorétique au contraire de celles de la science pratique.

Nous développons maintenant deux axes de réflexions au sujet de l'intelligence pratique. En premier lieu il nous faut exposer la nature de la première norme, comment s'énonce-t-elle, et en raison de quoi est-elle posée. Ensuite nous aborderons le statut de la vérité dans la réflexion pratique.

Ce qu'il importe de comprendre dans un premier temps concerne ce qui oriente l'agir humain d'une manière nécessaire, en un mot la première norme générale de la raison pratique. Quoique cette généralité entraîne une indétermination et un certain vague quant au syllogisme pratique, cette norme nous concernera au for le plus intime. Car nous le répétons encore ici, le bien pratique nous concerne personnellement, il n'est pas purement « objectif » en ce sens où il serait une simple considération théorétique. L'affirmation d'une norme universelle et pourtant engageant notre personnalité propre peut sembler contradictoire, pourtant nous la posons comme telle.

Nous avons déjà commencé à désamorcer la contradiction apparente en défendant la dimension engagée de l'acte humain. Qu'il y ait une énonciation rationnelle de la première norme, qui donne à l'intelligence la base de la construction d'une réflexion éthique n'interdit pas que cette norme renvoie à quelque chose qui nous concerne comme individus.

La raison qui est la cause de ce que beaucoup de philosophes récusent le discours normatif est assez simple à comprendre. L'obligation et l'interdit rationnels sont l'objet d'une réprobation assez large du fait qu'ils rentrent en collision avec l'existence de nos désirs quotidiens. Même s'il existe des approches normatives qui s'efforcent de réduire le potentiel conflit qui existe entre le désir et la raison, il faut reconnaître l'éventualité d'une indépendance du désir par rapport au bien connu en raison.

Deux extraits du traité *De l'âme* d'Aristote vont nous donner la raison de la possibilité d'une telle opposition :

> « Le désir au contraire peut mouvoir en dehors de tout raisonnement, car l'appétit est une sorte de désir. Seulement l'intellect est toujours droit, tandis que le désir ou l'imagination peuvent être droits ou erronés. Aussi est-ce toujours le désirable qui meut, mais il peut soit être le bien réel, soit le bien apparent [137]. »
>
> « Et puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d'ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps : en effet, l'intellect commande de résister en fonction du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat, car le plaisir présent apparaît absolument agréable et bon absolument parce qu'on ne voit pas le futur) [138]. »

L'enseignement de ces extraits est multiple. Quant au premier passage, on comprend le fondement de l'opposition puisque c'est en fait une question de perception. L'intelligence connaît le bien et sans cette sorte d'indéfectibilité que lui prêtre Aristote, il semble que la recti- tude ne soit jamais certaine. L'affirmation d'une infaillibilité de la raison apparaît cependant dif- ficile à accepter sans explication. Car contre l'assertion du philosophe grec on peut parler de l'aveuglement volontaire, de ceux qui ne veulent pas voir. Acceptons pour le moment la propo- sition d'Aristote comme telle et considérons avec lui que la raison est toujours droite. Dans ce cas-là il y a une difficulté de comprendre comment un bien ne peut être qu'apparent. On voit le bien et le choix consiste à l'accepter ou non. Mais si la raison est infaillible, comment peut- on voir de faux biens ?

C'est le deuxième texte qui donne la solution, puisqu'en fait le bien apparent est une forme de désirable qui n'est bon que dans l'immédiat et dans un présent absolu. L'apparence vient de ce que le bien le plus parfait est éloigné et que l'immédiateté du plaisir présent détourne du bien futur par l'attraction qu'il exerce *hic et nunc*. Mais notons bien une chose dans ce dernier texte. Il parle bien de désirs qui naissent de l'intellect et qui entrent en conflit avec les désirs déjà présents qui portent sur des biens plus immédiats. Cependant il existe une objection à cette lecture du texte. Nous avons vu en effet que la faculté motrice chez un animal supposait qu'il puisse se représenter un bien alors qu'il est éloigné, ce qui implique qu'il ne soit pas immédiat. Comment un bien lointain peut-il être qualifié de bien immédiat par rapport au bien perçu par la raison ? D'autant plus que le bien rationnel pour éloigné qu'il soit peut être dans sa luminosité et sa simplicité être plus fort qu'un but imaginatif plus ou moins clair. C'est là une autre difficulté d'interprétation d'un texte qui n'en manque point. D'où la nécessité de traiter plus en détail la sensibilité dans toutes ses nuances au moment où nous analyserons l'acte humain dans son déroulement concret. Nous nous contentons en cet instant de compren-

---

137. ARISTOTE, *De l'âme*, 433a25, ssq., p. 204.

138. ID., *Ibid.,* 433b5 ssq., pp. 205-206.

dre la spécificité de chaque opération et la liaison simple qui existe entre représentation pra- tique et désirs. Dans l'agir quotidien, il est indéniable que les opérations se chevauchent, s'en- tremêlent et interagissent causalement les unes sur les autres.

Une réflexion d'Aristote doit retenir notre attention. Le précepteur d'Alexandre le Grand dit d'une manière assez voilé que la raison pratique engendre des désirs. Et donc le conflit n'est pas à strictement parler entre la représentation du bien par la raison pratique et le désir quel qu'il soit mais entre un désir et un autre, entre le désir du bien réel et celui du bien apparent. Et ce dernier est lui-même causé par une représentation d'ordre imaginative, car pour l'instant nous admettons avec Aristote une sorte d'infaillibilité de la raison qui ne présente qu'un bien réel, au moins dans son acte le plus simple.

La conclusion partielle que nous pouvons tirer, c'est que la normativité se fonde sur des désirs et les sentences obligatoires ou prohibitives sont en raison des désirs qui préexistent à l'énonciation des règles rationnelles. Désirs qui sont légitimés du fait que la raison qui les perçoit est infaillible dans cette présentation. Les règles morales premières et générales sont en fait la synthèse intellectuelle de la constatation des désirs et du caractère premier de l'objet de désir, le bien.

Ainsi peut-on lire la présentation générale de la pensée normative telle qu'elle est énoncée par saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme*. Ce n'est pas le devoir qui crée le désir rationnel mais ce dernier qui engendre une logique de prescription et de fuite, en raison du futur plus ou moins proche du bien :

> « C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est : "Le bien est ce que tous les êtres désirent." C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains. Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement ; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle [139]. »

Une telle vision de la rationalité pratique est le centre de toute la réflexion sur la loi natu-

relle du docteur angélique. Or il est à noter qu'une telle présentation n'a finalement pas eu la destinée et l'influence dans l'occident qu'on lui prête souvent. Une autre approche de la ratio- nalité pratique constitue plus certainement l'héritage intellectuel de la réflexion théologique des

---

139. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 94, a. 2, cor. « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorum legis naturæ ». Cette dernière phrase nous apparaît déterminante car elle fait dépendre la perception de la normativité à la connaissance des inclinations.

universités médiévales et cette pensée est à l'origine d'une grande tradition philosophique.

C'est sans doute cet héritage qui influence aujourd'hui les considérations éthiques occidentales et qui font accuser le christianisme d'être la source de l'hyperbole moralisante et normative. Guillaume d'Ockham a élaboré au XIVe siècle une théorie morale qui distingue absolument le caractère moral d'un acte de sa bonté. Le *criterium* de bonté pouvant changer selon la volonté du supérieur au contraire de la structure de l'acte moral qui est d'obéir à une norme prescriptive. On voit ainsi l'origine d'une séparation entre une rationalité pratique qui est normative *in abstracto* et une bonté concrète qui dépend d'une volonté supérieure ou de la volonté libre du sujet :

> « Il est caractéristique dans l'éthique d'Ockham que l'architecture ou la structure de la vie morale soit rationnellement certaine et constante alors que le contenu est variable. Les propositions normatives atteignent le niveau de nécessité logique au point d'apparaître non informative ou "sans contenu". Le Créateur peut commander aux hommes de s'aimer ou de se haïr les uns les autres sans changer la signification de la justice ou la vérité de la proposition : "la justice doit être accomplie" [140]. »

L'ordre de la normativité, des prescriptions en vue d'un bien à atteindre se fonde soit sur un ordre volontaire, soit sur la perception d'un bien vu comme perfection du sujet. Et cette dis- jonction exprime deux points de vue radicalement différents. Dans la seconde approche il arrive nécessairement qu'on perçoive plusieurs biens ou types de biens, et donc cela nous amène à considérer celui qu'il importe d'obtenir en dernier lieu comme étant le meilleur des biens, parmi tous ceux qui comptent dans l'ordre des biens parfaits, contrairement au premier point de vue pour qui le contenu importe peu.

● *Le jugement pratique sur le bien général et l'exception particulière*

Avant de parler des rapports qu'entretient la raison pratique avec l'imagination il reste à traiter du statut de la vérité dans l'activité de la raison pratique. Plusieurs choses sont à considérer à ce sujet. En premier lieu il s'agit de savoir si dans la réflexion pratique, qui est différente du syllogisme pratique, le passage de prémisses à conclusion est valide ? Et si oui, comment ? D'autre part qu'est ce que bien juger en matière pratique, est-ce que cela se ramène à un jugement logique ?

Pour comprendre la nuance entre ce que nous appelons la réflexion pratique et le syllogisme pratique nous proposons cet exemple qui pourra ressembler aux questions que se

---

140. « It is characteristic of Ockham's ethic that the framework or structure of the moral life is rationally certain and constant, but the content is mutable. Normative propositions attain the level of logical necessity at the expense of appearing non-informative or "content-less." The Creator might command men to love or hate each other without altering the meaning of justice or the truth that "justice ought to be done". » DAVID W. CLARK, « William of Ockham on Right Reason », *Speculum*, vol. XLVIII, n° 1, Cambridge, janvier 1973, p. 26. Voir aussi MICHEL BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, Paris, 1991, pp. 282-288.

posaient les théologiens casuistes du XVIIe siècle et avant eux les théologiens médiévaux. Dans la mesure où un certain nombre des critères du bien et du mal leur étaient donnés par la Révélation Chrétienne, ils devaient réfléchir à la conformité de certains actes avec ces critères révélés. Mais leur réflexion ne se bornait pas à une sorte d'exégèse de la seule parole divine, les deux sources de la normativité morale étant la loi éternelle et la droite raison [141].

Quoi que l'on pense de ces critères propres à la théologie toujours est-il que la réflexion rationnelle nous amène à réfléchir sur la bonté ou la malice d'une chose. Ces critères généraux sembleront entrer en contradiction avec le jugement définitif que nous porterons. Ainsi semble-t-il généralement que toute action qui conduira à la mort de l'innocent est condamnable et doit être évitée. Mais cependant après réflexion on peut juger bon dans des circonstances données de poser un acte ou d'en omettre un, ayant pour conséquence indirecte la mort d'un innocent comme dans certaines opérations militaires.

Ce qui pose un réel problème dans une telle réflexion est de savoir ce qui justifie ce qu'on appelle les cas limites, cas qui ont engendré une abondante littérature chez les moralistes chrétiens. Il y aurait énormément à dire sur cette question, nous l'aborderons plus bas quand nous traiterons de l'acte humain dans sa réalisation concrète et de la question du volontaire à double effet [142].

Dans la logique de l'intellect pratique si l'on peut dire, il convient de comprendre avant tout que le point de départ est la fin de l'action, et que la conclusion de la réflexion donne le plus souvent le bien à rechercher dans l'immédiat, le premier moyen pratique, la connaissance de l'action à poser en vue de la fin [143]. La logique de la réflexion sur le bien n'est pas une déduction du plus général au moins général [144], mais un enchaînement de jugements sur ce qui conduit à la fin ou en sépare. La logique de la raison pratique n'est donc pas une recherche de

---

141. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 19, a. 3 & 4.

142. Deman a rendu compte de la complexité des débats et des enjeux des controverses théologiques de l'époque moderne. Cf. THOMAS DEMAN, « Probabilisme » paru dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Paris, 1936, Tome XIII, col. 417-619

143. « Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action. » ARISTOTE, *De l'âme,* 433a17, p. 203.

144. Contrairement à ce que pense MARTHA NUSSBAUM dans un de ses essais sur le syllogisme pratique, (dans son *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, 1978, l'article « Pratical sillogisms and pratical science », pp. 165-220) la réflexion pratique n'est pas chez saint Thomas d'Aquin une sorte de déduction logique de la loi éternelle (p.168) du fait que d'une part la loi éternelle n'est connue *ut sic* que de ceux qui voient Dieu face à face, la loi naturelle n'est que l'analogue de la loi éternelle. D'autre part comme nous l'avons déjà dit, la loi naturelle ne donne en fait de connaissance prescriptive qu'à partir d'une généralisation de la perception de ce que les êtres ont une tendance à leur bien. On a vu combien cette généralisation suppose de nuances. Sans doute Madame Nussbaum est-elle influencée dans sa lecture de saint Thomas par Jacques Maritain dont on sait la position assez radicale en matière de système de valeurs. Nous renvoyons à deux autres interprétations de saint Thomas qui se démarquent de l'interprétation de la célèbre philosophe américaine. D'abord l'ouvrage de PAULINE C. WESTERMAN, *the Disintegration of natural law theory*, Leiden, 1998, donne une interprétation différente de la pensée de l'Aquinate que celle présentée par la célèbre philosophe américaine. On peut aller voir sur cette notion MICHEL BASTIT dans *Naissance de la loi moderne*, op. cit., pp. 92-98.

ce qui est le plus cohérent intellectuellement mais de ce qui est le meilleur pratiquement jusqu'à arriver parfois à des paradoxes comme justifier certaines choses qui d'une manière générale seront jugées mauvaises. Il peut cependant exister des actions mauvaises en elles- mêmes tel que mentir [145] par exemple. La raison en est qu'elles s'opposent en elles-mêmes à l'obtention du bien suprême par défaut intrinsèque d'intégrité. Alors que certains actes, dans des circonstances extrêmes demandent une appréciation nuancée des normes ordinaires du jugement pratique.

Une autre précision doit être faite sur la logique de la raison pratique. Le fait qu'un bien parmi tous ceux susceptibles d'être choisis soit affirmé comme un bien supérieur peut engendrer une dépréciation des autres biens. En effet la prééminence d'un bien sur les autres peut entraîner un risque d'excès, dans la mesure où la raison pratique devient trop logique au point de nier la réalité des biens inférieurs ainsi que le note Charles Taylor :

> « Une perspective éthique qui se définit ainsi en fonction d'un hyperbien est donc intrinsèquement conflictuelle et porteuse de tensions. Le bien suprême n'est pas seulement classé au-dessus des autres biens reconnus de la société ; il peut, en certains cas, les remettre en question et les rejeter, comme le principe de respect égal l'a fait pour les biens et les vertus de la vie familiale traditionnelle, comme le judaïsme et le christianisme pour les cultes des religions païennes et comme l'auteur de la *République* pour les vertus et les biens de la cité agonistique [146]. »

Dans une morale fondée sur une exigence théorique forte existe en effet un risque de dévaluation des valeurs antérieures ou inférieures. Ce qui n'est pas nécessairement contestable pour certaines d'entre elles. Toute conception éthique un tant soit peu générale finit toujours pas rejeter certains actes. L'intolérance des éthiques laïcisées à certaines attitudes jugées patriar- cales et ancestrales n'est pas pour prouver le contraire. Et pour citer l'exemple de l'éthique du *care* que nous citions dans le début de notre étude, et qui est loin d'être fondée sur une construction théorique *a priori,* elle est conduite à disqualifier les modèles sociaux basés sur la discrimination en raison du sexe, qui seraient l'héritage des codes de vie des sociétés tradition- nelles.

Donc l'enjeu de la réflexion sur la logique pratique n'est pas tant qu'un système dévalue certaines attitudes ou cherche à les abolir mais plutôt la capacité qu'un corpus normatif a de reconnaître les biens inférieurs. Le mal du totalitarisme et de l'idéologie ce n'est pas tant d'être exclusif, car toute pensée morale l'est, même la plus ouverte, le totalitarisme pointe le bout de son masque hideux sans aucun doute quand le bien suprême acquiert la simplicité d'une idée qui obstrue la perception de toute autre réalité :

> « Deux stratégies extrêmes permettent d'esquiver tout dilemme potentiel. La première

---

145. Sur ce dernier point, les pensées de Kant et saint Augustin s'accorderont.

146. CHARLES TAYLOR, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Mélançon, Paris,1998, p. 95.

consiste à pousser jusqu'au bout la logique, et à refuser toutes créances aux biens qui font obstacle à l'hyperbien. C'est la position que le Socrate de Platon adopte, semble-t-il, dans la *République* où, au nom de l'harmonie sociale, les satisfactions normales de la vie familiale et de la propriété sont refusées [147]. Appelons là la position « révisionniste » sans compromis.

« Aristote propose une stratégie tout opposée. Elle consiste à affirmer la valeur de tous les biens. Considérons, en effet, les biens que nous en sommes venus à reconnaître, lesquels sont liés au mode de communication sociale qui s'est développé parmi nous, de la manière que j'ai décrite à la dernière section ; ils reflètent les perceptions les plus sensées de ceux qui vivent à l'intérieur de ce mode : qui dira qu'ils n'ont pas de valeur ? De quel point de vue, après tout, peut-on décider ce qu'est le bien pour l'homme, si ce n'est de l'intérieur de la forme de la (ou d'une) vie humaine, en prenant en considération les biens que les gens ont tendance à rechercher à l'intérieur de cette forme ? Il faut alors concevoir la vie bonne comme celle qui, en quelques façons, rassemble au plus haut degré possible tous les biens que nous recherchons. Bien entendu, ceux-ci ne sont pas tous d'égale valeur. Aristote reconnaît que certains occupent un rang plus élevé – par exemple la contemplation et le genre de délibération commune qui développe au maximum la *phronésis*. Ils touchent plus essentiellement à la part rationnelle de notre vie, et leur absence, par conséquent, priverait la vie d'une grande part de sa valeur. Mais il faut entendre leur excellence en termes de priorité, et non comme ce qui déterminerait une perspective critique à partir de laquelle on pourrait rejeter complètement les autres biens de moindre valeur [148]. »

Ce texte marque l'importance d'avoir exposé une théorie du bien analogique. Le risque dans l'élaboration de la logique pratique, c'est d'oublier la réalité dans laquelle la pratique se développe pour ne plus voir que la limpidité et la pureté d'un idéal qui apparaît très généreux dans l'énonciation. Mais la réalité d'une fin parfaite ne peut annuler ou rendre caducs les biens intermédiaires et parfaits en leur ordre. Comme le dit Aristote dans son *Éthique* dans un pas- sage que nous avons déjà cité, il y a analogie des perfections entre l'honneur, le plaisir et la prudence, ce qui fait dire à Aristote que « Le bien n'est donc pas quelque élément commun dépendant d'une idée unique [149] ».

Nous en venons maintenant à la nature du jugement pratique et donc à la question de la vérité. Ce jugement on l'a vu garde quelque chose de rationnel. Mais peut-on dire qu'il est en tout point comparable dans son déroulement au jugement de la raison théorique ? La réponse est difficile à donner d'une manière trop tranchée. Parce que d'une part nous avons l'affirma-

---

147. En un sens la théorie kantienne du bien purement rationnel est dans son genre une forme particulière de ce que l'auteur de ce texte appelle la position révisionniste sans compromis. Dans la mesure où la pensée kantienne dénie à toute forme de réalité agréable la qualité de valeur morale, tout ce que les hommes se représentent comme plaisant conduit à le faire sortir de la voie de sainteté.

148. C. TAYLOR, *Les sources du moi*, op. cit., p. 96.

149. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1, 4, 1096 b, p. 51.

tion du traité *De l'âme* qui dit que la raison est toujours droite mais d'un autre côté Aristote semble affirmer le contraire :

> « En effet, l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure. Chez la plupart des hommes au contraire, l'erreur semble avoir le plaisir pour cause, car tout n'étant pas un bien, il en a l'apparence ; aussi choisissent-ils ce qui est agréable comme étant un bien, et évitent-ils ce qui est pénible comme étant un mal [150]. »

Il faut reconnaître que l'interprétation de ce passage n'est pas évidente. Premièrement car on semble y lire un certain nombre de contradictions avec d'autres textes d'Aristote [151]. Ensuite il faudrait reconnaître à Wallace, l'auteur de l'article sur la rationalité pratique, que la vérité n'est jamais indépendante des croyances personnelles de l'agent. Or ces croyances personnelles seront nécessairement problématiques du fait qu'elles seront affirmées inattaquables parce qu'injustifiables, enracinées sur des tendances purement personnelles et propres au sujet. Or sans vouloir tomber dans l'excès objectiviste, il faut quand même reconnaître des biens réels et d'autres apparents.

L'enjeu de la présente réflexion est de déterminer le rôle de l'appétit dans le jugement. Il y a une influence du désir sur la raison dans la mesure où il est déjà éduqué à bien se comporter en évitant de se porter sur les premiers objets désirables venus.

Pour éviter de tomber dans un subjectivisme radical et problématique, il faut remarquer que formellement le passage que nous avons cité concerne la vérité pratique, c'est-à-dire le jugement qui désigne ce qui est véritablement bon. Or par une préparation antécédente, l'homme de bien a éduqué son appétit de sorte que l'intelligence ne soit pas liée par le plaisir immédiat mais qu'elle cherche le bien véritable, et qu'elle s'en réjouisse. C'est ainsi qu'on peut comprendre que l'homme de bien est en quelque sorte mesure et règle de la vérité pratique. Il ne s'agit pas de la création de ses propres valeurs, car la question de la vérité pratique en fait touche plus à une question d'ordre concret, le bien à faire *hic et nunc* ; dans le domaine du particulier le risque d'un appétit déréglé pose immédiatement le plus de problèmes, entre l'esprit et la sensibilité il y a un risque de dichotomie.

Pour comprendre la nuance du texte du traité *De l'âme*, il faut invoquer maintenant le syl-

---

150. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* III, 6, 1113 a 29 sqq,, p. 139.

151. Par exemple quand ARISTOTE dit que le plaisir n'est pas un bien. Or dans d'autres endroits de son œuvre il dit exactement le contraire comme *Éthique* I, 12, ou encore *Topiques* IV 4, 124a16, trad. J. Tricot, Paris, 2004, p. 149 : « L'agréable est au plaisir dans le même rapport que l'utile est au bien, car dans chaque cas l'un produit l'autre. Si donc le plaisir est essentiellement un bien, l'agréable aussi sera une chose essentiellement utile : il sera donc évidemment un agent de production du bien, puisque le plaisir est un bien. »

logisme pratique. Ce syllogisme fait l'objet de plusieurs présentations dans l'œuvre d'Aristote. Nous ne citerons ici que la partie qui nous intéresse pour répondre à nos interrogations sur le précédent texte, dans la mesure où elle traite un peu de la même matière, à savoir de ce qui peut fausser le jugement :

> « La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception est dès lors maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux*, et : *ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc, d'un côté réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable et que ceci est doux (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisqu'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle en quelque sorte, ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle [152]. »

Il ne fait aucun doute qu'Aristote affirme l'existence de règles universelles qui s'énoncent en manière d'impératif. Mais d'un autre côté l'opinion qui nous dit qu'il faut goûter ce qui est agréable apparaît contre une autre règle qui nous défend de goûter ce qui est agréable. Les règles donc peuvent s'affronter mais Aristote dit que la seconde est en fait déterminée par l'ap- pétit, elle est l'expression de cet appétit qui, lui, est concret. La règle universelle de la première prémisse nous invitant à goûter ce qui est agréable n'est pas déterminante en elle-même. C'est ainsi que par son action causale l'appétit intempérant devient une sorte de règle d'agir, et il en est de même pour l'appétit tempérant.

Mais l'étude de la psychologie nous permet de dire plus. L'énonciation d'une règle rationnelle est l'expression d'un bien plus ou moins prochain qui se surajoute à la perception d'un bien immédiat. Une règle universelle est donc l'opinion rationnelle d'un bien qui n'est pas perçu dans le moment présent. Or la perception se fait nécessairement par l'imagination, laquelle engendre ensuite un ensemble de réactions à l'intérieur de l'âme qui conduisent à l'existence d'un désir qui peut être ou n'être pas suivi. C'est donc qu'il reste dans l'âme la capacité de se mouvoir selon un autre bien, dans un désir autre, celui du souhait raisonné. La vérité pratique garde ainsi une dimension universelle mais entretient une relation avec la situation concrète.

---

152. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII, 5, 1143a25 et sqq., pp. 333-334.

Essayons de lier l'enseignement de ces textes avec la réflexion sur la règle souple et la nécessité d'adapter la règle au fait pour comprendre les nuances que ces textes peuvent apporter dans la compréhension de la vérité pratique. Si le contact avec le fait concret vient à corriger parfois l'imprécision de la règle générale, celle donnée par une autorité politique par exemple, il faut bien voir que ce n'est pas nécessairement le cas, puisqu'il faut parfois plutôt contrecarrer le désir particulier. Il existe donc une influence de la règle universelle sur l'agir particulier et une influence de l'appétit bien ou mal réglé sur l'énonciation de la première prémisse. La règle générale valant cependant dans la plupart des cas, il faut savoir ce qui peut autoriser légitimement la modification de la règle universelle par une considération particulière, et ce qui l'interdit.

Nous avons vu que l'on pouvait résumer la première injonction universelle selon un mode très général et indéterminé. La syndérèse est la règle incontournable de l'agir moral par son affirmation de la nécessité pour l'appétit d'atteindre sa perfection. Fondamentalement quand il modifie une règle universelle au nom de certaines exigences extraordinaires, l'appétit doit nous ramener à poser comme prémisse que l'obtention du bien humain véritable est ce qui est premier. Notre désir doit être habitué en conséquence à nous diriger vers ce bien qui est le meilleur parmi tous les biens. Il est donc sûr qu'il faut apprécier d'une manière générale quelle est la fin avant de se lancer dans la recherche du bien dans les circonstances particulières de la vie. Pour Aristote, le bien suprême consiste dans la vie contemplative, la justice et l'amitié.

Nous avons conscience de la nécessité d'expliquer un peu plus l'influence du plaisir sur l'intelligence. Ce qu'il suffit de noter pour l'instant, en attendant de traiter plus amplement ce sujet quand nous définirons la nature du désir, c'est que le désir, selon une rectitude ou un dévoiement antécédents, conditionne le jugement pratique. Nous n'avons pas pour autant détaillé l'acte du jugement pratique, de la *phronésis*, mais ce qui le conditionne d'une manière générale.

La conclusion est que la vérité pratique garde une affinité aux normes universelles, car le point de départ du jugement en la matière est une perception du bien en général mais l'action devant terminer dans la réalité concrète, le jugement se doit d'être particularisé, d'où la réflexion sur le rapport à l'imagination que nous allons produire maintenant. Mais à la différence de la vérité théorétique, pour l'action droite, il faut nécessairement une intervention de l'appétit bien réglé. La bonté de ce dernier reste dépendante en sa racine de la direction de la raison vers le bien véritable, mais celle-ci ne peut véritablement agir bien sans le concours de l'appétit. Enfin le point le plus important à noter pour nous démarquer définitivement des morales de la pure obligation : poser à la racine du jugement pratique une défiance du désir particulier est une négation pure et simple de la notion de vérité pratique.

● *Mise en relation des deux connaissances*

Pour compléter ce que nous venons de dire il convient maintenant de montrer comment il est possible d'harmoniser la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle du bien. Dans la mesure où notre agir se déroule dans le contexte d'une vie concrète, il faut nécessairement que l'activité intellectuelle, qui nous indique ce qu'il faut faire, repasse par l'imagination. Kant avait déjà compris l'importance de l'imagination dans la mise en branle du bien pratique, même si cela lui posait problème [153]. On ne peut éviter de passer par cette faculté pour agir dans le monde concret. Car même la quête des biens les plus parfaits demande un agir dans le monde sensible.

Que l'on pose une correspondance entre le processus de la connaissance et du désir sensible et la connaissance et le désir spirituel, comme nous prétendons le faire, ou que l'on sépare les deux domaines comme le fait la pensée kantienne, nous ne pouvons éluder la question de la mise en pratique des injonctions de la prémisse universelle dans le contexte particulier. La constatation de la correspondance entre la prémisse universelle et tel bien particulier demande en effet une précision. Comment harmoniser deux types de savoir qui semblent être en contrariété de par leur nature ? La prémisse universelle étant une expression du bien pratique selon une certaine simplicité et universalité, tandis que l'imagination produit des compositions d'images sensibles et particulières. Comment mettre en relation ces deux instances du jugement pratique ? Ne serait-ce pas que l'imagination arrive à une certaine forme de simplicité ? Sans doute mais là encore il y a diverses façons d'exposer cette simplification, cette unification des multiples images de l'imagination en une seule.

Kant a traité de cette relation. La difficulté étant qu'à la base de sa réflexion sur les relations entre sensibilité et intelligence il posait une indétermination et une absence d'unité du donné sensible, quoique dans l'activité de connaissance il y a une certaine unification opérée par l'activité de l'esprit à travers les formes a priori de la sensibilité [154]. Mais plus encore l'imagination transcendantale permet de présenter une image synthétique qui permet de relier le concept de l'entendement pur aux intuitions sensibles. Or si cela est vrai pour l'intellect théorétique ce n'est pas le cas pour la pensée pratique pure qui est complètement affranchie de la connaissance sensible. Donc quand il s'agit d'énoncer un principe pur de causalité de nos actes dans le monde concret, c'est-à-dire de produire une loi, la question n'est pas si aisée. Si en effet la compénétration du sensible et de l'intellectuel dans le domaine de la connaissance est l'un des fondamentaux de la pensée kantienne [155], dans le domaine pratique il n'en est pas de même :

---

153. Cf. PAULO TUNHAS « Intention, bonheur et dissimulation. », in MICHÈLE COHEN-HALIMI, *Kant. La rationalité pratique,* Paris, 2003, pp. 173-232. Voir aussi E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* AK IV 418, p. 131.

154. Cf. E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, AK IV 374, Paris, 2001, pp. 158-159.

155. « Si nous appelons sensibilité la réceptivité de notre esprit, le pouvoir qu'il a de recevoir des représentations en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque, nous devrons en revanche nommer entendement ou spontanéité de la connaissance le pouvoir de produire nous-mêmes des représentations. Notre nature est ainsi faite que l'in tuition ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire ne contient que la manière dont nous sommes affectés par

« Il faut qu'à la loi naturelle, en tant que loi à laquelle sont soumis les objets de l'intuition sensible comme tels, corresponde un schème, c'est-à-dire un procédé pour l'imagination (pour présenter a priori aux sens le concept pur de l'entendement, concept pur que la loi détermine). Mais à la loi de liberté (en tant qu'il s'agit d'une causalité qui n'est pas du tout conditionnée de façon sensible), partant, aussi, au concept du bien inconditionné, on ne peut soumettre aucune intuition, partant, aucun schème en vue de son application *in concreto* [156]. »

C'est véritablement dans la dimension pratique que Kant rencontre la difficulté de mettre en relation la spiritualité et la sensibilité de l'homme. La solution est en effet assez difficile à trouver puisqu'à la différence de la représentation, la connaissance pratique possède un fondement pur qui est la perception du commandement en lui-même, sans objet.

La solution de Kant, un peu complexe à saisir, consiste dans l'utilisation de la loi de la nature comme loi pour être le schème qui manque à l'entendement pour penser concrètement une loi de moralité possible dans le monde de l'existence :

« La causalité physique, ou la condition sous laquelle elle a lieu, est incluse dans les concepts de la nature, dont le schème est tracé par l'imagination transcendantale. Ici, cependant, il ne s'agit pas du schème qui arrive selon des lois, mais du schème (si ce terme convient ici) d'une loi même ; cela parce que la *détermination de la volonté* (non de l'action eu égard à son résultat) par la loi seule, sans un autre fondement de la détermination, rattache le concept de la causalité à des conditions toutes autres que celles qui constituent la connexion dans la nature [157].»

Cette élaboration intellectuelle montre aussi le pouvoir surprenant que prend la raison pratique comme loi de causalité dans le monde. Dans la conception téléologique que nous défendons, il y a une certaine dépendance de l'individu en face du bien qui lui est présenté. Dans une stricte vision kantienne, il s'agit désormais de faire dépendre le monde de la causalité que l'agent libre exerce par sa volonté :

« La différence entre les lois d'une nature à laquelle la volonté est soumise, et celles d'une nature qui est soumise à une volonté (en ayant en vue ce qui dans cette volonté, a rapport à ses actions libres) consiste en ce que, en celle-là, il faut que les objets soient causes des représentations qui déterminent la volonté, tandis que, en celle-ci, la volonté doit être cause des objets, de sorte que la causalité produisant ces objets trouve le fondement de sa détermination uniquement dans un pouvoir pur de la raison, pouvoir qui, pour cela, peut aussi être appelé une raison pratique pure [158]. »

---

des objets, tandis que le pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible est l'entendement. […] Des pensées sans contenus sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. » ID., *Critique de la raison pure,* AK III 75, p. 76-77.

156. E. KANT, *Critique de la raison pratiqu*e, AK V 69, p 176.

157. ID., *Ibid.,* AK V 69, p 176.

158. ID., *Ibid.,* AK V 44, p. 145.

Nous sommes devant une sorte de relecture du monde en fonction de la volonté libre de l'homme. Il ne s'agit pas en fait de trouver une correspondance entre les énoncés de la loi générale de la volonté énoncée selon les normes rationnelles du devoir pur et les schèmes imaginatifs, il s'agit en fait de redonner un sens aux schèmes et surtout à celui de la causalité. En sorte que ce schéma de causalité, qui jusque-là n'était qu'une constatation d'entrechoquement des corps selon un certain nombre d'*a priori* tant intellectuels que sensibles et imaginatifs, devient l'occasion de la réinterprétation de notre situation au monde dans une optique finalisée, où l'homme est le seul organisateur :

> « Ainsi n'est-ce que le pouvoir de désirer, non pas celui qui rend l'être humain dépendant de la nature (par l'intermédiaire des penchants sensibles), ni celui du point de vue duquel la valeur de son existence repose sur ce qu'il reçoit et dont il jouit – mais la valeur que seul il peut se donner lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans la manière et dans les principes d'après lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans la liberté de son pouvoir de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et ce par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une fin finale [159]. »

Nous avons conscience que nous empiétons un peu sur notre réflexion qui aura pour objet le désir mais il n'est pas possible de parler de « l'imagination pratique » chez Kant sans voir la destinée qu'elle acquiert de par le fait de son rapport avec le désir.

Dans un tout autre registre, peut-on dire, se trouve l'imagination délibérative. Il est sûr que le rapport entretenu par l'imagination délibérative avec le monde diffère de celui de l'imagination en tant que faculté de représentation. Ce que nous allons voir bientôt. Car de fait la connaissance, dans la théorie psychologique d'Aristote, est plutôt un processus passif quant à son origine ; en tous les cas, de la part du sujet vivant, le désir implique une initiative plus importante que la connaissance. Mais avant de le voir revenons à la question de départ, la nécessité de réunir une imagination complexe et un précepte simple dans un même syllogisme pratique :

> « L'imagination sensitive appartient donc, comme nous l'avons dit, aux autres animaux aussi, tandis que dans l'imagination délibérative n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables : car pour ces derniers, savoir si l'on fera telle chose ou telle autre, c'est déjà l'œuvre du raisonnement ; et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure, puisque c'est le plus avantageux qu'ils poursuivent. Les animaux raisonnables sont donc capables de construire une seule image à partir d'une pluralité d'images [160]. »

L'unification des images ne se fait pas autrement que par composition des images déjà perçues. Une telle imagination semblerait ne devoir être possédée que par les hommes même

---

159. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, AK V 442-443, p. 441.

160. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 11, 434a5 et sqq., p. 208.

s'il y a ici des divergences possibles dans la compréhension de la nature de l'action imaginative. Est-ce que c'est la faculté imaginative qui exerce cette délibération ? Est-ce que cela implique une activité de désir pour la possibilité d'une telle activité ?

Il est difficile d'affirmer l'identité entre l'imagination délibérante et l'intellect pratique. En effet le texte invoqué par un certain nombre d'auteurs contemporains [161] pour défendre une telle thèse semble plutôt la contredire comme le note Monique Canto-Sperber :

> « L'argument le plus fort, m'a-t-il semblé, était celui tiré de la formule aristotélicienne selon laquelle "l'âme ne pense pas sans images", sans ces *phantasmata* qui sont les produits propres de l'imagination. mais de là à faire de l'imagination une faculté propre de délibération, il y a un pas. Car Aristote dit simplement ici que les images interviennent dans la délibération, qu'il existe donc une *dianoètikè psukhè* qui se sert des *phantasmata*. Il ne dit aucunement que cette capacité à utiliser les *phantasmata* et à délibérer avec eux est identique à la *phantasia bouleutikè* comme capacité productive des *phatasmata* [162.] »

Le schéma nous semble le suivant. La raison pratique possède un précepte universel quant à la recherche d'un certain bien. Elle sollicite l'imagination par l'entremise de son désir, puisque l'on recherche le plus avantageux pour le bien que l'on se propose d'obtenir dans la proposition universelle. L'imagination est donc invoquée pour produire plusieurs images de biens présents ou absents [163] qui sembleraient adéquats pour l'obtention du bien que l'on s'est représenté dans l'universel. C'est ensuite la raison qui intervient pour choisir entre toutes ces images celle qui convient le mieux au bien pratique qu'elle vise. En sorte cette image présente un bien à rechercher ou à réaliser dans le monde sensible.

Le commentaire de saint Thomas sur ce passage apporte un élément de compréhension assez intéressant :

> « Il est *nécessaire* dans un tel examen de tenir une règle, un but ou quelque chose de cette sorte par rapport auquel est mesuré ce que l'on doit davantage faire ; il est manifeste, en effet, que l'homme *imite*, c'est-à-dire désire, ce qui est plus grand en bonté, c'est-à-dire ce qui est meilleur ; or nous distinguons toujours le meilleur à l'aide de quelque mesure, et ainsi il est nécessaire de tenir une mesure dans l'acte de délibération sur ce qui doit être fait, et celle-là est le moyen terme à partir duquel la raison pratique forme un syllogisme à propos de ce qu'il faut choisir ; il est donc manifeste que la raison qui délibère *peut faire l'unité à partir de plusieurs images*, à savoir à partir de trois termes dont l'un est préféré à l'autre et le troisième est comme la mesure au moyen de laquelle il est préféré [164]. »

L'activité de délibération qui utilise l'imagination tend à trouver une règle, une règle concrète. Il est assez étonnant de lire qu'une image peut devenir une règle tant nous sommes

---

161. Cf. Dialogue, *Revue canadienne de philosophie,* XXXIX, n° 1, année 1990.
162. M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques,* op. cit., p. 306.
163. L'imagination est en effet une faculté capable de combiner les images.
164. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, op. cit., p. 400.

habitués à ne voir dans la règle qu'une chose nécessairement universelle et logiquement caté- gorisable. Mais dans la mesure où la téléologie du théologien médiéval se base sur les travaux d'Aristote, cela se comprend très bien. Une telle opération dans la sensibilité reste pourtant sous l'influence de la raison via le désir qui sollicite l'imagination dans un but précis, celui de trouver une règle concrète d'agir dans une image particulière.

Le raisonnement pratique est le suivant : je suis porté à choisir le meilleur, ce qui est à la racine de toute règle. De cette règle générale je cherche une sorte de moyen terme entre deux termes que sont la prémisse générale et la conclusion particulière. Cependant dans le cas de l'imagination délibérative, ou cogitative, il s'agit de choisir une image plutôt qu'une autre par le moyen d'une troisième. Cette dernière constitue un bien plus lointain, comme l'incarnation concrète de la prémisse générale, dont l'image qu'elle aura fait choisir constitue un moyen. Dans l'ordre de la représentation de ce qui est bien, donc dans celui de la délibération, l'image qui mesure est un moyen de connaître le terme à choisir, mais dans l'ordre du désir et de l'acte, l'image choisie devient le moyen d'obtenir le bien représenté par l'image mesurante, car rappelons que le dernier terme de la discussion est le premier de l'action.

Nous avons vu tout au cours de ces lignes consacrées à la connaissance pratique que le désir avait une influence continuelle, tant dans l'acte lui-même que pour la normativité. Nous ne pouvons donc donner une description de la téléologie de l'acte humain sans comprendre la nature du désir. Nous allons maintenant nous pencher sur lui.

Y) *Qu'est ce que le désir ?*

Initier une discussion sur l'essence du désir apparaîtra peut-être superflu ou vain du fait que cette réalité du désir est une évidence pour tout le monde. Mais ce fait, bien loin de nous arrêter, nous confirme dans la nécessité de développer une telle réflexion. Car si tous nous connaissons les multiples facettes du désir, il est bien rare de rencontrer des gens qui sauraient le définir. Et souvent les réflexions sur ce dernier au lieu de chercher à nous en faire comprendre la nature ne font que nous renvoyer à nos expériences propres.

Nous avons vu que l'on pouvait étudier le désir comme une faculté motrice. Et il convient en effet de délimiter précisément son rôle dans la complexité de l'acte humain. Mais dans le même temps le désir humain possède une dynamique propre et c'est surtout celle-là qui apparaît le plus immédiatement à la pensée des gens lorsqu'ils parlent ou qu'on leur parle du désir. Notre propos est dans un premier temps d'arriver à lier ces deux aspects du désir humain dans un même discours, son rôle moteur de l'*anima* et sa qualité exclusive de plaisir. Dans un deuxième temps il nous faudra développer une réflexion sur la notion d'effet de l'acte. Nous jugeons bon de placer ici une réflexion sur cette question délicate et complexe en raison de son étroite connexion avec le volontaire. L'effet d'un acte humain est distinct du volontaire mais est une conséquence directe de son activité et des controverses nombreuses existent quant à savoir si l'effet intervient ou non dans la bonté de l'agent. Cette réflexion sur les effets du

volontaire se distinguera entre une considération sur le couple intention/effet, et notre point de vue sur la question du double effet.

● *La spécificité du plaisir comme acte*

L'héritage dommageable de la grande école volontariste qui part du stoïcisme et qui arrive à Kant, en passant par l'âge des morales théologique de l'obligation en-soi, a imprimé dans nos esprits une association d'idées qui opère d'une manière inconsciente. Lorsque nous disons de quelqu'un qu'il est volontaire, nous pensons qu'il a la capacité de dominer les événements, qu'il est capable de supporter les peines les plus grandes pour atteindre son but. Sans doute une telle description rend-elle compte de la réalité quotidienne. Mais nous pensons que cette force d'âme que possède un tel agent se fonde en définitive sur la capacité qu'il a de mépriser l'instinct qui le pousse vers la délectation. Ce qui pourrait être encore admis dans la mesure où l'on comprend que sa volonté peut délaisser un certain nombre de délectations inférieures pour une plus grande. Or généralement il n'est pas question d'associer volonté et plaisir, volonté et désir.

La première objection qu'on pourrait faire contre une telle association d'idée se ramènerait à l'exemple de l'homme volontaire. Le désir étant par nature unique dans sa définition comme dans son expérience, il serait vain de vouloir le présenter d'une manière dédoublée en sorte que l'appétit supérieur de la volonté serait motivé par le même plaisir que le désir inférieur. C'est ainsi que Kant distinguait dans sa seconde *Critique* les motivations distinctes des deux appétits en l'homme :

> « Le principe du bonheur personnel, quelque grand usage on puisse bien faire pour lui de l'entendement et de la raison, ne saurait comprendre en lui d'autres fondements de la détermination de la volonté, sauf s'ils sont conformes à la faculté de désirer *inférieure*, et par conséquent, ou bien il n'y a absolument aucune faculté de désirer supérieure, ou bien il faut que la raison pure seule soit pratique par elle-même, ce qui veut dire que, sans présupposition d'un sentiment, quel qu'il soit, partant sans représentations de l'agréable ou du désagréable, en tant que matière de la faculté de désirer, […], il faut qu'elle puisse déterminer la volonté par la seule forme de la règle pratique. […] C'est alors seulement que la raison est, uniquement en tant qu'elle détermine par elle-même la volonté, une véritable faculté de désirer supérieure [165]. »

Sans même parler de l'identification de la raison et du désir supérieur que nous contestons absolument, cet extrait illustre assez bien la dichotomie qui est latente dans beaucoup de consciences humaines. Elle est rendue plausible du fait que l'être humain est capable de renoncer à certains plaisirs immédiats, et même s'imposer des mortifications extraordinaires en vue d'obtenir des biens assez lointains de ce que l'on pourrait appeler des satisfactions. Que l'on

165. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V 25, p. 117.

pense en guise d'exemple aux explorateurs des pôles et aux souffrances qu'ils ont endurés pour atteindre un point au milieu de nulle part, seulement riche en symbole.

La première des erreurs lorsque l'on parle du désir et de son accomplissement, le plaisir, c'est d'en faire des termes univoques. En fait il y a désir et désir, parce qu'il y a plaisir et plaisir :

> « Aristote s'est clairement distingué des hédonistes quand il a déclaré qu'il n'existe pas de plaisir indifférencié. Le plaisir ne peut constituer le but final de nos actions parce que le plaisir n'est pas une seule chose, c'est-à-dire que le mot plaisir du fait qu'il est appliqué à des instances spécifiées du plaisir n'est pas univoque. Les plaisirs diffèrent en nature de la même façon que les activités qu'ils accompagnent diffèrent en nature. Le plaisir que nous prenons en mangeant n'est tout simplement pas la même nature de chose que le plaisir que nous prenons en pensant [166]. »

Il y a une autre erreur à éviter dans la lecture d'Aristote. Ce dernier en voulant exprimer les justes rapports entre vérité pratique et désir droit affirmait : « Ce que l'affirmation et la néga- tion sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir [167]. » Certains ont voulu lire dans ce passage une équivalence stricte [168], thèse qui semblerait confirmée par un texte de *l'Éthique à Eudème* [169]. Mais une telle position est fausse dans la mesure où elle élargit la considération de *l'Éthique à Eudème*, qui concerne l'acte humain en tant que désir rationnel, au désir en tant que tel.

L'affirmation d'Aristote est complètement différente. Il s'agit de faire comprendre la nature de l'acte de désirer en la comparant à l'opération du jugement. La quête ou la fuite se tiennent par rapport au désir comme le jugement par rapport à la simple pensée. Mais le désir ne saurait être dans son acte strictement identique à la pensée qui juge. Il est d'un autre ordre.

La difficulté étant par ailleurs, comme pour la notion de bien, de conserver une référence commune. Si en effet les plaisirs sont si disparates qu'il n'existe plus de comparaison possible, la notion de bonheur deviendra de ce fait assez problématique, et qui plus est le choix lui-même entre différents plaisirs ne voudra plus rien dire. Et en définitive la notion même de bien moral sera remise en question. Car si d'un côté l'univocité du bien conduit à écraser toutes les

---

166. : « Aristotle clearly distinguishes himself from the hedonists when he claims that there is no such thing as undifferentiated pleasure. Pleasure cannot serve as the final goal of our actions because pleasure is not one thing, i.e., the word « pleasure » as applied to specific instances of pleasure is not univocal. Pleasures differ in nature just as the activities which they accompany differ in nature (τώ εἴδει). The pleasure which we take in eating is simply not the same kind of thing as the pleasure which we take in thinking » FRANCISCO J. GONZALEZ, « Aristotle on Pleasure and Perfection », *Phronesis*, vol. XXXVI, n° 2, Leiden, 1991, p. 141.

167. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VI, 2, 1139a22, p. 277.

168. Comme DAVID CHARLES dans son *Aristotle's philosophy of Action*, Londres, 1984. Sa pensée tend à méconnaître le particularisme de l'action.

169. « J'appelle cependant délibératif le désir dont le principe et la cause sont la délibération ; et on désire parce qu'on a délibéré. Par conséquent le choix délibéré n'existe ni chez les autres animaux, ni chez l'homme à tout âge ni dans toutes les conditions, car il ne s'y trouve pas de délibération ni de saisie de la cause, mais rien n'empêche plusieurs personnes d'avoir une opinion sur ce qu'il faut faire ou non, mais de le faire par raisonnement ne leur appartient plus. » ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, II, 10, 1226b 19 et sqq., trad. Vianney Décarie, Paris, 1978, p. 113.

nuances intermédiaires et à détruire la capacité de signifier du mot lui-même, la trop grande distinction des plaisirs nuit à la notion même de bonheur parfait. Pour les individus que nous sommes, les plaisirs les plus immédiats sont les moindres. Si les plaisirs supérieurs sont d'une autre espèce, incomparable aux plaisirs inférieurs, leur attrait sera réduit à néant, car beaucoup les ignoreront parce qu'ils les auront considérés comme irréels. Nous analyserons la question du plaisir sensible dans la deuxième partie pour montrer à la fois son importance et ses limites. Car d'un autre côté la distinction des plaisirs permet de réduire à néant les arguments de l'hé- donisme [170].

Si nous regardons la volonté dans son dynamisme propre, elle doit engendrer elle-même une délectation, comme toutes les activités de l'âme. Définir l'activité propre à la volonté, telle est la question. Si la puissance visuelle peut engendrer un plaisir propre dans l'acte de voir et l'activité intellectuelle un plaisir de la contemplation, comment définir ce qui fait la volonté dans son acte et dans le plaisir qui lui est afférent.

L'opinion de saint Thomas d'Aquin est intéressante à bien des égards, car il prend parti

dans un sens très favorable à l'identification du plaisir comme plénitude propre de la volonté :

> « Il résulte de ce qui a été établi précédemment que jouir n'est pas l'acte de la puissance qui atteint la fin en l'exécutant, mais de celle qui commande l'exécution ; on a dit en effet que c'est l'acte de la puissance appétitive. Or, chez les êtres dépourvus de connaissance on trouve bien une puissance qui obtient la fin comme exécutrice, par exemple celle qui fait que les corps pesants tombent et que les corps légers s'élèvent. Mais on ne trouve pas chez eux la puissance qui commande ; celle-ci a son siège dans une nature supérieure qui par ses ordres meut la nature tout entière, de la manière dont l'appétit, dans les êtres doués de connaissance, applique les autres puissances à leurs actes. Il est donc manifeste que les êtres dépourvus de connaissance, tout en parvenant à leur fin, n'en jouissent pas ; c'est un privilège réservé aux êtres qui possèdent la connaissance [171]. »

L'auteur de la *Somme théologique* rejoint ici la considération que nous faisions plus haut sur la question du mouvement immanent. Les êtres connaissants sont seuls capables de se mouvoir eux-mêmes et c'est la raison même de leur capacité à éprouver du plaisir. Tout acte de l'âme du sujet automoteur est susceptible de susciter un plaisir propre, mais pour saint Thomas ce plaisir propre s'enracine dans la capacité de *l'orexis* de mouvoir toute puissance de l'âme à son acte [172]. Dans la suite de l'article saint Thomas attribue la jouissance parfaite (*fruitio per-*

---

170. « Pour Aristote comme pour Platon, l'hédonisme, en ce qu'il a de faux et de pernicieux, consiste à soutenir que tous les plaisirs, quelles que soient leurs causes, sont en tant que plaisirs, identiques, ou, en d'autres termes, d'une même espèce… La vraie réponse à l'hédonisme, c'est donc pour Aristote de montrer, contrairement à cette thèse de l'unité du plaisir, que les plaisirs sont spécifiquement distincts les uns des autres. » GAUTHIER et JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, t. II, 2ème partie, op. cit., pp. 844-45.

171. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 11. a. 2, cor.

172. « Nous avons déjà dit que la perfection et la fin des puissances autres que l'appétit sont contenues sous l'objet de celui-ci comme ce qui est propre sous ce qui est commun. Par suite la perfection et la fin de n'importe

fecta) aux seuls êtres rationnels, car seuls ils possèdent la connaissance de la fin en tant que telle. Ainsi seuls les êtres libres sont susceptibles de pouvoir prétendre à la jouissance, qui chez saint Thomas ne peut seule s'assimiler au bonheur, attendu que le bonheur suppose, en plus de la jouissance, l'activité d'une autre puissance de l'âme, l'intelligence, qui explique la pré- sence de la jouissance maximale dans l'appétit [173].

Ce qu'il faut comprendre dans une telle vision du plaisir, c'est qu'il est en premier lieu l'acte complet de l'appétit en tant que puissance motrice, motion conséquente à une connaissance, d'où son nom d'appétit élicite pour le distinguer du mouvement des êtres sans connaissance, que l'on appellera alors appétit naturel. Le plaisir est donc le repos de l'appétit dans le bien possédé. Une telle définition apparaît assez simple dans l'expression mais elle suppose une compréhension du bien comme perfection ontologique du sujet qui agit, telle que nous l'avons déjà exposé. Or si l'on y prête bien attention cela revêt une certaine importance que de posséder une telle définition.

En effet, la référence au plaisir, constante de nos vies quotidiennes, qui se présente comme un élément nécessaire dans la philosophie éthique, reste curieusement purement expérimentale dans la plupart des cas. Nous écrivons expérimental en ce sens où peu d'hommes trouvent utile de comprendre ce en quoi peuvent constituer les plaisirs, ce qu'ils sont, comment les définir. Personne n'en peut ignorer la réalité chacun y faisant souvent référence. Toute philosophie morale ne peut éviter d'en parler, mais peu nombreux sont les philosophes à avoir voulu aborder la question dans le cadre d'une réflexion qui dépassait la simple référence à des actions sensibles élémentaires. On pense à ce que nous avons déjà noté chez Kant mais aussi à Freud avec sa théorie de la pulsion, peut-être trouvera-t-on encore quelques noms. De toute façon les plaisirs ne sont que trop souvent décrits, sans que les auteurs des descriptions cherchent plus avant à les comprendre. Certes pourra-t-on dire que ce qui est évident ne doit pas être défini, mais si la saisie de l'émotion plaisante a quelque chose d'immédiat, elle n'en reste pas moins intellectuellement obscure dans le ressenti que l'on éprouve. Beaucoup de penseurs affirment plus ou moins ouvertement la non-intelligibilité du plaisir, voire sa radicale opposition à la vie rationnelle, d'où la volonté de ne pas définir la nature des plaisirs.

Quant à Freud et à Kant, même s'ils tentent de définir le plaisir, leurs pensées aboutissent au résultat habituel, c'est-à-dire le confit entre le désir et la vie de l'intelligence, ou au moins une radicale hétérogénéité. Chez eux, comme chez d'autres penseurs, l'origine de la conception qu'ils ont du plaisir est le caractère univoque qu'ils lui donnent. Dans une telle pensée, le plaisir ne peut être que sensible [174], et la raison ne peut que rester étrangère, voire hostile à sa réalité.

---

quelle puissance, en tant qu'elles sont un certain bien, relèvent de l'appétit. C'est la raison pour laquelle l'appétit applique les autres puissances à leur fin particulière, et parvient lui-même à la sienne quand chacune des autres a atteint sa fin propre. » ID., *Ibid.* art. 1 ad 2um.

173. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 3, a. 5.

174. « Mais les plaisirs corporels ont accaparé l'héritage du nom de plaisir, parce que c'est vers eux que nous dirigeons le plus fréquemment notre course et qu'ils sont le partage de tout le monde ; et ainsi, du fait qu'ils sont

L'avantage de la réflexion aristotélicienne est qu'elle réussit à intégrer le plaisir (nous utilisons ce terme comme un générique qui désigne toutes les formes de plaisirs) dans la quête du bien, parce que le plaisir est lui-même un bien.

Il existe cependant des objections à l'objectivité rationnelle du plaisir chez les lecteurs d'Aristote. Prenons par exemple l'article de Julia Annas *Aristotle on pleasure and goodness*. Dans cet article elle identifie deux problèmes dans la thèse d'Aristote qu'elle présente ainsi :

> « Ce sont les plaisirs de l'homme de bien qui comptent, et ils comptent parce que cet homme est bon, parce qu'il est dans la droite ligne de ce qu'il faut faire. Le critère qui discerne ce qui est véritablement plaisant est en conséquence moral, mais ceci ne devrait pas causer de surprise. Nous tendons à penser que la responsabilité qui incombe à Aristote est de nous montrer qu'il peut y avoir un critère objectif du plaisir qui puisse encadrer ce qu'un agent espère honnêtement. Mais Aristote verrait sans doute les choses différemment : nous ne pouvons pas dire ce qui est plaisant sans référence à ce qui est bien, du fait que le plaisir et le bien sont reliés intrinsèquement, pourquoi donc donner un quelconque crédit à la requête de quelqu'un en matière de plaisir si nous refusons sa prétention au bien ? Ils tiennent et tombent ensemble. Si je pense que le sadisme est moralement déviant je ne peux penser qu'il est réellement plaisant, quoi que pense le sadique. S'il me convainc que son acte est plaisant, il m'aura déjà convaincu à moitié qu'il n'est pas déviant, ou pas au point où je le pensais [175]. »

Une telle lecture d'Aristote suppose plusieurs choses. D'une part quant à l'affirmation « le plaisir est un bien », Annas suppose qu'une telle phrase implique chez Aristote qu'éprouver du plaisir à poser une certaine action, c'est automatiquement lui attribuer le qualificatif *moralement bon*. Ainsi si j'admets que le sadique peut effectivement jouir de son acte, je me dis que le sadisme n'est finalement pas si mauvais. Par une sorte de retournement d'une philosophie trop idéaliste, Aristote affirmerait en fait l'identité du plaisant et du moralement correct, comme Callicles dans le *Gorgias*. Ensuite Annas dit que le véritable plaisir n'est appelé tel par chacun que dans la mesure où chacun associe une sensation plaisante à un critère de bien. Une telle affirmation implique elle-même deux choses. Premièrement, la sensation plaisante est un fait

---

les seuls qui nous soient familiers, nous croyons aussi que ce sont les seuls qui existent. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII, 14, 1153b53, p 374.

175. « It is the *good* man's pleasures that count, and they count *because* he is good, because he is *right* about what to do. The criterion for what is truly pleasant is thus a moral one ; but this should occasion no surprise. We tend to think that the onus lies on Aristotle to show us that there can be an objective criterion of pleasure which could override what an agent honestly claims. But Aristotle would surely see it the other way round : we cannot say what is pleasant without some reference to what is good, since pleasure and good are internally connected ; so why should we take seriously someone's claims about pleasure when we reject his claims about good ? They stand or fall together. If I think sadism is morally wrong, then I cannot think that is really pleasant, whatever the sadist says. If he convinces me that it is pleasant, then he has already at least half-convinced me that is not wrong, or at least not as wrong as I thought it was. » JULIA ANNAS, « Aristotle on Pleasure and Goodness », *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit., pp. 297-298.

incomparable à un autre, et qu'elle suppose une intervention rationnelle extrinsèque pour rece- voir le critérium de bien. Deuxièmement le bien moral devient un concept relatif à chacun, une sorte de *placet* attribué arbitrairement à des émotions. Ainsi on ne peut pas prouver que le sadique fait mal, c'est juste une divergence de points de vue entre son contempteur et lui.

Nous pensons qu'Annas se trompe assez lourdement sur Aristote et pour le montrer nous allons repartir de l'exemple donné, celui du sadique. Si je dis que je conçois qu'un sadique puisse prendre du plaisir à ce qu'il fait, est-ce que je dis que ce qu'il fait est bon ? Non. Parce que d'une part il ne ferait pas cette chose qui souvent dérange, à savoir de torturer quelqu'un, s'il n'y trouvait un certain plaisir, abstraction faite de considérer ce plaisir comme bon ou mauvais moralement. Pourquoi poser un acte aussi onéreux si on n'y trouve pas une certaine joie [176] ? Il n'est pas besoin d'expérimenter le plaisir du sadique pour comprendre que cet homme cherche quelque chose d'analogue à ce que nous recherchons tous [177]. Simplement il faut dire que le plaisir que cet homme ressent à faire du mal est un plaisir apparent, même s'il conserve une certaine réalité de plaisir. Donnons le principe qui permet de discerner entre les plaisirs bons ou mauvais.

Il y a en fait plusieurs éléments à combiner pour comprendre la position d'Aristote en la matière. D'abord le fait que le plaisir soit un bien, cette affirmation n'est pas nécessaire en ce sens où les plaisirs ne le sont pas toujours, mais il est sûr qu'un bien parfait est nécessairement plaisant. Ensuite il faut comprendre que le plaisir n'est jamais pris comme une réalité absolue, il faut exercer un réel discernement à son égard. Le plaisir est lisible non en lui-même mais dans l'opération (ou le défaut d'opération) qui le supporte :

> « Burnet dans sa note d'introduction au livre X a vu beaucoup plus juste, en notant que, au point où nous en sommes arrivés, et dans les perspectives de la doctrine aristotélicienne du plaisir telle qu'elle vient d'être élaborée, la question est devenue sans portée et c'est à bon droit qu'Aristote la laisse tomber. Toute la doctrine aristotélicienne du plaisir consiste en effet à dire que le plaisir, conçu comme une réalité en soi, abstraction faite de l'opération d'où il procède, n'existe pas, ce qui existe, ce sont des plaisirs qui forment avec les activités d'où ils procèdent des couples indissolubles, plaisir de toucher, plaisir de voir, plaisir de penser, ou mieux encore ce sont des blocs inséparables opération-plaisir, toucher plaisant, vue plaisante, pensée plaisante. Le problème de la fin ultime et du bien suprême ne consiste donc pas à se demander si la fin suprême est l'opération ou le plaisir, il consiste à se demander lequel de ces blocs opération-plaisir est la fin ultime [178]. »

L'erreur d'Annas dans son analyse de l'eudémonisme aristotélicien est justement de

176. « En effet, c'est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal, et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104b9, pp. 94-95.

177. « Et le fait que tous les êtres, bêtes et hommes, poursuivent le plaisir est un signe que le plaisir est en quelque façon le Souverain Bien. » ID., *Ibid.*, VII, 14, 1153b25, p. 373.

178. GAUTHIER et JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, t. II, 2ème partie, op. cit., pp. 843-844.

découpler le plaisir de son opération. De fait, dans sa radicale individualité, abstraction faite de l'opération qui le cause, un plaisir est irréductible et incomparable aux autres. Mais comme concrètement l'opération n'est pas distincte du plaisir qu'elle porte, c'est elle qui nous permet de juger de la qualité et de la bonté du plaisir.

Le fait est qu'il faut élaborer une hiérarchie des plaisirs en fonction des biens que l'on recherche par les opérations que l'on pose. Le plaisir de manger doit être perçu comme quelque chose de différent et de moindre que le plaisir de contempler. On jugera donc du plaisir en fonction du type d'activité que l'on recherche. Certaines activités peuvent être conçues comme tellement parfaites qu'elles sont supérieures aux autres. Ainsi sont les opérations des natures purement spirituelles :

> « Il n'y a aucune chose cependant qui soit pour nous toujours agréable : cela tient à ce que notre nature n'est pas simple, mais qu'elle renferme aussi un second élément, en vertu de quoi nous sommes des êtres corruptibles, de sorte que si le premier élément fait une chose, cette chose est pour l'élément naturel quelque chose de contraire à sa nature, et quand les deux éléments sont en état d'équilibre, l'action accomplie n'est ressentie ni comme pénible, ni comme agréable ; car supposé qu'il existe un être quelconque possesseur d'une nature simple, la même activité serait pour lui toujours le plus haut degré de plaisir. C'est pourquoi Dieu jouit perpétuellement d'un plaisir un et simple ; car il y a non seulement une activité de mouvement, mais encore une activité d'immobilité, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement [179]. »

Aristote donne ici l'explication de ce qui fait que l'homme peut en arriver à défaillir du véritable plaisir pour se livrer exclusivement à des plaisirs corporels, qui constituent effective- ment la matière propre de l'*akrasia*. Dans son *Commentaire* [180], saint Thomas donne ainsi la raison quand il explique que la double dimension de l'homme fait qu'une activité selon son esprit peut entraîner un déplaisir dans la sensibilité, et vice et versa. Mais ce que nous dit l'ex- trait d'Aristote, c'est que certains plaisirs sont plus nobles parce que l'activité qui les produit est parfaite, achevée, en plénitude d'actuation. C'est la raison même de la hiérarchisation des plai- sirs.

Encore une fois il faut répéter que l'analogie du bien fait que le bien le meilleur n'est pas exclusif des biens intermédiaires. L'être humain reste composé d'un esprit et d'un corps, la quête les plaisirs sensibles lui est inévitable, et nous montrerons dans notre deuxième partie à quel point elle est bonne.

● *La bonté des effets*

Si un acte est posé volontairement il ne s'arrête pas seulement au sujet qui le pose, et au

---

179. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII, 15, 1154b20 et sqq., pp. 379-380.

180. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., §§ 1534-1536.

plaisir que cette opération engendre, mais il peut avoir des conséquences internes (sur les autres facultés) et externes à l'agent (sur un autre par exemple). Dans quelle mesure ces consé- quences interviennent-elles dans la qualification bonne de l'acte ? Est-ce que seule l'opération en sa nature propre qualifie l'acte ou faut-il regarder plus loin ?

Ce problème s'intègre dans une considération plus générale qui est celle de la bonté de l'action humaine, des moyens, de l'intention droite. Depuis les exposés d'Abélard sur la morale dans le *Sctio teipsum* [181] la théologie morale a connu plusieurs élaborations pour déterminer les limites de l'acte bon. Nous ne donnerons pas notre opinion sur ce sujet dans cette partie mais nous allons maintenant jeter les bases de notre réflexion sur la question en expliquant comment l'acte se juge non seulement sur ce qu'il est, mais aussi sur ses conséquences.

Comment définir l'effet d'un acte volontaire ? Se limite-t-il à ce que l'on recherche ou faut-il étendre la qualité de volontaire jusqu'aux effets qui sont causés par nos opérations sans que nous le désirions ?

Un premier élément de réponse réside dans la considération de quel type de puissance se trouve être la volonté. Nous avons dit précédemment qu'elle est une puissance active. Mais jusqu'ici nous n'avons pas détaillé la question. Il convient de s'arrêter quelque peu à la nature d'une puissance active. Aristote dit que la puissance est d'abord la faculté d'être principe de changement dans un autre être. Et ensuite, principe de recevoir le changement d'un autre être [182]. Telle est la distinction entre puissance active et puissance passive.

Dans la mesure où la volonté est puissance active, quelle est ou quelles sont les réalités modifiées par son activité ? À l'intérieur de l'âme, ce sont toutes les puissances qui sont mises en branle par la volonté qui peuvent être considérées comme passives, ou mues, par rapport à cette dernière [183]. Donc le fait de produire tel ou tel acte, comme sentir, réfléchir, etc., a le plus souvent rapport avec notre volonté, et dans la mesure où ces actes sont, pour la volonté, le moyen d'arriver à une fin bonne ou mauvaise, ces actes seront bons ou mauvais. Ainsi on peut manger pour faire plaisir à quelqu'un ou lire pour apprendre à faire une bombe dans le but de commettre un attentat qui tuera des civils. Mais est-ce que ces actes sont susceptibles d'influen-

---

181. PIERRE ABÉLARD, *Éthique,* PL, CLIIVIII, col. 633-677, trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1993.

182. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique (II)*, θ(IX), 1, 1046a12, p. 24.

183. « Et c'est ainsi que la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit SAINT ANSELME. En voici le motif : dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières. Cela se constate dans la nature et dans la vie sociale. Le ciel, dont l'action tend à conserver l'universalité des êtres susceptibles de génération et de corruption, met en mouvement tous les corps inférieurs, qui, chacun dans son ordre, tendent à la conservation de leur espèce, ou même de leur individu. Pareillement, le roi, qui a pour but le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement chacun des gouverneurs de villes, lesquels sont chargés du gouvernement d'une ville en particulier. Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne sont pas soumises à notre décision. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 82, a. 4, cor.

cer à leur tour la bonté de la volonté ? Nous posons la question : est-ce que l'on peut vouloir une fin bonne en utilisant une de ses facultés d'une manière mauvaise, sans en être morale- ment affecté ? Le fait que notre volonté dirige le mouvement, comme l'appétit dirige les facultés de l'animal pour qu'il se meuve, cette prééminence immunise-t-elle la volonté contre la malice ? Si c'était le cas, l'intention droite, ou prétendument telle, serait immunisée du mal du simple fait qu'elle veuille un bien, ce qui est toujours le cas en soi.

Avant d'exposer notre réponse, il faut apporter une précision. Nous avons vu que les êtres composés que nous sommes peuvent être partagés entre la satisfaction qu'apporte un certain type d'opération et la souffrance que ce même type d'opération nous occasionnent pour une autre de nos facultés. Par exemple, le fait de travailler intellectuellement peut à la fois nous réjouir et nous fatiguer. Une activité peut être à la fois délectable et douloureuse. Donc à la fois bonne et mauvaise. Mais attention, quand nous parlons d'une activité qui serait mauvaise pour telle faculté, nous prenons le qualificatif mauvais en rapport avec la perfection propre de la dite faculté, et quand nous parlons d'une activité mauvaise qui influencerait ou non la volonté, comme tuer un innocent au nom d'un idéal supérieur, nous parlons d'une activité qui influencerait la volonté pour qu'elle soit bonne ou mauvaise. C'est donc par rapport au bien de la volonté qu'il faut considérer les choses, c'est-à-dire le bien suprême recherché par l'homme. Cela laisse supposer qu'on puisse accepter certains maux, comme la souffrance sensible, pour éviter d'autres maux comme celui d'être un injuste agresseur ou un voleur.

Prenons un exemple donné par un moraliste contemporain. Il s'agit du cas du docteur Augoyard, célèbre en son temps, au moment où l'U.R.S.S. menait une lutte implacable en Afghanistan :

> « Ceux qui ont vu le film du procès de Kaboul montrant le Dr Augoyard en train d'avouer qu'il avait fait de l'espionnage pour les puissances capitalistes, n'ont pu échapper à une question secrète. Ce médecin français venu apporter généreusement l'aide de ses soins à la population afghane dans les régions occupées par la rébellion, pouvait-il vraiment accepter de faire des "aveux" évidemment faux, préfabriqués et imposés ? L'explication venait spontanément à l'esprit et elle s'est vérifiée rapidement : les "aveux" étaient le prix de la libération. Le cas n'en pose pas moins un problème moral qu'il faut avoir le courage d'aborder, car il engage des valeurs fondamentales. Le Dr Augoyard l'a bien senti : "Un jour on m'a dit que j'allais être jugé, mais que ma condamnation ne serait que théorique pourvu que j'accepte de dénigrer les rebelles publiquement. J'ai accepté. Cela n'a pas été facile moralement" [184]. »

La réflexion du docteur Augoyard a été la suivante : dans le but d'éviter la prison, je mens, et j'accuse et mon pays et ceux que je suis venu aider de mauvaises choses. Mon inten-

184. S. M. PINCKAERS., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*, Fribourg, 1986. p. 11.

tion n'est pas de leur faire du mal, je mens publiquement pour être libéré, et je dénonce ensuite le stratagème. Le mal en question n'est pas bien sûr dans l'intention du docteur. Il ne ment pas pour faire du mal. Il cherche à sauver sa vie. Mais est-ce que le salut de sa vie corporelle l'emporte sur le bien de l'intelligence ? Car le mal occasionné par son mensonge touche cette faculté. Il y a aussi la justice qui est lésée dans le fait qu'on accuse d'une manière fausse des personnes et des institutions qu'on a voulu aider ou dont on espère quelque bienfait.

Instinctivement nous voyons que ce que le docteur a fait n'est ni imitable ni justifiable. On peut certes lui trouver l'excuse de la peur de perdre la vie, mais fondamentalement on peut dire qu'il a eu tort. Si nous prononçons un tel jugement cela implique que nous estimons qu'il existe un bien meilleur que la conservation de la vie terrestre, mais c'est un autre problème.

Présentement nous nous posons la question de savoir comment l'agir d'une puissance autre que la volonté, en tant qu'elle est mue par la volonté, peut influencer cette dernière, au point de changer la qualité de l'acte et empêcher que son intention droite soit bonne effectivement. Comment la cause motrice qu'est la volonté peut-elle être à son tour influencée par les puissances qui sont mues par elle ?

Nous avons déjà évoqué un élément de la réponse dans une des notes de la sous-partie précédente, nous citons maintenant le texte de saint Thomas qui répond à l'objection que venons de nous poser, comment un effet (l'action causée par la volonté) peut-il influencer sur sa cause :

> « L'objet de l'action de l'homme n'est pas toujours l'objet d'une puissance active. Car la puissance appétitive est passive en quelque manière, en tant qu'elle est mue par son objet désirable, et pourtant elle est le principe des actes humains. De même, les objets des puissances actives ne doivent pas toujours être considérés comme leurs effets, mais seulement lorsqu'ils ont été transformés par elles ; ainsi l'aliment transformé est un effet de la puissance nutritive ; non encore transformé, il n'est que la matière sur laquelle cette puissance s'exerce. Or, du fait que l'objet est, d'une certaine manière, l'effet de la puissance active, il suit qu'il est le terme de l'action ; et, par suite, qu'il lui donne sa forme et son espèce, le mouvement étant spécifié par son terme. Et quoique la bonté d'une action ne résulte pas de la bonté de son effet, toutefois on l'appelle bonne parce qu'elle peut produire un effet bon ; et ainsi la proportion de l'action avec son effet est la raison de sa bonté [185]. »

Ce passage donne des éléments qui intéressent le cas que nous venons d'exposer mais apporte aussi une compréhension plus large de l'acte humain en tant qu'il procède d'une puis- sance active. Nous détaillons maintenant tout l'enseignement qu'il apporte pour ensuite revenir à la question précise du menteur qui veut sauver sa propre vie.

La réponse distingue dans l'appétit humain une capacité active et une passive. En tant

185. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18, a. 2, ad 3um.

que la volonté meut les autres puissances, elle est active, en tant qu'elle cherche le bien, elle est mue par lui. Et du côté des objets des puissances actives, ils ne sont pas pris comme effet sous tous les angles de leur réalité. Saint Thomas prend l'exemple de la nourriture comme objet de la puissance nutritive. Sous le rapport de sa transformation elle est un effet de la puissance nutritive, sous le rapport de ce qu'elle est avant la transformation elle est une matière sur quoi s'exerce la puissance.

La suite de la réponse est assez difficile à saisir. On doit la comprendre ainsi. La rencontre entre la matière et l'action de la puissance active donne naissance à une certaine réalité. Or cette réalité est certes l'effet de la puissance, mais elle lui donne ainsi sa perfection puisqu'elle est le terme d'un mouvement et que le mouvement est spécifié par son terme. Mais à la différence d'autres biens, l'effet n'existe pas encore, il spécifie l'appétit en ce qu'il est projeté devoir être tel au terme de l'action. En sorte, ce n'est pas la matière prise indépendamment, *materia circa quam*, qui spécifie l'action humaine, mais l'agir volontaire sur une telle matière dans l'intention de produire un certain effet. Le corollaire d'une telle affirmation est que nous retrouvons ici le rappel de ce que nous disions plus haut sur le bien humain. Comme le bien purement objectif n'existe pour ainsi dire pas, les objets moraux aussi multiples soient-ils, sont toujours la rencontre entre une matière déterminée, la vérité du discours par exemple et la volonté. Si la volonté utilise le langage pour arriver à ses fins, sans en respecter la nature – la perfection propre du langage étant de dire ce que l'on pense être vrai – il y a une défaillance ontologique de l'appétit qui le rend mauvais, quelque louable que soit l'intention du sujet qui agit.

L'analyse technique du cas que nous avons présenté consiste à dire que l'intention du docteur est faussée par un but apparemment droit. Une intention droite suppose non seulement un but légitime (conserver sa vie) mais une ordination vers les biens parfaits, comme l'amitié et la justice peuvent en être. La vie terrestre sans ces choses perd une grande partie de sa valeur. Les rebelles qu'il a aidés ou encore sa patrie qui le recueille ont été lésés par son attitude, car sans doute s'est-il trouvé des âmes crédules pour porter crédit à ses mensonges forcés. Enfin on ne peut prétendre garder la voie du bien si l'on ment, du fait que l'on trahit l'exigence de vérité envers ses semblables qui s'impose à tout homme [186].

Mais il faut encore préciser les choses. Car certains effets mauvais sont susceptibles d'être acceptés par l'agent et d'autres non. Comment discerner entre les effets mauvais que l'on peut accepter, et ceux qu'on ne peut vouloir sans faire mal.

L'effet le plus important à décrire présentement est la transformation du sujet qui agit,

---

186. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Contra Mendacium,* PL, XL, col. 527. Chap. VII, § 17 : « Mendacium nulla velut bona intentione admittendum. Facta alia ex fine vel bona vel mala redduntur, alia sunt per se peccata : hæc nullo quasi bono fine facienda. » « On n'admet aucune bonne intention pour un mensonge. Certains faits deviennent bons ou mauvais de par leur fin, d'autres sont des péchés en soi, ils ne peuvent jamais être accomplis comme pour une bonne fin. »

bonification de lui-même et des facultés engagées, sujettes de la causalité volontaire. Dans la rencontre entre l'intention volontaire, la matière sur ce quoi elle agit et la personne humaine qui pose cet acte, c'est l'agent lui-même qui en ressort intrinsèquement bonifié et qui produit un acte ontologiquement bon.

Les tenants d'une morale très idéale, les partisans de la conformité rationnelle à un système de valeurs définies avant tout comme bonnes parce que prescrites ne peuvent nous expliquer en fait la nécessité d'obéir à la morale. Ils nous expliquent la dignité de l'action morale, la pertinence de sa réalisation, mais le côté intéressé de l'acte, la perfection qu'il nous apporte nécessairement leur semble une trahison de la spiritualité et de la noblesse de l'acte humain. Et il est vrai que l'objection qu'ils posent devant nous est toujours celle de l'égoïsme, de l'intéressement mesquin. Mais si l'on regarde métaphysiquement une action volontaire, elle est un acte qui rend plus parfait, plus achevé celui qui la pose. Et c'est ce qui la constitue comme telle.

Il existe une distinction qui a été faite par la scolastique, distinction que nous avons déjà rencontrée sous la plume de Jean de Saint Thomas, précision technique qui prend sa source dans les textes du Docteur Commun [187]. Il s'agit de la distinction de l'acte *in esse moris* et *in esse naturæ* [188]. Or de cette abstraction par laquelle on considère un seul et même acte, on en vient à distinguer dans la réalité deux qualités du volontaire. Mais le volontaire n'est pas tout l'acte humain. Cette distinction est l'outil technique utilisé pour l'analyse de l'acte humain par les morales théologiques de la valeur. Par un phénomène historique assez complexe la qualité morale de l'acte humain est venue se superposer à l'acte volontaire existant comme élément de la nature :

> « Le problème de la nature de la moralité a été vivement discuté par les moralistes modernes ; ils ont adopté des positions très variées sur ce sujet. Plusieurs conviennent qu'il s'agit d'une question difficile, avouant ainsi qu'ils sont conscients de n'y point apporter de réponse satisfaisante. Néanmoins tous posent le problème en des termes semblables : partant de la considération de l'acte libre en son entité physique, ils se demandent ce que lui ajoute la moralité. La moralité sera pour eux la qualité que revêt l'acte physique du fait de

---

187. «[…] nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris... » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 20, a. 6, cor. « Rien n'interdit que l'être d'un acte soit un si l'on se réfère au genre de la nature, alors qu'il ne sera pas un si on le réfère au genre moral. »

188. « Il est permis de la [l'action volontaire] regarder d'un point de vue métaphysique ; la métaphysique considère toutes choses "*in quantum sunt entia non descendens ad propriam cognitionem moralium vel naturalium*" (en tant qu'ils sont des êtres sans descendre à savoir s'ils sont des êtres naturels ou moraux) (*I Sententia*, Prom., q. 1, a. 2). En outre, même du point de vue physique, puisque le volontaire est une différenciation du naturel, il est possible de considérer le volontaire sans faire état de cette différence ; alors vaut, même à propos des actes humains, la distinction *in esse naturæ* et *in esse moris*. Cette considération est indispensable pour expliquer la possibilité du péché, car « *malum moris est in bono naturæ* » (le mal moral est dans un bien de nature *Contra Gentes, III, 11*). » JEAN TONNEAU, « Le volontaire in esse naturæ et in esse moris », *Thomistica morum principia*, t. I, Rome, 1960, pp. 197-198.

sa mise en rapport avec la loi ou la règle des mœurs.

«[…]

« Il est aussi intéressant de remarquer que, suivant cette conception, l'extériorité de la loi à l'égard de la liberté se communique à l'acte libre lui-même lorsqu'il tombe sous le regard du moraliste. L'entité physique de l'acte, si étrangère à une liberté qui se définit par son opposition à la "*physis*", devient la base de la réflexion et de la théorie. Le moraliste en tire un concept général, adapté au caractère universel des préceptes légaux, mais fort éloigné de la liberté en sa nature singulière. Tout se passe comme si, par l'œuvre du moraliste, la loi enlevait à la liberté l'acte qu'elle produit [189]. »

En fait l'expression de saint Thomas a été réinterprétée du fait d'une opposition qui est apparue avec Ockham. Pour sauver l'objectivité de l'agir humain, certains moralistes de l'école thomiste ont affirmé une sorte d'essence en soi de la moralité, indépendante d'un acte volontaire. Cette séparation radicale n'a été remise en cause dans la théologie morale catholique qu'assez récemment et des commentateurs ont montré le véritable sens de cette distinction :

« Quand par abstraction on considère dans l'acte volontaire l'*esse naturæ*, indépendamment de l'*esse moris*, on le réfère à la volonté comme à son principe actif, sans plus ; je veux dire à la volonté telle qu'elle est donnée, éprise d'un bien et fonctionnant correctement selon sa nature d'appétit, à partir de la forme reçue […].

Le volontaire in *esse moris* ne laisse pas de se référer à la volonté comme à son principe actif adéquat, mais il signale explicitement le fait que ce principe est volonté, appétit informé de raison. La rationalité est donc essentielle au volontaire, celui-ci n'est parfaitement constitué qu'à cette condition. En faire abstraction pour ne voir le volontaire qu'*in esse naturæ*, ce n'est pas concevoir le volontaire à l'état pur, dans son intégrité physique, comme une réalité naturelle qui serait susceptible d'être moralisée en référence à la raison ; c'est concevoir par abstraction une notion générique, vraie mais incomplète, du volontaire proprement humain, en négligeant sa caractéristique essentielle, la rationalité. C'est pourquoi il faut rappeler que l'acte humain c'est précisément l'acte volontaire et par le fait même, l'acte moral : "*Idem sunt actus morales et actus humani* [190]. C'est plus qu'une identité de fait, subjective ou numérique ; il y va d'une identité formelle, car c'est précisément en tant qu'humain qu'un acte est volontaire et délibéré et que, par conséquent, il est en outre moral, moral ne signifiant rien d'autre que volontaire et rationnel [191]. »

L'importance d'une telle précision c'est qu'elle nous permet en dernier ressort de mettre un terme à une utilisation d'une distinction dont le sens a aussi été détourné. Il s'agit de la dis- tinction entre *finis operantis* (fin de l'agent) et *finis operis* (fin de l'œuvre). Dans l'optique de la

189. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, qq. 18-21, trad. S. Pinckaers, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1966, fascicule « Les actes humains II »., pp. 221-222.

190. ID., *Somme Théologique*, I-II, q. 1, a. 3, cor.

191. J. TONNEAU, « Le volontaire in esse naturæ… », op. cit., pp. 198-199.

théologie morale des derniers siècles il s'est agi de préserver l'objectivité de la morale contre les délires possibles de la subjectivité. Dès lors la *finis operis* prenait toujours le pas sur la *finis ope- rantis*. En fait cette affirmation de « pure objectivité » se trouve être encore une fois causée à l'origine par une mauvaise lecture de saint Thomas.

Une telle préséance fait que l'effet détermine l'intention de l'agent. En un sens c'est tout à fait acceptable dans l'optique de la réponse de saint Thomas sur l'effet visé. Mais en pratique, cela aboutit à une sorte de pulvérisation de l'agir humain puisque ce qui relie tous les actes d'un homme les uns avec les autres c'est son action volontaire. Or la préséance étant donnée systématiquement à la fin de l'œuvre, les moralistes se sont habitués à considérer les actes indépendamment les uns des autres. Et qui plus est, dans le contexte conflictuel dans lequel cette distinction est née, cela a jeté un discrédit sur la volonté en tant qu'appétit toujours susceptible de révolte contre un ordre rationnel qui lui serait étranger. Il faut dire à la décharge des théologiens moralistes que la réflexion de saint Thomas sur le sujet [192] est particulièrement difficile à saisir. Dans la même question de la *Somme*, la fin apparaît comme l'objet de l'action volontaire, ce qui la spécifie comme puissance de l'âme, et comme une circonstance de l'acte, ce qui surajoute extrinsèquement à l'acte lui-même. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question dans la seconde partie.

La hiérarchie des fins peut être mieux comprise. Nous allons l'expliquer par le seul passage de la *Somme* où saint Thomas utilise la distinction entre fin de l'agent et fin de l'œuvre, elle se retrouve plus abondamment utilisée dans les écrits antécédents de cet auteur, mais l'Aquinate dans toute la partie morale de son dernier ouvrage ne la reprend qu'une seule fois. Il nous apparaît nécessaire de citer à la fois l'objection et le corps de l'article qui appellent à la réponse où se trouvent ces termes :

> La question est : « Est-ce que la règle de la tempérance doit être prise selon les nécessités de cette vie ? »
>
> Voici la première objection : « Il ne semble pas que la règle de la tempérance doive tenir compte des nécessités de la vie présente. En effet, ce qui est supérieur ne prend pas sa règle dans ce qui est inférieur. Or la tempérance, puisqu'elle est une vertu de l'âme, est supérieure aux nécessités du corps. La règle de la tempérance ne doit donc pas être prise selon les nécessités du corps. »
>
> Le corpus : « Le bien de la vertu morale, nous l'avons dit, consiste principalement dans l'ordre de la raison ; en effet, le bien de l'homme est d'être selon la raison, dit Denys. Or l'ordre principal de la raison consiste à ordonner les choses à leur fin, et c'est dans cet ordre que consiste avant tout le bien de la raison. En effet, le bien a raison de fin, et la fin elle-même est la règle de ce qui est ordonné à la fin. Or toutes les choses délectables qui se présentent à l'usage de l'homme sont ordonnées aux nécessités de cette vie comme à leur

192. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18.

fin. Et c'est pourquoi la tempérance prend les nécessités de cette vie comme règle des choses délectables dont elle se sert ; c'est-à-dire qu'elle en use pour autant que les nécessités de cette vie le requièrent. »

La réponse à l'objection où est donnée la fameuse distinction : « Les nécessités de cette vie, on vient de le dire, ont raison de règle en tant qu'elles sont des fins. Mais il faut remarquer que, parfois, autre est la fin de celui qui agit, et autre la fin de l'œuvre ; ainsi il apparaît que la fin de la construction est la maison, mais que la fin du constructeur est parfois le désir de s'enrichir. Ainsi donc la tempérance elle-même a pour fin et pour règle la béatitude, mais les choses dont la tempérance fait usage ont pour fin et pour règle les nécessités de la vie humaine, au-dessous desquelles se place ce qui est au service de la vie [193]. »

Nous sommes dans la question de la tempérance, c'est-à-dire essentiellement l'usage des aliments. L'objection tente de montrer que la nature de l'acte de la nutrition étant inférieure à la vertu, ce doit être cette dernière qui en règle l'usage. Ainsi ce n'est pas l'objectivité de la matière *circa quam* qui réglerait la tempérance mais la tempérance ou vertu intérieure qui réglerait l'action.

Le corps de l'article est plus difficile qu'il n'y paraît. D'une part saint Thomas affirme que le bien moral est un bien rationnel, et plus encore le bien de la raison, en sorte que ce dernier est la règle des moyens, ce qui les mesure. Saint Thomas dit ensuite une phrase qui peut paraître anodine : « *Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitæ huius necessitatem sicut ad finem.* » ce qui veut dire : « *Toutes les choses délectables qui adviennent pour l'usage de l'homme, sont ordonnées à une certaine nécessité de la vie comme à leur fin.* » Or l'usage, *usus,* est un terme technique qui désigne l'action par laquelle on prend un moyen pour arriver à une fin [194]. La fin immédiate des plaisirs de la table est la nutrition, donc ils doivent se régler sur la nature de l'acte qui cause la délectation, et ce pour quoi il est fait, présentement la nutrition.

Appliquons cette explicitation du corpus à la solution d'où est tirée la distinction entre *finis operis* et *finis operantis* ; cette réponse va être l'occasion de bien resituer l'acte de tempérance dans la généralité des actes humains. Dans la réponse saint Thomas a dit qu'une chose pour régler un acte doit être, d'une manière ou d'une autre, fin de cet acte. Or dans le présent acte (le manger) on peut parler de deux fins, la fin ultime et la fin intermédiaire. La fin ultime c'est la béatitude, c'est-à-dire le repos de l'appétit personnel dans le bien divin contemplé. C'est ce qui règle la tempérance comme disposition à bien agir en vue de cette fin. Donc ce qui est premier dans l'ordre de dignité et d'intention, est la *finis operantis*, et non la *finis operis*. Car la

---

193. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 141, a. 6.

194. Saint Thomas consacre une question entière à l'usage, la question 16. Il le définit comme l'acte de la volonté concernant les moyens.

fin de l'œuvre, est intermédiaire, elle règle ici les choses dont on use pour garder la vie, les ali- ments, et donc les appétits de ceux-ci. En ce sens, celui de l'exécution, l'objectivité est pre- mière. Refuser de régler les plaisirs conséquents aux actes sur ces actes mêmes, c'est désordon- ner le couple opération-plaisir. C'est de soi faire sortir son action de l'ordre à la fin par le choix d'un plaisir qui ne peut être correctement ordonné à la fin ultime. Il lui manque le moyen pour l'être, l'acte intègre, comme le soulignait déjà le texte sur la puissance active.

En résumé on peut dire qu'il y a une causalité réciproque de l'appétit et d'un certain nombre des matières morales qu'il choisit. D'une part la volonté associe les éléments du choix dans la bonification de l'individu qui pose l'acte, de l'autre ces éléments mesurent et limitent la volonté qui ne peut les utiliser comme elle l'entend. D'où cette parole d'Aristote la vertu est ce qui rend bon l'homme qui la possède, et qui rend bonne son œuvre [195]. Nous reparlerons dans la deuxième partie de la vertu en tant que disposition. Mais la bonté de la vertu se fonde sur la nature de l'acte volontaire et la manière dont il rend bon le sujet qui le pose, et l'acte qu'il fait.

● *Le double effet*

Une dernière réflexion annexe concerne la portée du volontaire dans ses effets. Est-ce qu'un homme sera déterminé par un effet conséquent à son acte, sans qu'il ait réellement voulu mais seulement prévu comme une conséquence inévitable de son acte.

C'est une question qui se ramène à un grand débat de la casuistique qui a intéressé plusieurs philosophes contemporains. Il s'agit de la question de l'acte à double effet, appelé aussi volontaire indirect. Il s'agit de juger de la moralité d'un acte qui a des conséquences multiples, dont l'une au moins aboutit à un acte mauvais moralement, comme le meurtre d'un innocent. Un des exemples les plus fameux est celui de la ville assiégée. Est-il permis aux assaillants, à supposer que la guerre menée soit juste, de détruire une tour des fortifications dont on sait qu'elle est occupée par des civils ? La réponse en faveur de la possibilité morale de détruire la tour étant de distinguer l'acte de destruction et la conséquence qui est la mort des innocents. Il ne s'agit pas pour nous de revenir sur ce cas de casuistique mais de comprendre comment on peut en effet distinguer dans les effets du volontaire, ceux qui sont moralement déterminants de ceux qui ne le sont pas, ou au moins qui ne le sont pas directement.

La doctrine du double effet a été élaborée comme *corpus* de doctrine systématique à l'époque des grandes controverses sur la casuistique [196]. Il semble aussi que son énonciation technique ne fasse pas l'objet d'un consensus généralisé [197]. Mais il est sûr que cette doctrine

---

195. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106a23, p. 103.

196. J. P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale*, vol. II, p. 369, l'attribue aux carmes de Salamanque au XVIIe siècle.

197. Le même Perrenx rappelle que cet outil technique de la pensée morale est ignoré du saint patron des moralistes, Alphonse de Liguori et semble absent du texte magistériel consacré à la bioéthique *Evangelium Vitæ* de Jean Paul II, alors que Pie XII s'en était servi.

intéresse au dehors de la seule Église catholique [198] pour la compréhension de l'acte humain.

Les quatre conditions qui sont données généralement par les théologiens sont les suivantes : Un acte dont la matière est en soi bonne ou indifférente, une intention droite, que l'effet bon ne vienne pas de l'effet mauvais, une raison proportionnée à la gravité de l'effet mauvais. Or une telle énonciation ne rend-elle pas caduque la causalité de l'effet sur la bonté de la volonté?

> « L'événement qui suit est prévu ou non. S'il est prévu, il ajoute évidemment quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte ; car chez l'homme qui prévoit qu'une foule de maux résulteront de son action et ne s'en abstient pas, la volonté se montre par là d'autant plus désordonnée [199]. »
>
> Sous un certain rapport ce texte semblerait infirmer la possibilité de poser un acte qui ait été prévu pour avoir un effet mauvais. Mais un autre texte de saint Thomas semblerait en fait pouvoir amener une solution :
>
> « Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet : l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite [200]. »

Saint Thomas ici tempère quelque peu la rigueur de la réflexion qu'il posait dans le premier texte. Car dans ce texte sur la moralité de la légitime défense, le Docteur Commun montre qu'un effet qui peut être prévu peut toutefois ne pas être voulu, il est en dehors de l'intention de l'agent. Par contre un moyen disproportionné pour sa propre conservation rendrait l'action illégitime. L'attaque contre un injuste agresseur dont le but est de faire cesser l'agression peut être légitime pour un particulier, même si elle entraîne la mort, à partir du moment où la réponse est proportionnée à la réalité de l'attaque. Par contre utiliser un acte de soi mauvais, comme par exemple tuer directement un innocent pour sauver sa propre vie serait injustifiable du fait que la mort est recherchée comme moyen, elle est dans l'intention de l'agent. Dans le cas

---

198. Nous faisons référence à une conférence donnée par un professeur de l'université de Reykjavik, MIKAEL M. KARLSSON en novembre 2008 aux *Archives Poincaré* : *How are we to understand double effect ?* Le professeur Karlsson reprenait le texte d'uneintervention qu'il avait fait en 2002 à Pittsburgh au cours d'un colloque international sur le thème « Philosophy and its public Role ». Cf. PETER BYRNE, « Double Effet », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1997, pp. 432-435.

199. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 20, a. 5. On peut rattacher à ce texte d'autres de saint Thomas (*De Malo*, q. 1 a. 3, ad 15um & q. 3. a. 10, ad 5um).

200. ID., *Ibid.* II-II, q.64, a. 7.

cité par saint Thomas sur la légitime défense, l'homicide ne joue aucun rôle causal sur le volon- taire, car il n'est pas dans l'intention de l'agent de tuer, mais de se défendre. Cet acte entraînera peut-être la mort, mais elle n'était pas voulue directement, et si elle avait pu être évitée, elle l'au- rait été car elle n'est pas un moyen nécessaire de la conservation de la vie de l'agent.

Par là on voit que certains effets de l'action volontaire échappent à celle-ci, en ce sens où ils ne sont pas voulus en eux-mêmes. La causalité réciproque de l'intention et de l'effet voulu ne se juge que d'après la primauté de l'intention et de son désir de la fin. Il existe des conséquences de l'action volontaire qui ne se jugent pas directement par rapport à elle, mais en raison d'une certaine proportion du mal causé au bien recherché. On peut se causer un mal, une souffrance par exemple, on peut causer un mal, tant que le mal que l'on cause ne s'oppose pas directement au bien de la volonté en tant qu'agent du bien qui lui est présenté par la raison. Mais comme le bien de l'homme n'existe jamais à l'extérieur d'une communauté, les maux causés par son action, même s'ils sont *præter intentionem*, ne peuvent être justifiés que par un motif grave.

Nous achevons par ces considérations la réflexion sur l'acte humain en tant que mouvement d'un type particulier vers un bien perçu comme tel. Nous étions partis de la confrontation entre l'objectivisme kantien et la psychologie animale d'Aristote. Dans cette dernière nous avons trouvé le socle de la réflexion sur la spécificité du mouvement vers le bien, qui n'est pas un acte de la seule rationalité mai qui implique la volonté comme appétit du bien C'est dans le jeu complexe de la représentation rationnelle et de la motivation volontaire que l'on trouve la solution aux oppositions délétères entre objectivité et subjectivité.

Nous pouvons maintenant envisager en toute sérénité la réflexion sur la place du bonheur dans la motivation de l'agent humain, le statut de sa liberté et la question de l'obligation.

C) Contraintes et liberté de l'acte humain

Le discours sur le bien que nous avons présenté supporte-t-il encore un aspect contraignant ? Le refus des morales de l'obligation, qu'elles soient inspirées par le volontarisme ou l'éthique des valeurs, conduit-il nécessairement à un relativisme moral ? En aucune façon. Dans notre pensée l'obligation change de nature, opère une métamorphose, mais ne peut disparaître. D'ailleurs cette question de l'obligation est un peu comme celle de la vérité en métaphysique, nul ne peut l'éviter complètement. Mais pour être exact il s'agit d'élargir la question en ce sens où nous ne parlons pas d'abord de normes rationnelles contraignantes en elles-mêmes, elles ne sont que le reflet d'une réalité vitale. Ce qui fonde cette nécessité dans l'acte humain est le fait que son action soit un appétit.

Au delà de la réfutation de la dichotomie kantienne entre un bien délectable strictement personnel et un bien purement obligatoire et universel, il apparaît contradictoire de penser le principe de bonheur comme une obligation, à moins de supposer que cet instinct individuel se trouve transformé du fait que nous vivons dans une société. Il nous serait imposé ainsi une contrainte éthique par devoir d'imitation de ce que nous désirons en fait. C'est le sens de la sentence de Bentham : « C'est le plus grand bonheur du plus grand nombre qui est la mesure du juste et de l'injuste [201] » Mais là encore il y a une distance entre cette énonciation normative et le désir actuel du bonheur personnel, comme le note Catherine Audard [202], le premier est normatif et collectif, l'autre est descriptif et individuel. Dans la pensée utilitariste la plus stricte, l'obligation de la recherche du bonheur des autres est étrangère au désir du bonheur individuel, pour ne pas dire obérante de ce dernier. Et dans cette optique la vie en société peut à la fois être vue comme procuratrice d'un bonheur plus grand, en ce qu'elle assure de luxe et de facilité de vie, et destructrice de notre sphère de bonheur privé, du fait des conflits intersubjectifs. Dans la mesure où le bonheur n'est pas placé dans la vie en société, avec toutes les contraintes que cela implique malgré tout mais dans la vie individuelle au milieu de la multiplicité des conflits propres à l'égoïsme qui est le fait constatable des sociétés issues de l'individualisme libéral, la société s'avère être à la longue plus un obstacle que le moyen de procurer à chacun le bonheur qu'il estime être le sien [203].

---

201. JEREMY BENTHAM, *Fragment sur le gouvernement*, trad. Jean-Pierre Cléro, Paris, 1995, p. 87.

202. CATHERINE AUDARD, « Utilitarisme », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1568 : « La doctrine utilitariste classique était, certes, porteuse d'une difficulté majeure, à savoir la tension entre un principe d'action collective et un individualisme méthodologique, le bonheur collectif étant défini comme l'addition des utilités individuelles grâce aux sanctions pénales et politiques. »

203. MacIntyre fait une remarque en ce sens : « Étant donné le profond consensus culturel, il n'est pas étonnant que la politique des sociétés modernes oscille entre une liberté qui n'est qu'une absence de régulation du comportement individuel et des formes de contrôle collectiviste ne visant qu'à limiter l'anarchie des intérêts privés. Les conséquences de la victoire de l'un ou l'autre camp sont souvent de la plus haute importance dans l'immédiat,

Il apparaît nécessaire de penser ce qu'on pourrait appeler l'obligation d'une manière plus large en considérant tout ce qui peut exister de contraignant, de nécessité. En fait la contrainte et la nécessité peuvent se retrouver tant dans l'acte humain que dans ce qui le conditionne extérieurement. Il y a une nécessité dans l'acte volontaire du fait de sa nature. Le bien qui se présente à nous implique une certaine forme de contrainte qui n'est pas nécessairement violente. L'autorité d'une institution politique est aussi contraignante. Sans être exhaustif, cet inventaire permet de montrer que la question de l'obligation ne peut se présenter aussi simplement que le font les héritiers des stoïques et des épicuriens. L'obligation morale n'est ni le gage indispensable et paradoxal de la véritable liberté, ni la négation de l'aspiration au bonheur.

Déterminer le constitutif du bonheur apparaît dès lors une nécessité puisque c'est de la compréhension de ce qu'il est que nous pourrons véritablement saisir les premières nuances de la nature de l'obligation en morale. Et la réflexion peut se faire tant au niveau de l'acte humain que des circonstances extérieures dans lesquelles il se déroule. La liberté personnelle est conditionnée tant par la nature de l'acte qui la suppose, que par les éléments extérieurs restreignant ou augmentant sa capacité. L'obligation pourtant n'empêche pas la liberté, et d'ailleurs nous verrons que nous la pensons d'une manière telle que la liberté personnelle a un champ d'exécution d'autant plus large que les contraintes diverses ont une extension finalement assez limitée.

α) *La contrainte interne : L'action humaine ordonnée vers le bonheur*

Parler du bonheur humain nous amène à considérer la divergence de compréhension de ce concept entre les uns et les autres. Comme nous voulons éviter de définir le bonheur comme une activité qui tourne le sujet vers une satisfaction irréductiblement égoïste nous nous reportons sur la théorie eudémoniste d'Aristote. Mais la pensée du philosophe grec est d'une herméneutique difficile, surtout lorsqu'il s'agit comprendre de quel genre d'activité humaine il parle quand il entend définir le bonheur. Pourtant nous pensons que c'est seulement dans le cadre de sa réflexion que nous pouvons de sortir des oppositions irréductibles dans lesquelles la pensée déontologique nous a jetés.

On peut effectivement considérer que les textes sur la nature du bonheur chez Aristote comportent de nombreux points diversement compris par ses nombreux lecteurs et commentateurs. Nous prendrons donc position sur ce sujet en affirmant la préséance de la contemplation comme constitutive du bonheur. Mais avant cela il convient d'apporter une précision importante. Deux points ont souvent été analysés séparément, mais selon nous ils doivent être unis dans une même réflexion. Il y a d'abord la compréhension de la téléologie de l'acte humain

---

mais comme l'a bien compris Soljenitsyne, les deux modes de vie se révèlent intolérables à long terme. Dans la société où nous vivons, bureaucratie et individualisme sont partenaires et antagonistes, et c'est dans ce climat culturel de cet individualisme bureaucratique que le soi émotiviste est naturellement chez lui. » A. MACINTYRE *Après la vertu,* op. cit. p. 36.

d'une part, savoir si l'acte humain est dirigé par une seule et même fin, et conséquence de cette réflexion, quel peut être l'acte ou les actes qui amènent l'homme au bonheur, à l'union avec la fin. Nous insérerons entre les deux une nouvelle étape de notre réflexion sur le plaisir, du fait qu'il est la conséquence de la consécution du bien et qu'il est associé au bonheur.

● *La fin ultime*

Un passage d'Aristote pose un problème d'interprétation et les divergences dans la compréhension de ce texte ont des conséquences importantes pour la téléologie morale :

> « Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain) il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien. N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblable à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrons plus aisément atteindre le but qui convient [204]. »

Beaucoup d'auteurs contemporains accusent Aristote de se tromper dans sa phrase, certains pour avoir commis une erreur de raisonnement dans ce passage, d'autres pour avoir posé une prémisse invalide [205]. Peter Vranas décompose la phrase en cinq arguments :

A) Proposition générale sur la téléologie, il y a toujours une fin dernière dans chacun type d'action.

B) Affirmation de l'absence d'un choix indéfini, donc il y a une fin non instrumentale.

C) Sinon l'action serait infinie

D) D'où apparaîtrait la vanité du désir

E) La fin dernière est le souverain Bien.

L'accusation de sophisme contre Aristote consiste à dire que le raisonnement qui pose A et B comme prémisses et E comme conséquence n'est pas valable. Les objectants à Aristote concentrent leur attention sur la modalité de la phrase, à savoir si B est condition de A, alors E. Le problème étant pour eux que dans le raisonnement, B ne peut être la preuve de A. Certains admettent le raisonnement en incluant la preuve de A par la réduction à l'absurde que constituent C et D. Il existe des variantes dans la présentation de la proposition conditionnelle, si B, donc A, alors E ; ou encore si B et si A alors E. La théorie de Vranas est qu'il faut lire Si A et B, alors E. C'est ce qu'il appelle une lecture littérale du texte et il prétend que cette lecture suffit à absoudre le philosophe de Stagire des accusations qui sont portées contre la valeur de son rai-

---

204. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a18-22, pp. 33-34.

205. Cf. PETER B. M. VRANAS, « Aristotle on the Best Good : Is "Nicomachean Ethics" 1094a18-22 Fallacious » *Phronesis,* vol. L, n° 2, Leiden, 2005, pp. 116-128. Vranas distingue essentiellement deux groupes. Ceux qui accusent Aristote purement et simplement d'avoir commis une erreur de raisonnement comptent dans leurs rangs, Anscombe, Geach, Broadie. Quant à ceux qui affirment que l'erreur n'existe pas si on accepte que la première proposition est purement hypothétique, on retrouve parmi eux Irwin, Williams, Kraut, Reeve.

sonnement, mais il prétend que C et D sont inopérants dans le raisonnement, car alors l'affir- mation de B deviendrait superflue. La controverse portant principalement sur la conjonction des deux propositions A et B, il s'agit maintenant de répondre aux critiques, avec la prétention d'affirmer que tout le raisonnement d'Aristote est valide.

La vérité de la proposition B porte sur le fait qu'il doit exister une fin non utile mais voulue pour elle-même. B est prouvée par C et D, qui sont une réduction par l'absurde de l'antithèse de B. La proposition A est quant à elle la réitération et l'amplification de l'affirmation du début de *l'Éthique* où Aristote énonçait l'universelle tendance de toutes choses vers le bien [206]. Nous pensons au contraire de beaucoup de lecteurs contemporains qu'il faut lire la proposition A dans le contexte des paragraphes qui la précèdent.

Aristote entend résumer par la proposition A toutes les réflexions qu'il a faites dans les premières lignes de son ouvrage sur la morale. Ainsi l'exemple des actions d'arts et de sciences qui se compénètrent et s'harmonisent en vue d'un seul but prouvent que dans chaque domaine d'action il y a une fin qui couronne toute action [207]. Ainsi l'art de faire des instruments d'équitation trouve sa raison d'être dans celui de faire la guerre.

L'argument B est spécifiquement distinct de l'argument A car il ne situe pas du côté de la nécessité de la fin mais de celui du désir. Ne pas avoir pensé à cette optique de lecture a sans doute focalisé les débats sur la logique pure d'une phrase assurément obscure et sujette à des pluralités d'interprétation, l'utilisation des formules hypothétiques rendant l'incompréhension des plus aisées. Nous pensons que l'incise que constituent les propositions C et D sont de leurs côtés une preuve de B, de la même manière que les phrases qui précèdent le raisonnement sont celles de A.

Le raisonnement par l'absurde que fait Aristote est le suivant. : Si B est faux cela implique C et donc D. Or D est absurde. Supposer que le choix peut être infiniment renouvelé (C), c'est dire que le désir sera toujours sans repos (D). Donc le désir sera vain puisqu'il tendra vers un accomplissement qu'il ne trouvera pas. Mais comme le désir existe, c'est qu'il y a un terme. Ce dernier explique l'existence du premier dans la mesure où le désir humain, comme nous l'avons déjà montré a un acte complet et c'est cet acte qui spécifie le mouvement de tous les actes antécédents qui y conduisent. L'argument de la réduction par l'absurde, qui regroupe les propositions C et D est donc pleinement à sa place dans la pensée d'Aristote. On ne peut expli-

---

206. Aristote utilise quatre mots différents pour indiquer la tendance universelle : art (τέχνη), recherche (μέθοδος), action (πράξις) et choix (προαίρεσις). Ils indiquent toute forme de mouvement humain. Mais Aristote à la phrase suivante en déduit de toutes choses qu'elles tendent vers le bien comme nous l'avons noté plus haut.

207. « Mais dans tous les arts de ce genre qui relèvent d'une unique potentialité (de même, en effet, que sous l'art hippique tombent l'art de fabriquer des freins et tous les autres métiers concernant le harnachement des chevaux, et que l'art hippique lui-même et toute action se rapportant à la guerre tombent sous l'art stratégique, c'est de la même façon que d'autres arts sont subordonnés à d'autres) dans tous ces cas, disons-nous, les fins des arts architectoniques doivent être préférées à toutes celles des arts subordonnés, puisque c'est en vue des premières fins qu'on poursuit les autres. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a9-15, p. 33.

quer le premier mouvement immanent si l'on n'admet pas que l'être qui désire, le fait dans un but déterminé censé achever et satisfaire son désir. Sinon il ne commencerait pas d'agir. Si donc l'être humain agit, c'est bien qu'il espère atteindre à un terme qui soit suffisant pour le satis- faire. L'action dans l'infini ne veut rien dire. Il est sûr qu'une telle lecture suppose une intégra- tion de l'acte humain dans la physique d'Aristote [208], correspondance que nous avons pleine- ment assumée plus haut.

N'y a-t-il pas une extrapolation de notre part dans notre lecture de la proposition B ? Car il semble assez peu probable qu'Aristote fasse mention ici de ses réflexions psychologiques sur le désir. De plus il ne donne aucune référence à sa théorie physique.

Une autre objection est celle qu'on peut lire sous la plume de Vranas. C'est l'argument du cercle. On peut en effet poser une suite de relations causales comme *a* suit *b* suit *c* qui suit *a* [209].

À la première objection on peut répondre que les arguments C et D collent parfaitement avec la théorie physique d'Aristote et que cela présente les apparences d'être plus qu'une coïncidence heureuse pour l'auteur. Elle a l'avantage de dédouaner le père de la logique de l'accusation de sophisme sur une question aussi fondamentale. La place de ce raisonnement et l'importance de la conclusion qu'il en tire peuvent nous faire penser que sa réflexion a été plus que pesée.

Quant à l'argument de Vranas, il méconnaît pour ainsi dire l'immédiateté de la causalité

---

208. Quant à l'objection qui pourrait nous être faite de ce que la vertu n'est pas naturelle, comme par exemple en *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 19 et sqq, Aristote parle ici des appétits qui ne sont pas aptes instinctivement à produire des actes selon la raison, d'où la nécessité de les éduquer. Mais cela ne va pas contre leur nature, puisque la capacité à recevoir les injonctions de la raison existe en nous.

209. « By contraposition, the claim is that not-C entails B, and this looks unproblematic : if it does not "go on without limit", in other words if there is no infinite pursuit-chain (understood as an ordered set of ends each member of which - except for the last, if a last one exists - is pursued because of the next member), then every pursuit-chain has finitely many members, and the last member of every maximal pursuit-chain (understood as a pursuit-chain that is not a subset of any other pursuit-chain) is a non-instrumental end. This reasoning is invalid, however : a maximal pursuit-chain with finitely many members may fail to have any non-instrumental member. This is because such a pursuit-chain may be a pursuit-circle ; for example, a is pursued because of b, b is pursued because of c, and c is pursued because of a (Pab & Pbc & Pca). So on the literal interpretation Aristotle does commit a fallacy in the Sentence after all, although a fallacy different from the one of which he is commonly accused. » P. B. M. VRANAS, *Aristotle on the Best Good*, p. 123.

« Par contraposition il y a une prétention à dire que non-C implique B, et ceci apparaît ne pas être problématique si et seulement si "on ne continue pas sans arrêt", ou en d'autres mots s'il n'y a pas une chaîne de causalité infinie (comprise comme une série ordonnée de fins dont chaque membre est poursuivi à cause du membre suivant excepté pour le dernier, si tant est qu'il y en ait un). Alors chaque chaîne de causalité possède un nombre déterminé de membres définis, et le dernier membre de toute chaîne ultime de causalité (comprise comme une chaîne de causalité n'entrant pas comme un sous-ensemble d'aucune autre chaîne de causalité) est une fin non instrumentale. Ce raisonnement est toutefois invalide : une chaîne ultime de causalité avec un nombre fini de membres peut ne pas avoir un quelconque membre non instrumental. Pour la seule raison qu'une telle chaîne peut exister dans un cercle, par exemple, a est recherché pour b, b pour c, c pour a (Pab & Pbc & Pca). En conséquence l'interprétation littérale de la phrase faite par Aristote est malgré tout entachée d'erreur mais d'une erreur qui est bien différente de celle dont il est communément accusé. »

immanente de l'acte humain. L'argument du cercle est une considération d'ordre temporelle. Il consiste à poser une même cause, finale dans le cas présent, à deux moments différents. Cela dédouble la causalité de cet être et permet de penser une sorte d'infinité de la cause. Or cet argument ne joue pas. Car la fin est perçue dans l'acte du choix et la causalité qu'elle exerce est immédiate, à supposer qu'une cause *x* revienne plusieurs fois dans la motivation de notre action, et que nous la choisissions en fait comme cause finale, cette cause *x* n'exercerait son attraction non instrumentale qu'une seule fois. Si parfois c'est une opération qui est visée et donc qui n'est pas encore existante, on peut dire quand même qu'elle spécifie l'acte dans l'effet attendu et prévu par le sujet agissant, en la représentation qu'il se fait du bien. Dans la concep- tion même de l'acte qui explique la mise en branle du désir, il y a la nécessité d'une fin non instrumentale, c'est ce que dit Aristote. Sans fin, pas de désir.

Ainsi peut-on dire qu'Aristote bâtit son raisonnement ainsi : si A est vrai en raison de ce que j'ai déjà dit, et si B est vrai parce que non B impliquerait la vanité du désir (ce que prouvent C et D), alors E est vrai, à savoir qu'il y a une fin qui est le Souverain Bien.

La preuve a ceci de déroutant qu'elle semble dire deux fois la même chose. Mais en fait elle ne se situe pas du même point de vue. Dans la première prémisse, elle montre à la fois la pluralité des biens et leur ordonnance, et dans la seconde la nécessité d'une unicité finale pour l'action. D'où Aristote peut conclure dans un certain sens à la nécessité pour l'homme d'une fin qui lui soit un terme complet et qui n'ouvre pas sur une recherche ultérieure.

● *Le plaisir comme critérium de discernement du bien ultime*

Affirmer l'existence d'une fin ultime suppose qu'il y ait au moins une fin instrumentale. Nous savons par expérience que la multitude des objets de choix rend difficile la perception de ce qui est bon de ce qui ne l'est pas. Notre vie est habitée par l'inquiétude de connaître ce qui est inévitablement désirable. On peut certes manquer par ignorance ou méchanceté cet objet ultime de désir, il n'empêche, tous, nous sommes en quête du meilleur. Mais il existe encore une autre inquiétude, celle d'harmoniser la tension de notre appétit dans la simplicité de son vouloir de la fin avec la multitude des autres biens.

Nous avons parlé de cette capacité de la pensée téléologique eudémoniste à intégrer les biens intermédiaires dans la quête du bien parfait contrairement à la pensée platonicienne du bien. Maintenant il y a plusieurs façons de comprendre l'intégration de la recherche des biens intermédiaires à la quête du bien ultime :

> « Maintenant si Aristote a raison, le grand nombre et le sage s'accordent non seulement à propos de ce qu'est, *a minima* et d'une manière concise, l'*eudemonia,* mais aussi qu'il consiste "dans le plus grand bien possible atteignable par l'action" (I, 4, 1095a16). Cela implique qu'il y a d'autres biens pratiques, quoiqu'inférieurs. Mais cette position est ambiguë. Cela peut renvoyer à la thèse du *all-good-within* : tous les biens pratiques ne sont bons que dans la tension vers l'*eudemonia.* Ou cela peut supposer la thèse *some-good-*

without – il existe quelques biens pratiques qui sont bons non pas à cause, ou pas seulement de par la recherche de l'*eudemonia* – avec, au moins, la condition que toute bonté pratique dans la perspective de l'*eudemonia* l'emporte sur toute bonté pratique qui n'entre pas dans cette quête [210]. »

On peut en quelque sorte essayer de combiner les deux thèses, comme d'ailleurs le remarque l'auteur un peu plus loin, lorsqu'Aristote parle de la pluralité des biens complets en *Éthique à Nicomaque* I 7, texte que nous avons déjà commenté et qui s'harmonise totalement avec l'enseignement du reste du livre I qui nous dit que tout est dirigé dans la vie humaine pour le bonheur.

Notons bien que ce que nous recherchons dès lors c'est de comprendre comment un certain nombre de biens – relatifs au bien parfait et autosuffisant dont nous parle Aristote pour caractériser le bien ultime – ont en eux-mêmes ce qui leur permet d'être des biens au sens plein du terme. Qu'une chose soit bonne parce qu'elle nous conduit à la fin ultime, cela est entendu, mais qu'est ce qui fait qu'on peut dire qu'il existe des biens distincts dans leur bonté du bien parfait et complet [211] ? C'est ce constat qui permet l'analogie entre les biens parfaits dont parle Aristote [212], et qui dans notre élaboration théorique a servi de point de départ à une compréhension plus nuancée de la téléologie face aux théories idéalistes du bien.

Notre position consiste à soutenir que tout bien plaisant par soi peut être appelé bien au sens relatif, non pas en tant qu'utile de soi, mais parce précisément il est plaisant. La difficulté étant ensuite de comprendre comment intégrer l'ensemble de biens en soi relatifs dans la quête du bien parfait en soi. Dans la mesure où l'activité est un bien parfait en son ordre elle engendre un certain plaisir, de même que l'activité parfaite engendre un certain plaisir :

> « D'autre part, rien ne s'oppose à ce que le Souverain Bien ne soit lui-même un plaisir déterminé, même si l'on accorde que certains plaisirs sont mauvais […]. Peut-être est-ce même une nécessité, si chacune de nos dispositions a son activité correspondante s'exerçant sans entraves (qu'on fasse consister le bonheur soit dans l'activité de l'ensemble de nos dispositions, soit dans l'activité de l'une d'entre elles, cette activité < sous l'une ou l'autre

---

210. « Now if Aristotle is right, the many and the wise agree not only about what, minimally and analytically, eudaimonia is, but also that it is "the highest of all goods achievable by action" (I 2, 1095aI6 f.). He implies that there are other, lower, practical goods. But this is ambiguous. It may amount to the all-good-within thesis : all practical goods are good solely for the sake of eudaimonia. Or it may assume the some-good-without thesis – some practical goods are good not at all, or not solely, for the sake of eudaimonia – with, at most, the proviso that any practical goodness for the sake of eudaimonia outweighs any practical goodness not for its sake. » A. W. PRICE, *Ethical holism*, op. cit., p. 339.

211. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097b25 et sqq.

212. Métaphysiquement cette analogie est fondée sur l'analogie donnée par Aristote : « La notion de l'acte que nous proposons peut être connue par induction, à l'aide d'exemple particuliers ; il ne faut pas chercher à tout définir , mais il faut savoie se contenter de saisir l'analogie ; l'acte sera donc comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir ; l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue… » ID. *Métaphysique*, θ 6, 1048a 35, pp. 37-38.

forme > étant supposée sans entraves) ; que l'activité en question soit la plus digne de choix : or cette activité est plaisir [213]. »

Le plaisir complet est le critérium qui permet de diviser entre les biens qui peuvent être pris en eux-mêmes, tous relatifs qu'ils soient – voire même potentiellement nuisibles à la recherche du bien parfait –, et les biens qui sont simplement relatifs, comme une médecine amère l'est à la santé. On ne peut certes raisonner comme si les plaisirs étaient pris indépendamment des activités où comme s'ils étaient en eux-mêmes la réalité bonne, mais il est sûr qu'ils sont nécessairement compris comme faisant partie du bonheur, et donc pour chaque bien parfait en son ordre, et relatif toutefois au bien parfait en soi, il faut qu'y soit attachée une certaine forme de plaisir du fait que l'obtention de ce bien se rapproche de la réalisation du bonheur.

Dans la continuité de ce que nous venons de dire, et pour préciser les choses un peu plus encore, nous en venons à une division du bien en trois catégories utilisées par les classiques : l'honnête, l'utile et le plaisant [214]. On croirait voir dans cette division une de ces classifications adéquates exprimant les trois espèces d'un même genre. Nous allons montrer qu'il n'en est rien [215]. Une telle position serait en effet susceptible de contredire ce que nous venons de dire, en opposant la notion de bien parfait, honnête ou beau selon les différentes terminologies possibles, à celle du bien comme plaisant. Un texte d'Aristote énonce pour la première fois les trois concepts séparément et distinctement avec leurs opposés, comme s'il s'agissait de trois concepts de biens irréductibles l'un à l'autre :

« Il existe trois facteurs qui entraînent nos choix, et trois facteurs nos répulsions : le beau, l'utile et le plaisant, et leurs contraires, le laid, le nuisible et le pénible. En face de

---

213. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1153b7, VII, 14, p. 372. Saint Thomas réduit le raisonnement de ce passage ainsi : « Il dit que pour chaque habitus il y a des opérations non contrariées. Le bonheur par ailleurs est une opération non contrariée, soit de tous les bons habitus soit de n'importe lequel d'entre eux comme il appert dans ce qui a été dit au premier [livre] (Cf. § 118-130). Aussi nécessairement ce type d'opérations non contrariées est par soi désirable. Or l'opération non contrariée c'est le plaisir comme il a été dit plus haut (§§1492-1493). Aussi il s'ensuit qu'un plaisir soit le meilleur ; c'est celui-là en lequel consiste le bonheur bien que de nombreux plaisirs soient dépravés de manière absolue. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 1505.

214. Nous retrouvons cette distinction sous la plume de Ciceron dans son *Traité des devoirs (de officiis),* repris par saint Ambroise dans l'ouvrage éponyme qu'il a écrit.

« Résumons en peu de mots. Nous avons professé que ce qui est contraire à l'honnête n'est d'aucune utilité, et nous disons maintenant que la volupté est toujours contraire à l'honnête. Aussi ne puis-je assez blâmer Calliphon et Dinomaque, qui ont voulu, pour terminer la dispute, associer la volupté et la vertu, c'est-à-dire la bête et l'homme. L'honnêteté n'admet pas une telle union : elle en a l'horreur et la repousse loin d'elle. (....) D'après quels principes doit-on se diriger quand il y a entre l'utile et l'honnête une apparente opposition ? (....) Ainsi, quand bien même on reconnaîtrait à la volupté quelque apparence d'utilité, elle ne peut rien avoir de commun avec l'honnête. Accordons que le plaisir est peut-être un assaisonnement des biens de la vie, mais qu'il soit utile en lui-même, jamais. » CICÉRON, *Traité des devoirs (de officiis)*, XXXIII, 115 & 116, trad Henri Joly, Paris 2011, p. 216.

215. Un seul texte d'Aristote semblerait incliner dans le sens d'une division parfaite, lorsque le philosophe grec traite (Cf. *Éthique à Nicomaque* VIII, 2, 1155b16 et sqq., p. 386) des différents types d'amitié et qu'il oppose à celles fondées sur l'utile, le plaisant et l'honnête. Nous pensons qu'Aristote parle ici des amitiés basées uniquement sur le plaisir sensible.

tous ces facteurs l'homme vertueux peut conduire une conduite ferme, alors que le méchant est exposé à faillir et tout spécialement en ce qui concerne le plaisir, car le plaisir est commun à l'homme et aux animaux, et de plus il accompagne tout ce qui dépend de notre choix, puisque même le beau et l'utile nous apparaissent comme une chose agréable [216]. »

La présentation d'Aristote montre en fait le plaisir dans une situation particulière puisqu'il peut être à la fois considéré lui-même comme objet de choix et comme la trame de tout choix. Ce qui lui donne une place singulière par rapport aux deux autres types de bien. Cependant cela peut constituer une objection à notre thèse sur le plaisir, du fait de son rôle dans le discer- nement d'un bien parfait. Aristote, en attribuant au moins potentiellement au bien utile le carac- tère plaisant, contredirait par avance notre thèse.

À cette difficulté il faut d'abord répondre qu'en une certaine manière un bien utile peut être plaisant d'une manière imparfaite, et constituer alors une sorte d'étape qui nous conduit vers le bien [217]. C'est grâce à cette réflexion sur la possibilité d'une relativité des plaisirs les uns par rapport aux autres, plaisirs pris *ut sic* mais jamais sans référence au bien dont ils sont le fruit, que nous prétendons réintroduire le plaisir sensible dans la marche vers le bonheur sans toutefois réduire l'un à l'autre. Ce que nous croyons lire sous la plume d'Aristote, i.e. la place toute particulière faite au plaisir comme critère d'une certaine perfection de bien, permet de parler de plaisirs utiles à l'obtention de plaisirs parfaits, beaux et honnêtes, en leur genre, ou beaux absolument parlant [218]. On doit même aller jusqu'à croiser les lignes de causalité en disant qu'un certain plaisir nous conduit vers le bien et le bien vers un certain plaisir, car il y a une certaine convertibilité des deux [219]. Mais pour ne pas entrer dans la confusion il faut garder une priorité ontologique et conceptuelle au bien pour nous permettre de distinguer entre les plaisirs parfaits en leur genre. Le plaisir permet de lire la qualité du bien et le bien la qualité du plaisir.

---

216. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II 2, 1104b30 et sqq., p. 96.

217. « Au contraire, ce qui n'est pas délectable en soi mais est désiré seulement pour autre chose, comme une potion amère en vue de la santé, ne peut aucunement s'appeler fruit. Quant aux choses qui comportent en elles-mêmes une certaine délectation et auxquelles se rapportent certaines autres choses préalables, on pourra bien les dénommer en quelque façon des fruits mais on ne dira pas qu'on jouit d'elles selon la pleine signification du mot jouir (*frui*). C'est pourquoi saint Augustin dit : "Nous jouissons des objets que nous connaissons, en lesquels la volonté se repose avec délices." (Livre X, c. 10, § 13). Or elle ne se repose absolument qu'en ce qui est ultime, car aussi longtemps qu'on attend quelque chose, son mouvement demeure en suspens, bien qu'elle soit déjà parvenue à un certain point. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 11, a. 3, cor.

218. Ainsi, dans son commentaire du passage de *l'Éthique* parlant de la triple dimension de bonté, saint Thomas dit encore : « Un autre caractère commun s'attache aux choses mêmes, auxquelles on prend plaisir : le plaisir s'attache à tout ce qui tombe sous le choix. L'honorable plaît, en effet, en ce qu'il convient à la raison, l'utile, lui, plaît par l'espoir de la fin. Mais il n'en va pas à l'inverse : tout ce qui plaît n'est pas utile ou honorable, comme il appert dans les plaisirs du sens. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 275.

219. « Et Eudoxe semble avoir eu raison de prendre la défense du plaisir pour lui décerner le prix de la plus haute excellence : il pensait, en effet, que si le plaisir, tout en étant au nombre des biens, n'est jamais pris pour sujet d'éloge, c'est là un signe de sa supériorité sur les choses dont on fait l'éloge, caractère qui appartient aussi à Dieu et au bien, en ce qu'ils servent de références à tous les autres. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 12, 1101b27, p. 79.

On comprendra ainsi que dans le triple *distinguo* de bonté des choses, seul l'utile et le beau offrent quant à eux une distinction parfaite, qui s'applique soit au bien lui-même, soit au plaisir que celui-ci procure. Car nous retrouvons sous ces mots la distinction entre fin instrumentale et fin non instrumentale. Ces deux types de fin ou de bien sont susceptibles d'engendrer des plaisirs correspondants. Le bien étant plus large dans son acception que le plaisir [220].

Ce qui est utile, c'est ce qui conduit à ce qui est bon par soi. Soit dans un genre particulier d'action, soit dans le domaine général, on oppose logiquement ce qui conduit à la fin à ce qui est la fin. Dans le domaine de l'utile, on peut avoir des biens qui sont déplaisants, comme un remède, et des plaisirs qui soient nuisibles ou strictement déshonnêtes. Un plaisir nuisible sera mauvais non pas absolument mais en raison de telles ou telles circonstances qui nous conduiront à déchoir de la voie vers le bien, et un plaisir sera mauvais absolument parce qu'il nous porte à un acte qui s'oppose de soi à la fin parfaite en un genre d'action ou de toute action.

Dans la continuité de la réflexion sur les aspects métaphysiques du bien, nous voyons que l'affirmation d'une pluralité de biens, et même la double perspective bien/fin et bien/plaisir ne contredisent pas l'affirmation de l'existence d'une seule réalité pleinement béatifiante.

● *Identification du bonheur*

Cette réflexion faite se pose maintenant le problème de savoir comment déterminer ce qui constitue en propre le bonheur de l'homme. Surtout que les deux activités humaines que le philosophe propose comme étant les voies du bonheur semblent parfois contredire l'unité de la fin affirmée par Aristote, et la cohérence de la tension de l'appétit vers celui-ci. Comment affirmer en effet l'existence d'une fin unique et ne pas finalement trancher clairement dans un sens ou dans un autre ? Comment ordonner son acte si l'on ne sait pas quelle est la voie qu'il faut privilégier, la contemplation ou la vie politique ?

Rappelons que l'existence même du désir postule en quelque sorte cette croyance en l'existence d'un bonheur possible. Seulement là aussi il existe un certain nombre d'objections qui sont celles du simple bon sens. Le héros de guerre a été présenté dans la Grèce antique, mais aussi dans beaucoup de civilisations à travers tous les continents, comme un modèle éminent de vertu sociale. Or il apparaît évident qu'un homme qui meurt à la guerre, comme cela

---

220. « En outre, selon lui, le plaisir n'est pas du tout la chose bonne sur laquelle on doit se concentrer dans une évaluation normative de la bonne vie d'une existence humaine. Certains plaisirs sont mauvais, les personnes mauvaises prennent plaisir dans leur comportement pervers. Le bonheur par contraste est une notion normative, du fait qu'il est constitutif de ce que nous comprenons comme étant la bonne vie humaine, ou l'épanouissement de vie pour une existence humaine, nous ne pouvons inclure les mauvais plaisirs en lui.. » M. C. NUSSBAUM, « Mill between Aristotle and Bentham », *Dædalus*, vol. CXXXIII, n° 2, Cambridge, printemps 2004, p. 64. (« Furthermore, by his account, pleasure is just not the right thing to focus on in a normative account of the good life for a human being. Some pleasures are bad ; evil people take pleasure in their evil behavior. Happiness, by contrast, is a normative notion : since it is constitutive of what we understand as "the human good life", or "a flourishing life for a human being", we cannot include evil pleasures in it. »)

arrive fréquemment pour les héros, ne jouit pas de la possession d'un certain nombre de biens, et parmi tous ceux qu'on peut énumérer, l'un des meilleurs d'entre eux, la vie :

> « L'exemple d'Aristote est celui du guerrier courageux (peut-être source d'inspiration pour le poème de Wordsworth) qui fait face à la mort dans la bataille pour la poursuite d'une noble fin. Il est absurde de dire que ce guerrier est heureux à la perspective de la mort dit Aristote. En fait, meilleure sa vie est, plus il a à perdre et plus la souffrance qu'il endurera sera grande dans la perspective de la mort. Toutefois il agit en conformité avec l'excellence, et il est conscient de cela, c'est pourquoi il est heureux. Cela montre seulement dit Aristote que le plaisir n'accompagne pas toujours les activités qui constituent le bonheur. En même temps, selon Aristote, il y a des gens qui sont privés d'activités dans certaines circonstances et donc sont privés de bonheur. Il nomme les prisonniers et les hommes à la torture comme exemples. Si quelqu'un a l'infortune du "destin de Priam" – dont les amis, les enfants et les habitudes quotidiennes lui furent soudainement arrachés par la défaite et la capture – celui-là aussi peut être "délogé du bonheur" [221]. »

Martha Nussbaum parle ici dans le cadre d'une réflexion sur la philosophie de Mill, dont la position utilitariste se situe selon à mi-chemin entre Bentham et Aristote. Elle cite aussi le poète Wordsworth – apprécié par Mill – qui semble se référer à Aristote dans son œuvre *Cha- racter of the Happy Warrior*. Ce qui nous intéresse présentement c'est la présentation faite par Nussbaum du caractère béatifiant de l'action héroïque qui semble plus ressembler à un héros stoïque qu'au vertueux dans l'esprit aristotélicien [222]. Certes Aristote affirme la bonté de l'homme qui se sacrifie pour un bien noble, parce que ce bien est susceptible de lui causer un plaisir correspondant, il n'empêche que se limiter à une telle vision du bonheur nous éloigne-

---

221. « Aristotle's example is the courageous warrior (perhaps a source for Wordsworth's poem) who faces death in battle for the sake of a noble end. It is absurd to say that this warrior is pleased at the prospect of death, says Aristotle. Indeed, the better his life is, the more he thinks he has to lose and the more pain he is likely to feel at the prospect of death. Nonetheless, he is acting in accordance with excellence, and is aware of that ; and so he is happy. This just goes to show, says Aristotle, that pleasure does not always accompany the activities that constitute happiness. Meanwhile, according to Aristotle, there are people whose circumstances, by depriving them of activity, deprive them of happiness. He names the imprisoned and tortured as examples. If one has the unfortunate "luck of Priam" - whose friends, children, and way of life were suddenly snatched away from him by defeat and capture - here too one can be "dislodged from happiness". » M.C. NUSSBAUM, *Mill between Aristotle and Bentham*, op. cit., p. 65.

222. Saint Thomas produit ce commentaire au sujet de la vertu de l'homme courageux qu'Aristote fait en *Éthique à Nicomaque*, III, 12 « Ensuite (1117b9), Aristote exclut l'erreur des Stoïciens, qui prétendaient que les vertueux n'ont aucune tristesse. Sur ce [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que c'est au courageux qu'arrive la tristesse la plus grande. En second (1117b13), que son courage n'en est pas diminué, mais augmenté. Il argumente, par ailleurs, dans la première partie, à partir de ce que supposaient les Stoïciens, à savoir, qu'il n'y a aucun bien de l'homme, sinon la vertu. C'est pourquoi ils disaient que le vertueux ne s'attriste pas, car en son bien propre on ne souffre pas de dommage. Mais le Philosophe dit, au contraire, que c'est pour autant que l'on est plus parfait en vertu et plus heureux selon le bonheur de la vie présente, que l'on est le plus susceptible de s'attrister dans la mort, selon la considération des biens de la vie présente. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., § 588.

rait de tout ce que nous venons de dire sur sa concomitance avec le plaisir parfait.

Cela pose le problème de savoir si la vie politique et l'amitié qu'elle implique suffit à caractériser le bonheur humain. Ce que pourrait assurer une vie sur terre, plaisirs terrestres et honneurs, le guerrier le perd. Sa vertu coïncide avec la fin de sa vie politique. Si cette dernière a préparé son acte d'héroïsme elle ne compte plus après celui-ci. L'exemple d'Aristote sert à disqualifier la thèse du bonheur hédoniste qui semble peu ou prou celle de Bentham et que le philosophe avait rejeté au début de son *Éthique*. L'honneur reçu au sein de la vie politique est pareillement aussi peu capable de donner à l'homme la capacité d'être heureux, car il est purement extérieur et le bonheur est un bien possédé [223]. Il ne reste qu'à tenter l'explication par l'action contemplative.

Toute la difficulté est d'harmoniser cette optique de vie politique avec les affirmations d'Aristote sur la vie contemplative [224]. Car si on suit le raisonnement de Nussbaum, l'homme fort à la guerre est heureux en vertu d'une disposition vertueuse qui n'a pas grand-chose à voir avec la contemplation.

Pourquoi donc la contemplation est-elle regardée avec tant d'importance par Aristote ? Cette interrogation prend un relief nouveau quand on sait comment ont interprété Aristote certains philosophes contemporains dans la ligne de Rawls. Ainsi Nussbaum reprend à son compte le point de vue libéral de Rawls tout en cherchant à en corriger certains effets [225]. Car Rawls a voulu retenir ce qui pouvait convenir à une pensée libérale reformulée pour faire convenir la rationalité pratique d'Aristote et les fondamentaux de la pensée altruiste de Kant [226]. Or il est sûr que la connaissance de la vérité prise comme une imitation de l'activité divine – car c'est de cela qu'il s'agit comme nous allons le voir – est, dans la grande tradition libérale anglo-saxonne et dans la perspective kantienne, soit cantonnée au domaine de la vie privée, soit une proposition vide de sens.

---

223. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095b23 et sqq. pp. 43-44.

224. Cf. ARISTIDE TESSITORE, « Aristotle's ambiguous account of the Best Life » , *Polity,* vol. XXV, n° 2, Basingtoke, hiver1992, pp. 197-215. L'auteur affirme qu'Aristote a tenté d'intégrer deux types de vies dans sa considération sur le bonheur, la vie morale au sein de la cité, et l'activité du contemplatif. Du fait que son œuvre s'adresse à deux auditoires, il a produit un double discours. Un tel point de vue, même s'il a le mérite d'aborder la difficulté de l'harmonisation des deux types de vie, relativise la notion d'activité qui fonde la considération d'Aristote sur le bonheur.

225. Selon ce qu'en dit JOHN R. WALLACH dans « Contemporary Aristotelism », *Political Theory,* vol. XX, n° 4, Thousand Oaks, nov. 1992, pp. 613-641 : « Depuis 1978 et la publication de sa traduction du *De Motu animalium* et des essais sur l'éthique d'Aristote l'accompagnant, Martha Nussbaum a formulé une théorie aristotélicienne qui ajouterait une profondeur éthique au libéralisme Rawlien pour sauver des effets destructeurs de la rationalité calculatrice sur le raisonnement moral, forgeant "un fondement à mi-chemin entre le relativisme sophistique et le déductivisme scientifique". » p. 621.

« Since 1978, with her publication of a translation of Aristotle's De Motu Animalium and accompanying series of essays on Aristotle's ethics, Martha Nussbaum has formulated an Aristotelian theory that would add ethical depth to Rawlsian liberalism and salve the corrosive effects of calculative rationality on moral reasoning, forging "a middle ground between sophistic relativism and scientific deductivism". »

226. Cf. l'article de STEVEN M. DELUE, « Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society », *The American Political Science Review,* vol. LXXIV, n° 2, Washington, juin 1980, pp. 385-393.

Pour prouver nos dires nous allons revenir quelque peu à la notion de plaisir. La réflexion de Francisco Gonzalez sur le rapport entre plaisir et perfection donne une analyse précise, et sans doute sans équivalent, de la question du plaisir. Non seulement il rappelle utilement ce qui sépare l'hédonisme, et l'utilitarisme pourrions-nous dire, de l'*eudemonia* du philosophe de Stagire. Mais de plus il explique pourquoi la contemplation est la seule à offrir cette capacité au bonheur:

> « Il reste à expliquer pourquoi une activité qui est la plus complète est précisément pour cette raison la plus plaisante. La suggestion qui peut maintenant être faite est que pour Aristote une activité est la plus plaisante non pas pour la somme de plaisir qu'elle contient, mais dans la perspective où elle-même est susceptible d'être plaisante. Certaines activités contiennent le plaisir en elles-mêmes même dans le cas de la présence d'autres plaisirs, quoique prenant leur source dans l'activité elle-même, ce plaisir est dirigé vers ou dépendant de quelque chose de distinct de cette activité. Plus une activité est proportionnellement son propre objet, plus elle sera plaisante en elle-même. Du fait que l'objet de la connaissance est dans l'âme et n'est pas séparé matériellement de l'activité de connaissance, cette activité sera plus plaisante intrinsèquement que la sensation peut l'être [227]. Ici encore le paradigme est l'activité divine. Du fait que la νόησις divine est absolument son propre objet, elle est identifiée purement et simplement au plaisir [228]. Les autres activités avec leur plaisir correspondant, étant moins complètes que celle de Dieu, ne font que s'en approcher. Ainsi donc nous comprenons enfin la positon d'Aristote qui affirme qu'en un sens tous les vivants poursuivent le même plaisir : les différentes sortes de plaisir qui sont recherchés sont différents degrés d'approximation de cette activité absolument complète qui doit être appelée plaisir sans qualification [229]. »

---

227. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5, 417bl8-24, p 101.

228. « Sa vie, à lui (Dieu), réalise la plus haute perfection, mais nous ne la vivons, nous, que pour peu de temps. Cette vie là, en effet, c'est toujours qu'il l'a, lui (chose qui pour nous est impossible), puisque sa jouissance, c'est son acte même. C'est parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances. » ARISTOTE, *Métaphysiques* (II), λ (XII) 7, 1072bl4-18, p. 174.

229. F. J. GONZALEZ, *Aristotle on Pleasure and perfection*, op. cit., p. 157.
« It remains to be explained why an activity which is most complete is precisely for that reason most pleasurable. The suggestion which can now be made is that for Aristotle an activity is most pleasurable according, not to the amount of pleasure it possesses, but to the way in which it is pleasurable. Some activities contains pleasure in themselves while in the case of others pleasure, though originating in the activity itself, is directed towards or dependant on something distinct from the activity. To the degree that an activity is its own object it will be pleasurable in itself. Because the object of knowledge is in the soul and is not separated materially from the activity of knowledge, this activity will be more inherently pleasurable than its sensation. Here again the paradigm is the divine activity. Because the νόησις of God is absolutely its own object, it is simply identified with pleasure. Other activities and their associated pleasures, because less complete than the divine activity, only approximate it. Thus we can finally understand Aristotle's claim that in a sense all living things pursue the same pleasure : the different kinds of pleasures which are pursued are only different degrees of approximation to that absolutely complete activity which is to be called pleasure without qualification. »

La contemplation est parmi toutes les activités vivantes celle qui s'approche le plus de l'activité divine qui est le plaisir suprême. C'est pour cela qu'elle est identifiée au bonheur par Aristote [230], du fait que le plaisir est dans cette activité inhérent à cette activité elle-même. La seule différence entre Dieu et l'être humain, c'est que l'objet de l'activité théorétique humaine est distinct de la pensée, alors que Dieu est l'objet de sa propre pensée [231].

La compréhension d'une telle prépondérance de l'activité contemplative ne résout toujours pas la difficulté d'harmonisation entre la vie vertueuse en société, dont l'une des manifestations les plus paradoxales et antithétique est la mort héroïque, et la vie contemplative.

On peut déjà répondre qu'un certain nombre d'hommes n'arrivent à la perfection contemplative que dans la mesure où ils auront été préparés et soutenus par d'autres dans le cadre d'une société politique, ou sinon par l'éducation familiale. Ce qui déjà établit la nécessité de poser la vertu pour atteindre à la contemplation. Cependant le soldat vertueux, tout préparé qu'il soit à la mort et prompt à vivre dans la contemplation, ne peut plus contempler une fois tombé d'une manière honorable.

Pour résoudre une telle question nous recourons à la thèse de Robert C Bartlett pour qui l'un des points capitaux de la théorie aristotélicienne sur la possibilité d'atteindre au bonheur est le bon vouloir de la providence divine :

> « La prémisse que le bonheur est un don des dieux aux êtres humains, ensuite, est la partie la plus sérieuse de la réponse officielle d'Aristote au problème du bonheur, cela est aussi la prémisse nécessaire à l'opinion que les vertueux vivent après la mort et connaissent ainsi le bonheur qui ne peut prendre fin. En traçant prudemment sa route parmi les plus sérieuses opinions sur le bonheur, et en donnant une expression achevée à notre recherche sur la question de la vertu, le livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, nous indique que le cœur de notre espérance pour le bonheur se trouve dans un achèvement qui nous rende en dépendance d'aucune chose. Notre espérance de bonheur est dans son fond ce désir intense d'immortalité, un profond désir que seul un dieu peut réaliser [232]. »

Sans toutefois nier qu'il faut aussi que l'homme travaille à son propre bonheur sans s'abandonner d'une manière paresseuse à un destin fatal, Aristote met l'homme dans une dépendance de la divinité. L'exemple de Priam est justement là pour nous montrer que la réus-

---

230. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X 8,1178b22-23, p. 518.

231. ID., *Métaphysiques* (II), λ (XII) 9, 1074b33, p. 187.

232. ROBERT C. BARTLETT, « Aristotle's Introduction to the Problem of Happiness : On Book I of the Nicomachean Ethics Hapiness », *American Journal of Political Science*, vol. LII, n° 3, East-Lansing, juilletr 2008, pp. 677-687.
« The premise that happiness is a gift from gods to human beings, then, is the most serious part of Aristotle's official response to the problem of happiness, it being also the necessary premise of the view that the virtuous live on after death and know then a happiness that cannot be undone. By carefully tracing out the most powerful opinions about happiness, and by giving full expression to our concern for virtue, Book I of the Nicomachean Ethics indicates that the core of our hope for happiness is a longing for a completion that renders us "in need of nothing." Our hope for happiness is at bottom the longing to be immortal, a longing that surely only a god could fulfil. » p. 685.

site terrestre est relative et fragile. Non seulement parce que toute activité plaisante se dirige d'une manière plus ou moins prochaine de telle sorte à s'identifier au plaisir de la contempla- tion que la divinité a d'elle-même [233]. Mais encore parce que seule la divinité peut assurer à l'humanité cette pérennité qui donne au bonheur sa plénitude par la certitude qu'elle garantit. D'un autre côté il ne faut pas oublier que c'est l'homme qui reste responsable de ses choix. Ceci pour dire que la sentence d'Aristote sur le bonheur, activité de l'âme en conformité avec la vertu, peut tout à fait s'harmoniser avec une telle interprétation qui met cette activité dans une double relation avec l'action de la divinité, de mesure et de dépendance. Pour la deuxième relation, reconnaissons que c'est une thèse présentée par Bartlett qui ne nous semble pas infon- dée même si d'autres passages de *l'Éthique* pourraient sembler refuser une telle dépendance de l'action humaine par rapport à la providence céleste.

On pourrait aussi dans un souci d'offrir une compréhension de notre héritage moral parler du rapport de la contemplation à l'action vertueuse dans le christianisme. Nous ne ferons que l'évoquer par acquit de conscience.

Parmi tous les textes fondateurs du christianisme que nous pourrions invoquer pour manifester la possibilité d'un conflit entre les deux grands types d'activité qui sont celles susceptibles de causer la béatitude dans l'âme nous ne citerons qu'un des plus célèbres textes :

> « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères, et que je posséderais toute science ; quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien La charité est patiente, elle est bonne ; la charité n'est pas envieuse, la charité n'est point inconsidérée, elle ne s'enfle point d'orgueil ; elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal ; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne passera jamais. S'agit-il des prophéties, elles prendront fin ; des langues, elles cesseront ; de la science, elle aura son terme. Car nous ne connaissons qu'en partie, et nous ne prophétisons qu'en partie ; or, quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel prendra fin. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui était de l'enfant. Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais

233. « Mais, comme ce n'est ni la même nature, ni la même disposition qui est la meilleure pour tout le monde, ou du moins qui apparaît telle à chacun, tous les hommes ne poursuivent pas non plus le même plaisir, bien que tous poursuivent le plaisir. Peut-être aussi poursuivent-ils non pas le plaisir qu'ils s'imaginent, ou qu'ils voudraient dire qu'ils recherchent, mais un plaisir le même pour tous, car tous les êtres ont naturellement en eux quelque chose de divin. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII 14, 1153b27 et sqq., p. 373.

alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois c'est la charité [234]. »

Dans ce texte saint Paul marque une certaine préséance de l'activité vertueuse active sur la contemplation. Elle a un tour paradoxal, car si elle n'est pas une activité charismatique comme la prophétie et le don de langues, elle ne se réduit pas pour autant à ce que dans le langage courant on en fait, à savoir une sollicitude pour la prospérité terrestre des plus pauvres. Elle n'est pas le mépris de la vie terrestre car on peut livrer son corps aux flammes sans pour- tant être charitable.

Après avoir défini par la négative cette vertu, il la décrit par un certain nombre d'attitudes qui la démarque positivement des attitudes que l'on peut remarquer dans nos vies quotidiennes, la patience, la douceur et l'espérance invincible pour ne citer qu'elles, saint Paul remarque ce qui fait son caractère proprement divin : l'éternité. S'il s'agit de toutes les connaissances surnaturelles, prophétie, don des langues, science suréminente, elles auront un terme, n'étant qu'un reflet de la connaissance que l'espérance chrétienne attend pour l'au-delà. Mais la charité sera la même avant et après.

Dans la continuité de ce texte les théologiens chrétiens se sont posés la question de savoir si dans le bonheur promis ce qui formalisait ce bonheur de l'au-delà, était la contemplation ou le plaisir ressenti. Saint Thomas en fidèle lecteur d'Aristote penchait pour la contemplation [235] quand son quasi contemporain, Duns Scot, penchait plus pour un acte de volonté, mais distinct de la jouissance [236]. Or si saint Thomas reconnaissait la supériorité de l'amour sur la contemplation dans la vie terrestre, c'était en raison de l'imperfection de notre connaissance, suivant ce que pouvait dire saint Paul [237].

Pour revenir à la réflexion sur les rapports du bonheur et de la liberté humaine qui sont le fond de la grande ligne de fracture entre la morale déontologique et la morale eudémoniste, nous avons exposé ce qui peut être la justification de l'identification entre bien honnête et un certain bien plaisant. Il s'agit maintenant de penser le statut de la liberté dans cette perspective de priorité de la quête des activités béatifiantes. Ensuite nous pourrons exposer une vision assainie de la nature des obligations que tout homme rencontre dans le cadre de sa vie.

---

234. *I Cor*, XIII, 1.

235. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 2, a. 6 et q. 3, a 4.

236. Cf. *IV Sent.* IV, dist. XLIX, q. IV « C'est donc bien dans l'acte de volonté qu'il faut placer la béatitude formelle de la nature raisonnable. Cet acte n'est ni le désir qui précède la possession du bien, ni la joie qui en est la conséquence, mais l'acte même d'acquisition. » Cité par P. RAYMOND, « Duns Scot », *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t IV, Paris, 1939, col. 1935 : « On doit entendre par là un mouvement de l'âme, distinct de l'amour de concupiscence ; donc un amour de complaisance, par lequel Dieu est aimé *propter se.* Duns Scot l'appelle *fruitio* et le décrit ainsi en se mettant en scène : *complacet mihi infinita bonitas ejus [Dei] cui volo acceptanda et complacenda inesse omne bonum quod sibi inest* (l'infinité de la bonté en laquelle je me complais est celle de Dieu en lequel je veux être en acceptant et me complaisant du bien qui est en Lui) ».

237. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 3, a. 4, ad 4um.

β) *Quid est libertas ?*

La crainte consécutive à l'évocation d'une présentation eudémoniste de l'action humaine naît généralement du problème que pose à la liberté le fait d'être déterminé au bonheur. Mais que l'on soit dans une optique eudémoniste ou déontologique, ou encore que l'on veuille échapper aux nécessités qui semblent devoir s'imposer dans l'une ou l'autre option par le choix d'une vie hédoniste, antinormative etc., le fait est que toute activité humaine retrouve dans son univers la confrontation entre la réalité d'un désir plus ou moins nécessitant – inévitable borne de notre agir, contre lequel il faut se positionner, avec lequel il faut composer ou qu'il faut tout simplement prendre en compte – et la capacité qu'a la raison de refuser, de tolérer ou de diriger le désir.

Se présentent à l'esprit différentes approches de la liberté. Celles du rapport entre liberté et désir bien sûr, mais aussi la notion de responsabilité. Mais nous pensons qu'il n'est pas possible de parler de la liberté sans rapporter l'acte à la rationalité pratique.

• *Liberté, rationalité et désir*

Comme nous l'avons déjà noté, la position radicale de la pensée déontologique se définit d'une manière beaucoup trop négative face à la présence du désir. Le refus de celui-ci procède généralement de *l'a priori* postulant l'opposition entre désir et raison, le désir étant pensé comme nécessairement corporel. Effectivement le corps est souvent perçu comme le lieu de toutes les nécessités du fait de sa continuité avec le cosmos. Le désir apparaît donc comme une sorte d'excroissance de la corporéité empiétant le domaine de notre sphère noétique où est censée régner la liberté.

La difficulté dans le cadre de ce type de pensée, c'est que le dynamisme ne peut se rapporter qu'au seul monde où nous pouvons constater la mobilité, le monde des corps. Il est donc difficile d'élaborer une doctrine de l'agir humain en faisant abstraction de la réalité physique.

Dans le cadre du corpus aristotélicien [238] il n'est pas difficile de justifier l'analogie entre le mouvement des corps et celui des appétits animaux d'une part, pour ensuite à l'intérieur même de la psychologie retracer les contours d'une deuxième série de rapports entre l'animalité et la spiritualité. D'où paradoxalement la plus grande capacité à justifier la nature proprement spécifique du mouvement humain. Contrairement à la pensée déontologique qui éprouve sans

---

238. Contrairement à ce que pense GUNTHER STENT dans « Paradox of free will », *Transactions of the American Philosophical Society,* vol. XCII, n° 6, Philadelphie, 2002, pp.140-141, le monisme d'Aristote, posé en opposition au dualisme de son maître, ne conduit pas nécessairement à identifier les états mentaux et corporels. Toute la théorie des mouvements animaux suffit à distinguer le corps et l'*anima*. La réflexion sur la liberté se base sur la dualité spiritualité/sensibilité qui est intrinsèque à la psychologie. Même si les textes d'Aristote sur la psychologie peuvent conduire à une interprétation matérialiste, les considérations du livre XII des *Métaphysiques* et les passages de *l'Éthique à Nicomaque*, montrent qu'une interprétation plus spiritualiste n'est pas contradictoire avec ses considérations sur la psychologie animale.

doute plus de difficulté à se départir de la nécessité du monde.

Cela apparaît assez clairement dans la pensée stoïcienne qui identifie le *logos* avec l'esprit du monde et qui fait rechercher l'identité entre l'agir humain et cette raison immanente au monde. Pour l'être humain il est donc nécessaire, dans le cadre d'une telle morale, de rejoindre volontairement l'ordre de l'univers que les êtres inanimés et les animaux irrationnels suivent instinctivement [239].

Pour ce qui est de la position kantienne, nous avons déjà noté qu'elle utilisait la loi mécaniste des corps pour en faire un type de la loi de liberté. Mais quoi qu'il en soit des intentions de l'auteur et la subtilité de son élaboration pour échapper au déterminisme de la nature il faut noter que la loi de la rationalité prend encore chair dans une loi qui énonce un déterminisme pour en extraire un modèle utile à la liberté. Nous aurons l'occasion de reparler des pensées déontologiques sur ce point quand nous traiterons de la loi dans la troisième partie.

La rationalité de l'homme a toujours été associée à sa liberté, mais a peut-être trop été systématiquement présentée comme le contrepoint de l'aspect dynamique et subjectif de l'acte. Alors qu'au contraire nous soutenons que l'acte libre est proprement la manifestation de la subjectivité mais en tant que l'acte est rationnel. Kant qui cherchait dans la rationalité pratique et son discours logique la source de l'universalisme commettait là une erreur assez commune. Nous soutenons que l'universalisme dans l'agir se trouve dans un bien concret, certes perçu par la raison, mais ce, seulement à titre de condition *sine qua non*, non de cause constitutive [240].

Cela ne veut pas nécessairement dire que l'acte libre soit systématiquement une résistance aux conventions et aux contraintes de la vie sociale. Au sens le plus juste, il est l'expression d'une rationalité plongée dans un monde de contingences. L'émergence de la société libérale a vu la naissance d'un nouveau mode d'exercice de la liberté, la liberté individuelle garantie par une société la plus neutre possible en face des choix particuliers. La vision antique est certes assez éloignée d'un tel modèle social qui a forgé un nouveau cadre pour l'exercice de la liberté. Le bien personnel est désormais vu comme le seul horizon possible de l'homme.

Néanmoins sans adhérer à ce consensus largement répandu que le bien individuel est un horizon indépassable, nous prétendons maintenant donner quelques normes d'appréciation de l'acte libre individuellement, et donc abstraitement considéré, car nous ne pensons pas qu'un

---

239. « Dans la pure pensée stoïcienne, l'utile avait un sens plein. Il était certes le développement du Logos de l'homme, mais toujours dans son rapport avec le Logos universel. Il ne dérivait pas formellement de la moralité, mais du Bien général. En conséquence l'utile de la vertu connotait toujours l'utile de l'être, de l'être universel et même de l'être individuel, quand cela se pouvait. Il n'y avait d'utilité réelle qu'en vertu de l'économie qui assemble toutes les parties dans un ordre parfait, et il n'y avait d'utilité vraie que celle qui s'aligne dans le cours du monde et du destin. Mais il était inconcevable qu'une partie du tout se fît le principe ou le terme d'une telle utilité. » MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Thèse de Doctorat ès lettres présentée à la faculté des lettres de l'Université de Paris, Paris, 1956, p. 141.

240. Cf. mon travail, *La sensibilité dans la Vie morale*, Étampes, 2009, publication de mon mémoire de Maîtrise, p. 93, où est dénoncée la confusion entre l'universel *in prædicando* et l'universel *in causando*.

acte individuel puisse échapper à un jugement positif ou négatif au point de vue de son impli- cation dans la vie en société. L'acte libre, même celui fait dans le secret a toujours une réper- cussion dans le reste de la vie, du fait qu'il nous engage à l'égard d'autrui dans un sens ou dans un autre. La vie morale est un tout et la position d'un acte indifférent sans conséquences ulté- rieures est de notre point de vue absurde.

C'est donc tout le sens de la réflexion sur le contrôle de soi et de l'ascèse, car les actes humains engageant nécessairement l'appétit, ils impliquent une certaine forme de continuité, ils sont reliés les uns aux autres par l'effort qu'il coûte pour abandonner une forme de vie qui aura été précédemment choisie et *a contrario* il nous est plus aisé d'accomplir des actes dans la continuité de ce que nous avons posé, c'est ici le fond de doctrine de la grande tradition philo-sophique des dispositions.

Le désir dont chaque homme cherche l'accomplissement peut aussi dans sa complexité entraîner à l'échec de la tentative de sa plénitude. Nous avons noté la polysémie du mot plaisir, car il est diverses activités susceptibles d'où peut jaillir cette réalité polymorphe. Le concept analogue de plaisir tire sa source de la comparaison que nous faisons entre les plaisirs sensi-bles, les plus évidents, et ceux auxquels nous pouvons prétendre en raison de notre rationalité. De même qu'on ne peut réfléchir au changement sans faire référence au mouvement local des corps, car il est le plus évident.

Mais la hiérarchie des plaisirs implique un contrôle de la part de la rationalité de tous les mouvements de notre animalité. Les désirs passionnels sont communs à l'animal sans raison et à nous-mêmes. On consentira sans difficulté à reconnaître la particularité de la race humaine dans la capacité qu'elle a de prendre ses distances des désirs animaux mais aussi la capacité de les utiliser à des fins artistiques – la plupart des beaux-arts se concentrant essentiellement sur les deux sens de la vue et de l'ouïe. Ainsi la liberté s'exprime à la fois par la mise à distance de certains désirs tout aussi bien que par la réappropriation de ceux-là dans un sens qui ne soit pas purement utilitaire : la satisfaction des besoins primaires de l'animalité, la survie, la nutrition et la reproduction. Dans ce dernier cas le grand problème est de savoir quel aspect possède la prééminence morale, la reproduction ou le plaisir amoureux ; trancher dans un sens ou dans un autre fait le fond du débat de la libération sexuelle.

Pour autant le risque existe que l'homme au lieu de maîtriser ses actes dans le sens où sa rationalité lui aura dit d'aller, soit entraîné par la force de l'animalité. On peut trouver dans les plus anciens textes la nécessité pour l'homme de se départir de la force d'attraction qui peut exister dans l'usage sans limites de ses facultés sensibles. Il n'est pas jusqu'à Épicure pour cher-cher une certaine mesure dans l'ataraxie.

La liberté consiste donc dans un certain *dominium* de la raison sur la vie. C'est la une constante de la pensée qui se retrouve dans les pensées les plus théologiques :

> « *Evode.* Mais passons à d'autres raisonnements. Il est acquis d'une part que le règne de l'esprit humain constitue la sagesse de l'homme, et d'autre part que ce règne de l'esprit

peut n'être pas en lui. – *Augustin*. Cet esprit auquel, comme nous le savons, la loi naturelle a accordé l'empire sur les passions, penses-tu que la passion soit plus puissante que lui ? Pour moi, je ne le pense pas. Car il ne serait pas dans l'ordre que ce qui est moins puissant commandât à ce qui est plus puissant. C'est pourquoi il me paraît de toute nécessité que l'esprit ait plus de pouvoir que la passion, par cela même qu'il la domine en toute raison et justice [241]. »

Telle est la réflexion qui inspire finalement une contrainte à la liberté. Il y a dans l'homme le danger de contrariété impliqué par sa nature complexe et il existe un risque de voir la partie inférieure de son activité vitale prendre le pas sur la partie supérieure. La liberté a comme condition antécédente à son accomplissement la maîtrise de la sensibilité et de tous ses appé- tits. La liberté suppose donc une disposition forgée par une éducation [242].

N'en déplaise à certains, la tension entre le pôle de l'individualité et celui de la rationalité se trouve dans la pensée de Kant et aussi en un certain sens dans les diverses déclarations des droits humains. Le principe de la dignité personnelle ne pouvant pas se baser sur le désir trop particulier, et partant étranger à tout jugement universalisable, il trouve dans une autre dimension de l'être humain le fait de sa possibilité. D'où la nécessité d'une loi contraignante pour amener l'homme dans le règne de la recherche de ce qui le place au-dessus du monde sensible.

L'identification de la liberté avec ce refus du désir, ou du moins sa mise à l'écart dans la détermination du bien moral et politique nous pose un problème. On ne saurait comparer l'intensité de l'attraction de certains plaisirs avec la violence qui s'exerce pour nous amener à poser certains actes contraires à ces attraits naturels. La liberté de l'acte humain est conditionnée par le désir qui fuit naturellement la violence et la souffrance [243]. Le refus de certains plaisirs ne se comprend que pour l'accomplissement de certains autres.

La pensée libérale est prise entre deux tendances qui sont comme les deux facettes de son identité. D'une part on prétend laisser en paix le désir particulier, et de l'autre on prétend

---

241. SAINT AUGUSTIN, *Traité du Libre Arbitre*, I, X, n° 20, trad. abbé Defourny, Bar le Duc, 1864, P.L. XXXII, col. 1232.

242. « L'éducation est une *paideia*, comme disaient les Grecs, elle est une "institution" des enfants, comme on disait au temps de Montaigne, parce qu'elle a ce caractère général. Il y a toujours deux visées : il faut acquérir les compétences requises pour l'exécution de telle ou telle consigne, et il faut acquérir simultanément, à toute occasion, des dispositions stables à envisager toute action et toute situation du point de vue de quelqu'un qui appartient à un ordre de moralité, un ordre qu'il doit lui-même maintenir en état, faire exister, rendre crédible par sa conduite même. » VINCENT DESCOMBES, « Que peut-on demander à la philosophie morale ? » *Cités* n° 5, op. cit., p. 21.

243. À propos de la réflexion d'*Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110a13, où Aristote distingue la contrainte exercée par la violence et celle faite par le plaisir, saint Thomas commente ainsi : « Aristote dit qu'il est ridicule de nous plaindre, c'est-à-dire, d'accuser les biens extérieurs et de ne pas nous accuser nous-mêmes de ce qui nous met en chasse *(venabilem)*, c'est-à-dire, permet que nous soyons vaincus par de tels plaisirs : notre volonté, en effet, n'est pas mue de nécessité par ces [objets] désirables, mais peut y adhérer ou ne pas y adhérer, du fait qu'aucun d'eux n'a raison de bien universel et parfait, comme le bonheur, que nous voulons tous par nécessité. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 403.

contraindre l'individu pour faire trouver en lui la personne [244]. Ainsi la liberté ne saurait cepen- dant se limiter à l'absence de coaction de la part de la société politique, de l'entourage, du monde extérieur. Qu'est-ce qui définit la violence et la contrainte qui s'opposent à la liberté et au volontaire en tant que recherche de la perfection ?

La conception de la liberté que nous entendons défendre est celle qui consiste à reconnaître comme un support antécédent et nécessaire à la liberté, la nature désirante de la volonté, l'action humaine déterminée au bonheur n'étant pas nécessité des appétits animaux. Non pas que ceux-ci soient de soi les ennemis de l'action libre car dans la mesure du possible il s'agit de les associer à la quête de la perfection. Ceci suppose une certaine préséance de la raison. L'importance de la sensibilité dans la détermination d'une action humaine repose sur le fait que toutes nos actions se trouvent dans la réalité concrète et sensible et ne pourraient être efficientes sans la mise en branle de la sensibilité.

Ce qui importe c'est donc l'harmonie entre le double échelonnage de nos activités appétitives. C'est le rôle de la rationalité pratique que d'harmoniser ces deux composantes de notre psychisme. L'évidence de notre résistance possible aux sollicitations de nos désirs animaux nous prouve négativement que nous sommes des êtres volontaires et libres. Mais contrairement à Kant qui ne voyait là qu'une capacité à être déterminé par la forme pure d'un devoir, nous pensons qu'il s'agit ici de réaliser une autre potentialité du désir, pas nécessairement conflictuelle avec la première.

On associe souvent à la liberté la notion de responsabilité. L'homme libre est susceptible de rendre compte de ses actes devant ses semblables. De quoi rend compte un homme, sinon de la justesse de ses choix ? Est-ce que le seul fait de procéder d'une volonté libre justifie le choix de nos actes ? Il est sûr que depuis l'explosion libertaire des années soixante, la question se pose d'une manière tout à fait nouvelle, car la pénétration du libéralisme individualiste a fini par bouleverser en profondeur l'ordre social établi qui tendait encore à donner un sens à l'action des individus. Sans vouloir émettre un jugement historique hâtif, cette explosion estudiantine n'est qu'une étape sur le chemin du triomphe complet de la société libérale, entendue comme instance politique garante du bien individuel.

● *Le corollaire nécessaire au désir rationnel : la responsabilité*

On pourrait être tenté de lire Aristote sous un jour trop simpliste. Terence Irwin dans son article *Reason and responsability in Aristotle* [245] tente de dédouaner ce philosophe d'une accusation selon laquelle il aurait méconnu la véritable nature de la liberté, en identifiant l'acte res-

---

244. C'est pourquoi nous pensons que la tentative de MARZANO, dans *Je consens, donc je suis...* de réconcilier la première tendance incarnée par l'utilitarisme anglo-saxon et la seconde par le formalisme kantien et la pensée juridique française est impossible. Ces deux courants contradictoires constituent ensemble l'héritage philosophique de la pensée libérale et manifestent sa tension. Comme nous l'avons déjà vu le problème étant pour l'une et l'autre branche de concilier l'individu et ses désirs avec la représentation universelle.

245. TERENCE IRWIN, « Reason and responsability in Aristotle », *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit., pp. 117-154.

ponsable avec un acte simplement appétitif. Il développe un argumentaire qui met en comparaison l'*Éthique à Eudème* et la *Grande Morale* avec les réflexions du livre III de l'*Éthique à Nicomaque*.

Cette compréhension trop superficielle d'Aristote aboutirait selon Irwin à lire la présentation de la responsabilité selon la formalité d'une action volontaire qu'Aristote reconnaîtrait aussi être présente dans l'enfant et l'animal [246]. Nous ne reviendrons pas pour notre part sur la question du volontaire puisque nous l'avons déjà abordée. Mais pour continuer sur l'énonciation de la responsabilité selon Aristote, Irwin la résout en ramenant la question à une connexion entre l'action volontaire comme appétit, l'appétit en tant que faculté d'élection, et la rationalité pratique [247].

Saint Thomas apporte quant à lui une réflexion sur la nature propre de l'acte libre en le faisant consister dans un acte de l'appétit rationnel. Assumé par la rationalité, l'acte libre et responsable du fait qu'il dérive de la rationalité. Mais c'est dans sa dimension d'appétit que la responsabilité est engagée véritablement :

> « L'acte propre du libre arbitre est le choix. Car nous sommes libres en tant que nous pouvons accepter une chose en en refusant une autre ; ce qui est choisir. Il faut donc considérer la nature du libre arbitre d'après le choix. Or dans le choix s'unissent un élément de connaissance et un élément d'appétitivité. Dans l'ordre de la connaissance, est requise la délibération par quoi l'on juge quel terme de l'alternative doit être préféré à l'autre. Dans l'ordre de l'appétit, il est requis qu'en désirant on accepte le discernement opéré par la délibération. C'est pourquoi Aristote au livre VI de l'*Éthique* ne détermine pas si le choix appartient plutôt à la faculté appétitive ou à la connaissance. Il est dit en effet que le choix est "ou bien un intellect qui désire, ou bien un appétit qui juge". Mais au livre III, il incline plutôt vers le second sens, quand il nomme "le choix un désir qui a rapport à la délibération". La raison en est que le choix a pour objet propre ce qui conduit à la fin ; or le moyen, comme tel, est un bien utile. Aussi le bien, en tant que tel, étant objet de l'appétit, le choix est dans son principe l'acte d'une faculté appétitive. Et ainsi le libre arbitre est une puissance de l'appétit [248]. »

C'est comme acte spécifié de la volonté que nous pensons pouvoir définir l'action libre.

On peut distinguer dans l'acte volontaire le mouvement naturel qui est l'acte de désir dans

---

246. « Ainsi donc, le choix est manifestement quelque chose de volontaire, tout en n'étant pas cependant identique à l'acte volontaire, lequel a une plus grande extension. En effet tandis qu'à l'action volontaire enfants et animaux ont part, il n'en est pas de même pour le choix. ; et les actes accomplis spontanément, nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111b8 et sqq., pp. 128-129.

247. « A is responsible for doing x if and only if A is capable of deciding effectively about x, and A does x voluntarily » « A est responsable pour faire x si et seulement A est capable de décider effectivement à propos de x, et si A fait x volontairement. » T. IRWIN, *Reason and responsability in Aristotle,* op. cit., p. 132.

248. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 83, at. 3. cor.

toute sa simplicité et les mouvements différenciés de l'agir dans le choix des moyens qui nous conduisent à l'objet qui nous intéresse. C'est là l'action du libre arbitre.

La situation historique présente influence la réflexion sur l'autonomie humaine dans un sens tout inverse. Telle que peut être présentée la nature de la responsabilité par les défenseurs contemporains de la liberté, il faut accepter comme un fondement intellectuel, au delà de toute remise en cause, la mise à l'écart *a priori* de toute espèce de regard critique sur les désirs individuels. Or ceci n'est pas sans poser problème du point de vue de l'éthique fondamentale.

On pourra toujours célébrer la liberté découverte, mais il existe en fait une contradiction interne à une telle extension de la liberté individuelle. Car effectivement poser l'équivalence entre consentement libre et légitimité de l'expression de toute forme de désir est problématique. En jouant un peu facilement sur le fait que l'agent qui agit est rationnel et donc capable d'assumer ses choix, on oublie un peu vite que ses voisins sont tout aussi rationnels et donc capables de juger de ses actes.

Cela se vérifie particulièrement dans deux grands cas de figures, l'éthique médicale et l'éthique sexuelle. La complication des enjeux du premier de ces thèmes, de même que la complexité technique des cas pratiques, nous feront éviter d'en invoquer ici les exemples. Quant à l'agir en matière de sexualité il offre un champ intéressant du fait que précisément il engage à un suprême degré la question du désir et de son accomplissement, le plaisir.

Toute activité humaine éthique doit toujours être prise dans son contexte pour être parfaitement analysable, ce que nie le libéralisme le plus strict. Beaucoup d'études ont montré que les orientations sexuelles ont toujours un impact dans la société et qu'en retour celle-ci influe sur ses membres [249]. Le choix en ces matières ne reste pas dans le sanctuaire de l'orbe privé. Nous sommes influencés par l'éducation, ou l'absence d'éducation, en matière affective, mais le poids social a son importance quant à la détermination de notre agir. Précisons bien que tous les facteurs qui interviennent dans notre détermination ne nous influencent pas nécessairement du fait que nous sommes toujours susceptibles de les accepter ou de les refuser, en y mettant le prix...

En fait l'enjeu du débat sur les désirs est masqué par une sorte d'hypertrophie sémantique qui masque la réalité même de l'enjeu. On sent l'omniprésence de la falsification conceptuelle que subit la réflexion dans l'invocation presque magique des mots « liberté » et « autonomie ». Certains philosophes ont cependant le courage de présenter les conséquences négatives de certains choix en des matières où les hommes d'aujourd'hui sont particulièrement rétifs à écouter des critiques. Prenons l'exemple de Michela Marzano qui a le mérite de poser certaines questions sans détour :

> « En effet, les relations sadomasochistes paraissent le plus souvent fondées sur un véritable paradoxe : les individus recherchent en permanence un dépassement d'eux-

---

249. Martha Nussbaum le montre d'une manière assez appuyée dans : « La construction du désir sexuel ». *Comprendre*, n° 6, trad. Vanessa Nurock, disponible sur http://www.raison-publique.fr/article169.html.

> mêmes, à trouver à eux-mêmes et à l'autre (et aux autres) qu'ils sont capables d'endurer telle ou telle douleur, physique ou psychologique. Parallèlement à cette recherche du dépassement de soi, l'individu organise les séances : tous les codes et les conventions n'ont d'autre raison que de baliser les pratiques. Mais jusqu'où peut aller un masochiste ? Peut-on réellement exprimer son autonomie dans un acte qui vise à l'effacement de sa volonté ? Réduit à la condition d'esclave, un masochiste renonce à sa place de sujet. Comment peut-on alors justifier les pratiques sadomasochistes sur la base du principe d'autonomie ? Ne sommes-nous pas confrontés à une "perversion" de l'autonomie qui prétend défendre, au nom même de ce principe, son effacement [250] ? »

La gêne de Marzano se sent dans l'utilisation du mot perversion avec des guillemets pudiques comme s'il renvoyait à un champ lexical maudit qui contredirait les acquis de l'auto- nomie des dernières décennies. Derrière ce petit détail on perçoit le poids de la théorie libérale qui menace de ses anathèmes invisibles toute atteinte aux droits des individus.

Reposons la question de la négation de la liberté par le choix humain. On peut présenter cette négation de deux façons. Soit on place le choix humain face à sa propre réalité comme le fait Marzano pour montrer le risque de sa vacuité et finalement la négation ontologique de la liberté qui suppose un désir intègre et même accompli (une entéléchie pour revenir au vocabulaire de la téléologie aristotélicienne) [251]. Soit on se place d'un point de vue purement formel, qui est loin d'être celui de Kant lu dans un sens strict, qui est en fait l'expression juridique du libéralisme pragmatique allant jusqu'au bout de ses conséquences. La société et les voisins de l'individu x refusent de regarder le comportement de ce même individu au motif que l'acte est le fruit d'un consentement libre.

L'essentiel du débat étant de savoir ce que l'on veut promouvoir dans la liberté. Car la liberté est toujours accompagnée des désirs ou alors le mot lui-même ne signifie plus rien. Il s'agit maintenant de remettre la pensée libérale devant ses contradictions. Soit elle pose des désirs au mépris de la rationalité parce qu'illisibles de droit, soit elle invoque une rationalité forte qui soumettra le désir humain à sa loi d'airain.

Les premières expressions du libéralisme, avec Locke, ont été une réaction dans le contexte des théories politiques modernes visant au contrôle par le prince de tous les domaines de la vie. On comprend la nécessité de préserver à l'individu l'initiative de sa propre vie, mais quoi qu'on veuille, un individu est toujours déterminé par la société dans laquelle il vit, par la

---

250. M. MARZANO, *Je consens, je donc je suis…*, op. cit., pp. 173-174.

251. « Tout en étant lié à un manque ontologique, à une faille qui caractérise le fonctionnement humain., le désir est fondamentalement "actif", car il pousse à l'action. De ce point de vue, il est non seulement le signe de l'imperfection de l'être humain et de son "défaut" structurel, mais il est aussi et surtout ce qui permet à un individu de se projeter en dehors de lui-même, de s'activer, d'agir. Car, si l'individu était un être plein et sans faille, il serait aussi enfermé en lui-même, dans une sorte de suffisance profonde et ne pourrait pas se rapporter à ce dehors de l'autre. » ID., *Ibid.* p. 208. Ici Marzano se démarque nettement de la pensée de l'autonomie kantienne et du nihilisme pratique du pur libéralisme pour se rapprocher de l'ontologie aristotélicienne.

culture dans laquelle il grandit, et en retour il est susceptible par ses choix d'influencer profon- dément la vie et les comportements de ses contemporains. Certes un homme reste capable de prendre ses distances par rapport à beaucoup de choses qui ont contribué à le construire. L'homme qui assume son héritage culturel n'est potentiellement pas moins libre que celui qui le rejette en bloc, peut-être même que le premier sera plus libre que le second. Le problème étant de savoir ce qui légitime ou délégitime les abandons et les choix qu'un individu fait, qu'ils soient dans le sens des conditionnements de sa vie quotidienne ou contre eux.

La seule réponse que peut donner la pensée libérale est que cela se fasse de telle sorte à ne pas troubler l'ordre public et les plates-bandes du prochain. Le principe de toute liberté serait ainsi ce que d'aucuns ont appelé la règle d'or : « Ne fais à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse [252]. » Cette phrase qui est le pendant d'une maxime évangélique qui elle se conjugue d'une manière affirmative : « Donc, tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux [253]. » Kant avait élevé la considération philosophique en édictant son impératif catégorique d'une manière positive en le faisant ressembler à s'y méprendre au commandement christique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne aussi que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais comme moyen [254]. »

Par une extension qui sortirait de la pure pensée kantienne, et dans le désir d'accommoder le désir et la rationalité on en reviendrait alors au principe utilitariste énoncé par Bentham, le principe du plus grand bonheur pour tous. Par une sorte d'émotion compassionnelle nous désirerions d'une manière assez éthérée que tout et chacun obtienne ce qu'il veuille tout en espérant qu'il veuille la même chose pour nous.

Mais dans la mesure où nous ne pouvons juger de ce que ce dernier veut pour lui comme étant capable de le satisfaire, nous sommes encore moins assurés de ce qu'il peut vouloir pour nous. Du fait que la pensée libérale nie la réalité du bien dans les choses, soit en le plaçant dans les cieux d'un universalisme idéal, soit en reconnaissant l'absence d'un bien réel en dehors de celui qu'un individu se choisit en dehors de toute justification rationnelle, elle est conduite à poser une liberté-piquet comme le disait Marx [255]. Le bien concret de chaque individu est un au-delà qu'il est interdit de pénétrer ou de jauger, et les valeurs

---

252. Phrase qui se retrouve dans l'article 6 de la *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen de 1793* : « La liberté est le pouvoir à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas ce qu'il te soit fait. »

253. *Mt.*, VII, 12.

254. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV 429, p. 150.

255. « La liberté est donc le droit de faire et de pratiquer tout ce qui ne nuit pas à autrui. La limite à l'intérieur de laquelle chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui est déterminée par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par le piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considérée comme une monade isolée, repliée sur elle-même. » KARL MARX, *La question juive*, trad. Jean-Michel Palmier, Paris, 1968, p. 37.

morales et politiques de l'universalisme, le côté positif et altruiste de l'héritage libéral, se situent dans un autre monde [256].

Contrairement à cette contradiction, source infinie de tensions, nous pensons pouvoir proposer autre chose. Poser un jugement sur les actes individuels et les approuver ce n'est plus seulement juger leur capacité de nuisance d'autrui mais aussi le faire pour celui qui pose l'acte. La volonté étant ontologiquement déterminée à rechercher les biens parfaits, tout ce qui la conduit sur un chemin qui lui fait manquer ces biens peut être appelé une faute et un manque. Comme chez Kant nous prétendons à un fort rationalisme qui juge de l'acte selon des normes universelles ; nous le faisons d'une manière plus limitée et beaucoup plus nuancée, car l'individualité de l'acte humain est un facteur pris en compte, et plus que cela, car c'est le point focal de notre étude, contrairement à l'universalisme purement rationnel du philosophe allemand.

● *Liberté et jugement pratique*

Une conception de la liberté qui suppose un jugement de la raison pratique sur les choix humains a nécessairement des conséquences qui pourront paraître sévères. Mais il ne faut certainement pas y voir une négation de l'individualité. Que le jugement pratique soit aussi central ne fait pas de lui une instance de réflexion purement abstraite. Il peut être ainsi défini comme un jugement de conformité de l'acte individuel aux principes universels qui donnent des normes devant être appliquées dans la plupart des cas. Cette dernière nuance quant à l'application plus ou moins systématique des principes est en fait capitale dans la définition de la rationalité pratique. C'est un des points fondamentaux de la distinction entre la sagesse pratique et les modèles de la valeur fondés sur une normativité seulement logicienne.

Il ne s'agit pas seulement de rappeler ce que nous avons dit plus haut sur la capacité d'une science générale du bien, ni même rappeler la complexité du syllogisme pratique, il s'agit de rentrer dans la compréhension de la *phronèsis*. Cette dernière désigne l'acte de jugement éthique dans le particulier. La liberté pour un homme consistant dans l'exercice de sa volonté sous l'influence de sa rationalité délibérante [257] il s'agit de bien définir cette dernière. Le père Gauthier dans son commentaire de l'*Éthique* marque bien la différence entre le jugement d'après l'idée du bien et la perception d'un bien final :

> « C'est dans cette mineure [258] que réside toute la différence qui sépare la *phronèsis*

---

256. « […] l'homme tel qu'il est en tant que membre de la société civile est considéré comme l'homme proprement dit, l'homme par opposition au citoyen, parce qu'il est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que l'homme politique n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne allégorique, morale. L'homme réel n'est reconnu que sous la forme de l'individu égoïste, l'homme véritable n'est reconnu que sous la forme du citoyen abstrait. » KARL MARX, *La question juive*, op. cit., p. 44.

257. Dans un souci de précision sémantique la scolastique médiévale a distingué entre la *voluntas ut natura* et la *volunta ut ratio*. La première est la volonté comme désir de la fin (thelesis) et la seconde est la volonté délibérante (boulesis). C'est dans cette dernière que saint Thomas place la liberté. Cf. *Somme Théologique,* III, q. 18, a. 4.

258. Le raisonnement auquel le père Gauthier fait référence est le suivant : « Il en résulte que, en un sens général

platonicienne de la *phronèsis* aristotélicienne : Platon estime que pour bien délibérer sur son action même l'homme doit connaître les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, au lieu qu'Aristote estime qu'il lui suffit de connaître l'objet même de cette action. En d'autres termes, Platon estime que pour bien agir, il faut d'abord avoir contemplé l'idée même du Bien, norme suprême de tout bien à laquelle doit participer la bonne action, tandis qu'Aristote estime qu'il suffit de connaître la fin de l'action humaine elle-même, c'est-à-dire le bien humain (I, 4, 1096b31-1097a13) ; sans doute cette fin, étant contemplation de Dieu, inclut-elle un élément transcendant, mais la connaissance de cet élément et la transcendance qu'elle suppose relèvent de la philosophie, *sophia*, la *phronèsis* n'y est intéressée qu'indirectement et dans la mesure où elle est subordonnée à la *sophia* ; pour son compte elle ne connaît la contemplation de Dieu que comme fin de l'homme et objet d'action et c'est à cette norme qu'elle réfère les actions humaines ; ainsi peut-elle rester connaissance *pratique*, immanente à l'action même, et non, comme l'est la *phronèsis* platonicienne, transcendante à l'action [259]. »

Les deux sagesses, la spéculative et la pratique, ne se confondent pas. La première norme comme une fin la seconde, mais la sagesse pratique a son champ propre qui est le monde contingent d'où la sagesse théorique ne cesse de s'abstraire. Il est facilement compréhensible pour tous et chacun que confondre les deux peut avoir des conséquences très dommageables.

Pour donner une application pratique, nous allons illustrer ce que peut-être la raison pratique dans la vie quotidienne sur une étude de l'éthique de l'entreprise. En fait il s'agit d'une application faite de la *phronèsis* aristotélicienne à deux cas pratiques observés dans la réalité d'une entreprise australienne en 2005. Daniel Nyberg [260] a ainsi regardé deux services étudiés d'une manière empirique dans une société d'assurance qu'il appelle par un sigle factice, ACNE. Cette société vend différentes polices d'assurances par l'intermédiaire de vingt-trois services distincts, services qui assurent principalement des voitures mais aussi vendent des polices pour les maisons, les entreprises. Cette société fournit aussi un certain nombre de prestations (financières, assistance pour automobiliste). Deux secteurs de l'entreprise ont été ainsi analysés pendant huit mois, le centre d'appel des relations commerciales et le centre d'assistance téléphonique. Leur structure hiérarchique et leur matériel sont relativement comparables. Mais les méthodes pour répondre aux attentes des clients sont sensiblement différentes, de même que l'ergonomie des postes de travail, ce qui favorise ou empêche la collaboration entre les membres du même service.

Le service d'assistance à distance obéit à des règles strictes basées sur le taylorisme, le

---

aussi, sera un homme prudent celui qui est capable de délibération. Mais on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qu'il nous est impossible d'accomplir. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* VI 5, 1140a30-33, p. 285.

259. GAUTHIER et JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* t. II, 2e partie, op. cit., p. 471.

260. DANIEL NYBERG, « The Morality of Everyday Activities : Not the Right, But the Good Thing To Do », *Journal*

of Business Ethics, n° 81, New York, 2008, pp. 587-598.

souci de la performance dans le service qui favorise l'efficacité plutôt que le service, qui interdit aux membres des équipes téléphoniques de prolonger les appels au-delà du temps réglementaire, quitte à couper alors que le client n'est pas entièrement satisfait :

> « Philippe essaye de terminer l'appel, mais le client dont l'inquiétude se fait entendre veut une assurance supplémentaire que la voiture de service va le trouver. Philippe jette un regard sur le tic-tac de l'horloge sur l'écran qui vient de passer du vert au rouge lui indiquant que l'appel a duré plus de deux minutes. Après avoir enfin terminé l'appel, Philippe vérifie pour le jour présent son "temps moyen de traitement" (le temps moyen en secondes que les consultants ont parlé avec les clients pour chaque appel) et sa "disponibilité" (le pourcentage du temps qui est passé pour prendre ou attendre les appels). "Si le client parle trop, tu dois interrompre. Ceci à cause de tes statistiques" [261]. »

Le constat est assez simple à faire. Le rapport de l'action de l'employé à son travail est complètement contraint par des normes comptables qui deviennent l'ultime critère d'après lesquelles il s'autoévalue et d'après lesquelles il sera jugé par sa hiérarchie. En conséquence les *desiderata* peuvent attendre, le client devient secondaire ; reconnaissons-le est ceci est assez problématique pour une société de services.

Le service des relations commerciales bénéficie d'une plus grande souplesse par rapport aux règles qui lui sont données Les membres des équipes sont confrontés à des situations qui ne sont pas prises en compte par leur protocole, ni par les programmes informatiques, mais pourtant les employés de ce service arrivent à sortir de situations qui seraient inextricables pour des intelligences moins souples que les leurs :

> « Lauren, dans l'exemple présent, a pris une décision éthique pour aider la dame âgée en assurant sa voiture, quand bien même l'ordinateur ne l'autorisait pas à le faire. En collaboration avec Amy, Lauren a improvisé et volontairement contourné non seulement le formulaire informatique programmé mais aussi les règles qui encadrent l'assurance des clients. La vieille dame est maintenant assurée sans se soucier de savoir qui conduit sa voiture. La décision de Lauren ne fut pas "conforme" aux standards normatifs d'ACNE, mais certainement une décision moralement bonne en ce sens où elle aide le client. Dans leur discussion, les consultants ont eu seulement souci du bien-être de la dame et n'ont pas regardé les courbes de vente ou cherché à se débarrasser d'un problème [262]. »

---

261. D. NYBERG, *The Morality of Everyday Activities...*, op. cit., p. 594. « Phillip tries to finish the call, but the distressed sounding customer wants further assurance that the service car will find him. Phillip glances at the ticking clock on the screen just turning red from green telling him that the call has lasted more than 2 min. After finally finishing the call, Phillip checks his "Average handling time" (the average time in seconds that the consultants have been talking to customers for each call) and "Availability" (the percentage of their time that is spent taking or waiting for calls) for the day : "If the customer waffles on, you have to interrupt. This is because of your stats". »

262. Id., *Ibid.* p. 592. « Lauren, in the extract above, took an ethical decision to help the elderly lady by insuring her car, even though the computer did not allow this. In collaboration with Amy, Lauren improvised and willingly circumvented not only the programmed computer screen but also the rules on how to insure customers. The old lady is now insured no matter who drives her car. Lauren's decision was not the "right" decision, according to

Cet exemple prouve à nos yeux où se situe la véritable liberté face à un certain universel contraignant des normes, procédures et lois. C'est bien dans la réflexion sur le particulier que se situe la racine de l'action libre. L'homme n'est jamais contraint ni par les biens, ni par les attitudes, qui sont particularisés. Mais d'un autre côté les règles universellement énoncées ne sont jamais en dernier ressort l'horizon indépassable de l'acte humain. Car ce dernier reste particularisé. Si la capacité de s'affranchir d'une règle universelle est différente, c'est que le rapport entretenu avec elle est autre que celui que nous avons avec toutes les particularités de notre existence, puisque la règle encadre cependant nos actes quotidiens et est censée les guider vers une certaine finalité. Ce qui implique une relativisation des normes et donc des obligations particulières qu'elles contiennent potentiellement. La liberté humaine implique ce paradoxe qui consiste à dire qu'elle est une capacité à s'affranchir des biens particuliers au nom d'un bien plus universel mais aussi des énonciations universelles dans certains cas de contingences.

Que ce soit dans le cadre d'une pensée déontologique ou dans celui d'une pensée eudémoniste, la règle est une forme de médiation entre le sujet et le bien. Mais la nature de cette médiation est différente selon les deux écoles. La fin dans la morale déontologique est une conformité à la règle. C'est-à-dire qu'elle joue le rôle d'une raison qui doit informer la réalité, lui donner une nouvelle forme. Ainsi on arrive à faire de l'action humaine une sorte d'artefact qui sort pour ainsi dire du champ de la nature. Cela implique de nier ou d'épurer toutes les circonstances actuelles qui pourraient contrevenir à la correspondance entre l'acte et son modèle noétique. Au contraire la pensée eudémoniste prend comme règle suprême la fin visée dans sa réalité concrète. L'homme est donc supposé pouvoir juger de la pertinence de certaines normes qui habituellement aident à obtenir la fin jugée bonne en elle-même mais qui dans certains cas ne marchent pas. La liberté humaine consistera donc dans ce cas en l'exercice de la rationalité face aux normes, à rebours de ce qu'elle fait habituellement.

La volonté humaine cherche usuellement à dégager un chemin vers le bien nécessaire et universel dans le particulier en s'aidant des normes. Dans l'exercice ordinaire de la liberté en acte, c'est le recours à l'intellect pratique qui agit d'une manière normée car il veut atteindre à la fin, et des normes bien faites nous donnent usuellement des façons adéquates de progresser vers le but. Mais dans un paradoxe un peu surprenant il faut dire que le jugement particulier sert aussi dans certaines circonstances à nous séparer de l'irréalisme de la règle. La règle énoncée par un mode nécessaire comme « il faut ! » ou « il n'est pas permis de », ne peut ontologiquement pas prévoir tous les cas de figures. Il n'empêche que les normes générales qui y sont données sont en soi valides, sauf exceptions.

Après avoir bien défini le statut de l'acte libre et de la rationalité pratique dans le cadre de l'acte de désir, il nous faut maintenant parler de la conception que nous pouvons avoir de

---

the standardized rules of ACNE, but arguably the morally "good" decision in helping the customer. In their discussion, the consultants only expressed concern about the lady's well-being and did not consider sales figures or "getting rid" of a problem. »

l'obligation qui constitue le troisième pôle de notre réflexion sur le bonheur humain.

γ) *Statut de l'obligation externe*

La grande difficulté que nous éprouvons est de parler en termes justes de l'obligation. Car nous ne pouvons pas éviter de poser des interdits et des contraintes positives, au moins pour la vie en société. Nous disons qu'il est difficile de bien peser la nature des obligations du fait de l'ambiance juridique et politique qui nous a habitués à considérer les choses d'une manière assez abstraite. Sans doute il est nécessaire d'énoncer des règles d'une manière universelle, mais le point d'importance comme nous l'ont montré les discussions précédentes est la mise en application des règles dans la vie concrète, en conservant l'équilibre entre les exigences de la raison pratique et les contingences de la réalité.

Le terme latin à l'origine du mot obligation désigne le fait d'être dans des liens à la merci de ses vainqueurs ou de ses débiteurs. L'homme obligé a perdu sa liberté et sa libération est une *absolutio*. Quant à la notion de devoir, il s'agit d'un renvoi au *debitum*, au bien dû [263]. La question étant de savoir quelle attitude implique l'autre. A-t-on des devoirs envers quelqu'un parce qu'on est obligé en raison de bienfaits reçus de sa part ou d'un détriment qu'on lui aura causé, ou au contraire le droit de quelqu'un sur nous précède-t-il la situation d'infériorité et de dépendance dans laquelle nous sommes face à lui ?

Une incompréhension serait ici possible. Obligation et dû peuvent s'entendre dans une sorte d'immobilité ontologique ; la tendance de notre héritage culturel et juridique est de considérer l'obligation comme dépendant d'une sorte d'impératif existant en dehors de la nécessité de l'acte lui-même. Cela se comprend dans la pensée kantienne qui pose une obligation purement rationnelle dans l'optique de sortir de la nécessité mécaniste. Mais comme notre téléologie se base sur une conception physique de l'acte volontaire, désir rationnel, les notions d'obligation et de devoir que nous formaliserons seront à l'opposé de cette obligation sans rapport à l'acte dans sa contingence [264].

• *Obligation, devoir et nécessité*

La première chose à bien cerner dans ces considérations est ce que peut avoir comme conséquence la primauté de l'acte. Mais n'est-ce pas contre notre intention de fonder une

---

263. Cf. J. TONNEAU, *Absolu et Obligation en Morale*, Montréal, 1965, p. 38 & p. 54.

264. ID., *Ibid.*, pp. 62-65. Nous citons en particulier ce passage où le père dominicain résume le statut de l'obligation prise en tant que relation, et en tant qu'être finalisé : « Le débiteur n'est plus seulement en compte, engagé, impliqué (le créancier l'est aussi) ; il est obligé, parce que le sens ou la tournure de ses affaires dans lesquelles tous deux sont impliqués révèle une orientation selon les lois du volontaire et de la raison. L'obligation n'est qu'une situation de contact, implication, mais le mot connote une signification d'inégalité et de dépendance, d'appartenance, qui lui vient des réalités engagées. Ainsi l'être-en-prise n'est réellement qu'une situation relative de contact entre deux organes en mouvement ; mais le mouvement ayant un sens puisqu'il y a un organe dominant et un organe dominé, par un glissement analogique aussi légitime qu'inévitable, l'être-en-prise désigne pour les gens avertis un contact inégal et orienté. » p. 65.

éthique rationnellement mesurée en conditionnant la bonté morale à l'acte et son contexte ? Si la valeur de l'acte n'est pas donnée par les *dictaminia* rationnels antécédemment et indépen- damment de l'acte, notre théorie morale n'est-elle pas réduite à néant ? Nous entendons bien sûr rester résolument rationaliste en ce sens où l'acte garde la nécessité d'être dirigé, mais nous ne croyons pas que pour ce faire il soit nécessaire de substantialiser les normes théoriques :

> « Dans ce domaine mouvant où nous frayons notre chemin à travers mille rencontres et accidents imprévus, il n'est ni possible ni nécessaire de prétendre à une certitude absolue. On considérera les choses comme certaines, non pas purement et simplement, mais *ut nunc*, dans le cas d'espèce, selon leur position de fait, telles qu'elles sont perçues dans leur singularité momentanée par les sens externes et appréciées comme telles, "grâce au sens interne habilité par la mémoire et l'expérience à juger promptement des choses particulières que l'on a perçues" [265]. »
>
> Ainsi entendons-nous l'expression de nécessité hypothétique, dont l'illustration usuelle est le fait que Socrate ou Pierre est assis. Il n'y a aucune nécessité à ce qu'il soit assis, mais du moment qu'il l'est, puisqu'en fait il l'est, il est nécessaire qu'il le soit. On a remarqué à ce propos que le langage n'est pas toujours exempt d'amphibologie ? L'hypothèse en effet peut représenter une situation irréelle, je veux dire suspendue à une condition qui de fait n'est pas vérifiée ; en ce sens est purement hypothétique, par mer calme et quand la traversée se déroule heureusement, la volonté de sauver le navire en jetant la cargaison par-dessus bord. Mais en un autre sens, l'hypothèse peut désigner justement la situation de fait dans les conditions réelles du problème pratique, c'est-à-dire quand la tempête fait rage et que prévaut le souci de sauver à tout prix les vies humaines ; la volonté de jeter les marchandises par-dessus bord est alors du volontaire pur et simple [266]. »

Car le fait que la nécessité de l'acte, ce qui constitue l'obligation dans tous les cas de figure, soit hypothétique pourrait poser problème. La conditionnalité de cette obligation sem- blerait réduire l'exigence du bien moral ou alors être complètement infondée. La nécessité dans la perspective où nous l'envisageons tenant à l'acte dans sa réalité concrète, c'est que nous refusons la disjonction entre l'être (is) et le devoir (ought). Les preuves qui ont pu être pro- duites de part et d'autre, par exemple par Anscombe, dans le sens d'une inférence possible ont trouvé des contradicteurs. La philosophe anglaise dit en effet :

> « Les verbes devoir, être obligé ou avoir besoin renvoient au bien et au mal : par exemple une machine a besoin d'huile, devrait ou est dans la nécessité d'être huilée, en ce sens que de fonctionner sans huile est mauvaise pour elle, ou encore qu'elle marche mal sans huile. Selon cette conception, bien sûr, devoir et être obligé ne sont pas utilisés dans un sens spécialement moral quand quelqu'un dit qu'un homme ne devrait pas voler [267]. »

---

265. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 47, a. 3, ad 3um.

266. J. TONNEAU, *Absolu et obligation en morale*, op. cit., pp. 23-25.

267. G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy,* p. 5, op. cit., : « The terms should or ought or needs relate to

Ce à quoi répond quelques années plus tard Charles Pidgen dans un article consacré au terme de devoir chez la philosophe anglaise :

> « Si une machine a besoin d'huile pour marcher proprement, il semble qu'elle doive être huilée. Mais par qui ? Ce "doit" n'est certainement pas un devoir idéal adressé au monde entier sans que cela concerne quelqu'un en particulier (comme le mot d'Édouard VIII : "Quelque chose devrait être fait !"). Les devoirs qui nous concernent sont des devoirs dont les individus sont sujets. (Dans le cas contraire ils ne pourraient ne jamais me donner une raison d'agir). Ceux dont les vies sont liées à la machine, dont la tâche (comprise dans un sens non moral) est d'huiler cette machine sont sans doute ceux à qui ce commandement s'adresse. De tout cela on ne peut guère justifier, que si la tondeuse de mon voisin manque d'huile, c'est à moi de le faire par obligation. Il est peut-être obligatoire pour lui de le faire, mais cela n'est pas une obligation non morale, qui peut être laissée au soin de quelqu'un d'autre. Et quand bien même ce serait son travail, est-il obligé d'obligation non morale d'huiler la machine ? Pas nécessairement. Il pourrait ne plus s'intéresser à son jardin et être content que sa pelouse devienne une jungle. Il pourrait avoir conclu un contrat avec moi pour tondre sa pelouse, et je pourrais préférer mon matériel personnel. Ou il pourrait attendre un bon remboursement grâce à une police d'assurance avantageuse. Donc du fait que sa machine ait besoin d'être huilée il ne suit pas (même dans l'éventualité d'un sens bancal et non logique du verbe suivre) qu'il doive huiler cette machine [268]. »

L'auteur de ce texte fait une confusion. Il ne s'agit pas de considérer la nécessité de la part de tel ou tel agent de faire le travail au nom de l'un ou l'autre type d'obligation. Il s'agit de comprendre que, si l'on veut utiliser telle ou telle machine dans le but que l'on s'est proposé en la fabriquant, elle a besoin d'être huilée. Pidgen ne comprend pas que le propos d'Anscombe est de montrer qu'indépendamment de l'agir moral on peut trouver une nécessité. Il est sûr que la motivation à réparer une machine peut être multiple, mais telle n'est pas la question. Si l'on veut se placer du côté de l'individualité et de la réalité concrète c'est encore vers la

---

good and bad ; e.g. machinery needs oil, or should or ought to be oiled, in that running without oil is bad for it, or it runs badly without oil. According to this conception, of course, should and ought are not used in a special moral sense when one says that a man should not bilk. »

268. CHARLES PIDGEN, « Anscombe on Ought », *The Philosophical Quarterly*, vol. XXXVIII n° 150, Oxford, janvier 1988, p. 25 : « If a machine needs oil to run properly, it seems that it ought to be oiled. By whom ? The Ought is surely not an idle Ought addressed to the world at large but nobody in particular (like Edward VIII's "Something ought to be done !"). The Oughts we are interested in are Oughts to which individuals are subject. (Otherwise, they could never provide me with a reason to act.) Those whose lives are bound up with the machine, whose business (in some non-moral sense) it is to oil it, are presumably the ones intended. For it hardly follows from the fact that my neighbour's lawnmower needs oil that I ought to oil it. He ought to, perhaps, but this is not a non-moral Ought that can be laid on anyone else. But although it is his business, is he non-morally obliged to oil it ? Not necessarily. He might have lost interest in his garden and be happy to let the lawn go rank. Or he might have contracted with me to mow his lawn, and I might prefer my own machine. Or he might expect a hefty recompense from an overlax insurance policy. So from the fact that his machine needs oil it does not follow (even in a loose non-logical sense of "follow") that he ought to oil it. »

machine qu'il faut encore regarder. À supposer que quelqu'un veuille s'en servir, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, pour un profit strictement personnel ou collectif, il est néces- saire d'huiler cette machine. Cela est aussi nécessaire que la position assise de Socrate quand il est assis, c'est hypothétique et nécessaire. Ce pour quoi Socrate est assis n'intervient pas dans le fait qu'il soit assis actuellement. Il est assis, un point c'est tout. Sans dire pour autant qu'il est assis sans autre raison que cela, il faut reconnaître le fait brut et sa nécessité à la fois impérieuse en elle-même et relative à beaucoup d'autres contingences.

Il est sûr que la nécessité d'un acte moral est infiniment plus complexe que celle d'entretenir une tondeuse à gazon. D'une part parce que c'est un acte qui engage l'homme dans toutes les dimensions de son être. L'homme est capable d'une multitude d'actions différentes qui vont de la construction des machines et des ouvrages d'art les plus complexes aux réflexions intellectuelles les plus raffinées. Il serait vain d'entreprendre un descriptif précis de tout ce dont l'homme est capable, ce qui doit nous intéresser c'est ce qui amène ces actes à exister. Sans ce moteur, l'homme n'agit pas. La nécessité de tous les actes posés dérive de la nécessité de leur cause.

Ces actes ne sont possibles que parce que les hommes les ont voulus [269]. C'est donc la nécessité de l'acte volontaire que nous allons étudier. La nécessité de l'acte peut se regarder de deux façons, soit dans sa réalité contingente, soit dans sa généralité. Pour reprendre l'exemple de la tondeuse à gazon, sous le premier aspect il s'agit de regarder qui va mettre de l'huile et pourquoi il le fait, et sous le second il faut comprendre que la tondeuse a besoin d'huile pour marcher. Le premier type de nécessité renvoie à l'acte en tant qu'il est posé dans telles circonstances de lieu et de temps, par tel personnage, etc. Ce pas n'est parce que cet acte est dans la contingence qu'il n'y a pas de nécessité, comme nous l'avons démontré dans la réflexion sur la liberté. C'est le premier aspect de l'obligation, le plus matériel et le moins justifiable par des normes générales. Ce côté est délaissé très souvent dans la réflexion philosophique au profit du second. En effet la spécificité des actes humains implique que chacun puisse être défini dans son domaine propre qui possède des critères généraux d'évaluation techniques mais aussi moraux. Nous parlions plus haut des problèmes d'éthique sexuelle et médicale. Quoique ces deux sujets de réflexions éthiques renvoient au corps, on conçoit aisément que les jugements universels que nous pouvons émettre sur ces matières soient différenciés. On considère le problème de la fin de vie d'une manière autre que celui de la gestation pour autrui.

Il convient de commencer par cette dernière nécessité, car les obligations qui peuvent naître des exposés normatifs sont souvent assez génériques, en vérité assez peu précises. Au contraire des contraintes de la vie quotidienne, plus aléatoires mais beaucoup plus exigeantes du fait de leurs exigences concrètes immédiates.

---

269. Saint Thomas d'Aquin parle de la volonté comme le moteur universel de tout l'agir humain : « Car la volonté, dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'âme, qui ont en propre les objets des actes particuliers. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18, a. 7, cor.

● *Normes intrinsèques et extrinsèques*

La réflexion générique sur les normes s'est accrue avant même l'apparition du christianisme. Comme le remarquait Pidgen dans son article contre la position d'Anscombe sur le devoir moral [270], il existe une littérature sur l'existence d'une légalité contraignante avant la naissance de cette doctrine religieuse. Nous avions vu que Platon posait une identité entre l'humanité et les dieux qui partageaient la rationalité et son corollaire la régulation. Du fait que le corpus des lois divines et canoniques n'influence plus la société contemporaine ne signifie pas que nous ne puissions pas concevoir le rapport de l'acte à la loi ou aux codes divers et variés d'une manière analogue à Cicéron et Platon.

Anscombe tenait à refonder la notion d'obligation sur la justice à instaurer dans la cité et sur la nécessité de bien maîtriser les mouvements passionnels. L'intuition était juste mais il faut quand même reconnaître à la raison une capacité de mesure, de normativité. Nos sociétés laïcisées ont conservé une similitude de ce que le christianisme appelait loi naturelle dans les diverses déclarations des droits de l'homme [271]. Ces déclarations sont présentées comme valables *ubique terrarum*, imposant à la volonté générale des démocraties ou aux oukases des dirigeants des régimes autoritaire une limite qu'il est interdit de dépasser.

> Là encore nous devons préciser notre point de vue par rapport aux obligations qui peuvent être imposées d'une manière rationnelle, sans que cela soit nécessairement fait par un mode légiférant. Dans ce deuxième cas de figure, une loi fait nécessairement référence à une autorité capable de sanctionner les manquements à celles-ci et de récompenser l'exactitude de son observation. Or la raison n'a pas nécessairement besoin d'une autorité pour percevoir la réalité d'une obligation morale :
>
> « La réponse à cette question est purement philosophique, c'est-à-dire qu'elle est préalable à toute position théologique ou athéologique. En réalité, c'est le théologien lui-même qui doit supposer chez ses auditeurs une compétence morale acquise par des moyens purement humains (par la "raison naturelle", pas par la révélation). Lorsque le théologien explique que « "Dieu n'aime pas les tricheurs", il suppose forcément que *nous comprenons*

---

270. C. PIDGEN, *Anscombe on Ought*, op. cit., pp. 32-33.

271. Certains théologiens sont allés jusqu'à poser une identité entre la loi naturelle et la Déclaration des Droits de l'Homme : « Il y a sans aucun doute un nombre considérable de gens n'appartenant pas à l'Église catholique qui seront enclins à accepter l'exposé général de Pie XII dans *Summi Pontificatus* quand il disait que "la première et la plus profonde racine de tous les maux auxquels la Cité est aujourd'hui confrontée" gît dans "l'inattention et l'oubli de la loi naturelle". Le Secrétaire d'État Marshall disait pratiquement la même chose, dans un langage contemporain toutefois, quand il remarquait que tous nos troubles politiques avaient pour origine à la négligence ou à la violation des droits de l'homme. » JOHN COURTNEY MURRAY, *We hold these truths*, Kansas City, 1960, p. 333.
« There are doubtless a considerable number of people not of the Catholic Church who would incline to agree with Pius XII's round statement in *Summi Pontificatus* that the "prime and most profound root of all the evils with which the City is to-day beset" is a "heedlessness and forgetfulness of natural law". Secretary of State Marshall said practically the same thing, but in contemporary idiom, when he remarked that all our political troubles go back to a neglect or violation of human rights. »

déjà ce que sont l'honnêteté, la probité et la fraude. Nous savons pourquoi il est honorable de remporter la victoire loyalement. Nous savons en quoi un homme loyal est meilleur qu'un fraudeur (il suffit de demander avec qui nous préférons jouer). Tout ce que le théologien peut ajouter à la compréhension humaine de ce vocabulaire moral, c'est que Dieu, lui le premier, reconnaît cette différence. Autrement dit, la théologie peut éventuellement *confirmer* la morale humaine (ou telle expression de cette morale). Mais il ne saurait être question pour elle de *l'introduire*. La théologie peut se proposer de nous assurer que la différence morale (entre une conduite noble et une conduite indigne) est importante aux yeux de Dieu lui-même et pas seulement à nos yeux. Mais la théologie ne peut pas se charger de nous apprendre laquelle des deux conduites est conforme aux exigences de la morale [272]. »

Dans le cas cité l'autorité en question est celle de Dieu dont le prédicateur tente d'être un

écho fidèle. Comme le note justement Vincent Descombes, une telle perception du caractère obligatoire du bon plaisir divin se base sur un sens moral préexistant, et une compréhension de ce que veut dire bien Pour mettre en lumière le propos de ce philosophe nous revenons à saint Thomas où nous pensons pouvoir lire cette distinction entre la compréhension morale élémen- taire et les normes morales externes, qu'elles soient divines ou humaines.

Nous avons vu plus haut comment saint Thomas avait pensé le premier terme de la rationalité pratique, à savoir la perception par la raison d'une notion assez générique de bien fondé sur le dynamisme général de la nature. Seulement la spécificité de l'être humain va lui faire traduire ce dynamisme universel d'une manière très précise dans les inclinations qui lui sont propres, en vue de sa perfection.

Saint Thomas dénombre trois grands types d'inclinations [273] dont la dernière peut être dédoublée. L'homme perçoit ainsi une inclination spécifique à la conservation de son propre être, ensuite à la conservation de son espèce, enfin à sa perfection spirituelle. C'est là que se dédouble la tendance, puisque l'homme tend à découvrir la vérité sur Dieu et à vivre en société.

Ce qu'on peut appeler les normes morales internes, ce que saint Thomas appelle la raison, présente à l'homme le bien adéquat à la perfection volonté :

« Le bien saisi par la raison est en effet l'objet proportionné à la volonté, tandis que le bien saisi par les sens ou par l'imagination n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensible ; car la volonté peut tendre vers le bien universel que lui propose l'intelligence, mais l'appétit sensible ne tend que vers les biens particuliers que perçoivent les sens. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison de la même manière qu'elle dépend de l'objet [274]. »

La notion d'objet est assez complexe à saisir chez cet auteur, précisément dans les ques-

---

272. V. DESCOMBES, *Que peut on demander à la philosophie morale ?,* op. cit., pp. 21-22.

273. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 94, a. 2.

274. ID., *Ibid.,* I-II, q. 19, a. 3.

tions adjacentes à celle que nous utilisons présentement. Il est sûr qu'ici saint Thomas parle du bien dans sa réalité concrète. Or celui-ci n'est atteignable que par la raison qui présente à l'ap- pétit son objet. Mais toujours sans que cela soit dans une confrontation avec la sensibilité puisque nous avons déjà vu que deux des quatre inclinations principales de la vie humaine sont directement et proprement sensibles [275].

Tentons une synthèse de ces normes intrinsèques. D'abord nous percevons d'une manière assez confuse une certaine notion générale de bien [276]. Le bien qui s'impose à notre volonté, non pas comme une contrainte mais comme sa perfection, est ensuite très rapidement perçu sous des formes multiples de biens concrets. Et dans cette pluralité de biens la raison perçoit ce qui est le plus apte en général à faire le bonheur de l'individu.

Maintenant il faut reconnaître que l'être humain éprouve des difficultés à percevoir l'ordre des choses d'une manière claire et distincte, sachant qu'il est engagé dans les liens d'une multitude d'événements complexes qu'il n'est pas toujours capable de déchiffrer. De plus l'homme connaît un développement moral dans une succession temporelle et dépend de ses géniteurs comme tout autre animal. Le temps de son éducation est plus long que pour d'autres mammifères et plus complexe car il ne s'agit pas seulement d'apprendre à se nourrir et à se défendre, mais vivre en société et à penser. D'où la nécessité d'une norme extrinsèque que ce soit un commandement paternel, politique ou divin.

Le rôle de cette règle externe est celle d'un adjuvant. Si la raison humaine est plus qu'indispensable puisque sans elle il n'y a pas de mouvement de la volonté, le rôle de la norme externe est quant à elle quasi indispensable. L'homme *in abstracto* pourrait sans doute s'en passer, à supposer qu'il vive seul et qu'il ait une intelligence suffisamment forte et une volonté et des appétits sensibles bien entraînés à vivre selon la raison. Un pareil homme n'est qu'un archétype vide, l'homme n'existe jamais qu'au sein d'une communauté qui le soumet à un certain nombre de contraintes tant écrites ou proférées d'une part que non écrites et coutumières d'autre part.

---

275. L'harmonie entre la règle rationnelle et la tendance est très saillante dans ce passage où saint Thomas traite du péché de luxure. Celle-ci n'est qu'un mal que parce qu'elle nous fait sortir de l'usage rationnel des plaisirs sensibles : « Le péché dans les actes humains est ce qui s'oppose à l'ordre de la raison. Mais l'ordre de la raison consiste à ordonner convenablement toutes choses à leur fin. C'est pourquoi il n'y a pas de péché à user raisonnablement des choses pour la fin qui est la leur, en respectant la mesure et l'ordre qui conviennent, pourvu que cette fin soit un véritable bien. Or, de même qu'il est vraiment bon de conserver la nature corporelle de l'individu, de même c'est un bien excellent que de conserver la nature de l'espèce humaine. Et de même que la nourriture est ordonnée à la conservation de la vie individuelle, de même l'activité sexuelle est ordonnée à la conservation de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Augustin peut dire : "Ce que la nourriture est pour le salut de l'homme, l'acte charnel l'est pour le salut de l'espèce". Ainsi, de même que l'alimentation peut être sans péché, lorsqu'elle a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui convient à la santé du corps, de même l'acte sexuel peut être sans aucun péché, lorsqu'il a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui est approprié à la finalité de la génération humaine. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 153, a. 2.

276. ID., *Ibid.,* I-II, q. 4, at. 2, ad 2um.

La loi d'un supérieur est là pour pallier aux déficiences possibles de la raison pratique. Pour reprendre la réflexion de saint Thomas – en écho à l'extrait de Vincent Descombes – nous utilisons l'article qui fait suite à celui que nous venons de citer :

> « Dans les causes subordonnées entre elles, l'effet dépend de la cause première plus encore que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que par la vertu de celle-là. Or, si la raison humaine sert de règle et de mesure à la volonté et détermine sa bonté, elle le tient de la loi éternelle, qui est la raison divine. De là ces paroles du Psaume (4, 7 Vg) : "Beaucoup demandent : 'Qui nous fera voir le bien ?' La lumière de ton visage s'est imprimée sur nous, Seigneur". C'est comme s'il disait : la lumière de la raison qui est en nous peut nous montrer le bien et régler notre volonté, dans la mesure où elle est la lumière de ton visage, c'est-à-dire qui émane de celui-ci. Il est évident par là que la bonté de la volonté humaine dépend de la loi éternelle beaucoup plus que de la raison humaine, et que là où celle-ci fait défaut, il faut recourir à celle-là [277]. »

Dans la perspective thomasienne la loi est avant tout une information supplémentaire qui entre dans la continuité de la perception immanente du bien. Seulement elle pallie la déficience éventuelle de la raison humaine en matière pratique sur les matières essentielles. Il ne s'agit pas de dire encore précisément les choses dans le contexte mais de donner un ordre à la raison pour qu'elle sache ordonner les inclinations des appétits vers le véritable bien.

En fait nous donnons ici le statut de toute autorité dont les ordres, commandements, prescriptions et interdits doivent s'inscrire dans les tendances premières de l'être humain qui doit percevoir un tant soit peu cette concordance entre la loi et ses désirs en leur élan le plus simple.

Revenant une dernière fois à cette relation qui nous aura servi d'exemple, du croyant, nous pouvons voir qu'un certain nombre de prescriptions qui sont faites apparemment par mode de commandement ne le sont pas en vérité :

> « Parmi les préceptes qu'on trouve dans la Sainte Écriture, certains portent sur la substance de la loi, d'autres sur des préambules à la loi.
>
> Les préambules de la loi sont ceux dont la non-existence ne laisserait aucune place à la loi Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance ; car c'est par l'acte de foi que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel qu'on doit se soumettre à lui ; c'est par l'espérance de la récompense que l'homme est porté à l'observance des préceptes Les préceptes touchant la substance de la loi sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et prêt à obéir, et dont le rôle est d'assurer la rectitude de la vie. C'est pourquoi ces préceptes sont dans la promulgation de la loi, proposés aussitôt par mode de commandements.
>
> Mais il n'y avait pas à proposer les préceptes de l'espérance et de la foi sous ce mode

277. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 19, a. 4.

impératif car, si l'homme ne croyait pas et n'espérait pas déjà, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais, de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même aussi a-t-il fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le précepte de l'espérance sous forme de promesse ; en effet, celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite de ce fait à l'espérance. Aussi toutes les promesses contenues dans la loi ont-elles pour but de promouvoir l'espérance.

Toutefois, quand la loi est déjà établie, il appartient aux sages, non seulement d'amener les hommes à l'observation des préceptes, mais aussi et bien davantage de les amener à garder les fondements de la loi ; c'est pourquoi après le premier établissement de la loi, la Sainte Écriture pousse les hommes à l'espérance de multiples façons, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi. On le voit dans le Psaume (62, 9) : "Espérez en lui, toute l'assemblée du peuple", et dans bien d'autres endroits de l'Écriture [278]. »

Étendons cette considération à toute forme de loi ou de norme externe. Dans la promulgation d'un ensemble cohérent de normes rationnelles imposant un certain nombre d'actes et interdisant d'autres, il y a des activités immanentes qui sont supposées exister avant toute autre considération. Dans le cas de la vie théologale il s'agit de la foi, adhésion à la vérité divine, et de l'espérance, confiance dans l'aide divine pour entrer dans la vie éternelle. Dans l'optique d'une soumission dans une société à but lucratif ou d'une quelconque association cela se tra- duirait par la reconnaissance à un individu ou à un groupe d'individus la capacité de promul- guer des normes utiles à l'obtention du but proposé par la société ou l'association.

Saint Thomas donne une précision intéressante et une distinction entre le moment de la promulgation et celui que la plupart des membres d'une société constituée connaissent, qui l'intègrent alors qu'elle existe déjà. Or les commandements et les ordres peuvent et doivent rappeler ces préambules afin de donner le sens de toutes les normes obligatoires en vue de la fin à atteindre.

À l'opposé du spectre du corpus des normes, il est un type tout particulier d'obligation donné par voie externe qui ne porte plus sur les préambules à la loi, ni sur les conditions pour atteindre à la fin, mais sur la fin elle-même. On pourrait croire qu'une telle disposition légale est inutile. C'est oublier la possibilité d'un bien apparent. La condition est ici la plus simple possible, tu veux le bonheur, désire la bonne fin. Alors que dans les autres cas on l'énoncerait : si tu veux la fin, pour être heureux, désire les moyens adéquats. Le problème étant de comprendre l'adéquation de moyens et de fins. Nous reviendrons sur cet aspect des choses dans la troisième partie.

L'obligation pour ne pas rester dans l'éther des idées pures doit passer dans les actes. Or ce passage de l'universel au particulier pose comme dans toutes les autres catégories

278. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 22, a. 1.

d'actes psychologiques la même difficulté.

• *La perception de l'obligation concrète*

Nous ne ferons ici qu'esquisser la réflexion sur ce délicat problème. Une première raison à cela tient au fait qu'il serait vain d'énumérer les circonstances dans lesquelles prennent place les actions volontaires et qui font l'obligation dans son aspect le plus immédiat. On ne peut trancher par avance les cas, ni donner de règles infaillibles. Ensuite nous touchons à un débat qui a marqué jusqu'à notre littérature nationale, et qui a beaucoup influencé le christianisme vécu dans nos pays aux siècles précédents dont les *Provinciales* de Pascal donnent un écho. Nous voulons cependant éviter de nous lancer dans la complexité d'une exposition historique sur la question [279]. Enfin parce que nous reviendrons sur le sujet quand il s'agira de parler du déroulement de l'action. Nous donnerons seulement ici une première approche de ce qu'on nomme la conscience.

Il est facile de commettre des confusions dans la compréhension de ce mot, même en le restreignant au sens qu'il peut avoir en morale, puisqu'il peut désigner la conscience dont on affirme souvent qu'elle est le sanctuaire inviolable de l'âme et dont les constitutions démocratiques sont les garantes vigilantes. Nous désignons par ce mot de notre côté le dernier jugement pratique qui nous demande ou nous interdit d'agir en vue du bien ou pour éviter un mal. La conscience se comprend ainsi comme la perception de l'obligation ou de l'interdit dans un caractère inévitable et nécessaire parce qu'immédiat. Quand elle s'exerce, d'une manière habituellement paisible, l'homme agit dans un sens ou dans un autre. Il la suit, il la refuse, elle est la lumière sur l'acte posé et peut porter au remords [280]. Elle n'est pas la seule reconnaissons-le, car les normes externes gardent leur prégnance, mais il faut nécessairement compter sur cet acte qui est plus qu'une instance d'application de l'universel normatif.

Nous attirons l'attention sur le fait que la rationalité pratique qui est la condition de la liberté a une extension beaucoup plus large et qu'elle comporte une potentialité d'initiative que le simple jugement ponctuel du caractère obligatoire d'une action ou d'une omission qui sera indiqué par le jugement de conscience. Nous pouvons annoncer dès maintenant que nous distinguerons l'acte de jugement de conscience de celui qui nous détermine à passer à l'acte [281].

---

279. De fait une telle histoire ne peut se faire que par ceux qui ont une certaine connaissance de la pensée théologique car les développements théoriques sur la conscience n'ont existé qu'à partir du Moyen Âge et ont connu une croissance hyperbolique qu'à partir de la fin du XVIe siècle. Ils sont fondés sur les réflexions pauliniennes qui sont des réponses aux difficultés morales des premières communautés chrétiennes quoique la notion se retrouve dans des textes scripturaires plus anciens. Pour un rapide aperçu de cette histoire cf. J. P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale,* vol. III, pp. 13-45.

280. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 79, a. 13.

281. Comme le soutient SAINT THOMAS dans le *De Veritate*, Q. 17, art 1, ad 4um. : « Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit… » « Ainsi quelqu'un erre-t-il en choisissant mais pas en conscience, quand il agit contre elle. » Théo Belmans d'une manière juste commente ainsi ce passage : « Le jugement de conscience et la décision prise, appelée aussi jugement de libre arbitre, constituent deux choses à ne

Il faut ne pas oublier, et cela est capital du fait de notre héritage culturel qui nous inciterait à isoler cet acte, que juger en conscience suppose une influence de toutes les tendances humaines et surtout de l'inclination au bonheur de l'être humain. Ce qui disqualifie toute tentation de réduire ce jugement à un rapport spéculatif à des normes externes froides. Les normes sont là avant tout pour nous faire comprendre l'ordre de moyen à fin, ou nous rappeler la fin. La conscience discerne la manière concrète d'atteindre à ce qu'elle propose.

L'obligation indiquée par la conscience tire son originalité de ce qu'elle indique une obligation morale. La conditionnalité originaire de l'obligation morale n'enlève rien au caractère tragique que l'action peut parfois prendre puisque le jugement de raison nous indique *hic et nunc* ce qu'il y a à faire si l'on veut être bon et heureux.

En nous rappelant l'exemple du soldat mourant pour sa patrie, il pose cet acte difficile d'une manière vertueuse et bonne si et seulement si il juge qu'il faut qu'il le fasse au moment de prendre la décision de risquer ou non sa vie. Le cas limite que cela représente montre bien ce que peut être un jugement de conscience. Le valeureux guerrier estime que son bonheur et sa vertu sont conditionnés par l'accomplissement de sa tâche. Présentement son devoir est de risquer sa vie pour la victoire. Sa raison lui intime donc l'ordre de rester au combat, d'accepter la mort si besoin est. Cela suppose pourtant qu'il espère quelque chose d'autre que le simple contentement d'accomplir sa tâche. Cet exemple montre par là aussi qu'on peut rechercher son propre bonheur sans pourtant ne pas tomber dans l'égoïsme. L'acte est libre, il est sur la voie de la béatification, il est toutefois dans son immédiateté contraignant et odieux, ce qui n'est pas exactement la même chose.

Pour continuer de donner les contours de l'obligation dans toute son actualité concrète, il nous faut parler du conflit possible qui peut exister entre les normes qui nous indiquent le bien d'une manière générale et le jugement de conscience.

Plusieurs difficultés peuvent surgir. L'ignorance de la loi, l'incertitude sur l'existence d'un fait de soi apte à influencer notre action. C'est autour de ces questions que se sont déchirés les théologiens moralistes du XVIIe au XVIIIe siècle. Le centre de la réflexion étant de comprendre quel rapport entretient la conscience à la loi d'une part et à la fin ensuite.

Le Moyen Âge avait laissé en héritage aux théologiens de la modernité une sorte de paradoxe énoncé par saint Thomas qui était à la fois une « profession de foi » dans l'exigence rationnelle de l'acte volontaire mais aussi la conviction d'une objectivité morale très exigeante :

« la volonté en opposition avec la raison erronée est mauvaise » et « la volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe, peut être mauvaise » [282]. Par-delà la simple apparence de contradiction, il faut y voir la volonté de trouver une position équilibrée :

> « Mais il faut avouer que dans ces conditions le problème de la conscience fausse

---

pas confondre puisque, trop souvent hélas, les deux s'opposent entre eux. » THÉO BELMANS, « Au croisement des chemins en morale fondamentale », *Revue thomiste,* n° 89, 1989, p. 249.

282. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 19, a. 5, s.c. & a. 6.

prend chez les théologiens du Moyen Âge une acuité inattendue. Ils se sont demandé si elle oblige. Et tous n'ont pas répondu affirmativement. L'école franciscaine a pensé que l'erreur relative aux actes bons ou mauvais spécifiquement n'emporte aucune obligation ; bien plutôt pèche-t-on à s'y conformer ; le seul devoir est de se libérer de l'erreur. Le jugement de la conscience ne fonde de lui-même une obligation qu'à l'endroit des actes de leur nature indifférents. D'autres auteurs, il est vrai, résolvent moins simplement le problème reconnaissant au jugement de la raison la fonction de présenter la loi, faute de quoi elle ne s'applique pas, ils disent que la conscience même erronée oblige ; mais ils prescrivent de la déposer et de rejoindre la vérité. Saint Thomas est de ce parti, enseignant que toute conscience oblige sans que toute conscience excuse. Voir sur ce problème de l'obligation de la conscience fausse au Moyen Âge l'étude de Lottin [283]. Il y a dans cette solution plus d'art que dans la première puisqu'elle ménage la décisive entremise de la conscience entre la loi et son sujet. Mais l'une et l'autre sont fidèles au postulat commun de toute la morale médiévale, et c'est que la règle unique de l'action est la vérité. La conscience n'est que son interprète. Nos docteurs n'ont jamais imaginé que conscience vraie et conscience fausse dussent avoir la même valeur normative. L'une garantit toujours le bien ; il advient que l'autre excuse du mal à quoi elle oblige. Mais cette dernière clause ouvre une issue. Il se peut qu'agissant à l'encontre de la loi l'homme cependant n'encoure aucun péché. Le principe est capital, et le Moyen Âge l'a posé [284]. »

C'est un autre facteur qui intervient dans la question de l'action concrète, celui de l'ignorance. Or celle-ci peut-être coupable du fait d'une malice antécédente. Ce qui fait dire qu'une conscience erronée peut pêcher contre l'obligation de la loi par le fait de l'agent. Mais l'igno- rance du caractère obligatoire d'un bien, du fait d'une erreur ou d'une autre cause selon saint Thomas ne rend pas l'acte purement et simplement bon, il excuse de faute. Si un homme s'ap- proche d'une femme croyant qu'elle est sienne, sans savoir que son mariage n'est pas véritable pour une raison ou pour une autre, l'acte qu'il pose est objectivement mauvais, mais il ne le sait pas et son acte n'est pas vicié [285].

En plus de l'ignorance et de l'erreur, il faut aussi parler du problème du doute. Le doute nous place à mi-chemin entre ce qui est vrai et ce qui faux ou obscur. En sorte que l'âme balance entre deux positions. Plutôt que d'épouser la position presque mathématique du saint patron des moralistes, Alphonse de Liguori, qui a élaboré une doctrine nommée équiprobabilisme [286], nous cherchons une vue plus haute et systématique. Le grand défaut que nous repro-

---

283. ODON LOTTIN, « La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Âge », dans *Ephemerides theologicæ Lovanensis*, t. IV, 1932, p. 409-431.

284. T. DEMAN, *Probabilisme*, op. cit., col. 419.

285. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II,q. 19, a. 6, cor., & ad 1um

286. Entre les systèmes moraux qui donnaient une préférence marquée à la conscience personnelle (laxisme et probabilisme) et ceux qui donnaient la préséance à la loi (tutioristes, probabilioristes) saint Alphonse se détermina à se situer dans une voie médiane, d'où le nom de son système moral qui reposait sur une analogie avec une si-

chons à la réflexion de l'époque du célèbre moraliste, défaut tant théologique que philoso- phique, est d'annihiler toutes les nuances dans des nécessités abstraites et des perceptions purement logiques [287]. Le doute peut éventuellement porter sur une dialectique entre la conscience et la loi, mais même dans ce cas, il y a d'autres éléments qui interviennent.

Pour reprendre ce que nous venons de dire, soit on considère l'acte pris dans la globalité affective de l'agir, soit on regarde le côté plus noétique. Cela consiste à faire la comparaison entre la règle générale et la règle particulière considérées comme des jugements. Mais quel point de vue prévaut ?

Le dédoublement des normes de jugements pratique entre normes externes et jugement subjectif se combine avec la considération de l'acte en tant qu'il est un appétit. Nous retrouvons là tous les éléments que nous avions énumérés au début de cette sous-partie, c'est donc une harmonisation de trois pôles qui rend difficile la résolution des cas obscurs.

Les règles normatives portent, comme nous l'avons vu plus haut, soit sur les présupposés de la loi, soit sur les moyens pour la fin, soit sur la fin elle-même. Nous nous concentrons pour l'instant sur la loi comme donatrice d'information sur les moyens, car nous reviendrons plus en détail dans la troisième partie sur la façon de comprendre toutes les nuances des divers types de préceptes.

Si la théologie a développé d'une manière si abondante les considérations sur l'obligation légale, c'est à cause du caractère infaillible de la loi divine. Sans doute dans l'Islam et le Judaïsme y a-t-il une situation légale analogue, mais cela ne nous concerne pas directement. Car sans préjuger de la pensée de ces courants religieux, il existe une réflexion très poussée des rapports de l'intelligence avec la loi dans la pensée théologique chrétienne du Moyen Âge, réflexion qui est sans doute beaucoup moins nuancée sur ce point dans la pensée des âges suivants.

Le rationalisme exigeant que nous manifestons depuis le début nous pousse donc à suivre ces opinions médiévales qui cherchaient la lumière de la raison. Le dynamisme de l'acte volontaire ne peut exister que par son entremise. Mais nous disons cela sans oublier qu'il s'agit bien de relater chaque acte particulier à ceux qui précèdent et à ceux qui suivent. L'exigence rationnelle n'est posée que dans cette perspective. La voie des moyens à la fin n'étant pas tou-

---

tuation juridique « melior est conditio possidentis ». La condition du possédant est la meilleure. La liberté personnelle était ainsi présentée comme exerçant un *dominium* dont on ne devait pas à la légère abdiquer les droits face aux prétentions de la loi. Mais de plus fortes probabilités donnaient à la loi l'avantage sur la liberté personnelle.

287. Dans la troisième partie, quand nous parlerons spécifiquement de la loi, nous préciserons notre point de vue sur l'obligation *semper et ad semper (tout le temps et dans tous les cas)* de la formulation négative d'un précepte légal, et l'obligation *semper sed non ad semper (tout le temps mais non dans tous les cas)* du précepte positif. C'est une formule récurrente de la théologie médiévale qui mérite qu'on s'y attarde du fait que notre point de vue n'est pas d'abord légaliste et logicien. Nous ne la remettons pas en cause mais nous pensons qu'il faut la comprendre d'une manière assez souple.

jours évidente, le rôle de la loi est de nous indiquer les voies *ad hoc* et celles qui ne le sont pas. En ce sens, une obligation ou un interdit pour mouvoir notre volonté doivent être perçus comme suffisamment clairs, sans toutefois atteindre à la certitude apodictique. La réciprocité est donc de mise pour exposer cette question.

La réciprocité des obligations ne doit pas nous empêcher de donner ce qui est premier en soi. Or ce qui est premier, comme nous le disions plus haut, c'est l'intention de la fin dernière. Dans l'action concrète il peut exister une nécessité immédiate tirée des normes indiquant les moyens pour la fin. Mais ces préceptes restent toujours relatifs et l'esprit doit rester éveillé à ce fait originaire de l'action morale, le désir de la fin.

Dans une synthèse inédite, saint Thomas va donner les conditions de l'intégrité d'un acte moral, et donc de sa bonté, et par là l'ordre à considérer dans l'acte. Tout au long de la question 18 de la *Prima Secundæ*, saint Thomas tente de délimiter et de préciser les choses. Car les causes de la bonté d'un acte sont multiples. D'abord il définit un acte moralement bon comme étant l'intégrité ontologique de la volonté (art. 1) ensuite cette intégrité suppose qu'il ait une forme particulière, une objectivité connaissable (art. 2), que les circonstances qui l'entourent soient adéquates (art. 3) que la fin que l'acte se propose soit bonne (art. 4). Dans le sujet qui nous intéresse il s'agit pour nous de comprendre la nature de l'objectivité de l'acte, car c'est proprement sa dimension rationnelle. Or l'objectivité de l'acte moral est double, d'une part par la nature de l'acte posé (art. 5) qui doit être conforme à la bonté indiquée par la raison, et de l'autre par la fin (art. 6). Dans ce dernier article saint Thomas définit une double dimension de l'acte volontaire, l'acte extérieur, sur ce quoi il se porte qui est comme la matière et dont l'objet est tout ce qui entoure l'acte volontaire. L'acte intérieur a quant à lui pour objet la fin [288]. Dans l'article suivant, saint Thomas définit la priorité de l'objectivité finale sur l'objectivité de l'acte extérieur (art. 7). Les articles restants ne nous intéressent pas ici.

Cette réflexion contient quelque chose d'étonnant. L'auteur de la *Somme* fait intervenir la fin comme détermination de la bonté de l'acte, comme s'il se répétait. Il est possible d'expliquer ce paradoxe si l'on suit la logique de la question. Comme tout être l'acte de la volonté est une certaine nature. Sa bonté vient naturellement et en premier lieu de son intégrité ontologique, ensuite de sa perfection essentielle, à quoi s'ajoutent les accidents que sont les circonstances. En dernier lieu c'est l'intégration dans la finalité qui donne la dernière touche de bonté, car aucun être n'est parfait sans une perfection finale. Mais l'acte volontaire tire sa spécificité de ce qu'il nous porte vers la fin. Donc la fin est à la fois ce qui le meut, comme toutes les autres puissances de l'âme, et ce qui le caractérise en la distinguant de toutes les autres. Mais comme la fin est le moteur universel de l'action humaine, ce qui donne l'unité à l'action humaine c'est

288. Il faut saluer ici une innovation conceptuelle d'une acuité magnifique, mais difficile à comprendre. Même à l'heure actuelle parmi ceux qui se réclament de la doctrine de saint Thomas, et malgré les travaux du père Pinckaers, on ne peut que constater la présence de bien des contresens, souvent dans le sens de la substantialisation des valeurs.

la volonté en tant qu'elle est spécifiée par la fin, dans son acte intérieur [289]. Capable d'assumer les autres opérations de l'âme et de les éveiller, elle se doit d'en respecter la nature (car rappe- lons-le, toute active qu'elle soit la volonté est mesurée par la nature de l'acte qu'elle pose dans le respect du principe de l'union du plaisir et de son opération source).

Au sens où l'acte humain a une certaine spécificité, par exemple manger, la fin de l'agent est une circonstance. Je mange ceci pour faire plaisir à cet homme qui m'a offert tel mets. Mais la fin est le moteur de l'activité humaine et donne un sens général à telle ou telle action individuelle. Je mange pour faire plaisir à cet homme, car j'estime qu'être en bonne intelligence avec lui fait partie des actions béatifiantes. La difficulté étant de comprendre les connexions qui peuvent exister entre l'exercice de chacune des puissances dans les circonstances concrètes et la fin totale, d'où la nécessaire intervention de la loi et des obligations qu'elle indique, c'est en effet une dimension propre de la loi que de donner une orientation générale.

Considérons en outre que chaque terme d'opération différente de la volonté est présenté comme une fin particulière. Dans l'exemple présent il s'agit de l'acte de manger, qui est vu comme une forme de bien. La volonté qui a pour objet le bien en général est ainsi capable d'assumer chaque opération comme quelque chose qui lui revient, en tant que ce terme est terme, mais non pas en tant qu'il est tel terme ou tel autre, cela revient en propre à chaque puissance de l'âme. Ainsi pour que ce terme relatif soit un moyen véritable pour la fin totale, il faut conserver son ordre propre, sinon il cesse d'être un terme adéquat. Une bonne intention ne saurait suffire [290].

Malgré tout, quand bien même l'homme comprend cet ordre des choses, il arrive qu'il doute concrètement devant des choix et il ne sait ce qu'il doit faire. Quand est-ce que le doute

---

289. « La considération de la finalité forme le nœud de cette argumentation. Saint Thomas en fait une dimension essentielle à l'acte volontaire et le critère de distinction du bien et du mal. En partant de la finalité, saint Thomas opère le renversement de perspective que nous avons déjà signalé : il regarde l'acte humain non plus dans la perspective tracée par le problème de l'intervention de Dieu dans l'action mauvaise, où l'on prend comme fondement la bonté naturelle pour remonter ensuite jusqu'à la bonté donnée par la fin, mais il envisage l'acte moral du point de vue de la volonté qui le produit en vue de la fin, d'où il redescendra vers les autres éléments de la bonté. Ce faisant, saint Thomas obéit à une réaction qui lui est habituelle : il écarte de l'étude de l'action morale l'incidence du problème théologique de l'origine du mal, car il estime qu'il faut d'abord examiner objectivement ce qu'est l'homme avant d'aborder les problèmes que posent ses relations avec Dieu ; le procédé inverse fait courir le risque de fausser l'étude de l'homme et, par suite, de ses relations avec Dieu. Pour saitnt Thomas, Dieu n'intervient pas dans l'action humaine à côté de la volonté finalisante, mais à travers elle. » S.M. PINCKAERS, *Les actes humains II*, op. cit., pp. 178-179.

290. « Rien n'empêche qu'une action, dotée d'une des bontés que nous avons énumérées, manque des autres. En ce sens, il arrive qu'une action bonne dans son espèce ou dans ses circonstances soit rapportée à une fin mauvaise, ou inversement. Néanmoins elle n'est absolument bonne que si ces diverses sortes de bonté concourent à sa perfection, car "n'importe quel défaut produit le mal, mais le bien ne provient que d'une cause parfaite", dit Denys. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18, a. 4, ad 3um.

Le terme d'intention porte en lui une confusion extrême. Il ne faut pas l'entendre ici au sens précis que lui ont donné Anscombe et les philosophes de l'action après elle, mais plutôt ce qu'ils appellent un événement mental, le propos non efficace de faire quelque chose.

doit nous empêcher d'agir ? Si on peut répondre affirmativement d'une manière générale, existe-t-il des doutes qui cependant autorisent à agir ? Et si nous sommes pris dans un étau de contradictions ?

La première question que nous nous sommes posé sur le doute peut être formelle. Où est le bien ? Si nous ne le savons pas, nous ne pouvons pas agir. Mais d'une manière plus pratique, la question sera comment faire le bien que je sais devoir être fait maintenant. La conscience nous indique le bien mais certainement pas la manière de le faire. L'impossibilité d'agir est dans le premier cas celui d'un jugement qui reste spéculatif, dans l'autre beaucoup plus immédiatement pratique. Prenons l'exemple du Cid de Corneille. D'abord le héros doute sur ce qui est à faire, pris entre l'amour de sa fiancée et l'honneur de son père [291]. Une fois son doute levé, il attaque le père de Chimène et le dialogue qui précède leur combat voit une tentative d'intimidation de la part de son adversaire. Comme Rodrigue veut vaincre son adversaire, il sait résister à la charge émotionnelle en refusant la domination psychologique [292].

Il existe des cas où pourtant l'ignorance ou le doute n'empêchent pas d'agir. Les théologiens médiévaux ont ainsi exposé quelques cas d'école : celui du soldat qui doute si la guerre qu'il mène est juste, celui de l'homme marié qui doute de savoir si l'union avec sa femme est vraiment légitime et s'il peut s'unir à elle charnellement. Face à ce type de doute, les théologiens ont établi une distinction qui permet à l'homme d'agir :

> « Cajétan pour son compte propose une distinction où peut être sauvée la vérité de chacune des deux parties : celle du doute spéculatif et du doute pratique. Le premier regarde le genre même de l'action en cause : est-il permis de jouer de la musique le dimanche ? Le second concerne l'action particulière avec ses circonstances concrètes : m'est-il permis aujourd'hui dimanche de jouer de la musique, telle ou telle circonstance intervenant ? Or, tandis qu'on ne peut passer outre au doute pratique (satisfaction à la seconde opinion), il advient qu'on puisse agir à l'encontre du doute spéculatif (satisfaction à la première opinion) ; car celui-ci n'est pas exclusif d'une certitude pratique, laquelle suffit à l'action (comme il advient en revanche qu'on ait, avec une certitude spéculative, un doute pratique, et l'on est alors lié par celui-ci) [293]. »

Grâce à cette distinction, la plupart des théologiens répondaient qu'un soldat même s'il avait un doute sur la valeur de la guerre menée (il ne s'agit pas d'objections fondées et abso- lues, mais de doute) il n'était pas délié du serment, et donc de l'obligation qui en découlait, et

---

291. « Je dois à ma maîtresse aussi bien qu'à mon père,
J'attire en me vengeant sa haine et sa colère,
J'attire son mépris en ne me vengeant pas » CORNEILLE, *Le Cid,* Acte I, scène 5

292. « Te mesurer à moi ! Qui t'a rendu si vain,
Toi qu'on a jamais vu les armes à la main ? »
« Mes pareils à deux fois ne se font point connaître
Et pour leurs coups d'essai veulent des coups de maître. » ID, *Ibid.*, Acte II, Scène 2.

293. T. DEMAN, *Probabilisme*, op. cit., coll. 452.

se devait d'accomplir son service. De même, le doute spéculatif sur la valeur du mariage contracté n'empêche pas l'homme qui doute de s'approcher de sa femme car le doute n'est pas pratique [294]. Toute la nuance réside dans la nature de la perception du doute. Le doute porte-t-il sur l'un des éléments qui concourent à la naissance de l'obligation ou de l'interdit ou sur ceux- là directement. « Est-ce que je peux agir si je doute de l'existence d'un fait qui est susceptible de rendre mon choix moralement mauvais ? » ne veut pas dire : « Est-ce que je peux agir si je ne sais pas si mon choix est bon ou mauvais ? » Dans le premier cas je peux agir voire même je dois agir, dans le second je ne peux pas agir.

Dans les cas les plus extrêmes il faut chercher à savoir quand il y a obligation à agir, et si on n'a pas de certitudes suffisantes dans un sens ou dans un autre, dans ce cas-là, les moralistes insistaient pour qu'on aille au plus sûr. Ceci est anecdotique par rapport à notre étude, mais nous manifestons encore par là la relativité partielle des jugements pratiques.

Une chose que nous n'avons pas abordée dans la présente réflexion est la difficulté de concilier les normes universelles avec la réalité concrète du désir humain. Il existe effectivement une distance entre les deux types de représentation du bien. Nous comptons aborder cette question à la fin de la deuxième partie.

Nous achevons ainsi la réflexion sur le bien. Nous sommes partis d'une considération métaphysique du bien afin d'intégrer la réflexion sur l'action humaine dans une considération générale qui permette un fondement objectif de la science morale. Nous avons compris l'importance d'un discours nuancé sur la question du bien humain mais qui soit fondé sur une perception qui dépasse le seul cadre des actes spécifiques aux hommes.

Ensuite nous avons considéré la singularité de l'acte humain en tant que recherche du bien. Nous avons critiqué une façon trop objectiviste de considérer le bien. Mais le fait que

---

294. On peut citer ce texte de Vitoria qui applique les conclusions de Cajetan à ces cas plus concrets : « Adrien [VI pape et théologien] semble avoir été dans l'erreur lorsqu'il affirmait que quelqu'un qui pensait ainsi : "je doute de savoir si le principe de la guerre est juste, ou s'il existe une juste cause pour la faire" impliquait de soi "je doute de savoir si je dois aller à cette guerre présente. Comme je pose qu'on ne peut aller contre un doute de conscience, et si je doute si je peux ou non faire cela, si je le fais je pèche". Mais le raisonnement est invalide : "je doute si cette guerre est juste dans sa cause, alors je doute s'il m'est permis de la mener ou de m'engager dans celle-ci". C'est plutôt le contraire qui est vrai. Si je doute de savoir si la guerre soit une chose juste, il m'est permis de servir le prince. De même qu'est faux de dire que l'officier qui doute de la justesse d'une sentence judiciaire doute de savoir s'il doit l'exécuter. Bien plus il sait qu'il doit l'exécuter. Et c'est la même chose dans ce dernier cas : je doute de savoir si cette femme est mon épouse, mais je dois lui rendre le dû. » Cité par DEMAN dans *Probabilisme*, op. cit., col. 459.
« Adrianus autem videlur errasse in hoc quod putavit, si dubito an bellum sit justum principi, vel utrum sit causa justa hujus belli quod statim consequitur quod dubitem utrum liceat mihi ire ad hoc bellum nunc. Fateor enim quod nullo modo licet facere contra dubium conscientiæ ; et si dubito an liceat mihi facere hoc necne, pecco si faciam. Sed non sequitur : dubito an sit justa causa hujus belli, ergo dubito an liceat milli bellare vel militare in hoc bello. Imo oppositum sequitur. Si enim dubito an bellum sit justum sequitur quod licet mihi ad imperium principiis militare. Sicut non sequitur, lictor dubitat an sententia judicis justa sit, ergo dubitat an liceat sibi exequi sententiam. Imo scit quod tenetur exequi. Et idem est de hoc dubio : dubito an hæc sit uxor mea, crgo teneor ei reddere debitum. »

l'acte humain soit l'acte d'un sujet n'interdit pas de le considérer selon un certain nombre de critères généraux et universalisables. Le fait que l'acte moral soit un désir le ramène d'une part aux critères généraux de la connaissance, et ensuite nous permet de le comprendre comme une certaine nature.

Enfin nous avons mis en relation les deux aspects de la question du bien humain dans la question de l'obligation. Notre refus argumenté de penser la morale à partir de l'obligation externe ne nous fait pas méconnaître pourtant la nécessité de penser la contrainte. Seulement nous avons prouvé que l'on pouvait penser la question de l'obligation morale non pas contre les tendances internes au sujet humain mais d'abord à cause d'elles. L'obligation étant concrètement la rencontre entre ces tendances et les réalités externes, tant normatives que factuelles.

Jusqu'ici nous avons parlé de l'acte humain à l'occasion de la réflexion sur le bien, ce qui nous le faisait aborder sous un angle plus général. Nous avons présenté le bien comme le terme différencié d'appétits distincts, en précisant que le bien moral était celui qui méritait le plus l'appellation de bien. Dans la perspective de l'action humaine, le fait que le bien soit le terme de l'appétit volontaire, moteur universel de la *psyché* humaine, justifie cette adéquation entre bien moral et terme du dynamisme psychologique. Nous avons donc insisté sur deux faits corrélatifs : *primo* le bien concerne l'appétit, *secundo* l'appétit ne peut s'activer sans le concours des facultés de connaissances.

La finalité de l'*ethos* humain ne peut être décrite uniquement d'une manière générique, car elle implique l'actualité de son déroulement qui est beaucoup plus complexe que la simple description fondée sur l'analogie de la puissance et acte. Non pas que cette dernière soit fausse, mais comme elle est un rapport que nous utilisons pour un ensemble de réalités très différentes en elles-mêmes, il faut spécifier comment le passage de puissance à acte se fait dans l'agir humain.

Concernant ce point de vue, le nœud de notre controverse avec les morales de l'obligation réside dans le refus de celles-ci de considérer le bien comme terme d'appétit. Selon l'optique des opinions philosophiques sceptiques ou anti-intellectualistes – quoique que l'on pourrait aussi parler de cette manière de certaines morales de l'obligation –, il s'agit au contraire de dissocier l'appétit de la justification rationnelle de l'agir. Une telle affirmation masque généralement une position qui consiste à ne reconnaître d'appétit que dans la sensibilité, dans les passions. Ce dernier vocable renvoie selon les époques et les auteurs à des réalités psychologiques différentes. Pour beaucoup d'auteurs spiritualistes, dont certains prédicateurs religieux, c'est un terme essentiellement péjoratif, car il symbolise tous les paroxysmes délirants de l'activité humaine : il est synonyme de fièvre. Pour les sensualistes, l'être humain est devant un fait inévitable, une constante de la vie humaine qui n'est pas mauvaise mais étrangère à la raison. La sensibilité obéissant à un dynamisme propre, elle a une existence indépendante de la raison. Le terme « passion » prend cependant plusieurs

acceptions : dans une perspective augustinienne il ne désigne pas que les actes mauvais, mais parfois les mouvements spirituels de l'âme [295], alors qu'il est plus généralement admis que les passions désignent un mouvement quelconque de l'appétit sensible.

Il peut paraître étonnant de parler de la question de la sensibilité à ce moment de notre réflexion. C'est pourtant à travers elle que nous allons aborder l'étude de l'acte humain, car là réside une des constantes de notre travail, prendre en considération tout ce qui fait partie de l'homme et rien de ce qui est nous est humain ne nous est étranger, pour reprendre un leitmotiv de la pensée cicéronienne.

---

295. Chez saint Augustin ce terme ne désigne pas nécessairement le mal. Il est tributaire de la pensée stoïcienne sur ce point de terminologie du fait qu'il les reconnaît comme des perturbations causées par l'extérieur. Mais il refuse cependant de suivre l'école du Portique sur le fait de devoir considérer les passions comme mauvaises intrinsèquement : « Si l'on doit appeler vices ces mouvements qui naissent de l'amour de la vertu et de la charité, il ne reste plus que d'appeler vertus les affections qui sont réellement des vices. Mais puisque ces mouvements suivent la droite raison, étant dirigés où il faut, qui oserait alors les appeler des maladies de l'âme ou des passions vicieuses (*vitiosas passiones*) ? Aussi Notre-Seigneur, qui a daigné vivre ici-bas revêtu de la forme d'esclave, mais sans aucun péché, a fait usage des affections, lorsqu'il a cru le devoir faire. Comme il avait véritablement un corps et une âme, il avait aussi de véritables passions. » SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, L. XIV, C. 9, n° 3, P.L. t. XLI, col. 414-415. Trad. Saisset, 1869.

II. LES COMPLEXITÉS DE L'ACTE HUMAIN

Étudier le dynamisme de l'acte humain pour comprendre les interactions entre les facultés de représentation pratiques et les appétits, entre la sensibilité et l'intellectualité, suppose que l'on parte des appétits animaux, des passions. Car les actes humains se déroulent nécessairement dans le monde sensible, tout du moins pour une grande partie d'entre eux. S'il faut reconnaître que le plaisir animal a souvent été perçu comme un danger pour le bien total de l'homme, l'étude de l'acte humain passe par la compréhension de ce qu'est l'appétit sensible. Très certainement nous ne voyons pas en ce dernier une image en creux de l'acte volontaire, mais une forme de réalité exemplaire.

Ensuite nous décrirons instant par instant l'acte humain. Notre intention n'est pas de découper l'agir humain par tranche de temps, mais par acte spécifique. L'acte humain est un ensemble complexe et unifié par l'acte de volonté des mouvements des puissances que cette même volonté meut. Une telle réflexion manque souvent dans les travaux de philosophie morale, comme si l'acte humain était facile à décrire ou que sa compréhension était l'objet d'un consensus général. Notre thèse stipule que sous la dénomination au singulier se cache une multiplicité dont seule une pensée téléologique peut justifier qu'on la présente comme un tout unifié.

C'est à la condition de comprendre l'enchaînement de ces multiples opérations dans l'unité de l'acte humain que nous pourrons ensuite donner une réponse mesurée et différenciée à la question de savoir quand l'intelligence meut l'appétit ou quand est-ce que le contraire arrive. Au contraire de la considération de l'acte humain, le problème de la motivation a produit une abondante littérature dans les dernières décennies [296].

---

296. Cf. CONNIE ROSATIE, *Moral motivation*, disponible sur *http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/*, publié pour la première fois le 19 octobre 2006. Notre critique de la morale purement objectiviste d'inspiration platonicienne ou stoïcienne, écoles qui trouvent des échos dans la pensée des siècles présents, ne doit pas conduire à nier purement et simplement l'objectivité de notre agir. C'est pour cela que la position d'un Mackie, par exemple, nous apparaît outrée. La pensée de ce dernier se situe dans la veine de Williams qui pense qu'il n'y a pas de raisons externes qui puissent motiver ou modifier nos dynamismes internes. Cf. JOHN MACKIE, *Ethics : Inventing Right and Wrong*. New York, 1977,

A) La sensualité : réalité exemplaire, bien utile et mesuré

Parmi ceux qui ont traité des passions de l'âme un nom apparaît d'une manière assez évidente, pour ne pas dire récurrente, celui de Hume. Le philosophe écossais a produit une analyse très détaillée des passions qui animent les hommes dans leur vie quotidienne. Malgré le détail et le soin que Hume a mis dans son *Traité*, nous le délaisserons du fait de sa façon d'aborder le problème passionnel.

Le premier élément nous induisant à délaisser le philosophe écossais est qu'il commence à parler des passions dans leur complexité sans en justifier l'ordre. Il se base sur des faits constatables, mais il ne donne pas la raison de sa classification ; comme si l'évidence de l'existence des passions humaines, qui son chez lui tout aussi spirituelles que sensibles, justifiait que l'on admette l'ordre qu'il propose.

Le deuxième élément motivant notre refus de la position humienne est expliqué par notre compréhension du plaisir comme conséquence d'une connaissance, selon ce que nous avons déjà dit dans la première partie. Outre un certain nombre de positions éthiques que nous ne partageons pas avec lui, la compréhension des passions et de leur origine faite par Hume nous apparaît fausse en ce qu'elle refuse la mise en relation du plaisir et de la peine avec une activité perceptive :

> « Les douleurs et les plaisirs du corps sont la source de nombreuses passions, aussi bien quand ils sont éprouvés que lorsqu'ils sont envisagés par l'esprit ; mais ils surgissent dans l'âme ou dans le corps – usez du mot qui vous plaît – comme des faits originaux, sans aucune pensée ni perception qui les précède [297]. »

Une pareille pensée a été reprise à la fin du XIXe siècle par Williams James mais a été critiquée à partir de la fin des années cinquante, par des philosophes et psychologues dont certains furent influencés par Aristote ou saint Thomas d'Aquin. Il n'existe pas à notre connaissance un commentaire identique à celui que l'éminent docteur a composé. Saint Thomas d'Aquin en effet propose au lecteur un traité original qui complète et synthétise des réflexions aristotéliciennes en les agrémentant de considérations plus mystiques. Cette réflexion originale est restée relativement inaperçue alors qu'elle offre une solution à l'opposition radicale entre un essentialisme moral désincarné et un pragmatisme radicalement individualiste :

> « Comme l'a relevé le P. Pinckaers, le traité sur les passions représente le plus grand traité de toute la *Somme*, composé de vingt-sept questions de cent trente-deux articles. Une telle étude supplante les seuls antécédents historiques que nous connaissons dont s'inspire saint Thomas : le bref traité sur les passions de Némésius d'Emèse dans son *Natura hominis*, et ensuite le traité homonyme de Jean Damascène dans son *De fide orthodoxa* (Aristote

297. DAVID HUME, *Traité de la nature humaine,* trad. André-Louis Leroy, Paris, 1966, p. 374.

ne nous a pas laissé d'étude systématique sur les passions) [298]. »

Mais l'intérêt du traité de saint Thomas n'est pas seulement la masse de réflexions qu'il écrit sur la nature des émotions, – ce mot porte une certaine imprécision qui de fait renvoie soit à l'animalité soit à sa spiritualité, le plus souvent à une superposition des deux dimensions de l'homme – mais ce qu'il importe de considérer c'est la place particulière d'un pareil traité dans la synthèse systématique que constitue la *Somme* :

> À première vue on aurait pu s'attendre à ce que l'Aquinate place son étude sur les passions plus dans la *Prima Pars* de la *Summa*, et plus particulièrement dans le traité sur l'âme humaine (q. 75-90), dont le prologue propose « d'étudier l'essence de l'âme, ses puissances et ses opérations » (q. 75). En tant que mouvements de l'appétit sensible (une faculté de l'âme), les émotions sont certainement à inclure parmi les opérations de l'âme. Mais saint Thomas préfère la toile de fond de la vie morale pour y placer son étude sur les émotions plutôt que la perspective plus métaphysique de l'âme humaine [299]. »

A contrario de cette présentation, l'évidence consisterait à affirmer que la rationalité pratique se distancie des mouvements des appétits sensibles ; sinon comment la liberté serait-elle sauvegardée ? Sinon dans quelle mesure peut-on parler de liberté dans l'usage que l'on peut faire du plaisir sensible ? Peut-on rechercher la satiété du plaisir comme un bien parfait en son genre sans déchoir de la quête du bien rationnel ?

La réponse à ces questions pour être positive demande des nuances et des précisions. D'abord que peut nous apprendre l'animalité sur la nature même de notre volonté ? Dans quelle mesure est-elle un exemplaire de notre vie rationnelle ? Et si elle l'est, est-elle plus parfaite dans son désir que la volonté ? Il nous faudra évaluer comment combiner l'usage du plaisir en vue du bien spirituel et la recherche du plaisir sensible pour ce qu'il est. En dernier lieu nous pourrons envisager la question de la limite de la sensibilité.

---

298. PAUL GONDREAU, « Passions et vie morale : une appréciation de l'originalité de saint Thomas », *Renouveler toutes choses en Christ,* trad. Giovanna Branti, Fribourg, 2009, p. 80. Quant à la réflexion contemporaine Carlo Leget note très à propos de Martha Nussbaum et de son ouvrage *Upheavals of thoughts, the Intelligence of Emotions*, Cambridge, 2003 : « Étant donné toutefois, l'intérêt historique de Martha Nussbaum et les traditions stoïciennes et aristotéliciennes qui l'inspirent, il est étonnant qu'elle ne porte pas la moindre attention dasn son étude au travail de saint Thomas. La contribution de l'Aquinate fait non seulement partie de la tradition sur laquelle Nussbaum bâtit sa réflexion, il a en outre écrit le plus grand traité des émotions qui ait été composé à son époque, un de ceux qui a une influence les plus considérables sur la pensée occidentale subséquente. » CARLO LEGET, « Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the emotions », *Theological Studies*, n° 64, Milwaukee, 2003, pp. 558-581.

« Given, however, Nussbaum's historical interest and the Aristotelician and Stoïc traditions she draws upon, it is surprising that in her study hardly any attention is paid to the work of Thomas Aquinas. Aquinas's account not only belonged to the very same intellectual tradition upon which Nussbaum builds ; he also composed the most extensive treatise on emotions in his days, one that has had a considerable influence on later western thought. »

299. P. GONDREAU, *Passions et vie morale : une appréciation de l'originalité de saint Thomas,* p. 80.

α) *L'appétit sensible reflet de la volonté et objet intelligible*

La pensée de la finalité telle que nous l'avons développée nous amène donc à présenter une réflexion sur la place du plaisir sensible dans la vie humaine. La vie spirituelle est comme conduite par la main à travers les réalités sensibles pour reprendre une expression chère à l'Aquinate [300]. Certes le plaisir sensible constitue un risque pour la vie spirituelle. Mais il est aussi la condition *sine qua non* pour que la *psyché* humaine atteigne à sa plénitude.

Le premier point qui doit être abordé est celui du rôle que prend le plaisir sensible dans la représentation de ce que peut être le bien moral en acte, c'est-à-dire dans la volonté qui agit bien [301].

• *Le plaisir sensible comme analogué multiple*

Dans la philosophie contemporaine on identifie l'émotion à un état affectif qui implique le corps. Dans la pensée de saint Thomas cela porte un nom précis : une passion de l'âme. Mais la passion, affection animale, ne saurait épuiser la catégorisation de l'émotion humaine. C'est un point majeur de sa pensée et un des sous-entendus de son traité des Passions qui ne renvoie pas seulement à ces dernières mais aussi aux émotions purement spirituelles :

> « Il y a deux raisons pour lesquelles communément on lit faussement saint Thomas. D'abord parce qu'il est supposé qu'une émotion implique nécessairement un changement physiologique, point de vue plus ténu que ce qui arrive parfois. Cette assomption établit une correspondance apparente entre la catégorie d'émotion et celle de passion, laquelle, dans l'explicite définition de l'Aquinate, implique toujours le corps. Ensuite parce qu'il est facile d'ignorer les distinctions que saint Thomas opère entre les catégories de passion et celle d'affection, […]. Mais quand il n'est pas supposé que l'émotion implique toujours un changement physiologique, et quand il n'est pas supposé que saint Thomas catégorise nécessairement des émotions particulières comme l'amour et la joie comme des passions de l'âme, l'erreur qui consiste à identifier notre catégorie contemporaine d'émotion avec son concept des passions de l'âme devient plus facile à éviter [302]. »

---

300. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 82, a. 3, ad 2.

301. Nous renvoyons au texte d'EMMANUEL DURAND, « L'intentionnalité de la volonté et l'acte d'aimer chez saint Thomas d'Aquin », *Saint Thomas d'Aquin*, ouvrage collectif dirigé par Dominique Humbrecht, Paris, 2010, p. 217. Dans cet article l'auteur montre que dès ses œuvres de jeunesse le théologien médiéval établit un parallèle entre volonté et appétit sensible.

302. « They are two reasons for this common misreading of Aquinas. First, it is often assumed that emotion necessarily involves physiological change, a view that is more tenuous than is sometimes realised. This assumption sets up a seeming correspondence between the category of emotion and the category of passion, which by Aquinas's explicit definition always involve the body. Second, the distinctions Aquinas makes between the categories of passion and affection are easy to miss […]. But when it is not assumed that emotion always involves physiological change, and when it is not assumed that Aquinas always categorises particular emotions such as love and joy as passions of the soul, the mistake of identifying our contemporary category of emotion with his category of the passions of the soul becomes more avoidable. » NICHOLAS E. LOMBARDO, *The logic of Desire,* Washington, 2011, pp. 17-18.

Dans un notre réflexion antérieure [303] nous avions affirmé qu'au point de vue de la connaissance naturelle le plaisir sensible, ou plus précisément la triade passionnelle amour-désir-plaisir, non seulement servait d'utile à la fin honnête dans la mesure où elle y conduisait, mais de plus était nécessaire à la représentation de celle-ci. Nous avions utilisé un texte de saint Thomas [304] pour en tirer des conclusions propres au plaisir sensible en disant que celui-ci n'était pas seulement utile au bien rationnel mais encore le réalisait et le signifiait.

C'est en fait dans la continuité d'un texte d'Aristote des *Métaphysiques* [305] que saint Thomas affirmait que tout ce qui contribuait au bien dérivait sa bonté du bien premier. Quand Aristote parle d'une analogie de l'être, saint Thomas applique ce rapport au bien [306]. Il y a un premier dans l'ordre de l'être à partir duquel on parle des autres et c'est analogiquement la même chose dans la question du bien [307]. Il y a ainsi un rapport entre le rapport de tout être qui conserve, réalise et signifie la santé et le rapport des êtres qui sont soit les accidents de l'être au sens propre, la substance, soit les êtres qui sont des voies vers la substance comme la génération.

Dans un autre sens, selon nous, il y a rapport entre l'analogie de la santé et les relations de l'acte de la volonté béatifiée – fruit de l'opération la plus noble – avec les plaisirs sensibles. Seulement il y a une différence entre les comparaisons. Alors que dans les deux premières analogies nous avions une multiplicité ontologique qui se ramenait à un premier terme (accidents, génération à la substance par exemple), nous considérons ici une même réalité générique – les plaisirs sensibles sont en effet des plus variés en intensité et en qualité, (plaisir de voir, d'entendre etc.) – selon divers points de vue, un selon le genre donc mais multiples selon la *ratio*. Toute analogie repose sur l'utilisation de concepts définis. Le plaisir recouvre des réalités multiples que l'on classe sous un concept dont on sait qu'il demande des précisions. Une fois admis ce terme, on peut le considérer dans différents rapports dynamiques. Il est sûr que d'autres biens peuvent être considérés comme termes secondaires de l'analogie dont la volonté dans sa pleine actuation serait le terme premier. Mais ici nous nous concentrons sur les plaisirs sensi-

---

303. *La sensibilité dans la Vie morale*, op. cit., p. 145.

304. « Donc le bien est affirmé premièrement et principalement de l'existant qui en perfectionne un autre par mode de fin, le bien est dit moins proprement de ce qui conduit à la fin. L'utile, à savoir ce qui est fait pour obtenir une fin, est un bien ; de même qu'est dit sain non seulement ce qui a la santé, mais ce qui la réalise la conserve et la signifie. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quæstionnes disputatæ de veritate,* q. 21, art. 1, cor.
« sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis ; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem : prout utile dicitur bonum ; vel quod natum est consequi finem : sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans. »

305. ARISTOTE, *Métaphysiques* (I), Γ (IV), 2, I003a34, p. 110.

306. Il y a une analogie (de proportionnalité) du bien chez Aristote. Ensuite l'analogie d'attribution est découverte par l'existence d'un premier.

307. Price qui dans son article *Ethical holism* pose lui aussi une analogie entre le bien et l'être ; remarque avec justesse que l'exemple d'Aristote sur l'être parle d'une santé qui n'est pas l'être par excellence alors que l'*eudemonia* est le bien par excellence. A. W. PRICE, *Ethical holism,* op. cit., p. 344.

bles ut sic, car nous les connaissons plus facilement.

On peut considérer les plaisirs : 1°comme utiles à la conservation du bien en ce sens qu'ils aident aux opérations que la raison demande pour l'obtention du bien parfait, nous détaillerons cela bientôt. 2° Dans l'ordre même du plaisir que constitue l'*eudemonia*, ils sont comme une voie vers celui-ci, en tant que plaisirs relatifs au plaisir suprême. 3° Sous une modalité plus particulière qui pourrait être ramenée à la précédente, comme signifiant et indiquant en quelque sorte la réalité complexe de ce plaisir ultime.

Nous commencerons par cette dernière considération. Il s'agit de s'intéresser au plaisir sensible à son état inchoatif du fait que ce dernier permet de comprendre une des caractéristiques de l'acte humain volontaire, la multiplicité de ses opérations dans l'unité de sa tension.

● *L'amour et la présence intentionnelle du bien*

Nous avons vu dans la première partie que le mouvement de l'appétit élicite, sensible ou intellectuel, se ramenait en un certain sens au mouvement de l'appétit naturel des choses pour leur perfection. La différence entre un appétit naturel et un appétit élicite est que ce dernier procède d'une connaissance et qu'il a un acte propre qui est dans sa plénitude *fruitio*, jouissance. L'acte de la passion d'amour étant le premier moment de l'appétit sensible, nous retrouvons ces deux éléments : connaissance et plaisir.

Mais la connaissance impliquée par la passion d'amour n'est pas dans l'ordre de la spéculation. Il s'agit de la connaissance qui engendre un agir. Ici se dessine toute la complexité de l'appétit qui commence par l'influence de l'objet aimé sur le sujet aimant et qui implique en retour un mouvement de l'aimant vers l'aimé. L'appétit est à la fois passif et actif par rapport à son objet, comme nous l'avons noté plus haut. Passif du fait qu'il dépend d'une connaissance et que cette connaissance dépend de l'objet aimé, actif en tant qu'il est le début du mouvement immanent qui fait que l'être vivant se porte vers l'objet aimé :

> « Il y a un autre appétit, consécutif à la perception du sujet, mais qui la suit nécessairement et non en vertu d'un libre jugement. C'est l'appétit sensible des bêtes. Chez l'homme, cependant, il participe quelque peu de la liberté, dans la mesure où il obéit à la raison. – Enfin il existe un autre appétit consécutif à une connaissance du sujet et procédant selon un jugement libre. C'est l'appétit rationnel ou intellectuel, que l'on nomme volonté [308]. »

Il s'agit de comprendre ce premier moment de l'affectivité animale. Saint Thomas d'Aquin n'a synthétisé que très progressivement sa compréhension de l'appétit comme le rappelle Emmanuel Durand :

> « Du *Commentaire des Sentences* à la *Somme de théologie*, l'Aquinate analyse l'intentionnalité de l'acte d'aimer en trois "moments". On constate toutefois un tournant si l'on

308. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 26, a. 1, Cor.

procède à une lecture diachronique des œuvres thomasiennes. Celui-ci se situe autour du *Commentaire des Noms divins* du Pseudo-Denys. Là s'établit une compréhension de l'acte d'amour en fonction d'une similitude de proportion entre la puissance appétitive et son objet extrinsèque, comprise de façon analogue à l'ordre qui existe entre la puissance et l'acte. Il apparaît alors que le progrès de la compréhension thomasienne de l'acte immanent de la volonté aimante est redevable à l'analyse aristotélicienne du mouvement par une métaphysique de la finalité comme acte et puissance.

« De façon corrélative, la caractérisation propre de l'appétit comme inclination dégage la volonté d'un parallélisme réducteur avec l'intellect. En effet, dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas comprenait le rapport de l'appétit au bien avant tout comme une information directe de la puissance, parallèle à celle de l'intellect possible par la forme (*species*) intelligible - l'inclination n'étant conçue que comme une conséquence : l'exigence d'opérer selon ce que le bien-aimé requiert. De façon plus nuancée, à partir de la question 22 du *De veritate*, l'acte fondamental de la volonté sera compris comme inclination à l'égard du bien extrinsèque lui-même. En conséquence, il devient clair que l'intellect est le lieu propre de l'information par laquelle le bien extrinsèque est donné comme objet à la volonté [309]. »

Nous nous distancions d'un des points fondamentaux de cette conclusion. Si l'auteur a réussi à mettre parfaitement en lumière l'évolution entre les textes de jeunesse et de maturité en ce que l'information de la volonté n'est plus conçue à l'image de l'information de l'intelli- gence, il nous semble qu'Emmanuel Durand pose une distinction qui n'a pas lieu d'être.

Sa conclusion résume en fait à ce qu'il a cru lire dans saint Thomas, à savoir le dédoublement dans l'amour de l'inclination et de la complaisance. La complaisance est pour lui l'acte d'intentionnalité qui définit la similitude de proportion entre l'aimé et l'aimant, entre l'être en puissance et ce qui est en potentialité prochaine de l'actuer. Alors que l'inclination serait dans l'ordre du mouvement. Mais c'est là compliquer inutilement les choses. On peut, sans risque de retomber dans la confusion du *Commentaire des Sentences*, tout à fait identifier l'inclination et la complaisance. Certes il y a dans l'acte d'amour à la fois une certaine modification de l'appétit de telle sorte que le bien est ressenti comme plaisant, comme achevant l'appétit dans la mesure où il est présent, mais aussi comme principe de mouvement vers le plaisir complet dans la mesure où il est absent [310].

Ce que Durand a raison de souligner c'est la présence intentionnelle de l'aimé dans l'aimant dès l'information de la puissance cognitive, et la constatation de la capacité perfective que l'aimé est réellement pour l'aimant.

---

309. E. DURAND, *L'intentionnalité de la volonté et l'acte d'aimer chez saint Thomas d'Aquin,* op. cit., p. 235.

310. « Mais au point de vue affectif, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance ; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 28, a. 2, cor.

« De la même façon, l'objet du désir donne à l'appétit, d'abord une certaine adaptation envers lui, qui consiste à se complaire en lui, et d'où procède le mouvement vers cet objet désirable. Car "le mouvement de l'appétit se fait en cercle", dit Aristote (III, 10, 433b22, pp. 206-207) : le désirable meut l'appétit, s'imprimant en quelque sorte dans son intention, et l'appétit tend vers le désirable pour le posséder réellement ; ainsi le mouvement se termine là où il avait commencé. La première modification de l'appétit par son objet est appelée amour, ce qui n'est rien d'autre que la complaisance dans l'objet du désir ; de cette complaisance dérive le mouvement vers l'objet, qui est désir, et enfin le repos, qui est joie [311]. »

Mais l'intentionnalité possède déjà quelque chose de la réalité, d'une manière incomplète, sinon le désir ne se mettrait pas en branle pour atteindre à la joie de la possession du bien dans sa totalité. Cette présence intentionnelle du bien dans le sujet permet une proximité sémantique entre des termes qui soit désigne la volonté dans son acte parfait, soit dans son acte inchoatif :

« Il existe quatre noms plus ou moins relatifs à la même réalité : amour, dilection, charité et amitié. Ils diffèrent cependant, car d'après Aristote, l'amitié est comme un *habitus* ; l'amour et la dilection sont désignés à la manière d'un acte ou d'une passion ; quant à la charité, elle peut se prendre dans les deux sens.

« L'acte signifié par ces trois derniers termes ne l'est pourtant pas selon la même acception. L'amour est le plus commun ; car toute dilection ou charité est amour ; mais l'inverse n'est pas vrai. Car la dilection, comme le mot l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'un choix, d'une "élection" antécédente. Ce qui fait que la dilection ne se trouve pas dans le concupiscible mais seulement dans la volonté, et dans la seule nature rationnelle. Enfin la charité ajoute à l'amour une certaine perfection, car ce qu'on aime de charité est estimé d'un grand prix, comme l'indique le nom même de charité [312]. »

On voit l'importance de la compréhension de la passion d'amour pour la suite de la vie affective des sujets humains même en leur dimension la plus spirituelle. Saint Thomas ose implicitement enseigner que l'on nomme toutes les autres formes d'affections spirituelles à partir de la connaissance que l'on a de la passion animale, il prend ainsi le contre-pied de ses sources néo-platoniciennes en partant des créatures animales pour connaître les réalités spirituelles. Cela se comprend tout à fait puisqu'il est un disciple d'Aristote, mais il tire ici des conclusions qui pourraient surprendre les lecteurs superficiels de son œuvre.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il fait de l'amour sensible la norme de tous les autres actes ou habitus de l'affectivité sensible. Il faut lire ces passages avec le souvenir de la perception que l'auteur a de la psychologie humaine. Nous allons du moins connaissable et du moins parfait en soi au plus parfait et plus connaissable en soi qui est le moins connu quant à nous.

---

311. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 26, a. 2, cor.

312. ID. *Ibid.*, a. 3, cor.

Ceci est vrai dans l'ordre de la connaissance, dans l'ordre de l'appétit cela est différent, puisque

les ordres d'intention et d'exécution diffèrent.

● *L'amour, une reconnaissance de proportion engendrant un dynamisme de réunion*

Nous abordons maintenant la question de la similitude entre l'aimant et l'aimé. C'est là sans doute une des considérations les plus riches pour approfondir notre propre vie affective. Nous reviendrons d'abord sur l'aspect cognitif de ce sujet pour aborder un peu plus tard l'aspect affectif qui constitue l'enseignement principal en la matière.

Dans l'ordre des êtres se mouvant vers leur bien sans connaissance, la proportion qui concerne l'être mû et le bien motivant est seulement ontologique, en ce sens où il ne peut y avoir de perception de cette proportion de perfectible à parfait. Mais dans les êtres qui possèdent la connaissance, cette capacité de reconnaissance de proportion fait naître ou explique la présence d'un appétit plus parfait que le précédent, celui-là a capacité de se réjouir.

Parmi toutes les perceptions, une modalité particulière différencie les perceptions ordonnées à l'agir des autres : l'objet connu est vu dans sa similarité avec le sujet aimant. Similarité qui appelle à la réunion de cet objet avec le sujet, c'est ce qui est le propre d'un mouvement appétitif [313].

On peut cependant rajouter une considération sur ce sujet de la similitude. Car la similitude est d'abord perçue pour engendrer ensuite la complaisance, le désir de réunion et la délectation de la présence. Ce qui explique ontologiquement cette aptitude à causer la complaisance dans l'acte d'aimer de la perception d'une similitude, c'est la nature même du rapport de puissance à acte. Certes ceux qui aiment ne saisissent pas les choses sous cet angle, cependant l'explication se trouve dans le rapport qu'entretient la puissance à l'acte, et spécialement dans l'acte de connaître qui est une forme de passion [314], de réception :

> « D'une autre façon la passion est appelée communément mais de façon moins propre, en ce sens qu'elle implique une réception quelconque. Et ce qui est récepteur d'un autre est comparé à celui-là comme la puissance à l'acte : l'acte est la perfection de la puissance, et selon cette acception du terme passion, qui n'est pas celle où l'on entend une quelconque corruption du patient, il faut plutôt comprendre le salut et la perfection de l'être en puissance par celui qui est en acte. […] Ce qui est en acte n'est pas le contraire de ce qui

313. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 27, art. 3.

314. Pour Aristote, dont saint Thomas s'inspire directement ici, la motion causée par l'objet consiste à transformer la puissance cognitive pour qu'elle puisse connaître, se mouvoir en tant qu'être parfait, à la différence du mouvement local qui est le mouvement d'un imparfait. La première motion est causée par l'impression du sensible sur le sens. « Exprimons-nous donc d'abord comme s'il y avait identité entre pâtir et être mû, d'une part, et agir d'autre part, car le mouvement est un certain acte, quoiqu'imparfait, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs. Or toutes choses pâtissent et sont mues sous l'action d'un agent, e d'un agent en acte. D'où en un sens le semblable pâtit sous l'action du semblable, mais, en un autre sens c'est sous l'action du dissemblable, comme nous l'avons expliqué. Car ce qui pâtit c'est le dissemblable, mais une fois qu'il a pâti, il est semblable. » ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5, 417a15 et sqq., pp. 96-97.

en puissance en tant que telle, mais plutôt lui est semblable : parce que la puissance n'est rien d'autre qu'une certaine ordination à l'acte. S'il n'y avait aucune similitude entre la puissance et l'acte, il n'y aurait aucune nécessité que l'acte propre advienne dans la puissance propre [315]. »

Ces lignes de saint Thomas constituent une analyse de la passibilité de la puissance cognitive. Si l'on applique la réflexion à la passion d'amour, l'acte de connaissance propre à cette passion constitue une modalité particulière, et en un sens parfaite, de la similitude qui réunit puissance et acte, puisqu'on saisit cette similitude comme devant être rejointe et comme perfection de l'appétit dans son acte de fruition. Il ne s'agit pas de dire que la passion d'amour, dans le moment même de la saisie de proportion qui cause la complaisance de l'aimant pour l'aimé, nous fait comprendre les relations, différenciées mais analogiquement identiques, qu'entretiennent toutes formes de puissance par rapport à leur perfection respective. Seulement pour l'homme, et pour l'homme seulement, cette passion originaire d'amour donne comme un aperçu de l'excellence de ce rapport, et pour le philosophe l'occasion d'une réflexion sur la téléologie générale de l'univers.

De là vient peut-être cette intuition poétique présente dès l'Antiquité dont on trouve un écho dans les textes philosophiques [316] : l'amour et la recherche du semblable constituent le mouvement général de l'univers.

Mais la réflexion philosophique peut pousser plus loin l'analyse de la perception de la similitude entre l'aimé et l'aimant. Car jusqu'ici nous avons présenté les choses suivant le schéma unilatéral aimant dans la dépendance de l'aimé, ce qui est incomplet. Si dans tout acte d'amour demeure cette relation, on peut en outre percevoir une modalité qui permet l'existence d'un amour intersubjectif.

● *Amour de concupiscence et amour d'amitié*

À la lecture du traité sur l'amitié d'Aristote on serait tenté d'opposer l'amitié véritable, l'amitié honnête, à l'amitié délectable. Nous avons déjà remarqué qu'une pareille opposition ne doit pas être comprise d'une manière trop absolue. En ce qui concerne l'amitié, nous allons détailler présentement ce qui concerne la perception du bien par l'aimant de l'ami aimé.

On doit en effet pour bien saisir toute la réalité de l'amitié dans sa réalité intégrale comprendre à la fois la similitude qui est la cause du dynamisme de l'aimant et la nature du mouvement qui les réunit dans une union singulière.

Concentrons-nous donc sur la perception de similitude causant l'amitié, lorsque l'on aime l'aimé pour lui-même :

« La ressemblance est à proprement parler cause de l'amour. Mais il faut remarquer qu'elle peut se vérifier à un double titre. D'abord du fait que les deux termes de la ressem-

---

315. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, p. 195 (§ 366).

316. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VIII, 2, 1155 a 32 et sq, pp. 383-384.

blance possèdent en acte une même réalité, comme on dit semblables deux êtres qui ont une même blancheur. Ensuite parce que l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance et par une sorte d'inclination ; en ce sens nous dirions qu'un corps lourd situé hors de son lieu naturel a de la ressemblance avec un corps lourd qui se trouve dans le sien. […]

« Le premier genre de ressemblance est cause de l'amour d'amitié ou de bienveillance. Deux êtres étant semblables, et n'ayant pour ainsi dire qu'une seule forme, ils sont un, en quelque manière, dans cette forme : deux hommes ne font qu'un dans l'espèce humaine, et deux êtres blancs dans la même blancheur. De sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi. – Mais le deuxième genre de ressemblance est cause de l'amour de convoitise ou de l'amitié utile et agréable. Car tout être en puissance, en tant que tel, désire son acte, et, lorsqu'il l'a obtenu, il s'en réjouit, s'il est doué de sentiment et de connaissance. Or dans l'amour de convoitise, avons-nous dit, c'est lui-même, à proprement parler, que l'aimant aime, quand il veut ce bien qu'il convoite. D'autre part, chacun s'aime plus que les autres, car on ne fait qu'un avec soi, substantiellement, tandis qu'avec un autre il n'y a ressemblance que selon telle ou telle forme [317]. »

Ce texte distille plusieurs enseignements, soit d'une manière directe, soit par des rappels implicites. Pour bien lire le premier paragraphe sur la raison de la distinction des similitudes, il faut se rappeler que nous sommes dans la perception d'un ordre dynamique. L'oubli ou l'ignorance de la nature de cette perception pourrait causer une méprise. Saint Thomas fait une analogie avec la perfection en acte dans l'ordre de l'être, d'une part parce qu'elle fonde la similitude d'agir ouvrant sur une même potentialité de part et d'autre part parce qu'elle rappelle que le but c'est la possession du même bien, la perfection dans l'ordre de l'acte. La similitude perçue dans la connaissance pratique ne doit donc pas être comprise comme la perception d'identité de forme substantielle ni même comme la perception d'une même potentialité dans l'ordre de l'agir. Il faut certes que ces êtres possèdent une même capacité au bien, c'est-à-dire une même nature. Mais il s'agit ici d'atteindre à une même perfection actuelle, vouloir pour l'autre ce que l'on veut pour soi, ce qui suppose un troisième terme dans lequel l'un et l'autre puissent communier, *affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi ; et vult ei bonum sicut et sibi*, que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi.

Alors que la seconde similitude est dans un rapport plus simple, il n'y a pour ainsi dire que deux termes. Le bien en acte et le sujet désirant en puissance. C'est ce dernier qui perçoit la similitude et s'il veut la réunion il la veut pour soi. Il ne voit que son actuation à lui, indifférent au bien de l'être qui le perfectionne, indifférent à la perfection d'autres sujets semblables à lui.

---

317. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 27, a. 3.

Notons une chose capitale au sujet de ces deux types de perceptions, convenance d'amitié et convenance « égoïste ». La saisie du bien comme perfection de soi, saturant l'appétit dans son désir, est au principe de l'une et de l'autre. Cela va contre l'idée assez répandue d'une amitié purement désintéressée, mais on ne peut être l'ami d'un autre si l'on ne veut pas le bien pour soi. Il n'y a pas de possibilité de fonder une amitié en l'absence de désir [318].

Sachant cela comparons l'amour d'amitié et la volonté du bien de l'humanité dans une perspective personnaliste. Nous allons comprendre la différence de point de vue qui est plus qu'une querelle de mot. La perspective personnaliste prétend mettre la personne humaine au centre de la vie morale et politique ; pour cela il faut énoncer la chose en terme de finalité. Nous citerons deux philosophes que nous avons déjà invoqués, Kant et Maritain. Dans le domaine métaphysique leurs pensées sont antagonistes alors qu'au contraire on peut rapprocher leurs points de vue en philosophie morale. Nous l'avions déjà noté dans l'ordre de l'explication formelle de ce qui fait la raison de bien, nous continuons de le constater dans l'ordre de l'action. Si nous reprenons le célèbre apophtegme que nous avons déjà cité du philosophe de Kœnigsberg, on y trouve une considération qui semble assez proche de Maritain dans un de ses textes les plus célèbres :

> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais cependant comme un moyen [319]. »
>
> « Bref, tandis que la personne comme telle est une totalité, l'individu matériel comme tel ou la personne comme individu matériel est une partie ; tandis que la personne, comme personne, ou comme totalité, demande que le bien commun se reverse sur elle, et tandis qu'elle dépasse même, par son ordination au Tout transcendant, la société temporelle, la même personne, comme individu ou comme partie, est inférieure au tout et subordonnée au tout et doit servir comme organe du tout à l'œuvre commune [320]. »

Ces deux considérations sur la personne humaine peuvent avoir plusieurs niveaux de lectures puisqu'elles sont ordonnées pour la première à la morale individuelle, pour la seconde à la philosophie politique. Ensuite il est sûr qu'il est difficile de comparer le texte de Kant avec la réflexion du théologien médiéval dont Maritain se réclame puisqu'ils emploient le mot fin en deux sens différents. Pour Kant le fait qu'une personne soit fin dans le règne des fins, c'est qu'elle est une nature raisonnable, sous-entendu qui existe dans un monde sensible et méca- nique, mais au-dessus de lui. Étant entendu que la nature même du désir rationnel est autre

---

318. « Et parce qu'il est dans les choses, il ne peut être que dans ses sujets, et il n'est aimé que comme tel. Aussi est-ce une lacune étonnante de l'exposé du P. Geiger qu'il n'ait pas une seule fois l'air de concevoir que, dans l'amour, il y a toujours un sujet ; non pas seulement un sujet aimant, comme dans la connaissance un sujet connaissant, mais, du côté du terme, un sujet aimé, à qui on veut le bien. » MICHEL LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, 1959, disponible sur *www.biblio.domuni.org./charite_1-13.htm.*

319. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, A K IV 429, p. 150.

320. J. MARITIAIN, « La personne et le bien commun », in *Revue Thomiste*, 1946, n° 46, p 263.

chez les deux auteurs, l'action en elle-même ne peut être comparée.

La remarque que l'on peut cependant faire c'est que Kant voit dans la personne rationnelle, en tant qu'elle est principe d'action autonome, une fin objective. Dans la perspective aristotélicienne qui est la sienne, saint Thomas voit la fin dans quelque chose d'extérieur au sujet qui agit, le principe de la téléologie est identique chez lui et chez Kant, c'est le sujet agissant. La différence réside dans le terme objectif, l'idée d'humanité ou le bien concret. Autrui est donc vu sous une identité assez idéale dans un sens alors que dans le cadre de la pensée thomiste il est rejoint dans la communion dans un bien externe à l'un et à l'autre ami.

Ce qui étonne dans la pensée de Maritain c'est de voir chez un disciple de saint Thomas la prétention de mettre la personne comme fin. Car chez le philosophe français il ne s'agit pas de penser la fin et le bien comme l'auteur des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Quand Maritain dit que la personne est un fin, il faut entendre fin dans une perspective aristotélicienne. Or mettre la personne comme fin, c'est nier les conclusions sur l'amitié de saint Thomas dont la pensée maritanienne se réclame sans cesse.

La nuance qui oppose saint Thomas dans le traité sur la passion d'amour de son lointain disciple dans sa pensée politique, c'est le statut de la personne. On ne peut pas rejeter le débat en affirmant que le point de vue n'est pas le même. L'amitié est le fondement de la considération politique tant chez Aristote que chez son disciple médiéval [321]. Or ce qui fait l'unité des membres dans la cité et même dans le bien honnête, ce n'est pas leurs personnes indifféremment considérées mais celles-là en tant qu'elles tendent vers le même bien, troisième terme unifiant les deux. Même si l'un des amis potentiels ne se meut pas actuellement vers le bien, reste la potentialité de cette amitié du fait que le bien externe aux amis existe. Or dans la considération politique de Maritain, la personne est considérée comme le terme unifiant le bien politique. Mais comment penser l'unification des personnes différentes s'il n'y a pas de troisième terme. Le principe de totalité invoqué par Maritain n'a rien à faire avec la question du dynamisme de l'action amicale, car une personne pour être une fin honnête doit être perçue dans son dynamisme vers une fin honnête, ce qui n'est jamais pris en considération par Maritain [322].

Si l'amour uni l'aimé à l'aimant, il faut encore parler de l'appréhension dans la réalisation.

Comment l'aimé et l'aimant sont ils réunis dans la perception de l'aimant.

● *De l'union dans l'appréhension*

L'appétit recherche l'union avec l'être aimé. Mais dans l'union réalisée entre l'aimé et l'aimant l'appétit laisse une place à une activité de la raison. La vie d'intentionnalité qui permet de

---

321. « Nous estimons, en effet, que l'amitié est le plus grand bien des cités (car c'est par elle que les risques de discorde sont réduits au minimum), et Socrate loue par-dessus tout l'unité de l'État, unité qui paraît bien être,comme il le déclare lui-même une création de l'amitié […]. » ARISTOTE, *Politique*, II, 4, 1262b 8, trad J. Tricot, Paris, 1995, p.94.

322. Il n'est pas impossible que sa perception du bien comme valeur voulue pour elle-même ne soit pas indifférente à sa prise de position

saisir la similitude comme telle, permet tant à l'intelligence de recevoir l'altérité, de devenir en quelque sorte toute chose [323], qu'à la volonté de rechercher cette altérité pour se l'assimiler. Pour revenir à la connaissance, il faut parler en premier lieu de la différence de statut entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, car une telle différence apporte une nuance dans la perception de l'ordre de la perfection entre intelligence et volonté. Une autre question se pose : comment se représenter l'union de l'intellect avec le bien aimé en tant qu'aimé ? Car la perception d'une chose en tant qu'elle est aimée est sensiblement différente d'une perception où est absente une telle relation.

Si la connaissance sensible offre une connaissance adéquate à l'objet aimé dans la sensibilité, dès que l'on dédouble avec les mouvements spirituels de l'âme, les choses apparaissent plus compliquées. La dignité de l'opération intellectuelle est en soi plus grande que l'opération de la volonté, comme nous le démontrait un auteur que nous avons cité plus haut, Francisco Gonzalez. Du fait que la contemplation nous rend le plus semblable possible à Dieu dans son activité propre qui est le *summum* du plaisir et de la béatitude.

Il faut pourtant remarquer un point important quant à la connaissance des réalités spirituelles : chez l'homme cette appréhension est relative puisque les réalités incorporelles ne sont connues que par l'intermédiaire des réalités sensibles. D'où la remarque constante de saint Thomas affirmant que Dieu est atteint durant la vie terrestre plus parfaitement par un acte de volonté que par un acte d'intelligence, puisque cette dernière ne connaît qu'imparfaitement Dieu alors que la volonté l'atteint quand même dans sa réalité [324].

La connaissance du bien en tant que tel informe l'intelligence d'une manière spécifique. Puisque l'aimé est vu comme devant être uni, soit d'une manière purement intéressée, soit dans une considération d'amitié [325]. Sous cette dernière forme, l'aimé est vu comme un autre soi-même, de sorte que l'aimant cherche autant son bien que le sien propre. Mais cette identification n'est comprise que dans la perspective d'un dynamisme commun. Dans le premier type de connaissance l'aimé n'est vu que comme le terme de l'appétit particulier de l'aimant, le dynamisme propre de l'aimé, dans la mesure où il existe, reste indifférent à la considération de l'aimant.

Saint Thomas parle ensuite d'un effet de l'amour en tant que cette passion contient les prémisses de la perfection de l'appétit. L'inhabitation mutuelle est décrite comme une conséquence de l'amour. Une pareille intimité n'est réalisée que dans la perfection de l'appétit. Cependant il est intéressant de regarder les perfections propres de l'acte de percevoir dans une telle communion :

> « Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots

---

323. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, pp. 379-380 (§ 790).
324. ID., *Somme Théologique,* I, q. 82, a. 3 ; *Quæstiones disputatæ de Veritate*, q. 22, a. 11 ; *Contra Gentes* III, 26.
325. ID., *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 1.

appliqués à l'Esprit-Saint, qui est l'Amour de Dieu : "Il scrute même les profondeurs de Dieu" (1 Co 2, 10) [326]. »

Certes une telle pénétration cognitive est l'apanage des êtres spirituels, l'imagination ne peut permettre une telle approche de l'aimé. Cependant en ce qui concerne l'animal humain, le premier lieu de réalisation d'une telle union est dans la sensibilité. Cela n'empêche pas des formes plus spiritualisées de cette union d'exister, mais l'exemplaire moins parfait et plus connu quant à nous, réel en son ordre, réside bien dans cette vie passionnelle. La difficulté pour l'être humain étant de concilier les deux pôles de son affectivité, faisant en sorte que la sensibilité n'étouffe pas sa vie rationnelle et que l'exigence de spiritualité n'en vienne pas à écraser et à nier les attentes de la sensibilité.

Un dernier point concernant la question de la perception dans l'acte d'aimer nous amène à parler de l'extase, car un des effets de l'amour c'est de sortir l'aimant de lui-même pour le porter entièrement vers l'aimé. Au niveau de la connaissance cela se traduit par une captation des facultés cognitives :

> « Dans l'ordre de l'appréhension, on dit de quelqu'un qu'il se met hors de soi quand il est entraîné hors de la connaissance qui lui est propre. Ce peut être parce qu'il est introduit à une connaissance plus haute, comme élevé à la compréhension de certaines choses dépassant la portée de ses sens et de sa raison, et dont on dit qu'il est en extase parce qu'il est transporté hors de la perception naturelle de sa raison et de ses sens. […] C'est l'amour qui produit la première sorte d'extase par mode de disposition, en tant qu'il fait méditer sur ce qu'on aime, comme nous l'avons dit à l'article précédent, et la méditation intense d'une chose fait oublier toutes les autres [327]. »

Encore une fois il faut bien voir qu'une telle éventualité ne se réalise que dans la mesure où l'appétit atteint une certaine plénitude. Nous constatons dès lors une modification de l'acti- vité de perception, alors que jusqu'ici nous ne voyions que l'information parfaite par une lumière sur l'unité dynamique entre aimant et aimé. Cette modification fait, pour ainsi dire, ces- ser l'activité « normale » de la perception pour la porter uniquement vers l'objet aimé. Il y a un dynamisme même dans l'ordre de la connaissance, une évolution d'activité. On perçoit d'abord l'objet aimé comme devant être l'objet d'une réunion dans un bien partagé ou dans un usage égocentrique, ensuite on cherche à connaître cet objet dans son intimité, puis enfin l'individu est comme happé, consommé par la connaissance de cet objet. On peut donc décrire ainsi les trois stades de la connaissance pratique : perception de convenance à soi, connaissance intime de l'aimé, saturation cognitive.

C'est ainsi que nous pouvons conclure sur l'activité de l'intelligence en analysant le mouvement de l'*anima* vers le bien sensible, et à travers lui vers le bien spirituel ; non seulement il

---

326. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 28, a. 2.
327. ID., *Ibid.* I-II, q. 28, a. 3.

y a perception d'un dynamisme mais ce dynamisme crée une sorte de redondance sur la perception elle-même. Pour ce faire cependant il reste nécessaire que l'appétit atteigne à une certaine plénitude d'activité, à une perfection au moins relative.

On comprendra bien sûr que le dédoublement de notre vie affective en vie sensible et vie spirituelle relativise quelque peu la perfection d'unité tant appétitive que cognitive de la sensualité. Mais cette dernière n'en reste pas moins une voie possible vers une certaine perfection spirituelle..

Il nous reste à parler de l'appétit comme tel dans son rôle propre et ses ressentis particuliers. Le plaisir sensible est, dans une perspective spiritualiste, vu comme un bien utile aux opérations nécessaires à la vie humaine, mais peut-on aller jusqu'à considérer que sa dimension plaisante sert à autre chose ?

β) *Le plaisir sensible utile aux opérations et participation au plaisir intellectuel*

Si l'on reprend l'analogie que nous avons formalisée plus haut, nous avions dit que le plaisir sensible pouvait jouer le rôle d'utile pour la pleine actuation de la volonté dans l'opération la plus parfaite. L'utilité du plaisir est vue d'abord comme une aide à l'opération dont il est le fruit, et aussi comme un remède à la douleur. Toutefois ne donner au plaisir sensible que le rôle d'une utilité purement fonctionnelle dans l'ordre du dynamisme volontaire serait réducteur. Nous venons de voir l'apport de l'affectivité sensible quant à la connaissance pratique, et on peut d'ores et déjà annoncer un rôle similaire de la passion sensible pour la volonté agissante.

● *Le plaisir pour l'opération*

La diversité des opérations entraîne la diversité des plaisirs [328], c'est l'un des gonds axiologiques sur lesquels notre pensée téléologique s'oriente. Cette proposition fonde le refus de la pensée hédoniste qui univocise la notion de plaisir. Mais pour revenir à cette corrélation entre opération et plaisir conséquent on doit comprendre que les stades évolutifs du plaisir, d'inchoatif à parfait, s'associent à l'exercice de l'opération pour l'amener à s'exercer mieux encore, et ce jusqu'à la perfection ultime. Sous ce rapport le plaisir a raison d'utile.

Comme il est manifeste que les opérations dont l'homme est capable sont différenciées, les plaisirs le seront d'autant. Mais suivant les dispositions de chacun, qui sont la suite de l'éducation, des choix mais aussi des inclinations natives [329], l'un sera amené à privilégier telle opéra-

---

328. « De même nous pensons aussi que les activités qui diffèrent spécifiquement sont achevées par des causes spécifiquement différentes. Or les activités de la pensée diffèrent spécifiquement des activités sensibles, et toutes ces activités diffèrent à leur tour spécifiquement entre elles : et par suite les plaisirs qui complètent ces activités diffèrent de la même façon. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 5, 1175a25 et Sqq., p. 499.

329. « En fait, les plaisirs accusent une extrême diversité, tout au moins chez l'homme : les mêmes choses charment certaines personnes et affligent les autres, et ce qui pour les uns est pénible et haïssable est pour les autres agréable et attrayant. Pour les saveurs douces il en va aussi de même : la même chose ne semble pas douce au fiévreux et à l'homme bien portant, ni pareillement chaude à l'homme chétif et à l'homme robuste. Et ce phénomène arrive encore dans d'autres cas. » ID., *Ibid.* 1176a9, p. 503.

tion plutôt que telle autre, du fait qu'il prend instinctivement plus de plaisir à telle activité. C'est d'ailleurs le rôle des dispositions acquises dont nous parlerons plus tard que de disposer l'homme à se réjouir comme naturellement des bons actes et de s'affliger des mauvaises actions :

> « D'autre part nous devons prendre pour signe distinctif de nos dispositions le plaisir ou la peine qui viennent s'ajouter à nos actions. […] Aussi devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre, dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de Platon, à trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela [330]. »

Certaines opérations apportent à l'individu humain un bien nécessaire, d'où la présence de plaisirs conséquents, d'une intensité telle que nous sommes nécessairement attirés à poser ces opérations. Les plaisirs qui conditionnent la jeunesse de notre vie nous tournent instinctive- ment vers ces opérations pour nous aider à les poser. D'autant plus que les opérations corpo- relles engendrent parfois des modifications pénibles [331].

Le fait est que le plaisir aperçu comme possible pour l'individu qui agit entretient en lui le désir de l'opération et lui fait accomplir. Simplement il faut bien comprendre que le plaisir n'est légitime que dans le cadre de l'opération qui le soutient, puisqu'il est sa conséquence naturelle. Cela ne veut pas dire pour autant que le plaisir n'a pas une autre destination que l'opération elle-même, mais que sa réalité n'est bonne que conjointe à l'opération :

> « Le plaisir perfectionne l'action par manière de cause agente. Non pas directement, car le Philosophe dit que "le plaisir parfait l'action, non pas comme le médecin, mais la santé parfait le malade". Mais indirectement, en tant que l'agent, du fait qu'il prend plaisir à son action, y prête une attention plus vive, et l'accomplit avec plus de diligence. C'est en ce sens qu'Aristote écrit : « Les plaisirs propres à chaque activité favorisent cette activité ; les plaisirs étrangers la gênent [332]. »

Dans l'ordre même des opérations sensibles il faut considérer la nature de celles qui entraînent un plus grand plaisir. Car elles laissent supposer une plus grande utilité pour l'indi- vidu humain qui les pose.

> « Puisque le plaisir du toucher est donc le plus grand au point de vue de l'utilité, et celui de la vue le plus grand au point de vue de la connaissance, si nous voulons les com- parer nous trouvons que le plaisir du toucher l'emporte absolument sur celui de la vue, du fait que celui-ci se tient dans les limites du plaisir sensible. Car il est évident que ce qui est naturel en toute chose est le plus fort. Et c'est à ces plaisirs du toucher que sont ordonnés les désirs naturels de la nourriture, de la sexualité. Mais si nous considérons les plaisirs de la

---

330. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104b3, p. 94, et 1104b11, p. 95.

331. « L'être animé vit, en effet, dans un état perpétuel d'effort, au témoignage même des physiologues, d'après lesquels la vision et l'audition sont quelque chose de pénible ; il est vrai que depuis longtemps, disent-ils, nous y sommes accoutumés. » ID., *Éthique à Nicomaque*, VII, 15, 1154b7 et sqq., p. 378.

332. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 33, a. 4.

vue en tant que la vue est au service de l'intelligence, alors ils l'emportent pour cette raison que les joies intelligibles l'emportent sur les plaisirs sensibles [333]. »

Dans l'ordre des opérations sensibles, ce sont les plus utiles qui absolument parlant offrent le *quantum* de plaisir le plus important. Du fait du caractère absolument nécessaire pour la survie des hommes comme individus et comme espèce des actes de nutrition et de reproduction, ce sont ces actes qui offrent les plaisirs les plus grands. Dans le même article saint Thomas insiste sur le destin commun que nous possédons avec les autres espèces animales. L'intensité est plus forte pour les opérations conséquentes au sens du toucher.

Mais on le voit, chez l'homme, les plaisirs sensibles ont une destination autre. On pourrait croire que ce que dit saint Thomas à la fin de cet article suffit à décrire l'assomption faite par la dimension spirituelle de l'homme de ses plaisirs sensibles. Nous osons penser le contraire. Car on ne peut se contenter de la comparaison que l'auteur de la *Somme* fait ici entre les plaisirs sensibles entre eux. Il y a bien d'autres réflexions dans son œuvre sur l'usage complexifié des différents plaisirs sensibles.

• *Assomption du désir sensible*

La complexité humaine fait que l'on peut considérer les plaisirs sensibles sous des jours divers. Il ne s'agit pas encore de regarder les causes qui nous pourraient les faire utiliser d'une manière mauvaise mais de poser le principe de leur utilisation dans un sens surélevé à leur destination propre, soit comme plaisirs simples, en tant que compléments de l'activité d'un sens en particulier, le toucher par exemple, ou en tant que plaisirs composés de plusieurs sens, dans l'unité d'une seule opération finalisée, comme le plaisir d'assister (par l'ouïe et la vue) à un spectacle musical.

Que ce soit dans un sens ou dans un autre, il faut constater la capacité pour le plaisir sensible d'être un instrument du bien moral spirituel, et non pas seulement pour les biens qu'il apporte à l'individu humain dans l'ordre d'opération : plaisirs de la table, plaisirs sexuels, plaisirs de connaître. Notre ambition est présentement de montrer comment le plaisir sensible, en tant qu'il est un plaisir, peut servir d'instrument à un plaisir plus grand qui le mesure et le cadre :

« Tout plaisir est uniforme, en cela du moins qu'il est repos en quelque bien ; et à ce titre il peut être règle ou mesure. Car celui-là est bon dont la volonté se repose dans le vrai bien, et mauvais celui dont la volonté se repose dans le mal [334]. »

On ne peut trop dissocier le bien atteint dans l'acte volontaire du plaisir que l'on en ressent, même s'ils sont deux aspects distincts d'un même acte. Dans la mesure où l'on parle d'un acte d'appétit il s'agit de voir que tous les instants intermédiaires plaisants, sensibles ou intellec-

333. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 31, a. 6.

334. ID., *Ibid.,* I-II, q 34, a. 4, ad 2um.

tuels, sont mesurés et jugés par ce plaisir ultime [335]. Certes aucun de ceux qui agissent ne connaît ce plaisir et sont à mêmes de juger le moindre à partir du plus grand. Cependant tous peuvent comprendre que les plaisirs inférieurs sont mesurés par un autre qui les dépasse en intensité et qui demeure face à leur fugacité.

Il reste à parler de l'association des plaisirs sensibles à la vie intellectuelle. Cette association de la sensualité n'est pas du même ordre que celle que voulut faire Kant pour lequel l'appétit sensible qui, étant selon lui seul capable de plaisir, devait entrer dans une phase de crainte et de respect pour que l'acte moral fut possible [336].

Nous soutenons au contraire que le plaisir sensible peut et doit rester dans une certaine intégrité si l'homme veut prétendre atteindre au bonheur spirituel. Parce qu'il serait incapable de nommer la joie spirituelle s'il ne connaissait d'abord son analogué dans la sensibilité, ensuite parce que son animalité en mourrait, les opérations de sa simple survie ne pouvant être supportées du fait de la souffrance qu'elles causent. La vie animale qui est une partie non négligeable de la nôtre demande une certaine satisfaction [337]. Nous n'avons pas de raison de penser qu'en eux-mêmes les plaisirs sensibles nient la vie intellectuelle si ce n'est parce qu'ils peuvent devenir un empêchement à cette vie par une trop grande intensité [338]. On ne peut oublier qu'ils restent dans leur dimension propre, la dimension sensible. Cette assomption ne change pas leur nature mais les associe à une destinée plus grande :

> « Le désir, avons-nous dit, est l'appétit du bien délectable. Or une chose peut être délectable à un double titre. D'abord parce qu'elle est en harmonie avec la nature de l'animal, comme manger, boire, etc. Ce désir du délectable est dit naturel. Ou bien la chose est délectable parce qu'elle convient à l'animal selon la connaissance qu'il en a ; ainsi une chose étant appréhendée comme bonne et adaptée, il en résulte qu'on s'y délecte. Le désir

---

335. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 141, a. 4, ad 4um : « On peut dire encore que les plaisirs de l'esprit, à proprement parler, sont conformes à la raison. C'est pourquoi ils ne sont pas à refréner, sauf pour une raison accidentelle quand par exemple un plaisir détourne d'un autre plus important et plus légitime (*potiori et magis debita*). »

336. « Mais comme effet de la conscience de la loi morale, par conséquent relativement à la cause intelligible, à savoir le sujet de la raison pratique pure en tant que législatrice suprême, ce sentiment d'un sujet raisonnable affecté par des inclinations, s'appelle certes humiliation (mépris intellectuel), mais relativement au fondement positif de cette humiliation, à la loi, il s'appelle en même temps respect pour la loi, mais dans le jugement de la raison, dès lors que la loi écarte du chemin la résistance, le fait de débarrasser d'un obstacle est estimé équivalent au fait de promouvoir positivement la causalité. C'est pourquoi ce sentiment peut alors aussi être appelé un sentiment de respect pour la loi morale, mais pour les deux raisons conjointes, il peut être appelé un *sentiment moral.* » E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V 75, pp. 184-185.

337. « Il est donc normal que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d'eux le plaisir achève la vie, qui est aussi quelque chose de désirable. » *Éthique à Nicomaque,* X, 4, 1175a17, p.498.

338. « Or, le premier mouvement de l'appétit sensitif s'oppose à la raison surtout par manque de mesure, car les biens sensibles et corporels, si on les considère selon leur nature, ne s'opposent pas à la raison mais la servent plutôt, comme des instruments dont la raison se sert pour parvenir à sa fin propre. Mais ils s'opposent à elle surtout en tant que l'appétit sensitif ne se porte pas vers eux selon la mesure de la raison. ». SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 141, a. 3.

de ces derniers objets est dit non naturel, et, couramment, porte plutôt le nom de cupidité.

« Les premiers de ces désirs, ceux qui sont naturels, sont communs aux hommes et aux animaux ; aux uns et aux autres conviennent certaines choses agréables au point de vue naturel. Et tous les hommes également en sont là. Aussi le Philosophe appelle-t-il ces désirs : communs et nécessaires. – Quant aux autres désirs, ils sont propres à l'homme, à qui il appartient de se représenter que telle chose lui est bonne et lui convient, en dehors de ce que requiert la nature. C'est pourquoi le même Philosophe dit que les premiers désirs sont "irrationnels", et les seconds "accompagnés de raison". Et parce que tous ne raisonnent pas de la même façon, ces derniers sont appelés par Aristote : "propres et surajoutés", par rapport aux désirs naturels [339]. »

Nous sommes en face d'un texte assez difficile à comprendre. En soi la division entre désirs naturels et désirs non naturels semble simple. Les premiers sont communs aux hommes et aux animaux alors que les seconds sont propres aux animaux rationnels que nous sommes. Dans ce passage de la *Somme* saint Thomas s'en tient à commenter Aristote en gardant la même terminologie. Or dans un autre article qui vient assez rapidement après il utilise toujours la même terminologie, toujours en suivant Aristote, mais cette fois-ci il parle de délectations non naturelles pour les dénoncer [340].

Une autre interrogation vient à l'esprit du lecteur attentif : pourquoi mettre la remarque sur l'union de la rationalité et de l'animalité dans la question concernant le désir ? On s'attendrait plutôt à une réflexion sur le terme de ce désir, à savoir la délectation. De toute façon le désir termine au plaisir, il faut donc en conclure que la réflexion sur cette non-naturalité de certains désirs sensibles revient de toute façon à s'interroger sur le plaisir, un peu comme dans le cas de la passion d'amour dont nous avons déjà parlé. Au-delà d'une simple fidélité littérale de saint Thomas au texte du philosophe grec il faut y voir la clef d'interprétation de la différence entre les deux acceptions de non-naturalité dans les articles des questions 30 et 31.

Aristote dit que les désirs non naturels surajoutés par l'activité de la rationalité conservent un caractère conforme à ceux qui sont naturels [341]. Ils sont différents des plaisirs dénoncés dans le livre VII de *l'Éthique*. Car les plaisirs désignés comme contre nature constituent un terme opposé au terme des désirs non naturels. Les désirs surajoutés apparaissent être une élaboration fondée sur la perception plus parfaite de la nature humaine. Ils sont dits non naturels du fait qu'ils ne sont pas spontanés comme les mouvements que nous possédons en commun avec les animaux, manger, boire, etc. Le dynamisme de ces appétits surajoutés repose sur le fait

---

339. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 30, a. 3.

340. ID., *Ibid.,* I-II, q. 31, a. 7 : Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel ? Le terme utilisé dans cet article sera *innaturalis* ou alors *contra naturam*, alors que dans l'article de la question 30 il parle de désirs qui sont *non naturales*.

341. « Ces préférences individuelles n'en ont pas moins elles aussi quelque chose de naturel : telles choses sont agréables aux uns et telles autres le sont aux autres et certaines choses, sont pour tous les hommes, plus agréables que les premières venues. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* III, 13, 1118b12, p. 164.

que l'homme perçoit mieux, c'est-à-dire sous la raison de délectable en tant que tel, leur bonté plaisante. C'est là la source du raffinement de la vie. Qu'il faille tempérer cette quête de raffine- ment est un autre problème, le plaisir est saisi comme tel et comme un bien qu'il faut entretenir dans une certaine mesure comme son bien propre et une chose recherchée comme complé- ment de l'opération et du bien perfectif de notre humanité, le plaisir, spirituel ou charnel, est une sorte de perfection à la consécution de la réalité nous perfectionnant, c'est donc une per- fection dans la perfection [342].

Par rapport au *Commentaire de l'Éthique*, où saint Thomas expliquait l'existence d'inclinations non naturelles surtout par la différence des complexions individuelles [343], il argumente dans la *Somme* plutôt sur la raison du raffinement de la connaissance humaine et sa capacité à donner aux plaisirs sensibles un sens complexe. Il n'en reste pas moins vrai que cette capacité de l'être humain se fonde aussi sur la relation âme/corps qui est particularisée pour chaque individu. Les animaux en tant qu'individus sont tout aussi particularisés quant à leur espèce que les hommes par rapport à la leur. Et donc il faut privilégier l'explication de la *Somme* car elle seule explique l'existence de cette non-naturalité. En même temps il faut reconnaître ici l'une des manifestations du statut particulier de la raison humaine qui entretient des rapports tout à fait étroits avec la condition charnelle [344].

Notre bipolarité vitale, spirituelle et charnelle, fait que nous ne pouvons parfaitement saisir la richesse du bonheur spirituel sans comprendre la richesse relative de nos plaisirs sensibles. Avant d'étudier les effets du plaisir dans l'appétit, il faut comprendre la complexité des plaisirs sensibles. Une des caractéristiques de la sensibilité en regard de la spiritualité est la complexité. Il y a une seule perception intellective mais cinq sens externes, et donc autant de sources de plaisirs propres. Il faut donc essayer non seulement de détailler ces plaisirs mais aussi d'analyser comment la raison peut nous les faire utiliser dans le sens de ce que nous venons de dire au sujet des désirs non naturels.

● *La synchronie rationnelle du plaisir des sens*

Chaque sens externe possède son activité propre, et donc a son plaisir propre. Il existe une affinité de la sensibilité avec l'intelligence mais dans une mesure propre à chaque sens. Parmi les cinq sens externes la vue et l'ouïe sont les plus spirituels, la preuve en est donné par le fait que les beaux-arts concernent essentiellement les deux sens de la vue et de l'ouïe [345].

---

342. « C'est ainsi que l'entend Aristote dans ce texte : "Le plaisir perfectionne l'action comme une fin qui s'y ajoute". C'est-à-dire qu'à ce bien de l'action vient s'ajouter un autre bien, qui est le plaisir, impliquant le repos de l'appétit dans le bien présupposé. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 33, a. 4.

343. ID., *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., § 1372 et sqq.

344. « Dans l'homme il n'y a pas seulement la raison universelle, qui appartient à la partie intellective, mais aussi la raison particulière existant dans la partie sensible. Et donc le désir, même accompagné de raison, peut relever de l'appétit sensible. » ID., *Somme Théologique,* I-II, q. 30, a. 3, ad 3um.

345. « Le beau est identique au bien ; leur seule différence procède d'une vue de la raison. Le bien étant ce que "tous les êtres désirent", il lui appartient, par sa raison de bien, d'apaiser le désir, tandis qu'il appartient à

Au point de vue de la connaissance pure, l'activité interne de la sensibilité permet l'unité de la connaissance sensible. Sans cette activité nous n'arriverions pas à unifier les divers éléments donnés par les cinq sens externes [346]. Mais la dynamique d'unification du plaisir des sens, leur synchronisation n'est pas du même ordre. Dans le cas de la connaissance d'un objet sensible, il y a une sorte d'égalité qui existe entre tous les sens concernés. Chaque sens perçoit en propre ce qui le concerne sans qu'il soit question d'une hiérarchie [347]. Toutes les données des sens externes sont en un certain sens égales quant au traitement par la sensibilité interne qui les unifie [348]. Sans doute le sujet connaissant peut-il faire attention à telle ou telle connaissance sensible, privilégiant la vue ou le toucher selon les circonstances, il n'empêche, il n'y a pas au point de vue de la connaissance un ordre de préséance d'un sens sur l'autre.

Dans l'optique d'une activité appétitive, la nature de l'activité va déterminer la priorité de la satisfaction de tel sens sur la satisfaction d'un autre. C'est le plaisir maximum conséquent à l'activité de tel ou tel sens qui mesurera les plaisirs des autres sens. Tout dépend en fait de la nature de l'acte que l'on pose. Prenons l'exemple d'un auditeur d'opéra qui se rend à une représentation. Est-ce qu'il jugera la réussite de sa soirée uniquement sur les perceptions auditives ? Non, parce que beaucoup d'autres éléments peuvent intervenir et l'empêcher de goûter pleinement du spectacle, comme l'inconfort que lui procure son siège, le désagrément d'une mauvaise odeur prolongée. Ainsi les sens du toucher et de l'odorat peuvent intervenir dans son appréciation de la création artistique. Mais à supposer que le l'incommodité ne soit pas trop violente, si l'œuvre à laquelle il assiste est magistralement interprétée et bien mise en scène, il oubliera pour ainsi dire ces quelques désagréments. Par contre s'il assiste à une cacophonie sonore et à une caricature de mise en scène, fut-il bien assis et dans un confort certain, sa soirée sera gâchée très certainement. Par cet exemple on voit bien que, suivant les actes que nous posons en vue d'un certain agrément sensible, certains sens ont une importance plus grande que d'autres. Mais il ne faut pas croire que l'ouïe et la vue sont toujours les sens les plus impor-

---

la raison de beau d'apaiser le désir qu'on a de le voir ou de le connaître. C'est pourquoi les sens les plus intéressés par la beauté sont ceux qui procurent le plus de connaissances, comme la vue et l'ouïe mises au service de la raison ; nous parlons, en effet, de beaux spectacles et de belles musiques. Les objets des autres sens n'évoquent pas l'idée de beauté : on ne parle pas de belles saveurs ou de belles odeurs. Cela montre bien que le beau ajoute au bien un certain rapport à la puissance connaissante ; le bien est alors ce qui plaît à l'appétit purement et simplement ; le beau, ce qu'il est agréable d'appréhender. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3um.

346. ARISTOTE, *De l'âme,* III, 1, 425a25, p. 150.

347. On se place ici du point de vue d'un acte de connaissance pris en tant que tel. Car en soi il y a une hiérarchie des sens comme nous l'avons déjà dit, la vue l'emporte sur les autres. Mais pris dans leur connexion les uns avec les autres, il apparaît que c'est l'excellence du sens le plus fondamental qui détermine la qualité des autres sens, ainsi on lit sous la plume du théologien l'explication pourquoi une délicatesse du sens du toucher explique la meilleure aptitude à l'intelligence. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Traité de l'âme*, op. cit., p. 251 (§§ 483 à 485).

348. ARISTOTE, *De l'âme,* III, 2, 426b9 sqq. p. 158.

tants des activités sensibles plaisantes à l'homme.

Parmi les plaisirs sensibles les plus intenses que l'homme puisse éprouver sont les plaisirs naturels, ces plaisirs qui sont les plus instinctifs de notre nature nous les partageons avec les animaux non rationnels :

> « Et comme le plaisir accompagne l'acte qui s'accorde sur la nature, les plaisirs sont d'autant plus intenses que les actes qu'ils accompagnent sont plus naturels. Or, ce qui est par-dessus tout naturel aux êtres vivants, ce sont les actes par lesquels se conserve la nature de l'individu : le manger et le boire, et la nature de l'espèce : l'union de l'homme et de la femme [349]. »

On le voit, dans l'ordre de la sensibilité pure les plaisirs les plus intenses sont ceux qui ne sont pas par eux-mêmes associés à l'exercice de la rationalité comme les plaisirs des désirs non naturels ou surajoutés. On en revient au rôle fonctionnel du plaisir sensible pour faciliter l'opé- ration, plaisir qui est celui du toucher. Ces plaisirs sont d'autant plus intenses que la fonction qu'ils aident à opérer est importante, d'où la classification des biens apportés par ces opérations en bons et excellents par saint Thomas à la suite de saint Augustin [350]. Mais pour l'homme, on ne peut se contenter de regarder les plaisirs naturels dans la singularité du sens dont ils sont la continuité. L'être humain même quand il exerce ces activités des plaisirs naturels y surajoute des plaisirs sensoriels autres que ceux du sens du toucher, comme la saveur dans l'usage des aliments, ou les parfums et le décorum dans l'acte sexuel :

> « Dans ces plaisirs on peut considérer un élément principal et un élément secondaire. L'élément principal est assurément l'usage même des choses nécessaires : par exemple l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce ou l'usage de la nourriture ou de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'individu. Et l'usage même de ces réalités nécessaires comporte une certaine jouissance essentielle qui leur est adjointe. L'élément secondaire, dans ces deux usages, est ce qui rend cet usage plus agréable : comme la beauté et la parure de la femme, et la saveur agréable de la nourriture et aussi son odeur [351].»

C'est bien la rationalité de l'animal humain qui est la cause du raffinement qu'il peut met-

---

349. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 141, a. 4.

350. ID., *Ibid.*, II-II, q. 153, a. 2.. SAINT AUGUSTIN, *De bono conjugali*, chap. XXV, PL, XL, col. 395.

351. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 141, a. 5. Il est à noter que le terme d'usage que saint Thomas emploie dans cet article doit s'entendre d'une manière différenciée pour la nourriture et pour la femme. Très certainement ce mot prend à notre époque un sens beaucoup moins technique que dans le texte de saint Thomas. Car il ne s'agit pas de dire qu'un homme use d'une femme comme il use de la nourriture. La nourriture est un bien consomptible et pour lequel il ne peut y avoir qu'un amour de concupiscence, alors qu'une épouse légitime est terme d'un amour d'amitié, cf. *Contra Gentes*, III 123. Usage se comprend comme toujours chez saint Thomas d'un bien qui sert de moyen en vue d'une fin. Si un homme veut un enfant, fin, il doit avoir commerce charnel avec sa femme, moyen. Il est évident que dans la pensée du théologien l'usage de la femme n'est pas indifférencié comme celui de la nourriture peut l'être, une femme n'est pas aimée d'une manière anonyme.

tre dans l'usage des plaisirs sensibles, et si l'être humain affecte de rechercher ces éléments surérogatoires au plaisir principal, c'est sans aucun doute dans un but qui dépasse la pure quête d'un plaisir sensible toujours plus important, qui ne serait pour cela qu'un but en lui- même. Le sens du toucher qui cause les plaisirs sensibles les plus important est par la même occasion le moins proche de la rationalité. D'où la recherche de raffinements sensibles pour assumer les actes les plus instinctifs et leur donner un tour qui les fasse sortir de la brutalité qu'ils portent en eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'éteindre la dimension tactile de leur plaisance mais de la faire servir à un bien plus rationnel, comme le laisse supposer l'usage de ces artifices qui associent les autres sens surtout les plus proches de la rationalité [352].

Quel but plus rationnel cet ajout de délectation apporte-t-il au plaisir brut du toucher ? On peut voir dans cet usage complexe des plaisirs sensibles un appel à une plus grande convivialité. Seul, l'animal humain ne recherche pas le raffinement du goût comme il peut le faire quand il est en société. Certes il reste toujours possible de rechercher le raffinement dans un but égoïste ou dans une optique de sensualisme débridé [353]. Pour saisir ce qui peut différencier une attitude tempérante du plaisir des sens de ce qui ne l'est pas, il faut maintenant revenir à la fonction unitive du plaisir sensible, et par amplification du plaisir spirituel.

● *De l'union dans l'affect*

Nous avons à conclure cette considération sur le plaisir par l'effet le plus important de celui-ci, effet qui, nous l'avons vu, concerne les facultés d'appréhension. On retrouve dans l'appétit les caractéristiques que l'amour cause dans l'appréhension. Ainsi le repos dans le bien possédé ouvre-t-il à une certaine forme de vie parfaite qui dépasse le simple contentement animal qui nous réjouit d'une perfection d'ordre purement extérieure. Union, adhésion mutuelle, extase sont des effets de cette passion d'amour qui trouve son achèvement dans le plaisir. Le plaisir sensible trouve plénitude dans cette sortie de l'individu de lui-même pour posséder le bien parfait, qui parfois ne se résume pas au seul bien particulier comme c'est le cas dans l'amour d'amitié :

---

352. « La raison en est que l'appétit des autres animaux se meut par le seul instinct naturel. C'est pourquoi ils ne prennent plaisir qu'à ce qui concerne l'entretien de leur nature, en vue duquel sont donnés des sens de la sorte aux animaux. Mais ils sont donnés aux hommes en vue de la connaissance des sensibles, dont on procède à la connaissance de la raison qui meut l'appétit de l'homme. De là vient que l'homme prenne plaisir à la convenance même des sensibles considérés en eux-mêmes, même s'ils ne sont pas ordonnés à l'entretien de sa nature. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., § 611.

353. « En effet ceux que nous disons intempérants ce ne sont pas ceux qui tirent de la joie d'odeurs de pommes ou de roses ou de thym qui sont des espèces de l'odeur en elle-même mais ceux qui prennent plaisir aux odeurs des mets ou des onguents dont les femmes se maquillent. Les intempérants y prennent plaisir en effet en raison du rappel d'autre chose qu'ils convoitent. Il manifeste cela par l'exemple de ceux qui ont faim qui tirent de la joie d'odeurs auxquelles ils ne prennent pas plaisir une fois rassasiés. Ainsi appert-il qu'ils ne prennent pas plaisir aux odeurs pour elles-mêmes mais par accident. Tirer ainsi de la joie d'odeurs concerne l'intempérant, à qui est désirable ce qui est représenté par les odeurs. » ID., , *Ibid.,* § 609.

« L'amour tend toujours vers deux termes : la chose bonne qu'il veut pour quelqu'un, et celui pour qui il la veut. Aimer quelqu'un, c'est proprement en effet vouloir pour lui ce qui est bon. C'est pourquoi s'aimer soi-même, c'est vouloir pour soi ce qui est bon, de sorte qu'on cherche à se l'unir autant qu'on le peut. C'est ce qu'on veut dire quand on appelle l'amour une force unificatrice, même en Dieu, mais sans qu'il y ait alors composition d'éléments, car le bien que Dieu veut pour lui n'est autre que lui-même, qui est bon par essence, comme on l'a montré précédemment. Mais aimer un autre que soi, c'est vouloir ce qui est bon pour lui. Ainsi, c'est en user avec lui comme avec soi-même, rapportant à lui la chose bonne qu'on aime, comme à soi-même C'est en ce sens qu'on appelle l'amour un principe de cohésion : parce que celui qui aime intègre l'autre à son moi, se comportant avec lui comme avec soi-même [354]. »

Il y a dans cette réponse, qui est faite dans le cadre d'une réflexion sur la nature de l'amour en Dieu, la raison de la richesse de l'amour, raison qui s'exprime parfaitement en Dieu et existe cependant dans la passion animale d'une manière différente mais analogiquement identique comme saint Thomas le dit dans le même article à la réponse précédente.

La plénitude du plaisir implique un acte de connaissance réflexe de pleine possession de l'achèvement de sa propre perfection, ou de celle d'un autre à travers le reflet que l'on transpose sur lui de notre propre perfection. Mais il importe de ne pas se contenter de cette connaissance mais de passer à l'acte et de s'unir effectivement le bien que l'on veut pour soi, de même que l'on cherche à se réunir à la personne aimée à travers le bien que l'on veut pour elle, et que l'on veut qu'elle veuille pour elle et pour nous.

Un des éléments capital de la réflexion sur l'acte d'aimer réside dans la bipolarité nécessaire du bien que l'on veut et de la personne pour laquelle on le veut. L'acte réflexe de la volonté peut aussi nous porter vers nous comme terme d'amitié.

Ainsi l'appétit comme force motrice permet le passage d'une représentation d'union à l'union effective :

« Il y a deux formes d'union de l'aimant à l'objet aimé. La première se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'aimant. L'autre est une union affective, qui doit être analysée en fonction de la connaissance antécédente, car tout mouvement de l'appétit fait suite à une connaissance. Les deux amours, celui de convoitise et celui d'amitié, procèdent l'un et l'autre d'une certaine connaissance de l'unité entre l'aimant et l'aimé. […]

« La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente, car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient. La seconde espèce d'union est causée par l'amour selon une causalité formelle, car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. Ce qui fait dire à saint Augustin que l'amour est "comme une sorte de vie unissant deux êtres ou cherchant à les unir : l'aimant

354. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 20, a. 1, ad 3um.

et l'objet de son amour [355]". Le mot "unissant" se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour, et ces mots : "cherchant à les unir" visent l'union réelle [356]. »

Ce beau passage de saint Thomas parle de l'appétit à son état inchoatif, l'état amoureux. Il ne décrit pas l'état de l'appétit dans son achèvement. Si l'amour est une cause efficiente de l'union réelle, le plaisir est un fruit de cette union réelle [357]. C'est dans la présence de l'aimé à l'aimant que l'union affective, qui est formellement amour ou plaisir, se réalise. La différence entre l'amour et le plaisir est double : l'amour est cause de l'union alors que le plaisir en est l'effet, d'où la différence dans l'intensité ressentie, plus forte évidemment dans le plaisir, puisque l'union n'est plus en projet mais réelle.

L'adhésion mutuelle est à proprement parler la description de cette union si particulière entre les deux termes de l'amour, aimé et aimant. L'aimé est dans l'aimant et vice et versa. Il y a une différence entre la présence de l'aimé dans l'aimant quand l'amour est un amour de concupiscence et un amour d'amitié. L'aimé est dans l'aimant soit comme bien possédé pour soi soit quand l'aimé est parfait par un bien cela est vu comme étant le propre bien de l'aimant de telle sorte que cela lui plaît autant que s'il avait le bien lui-même. Il faut bien noter cela, il y a une complaisance dans le bien possédé par l'autre, c'est-à-dire que l'appétit propre de l'ami est satisfait au sens le plus physique du terme, tel que nous avons pu le définir dans notre première partie. L'aimant est dans l'aimé quand le premier atteint le second à l'intime de lui-même, c'est d'ailleurs ce qui spécifie l'activité de l'appétit qui atteint à la réalité du bien aimé. Cela est vrai dans la simple convoitise mais plus encore dans l'amitié puisque le bien de l'aimé est réputé sien. C'est donc une identification au suprême degré que l'amour d'amitié. cause entre l'aimé et l'aimant fondé sur la similitude des sujets connaissants et aimants et la communicabilité de leur activité intentionnelle cognitive et appétitive [358]. D'ailleurs c'est dans la mutualité des rapports que cette adhésion mutuelle trouve son terme parfait :

> « Il y a une troisième manière d'entendre cette mutuelle inhabitation par l'amour d'amitié ; c'est celle de l'amour qui répond à l'amour : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien [359]. »

La mystique chrétienne tout au long des siècles a été traversée par une controverse perpétuelle que l'on pourrait appeler la question de l'amour pur. Le véritable saint n'est-il pas celui qui s'oublie dans l'amour qu'il porte pour Dieu ? Car s'il cherchait sa satisfaction dans l'amour

---

355. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate,* VIII, 10, PL, XLII, col. 960.

356. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 28, a. 1.

357. ID., Ibid., I-II, q. 32, a. 7.

358. « C'est le propre de l'amitié que quelqu'un révèle ses secrets aux gens qu'il aime. Quand donc l'amitié réunit les affections et de deux cœurs n'en fait comme s'il n'y en avait qu'un, il ne semble pas que quelqu'un sorte de son cœur ce qu'il révèle à son ami. » ID., *Contra Gentes,* IV 21.
« Est autem hoc amicitiæ proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat. »

359. ID., Ibid., I-II, q. 28, a. 2.

qu'il a pour Dieu, cet amour serait mercenaire. Tel est le raisonnement d'Abélard au XIIe siècle, de Madame Guyon au XVIIe siècle [360]. Et abstraction faite de Dieu, c'est là le raisonnement du piétiste Kant quand il fonde une morale du renoncement rationnel au plaisir.

Dans son cours sur la charité, le père Labourdette montre que cette conception qui oppose l'amour physique proposé par saint Thomas et l'amour extatique des théologiens et des mystiques du XIIe siècle – selon la classification trop tranchée du père Rousselot [361] – est outrée. On peut trouver une convergence dans entre saint Thomas et saint Bernard mais l'exposé des passions sensibles de saint Thomas reflète une maîtrise technique de toutes les données du problème qui éclaire beaucoup mieux la question que la dialectique géniale de l'abbé aux paroles de miel [362]. Notons aussi que notre réflexion fait abstraction volontairement de la question de l'amour de Dieu qui est des plus complexes chez ces auteurs. Dieu est en effet sujet d'amour à divers titres (naturel et surnaturel) et selon une intensité propre qui nous le fait aimer plus que nous-mêmes sans que notre appétit soit frustré. Nous nous contentons pour notre part de comprendre comment concilier un amour d'amitié et la plaisance dans l'acte d'aimer qui indique la plénitude du sujet aimant.

Pour revenir à ce que nous disions lorsque nous traitions un peu plus haut de l'amour d'amitié qui nous fait aimer l'autre dans l'acte même de sa perfection appétitive, l'aimant se réjouit de ce que son ami aime. Le plaisir commun qui réunit les amis est une force de cohésion qui les fait se réjouir mutuellement de ce que l'autre aime, il est une réunion d'un autre aimant à soi, aimé comme on s'aime aimant. C'est là la plus grande des adhésions mutuelles qui conserve l'intégrité des parties aimantes.

Pour faire écho une dernière fois à la controverse qui oppose l'amour extatique qui serait celui des mystiques conventuels du XIIe siècle et l'amour physique de l'aristotélicien qu'est Thomas d'Aquin nous allons montrer comment on peut concilier l'extase et la plénitude propre de l'appétit :

> « Dans l'ordre de l'appétit on dit qu'il y a extase lorsque l'appétit d'un homme se porte sur un autre en sortant de soi pour ainsi dire. […Cette extase] l'amour en est la cause directe : purement et simplement dans l'amour d'amitié, et d'une certaine manière seulement dans l'amour de convoitise. Car, dans l'amour de convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi ; aussi, une telle affection, en fin de compte, le

---

360. ÉTIENNE GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934. App. II, pp. 183-189.

361. PIERRE ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour* au Moyen Âge, Münster, 1907.

362. SAINT BERNARD parlait ainsi des quatre moments de l'amour : Amour de soi (Amor sui), Amour de Dieu pour soi, (Amor Dei propter se), Amour de Dieu pour lui-même (Amor Dei propter ipsum), amour de soi à cause de Dieu seul (Amor sui propter Dei tantum). *Traité de l'amour de Dieu*, chap. VIII, IX & X. PL, CLXXXII, 988 et sqq.

referme sur lui-même. Mais dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même [363]. »

L'amour, et le plaisir qui en est la conséquence, portent l'aimant vers un bien externe et donc l'amène en dehors de lui. Mais dans l'amour de concupiscence, même si l'intensité de l'acte sort l'aimant de lui-même, oblitère ses activités de connaissance, éteint son activité rationnelle, il ne sort pas vraiment de lui-même. Mais poussé dans ses retranchements cette attitude est comparable à la quête d'oubli des consommateurs des stupéfiants et des alcooliques. L'amour de convoitise termine toujours sa course au sujet qui agit mais qui reste seul, et dans certains cas on peut dire désespérément seul. Cette extase donne certes l'impression d'une sortie de l'individu de lui-même, mais c'est un ressenti qui est en quelque sorte trompeur sur la qualité extatique de son plaisir.

L'extase se définit comme un acte de l'appétit qui porte l'agent vers l'autre. Le plaisir existe encore dans cet acte car c'est radicalement un acte d'amour. Cela n'arrive au sens strict que parce que l'individu se repose dans le bien possédé par son ami. Il n'y a pas d'oubli de soi dans cet acte, car l'appétit reste physiquement ce qu'il est, mais c'est là sa richesse, il se porte vers un autre comme s'il était identique à celui qui aime. Pour en revenir au fondement la considération de la pensée théologique, la Bible demande aux chrétiens d'aimer Dieu plus que tout [364] alors que l'autre, le prochain, doit être aimé comme soi-même. L'oubli parfait de soi est impossible, mais l'ouverture à l'autre dans la possession commune du bonheur est le terme de la vie vertueuse. Cela ne contredit pas la perfection de la contemplation par ailleurs.

Le fait que saint Thomas ait traité de cette réalité qui correspond plus parfaitement à l'amour spirituel dans le traité des passions ne doit laisser aucun doute quant à son intention de nous expliquer que c'est un acte perfectionnant l'individu qui le pose. L'exemplaire que livre la passion ne laisse aucun doute non plus quant à la qualité plaisante de l'acte. Le terme de l'amour est toujours plaisant, qu'il soit en nous ou en dehors de nous. On n'échappe pas à la recherche de sa propre perfection dans l'acte d'aimer selon l'amitié. Car l'acte d'aimer le bien pour quelqu'un nous fait réellement aimer cet être humain. Mais il nous le fait aimer comme un autre soi. On ne doit pas réduire cela à un acte narcissique car on recherche réellement la perfection d'un autre. Cependant cette quête n'est pas un oubli de soi, c'est juste un achèvement hors du domaine réservé de son propre soi incommunicable :

« Sans doute je ne puis aimer de la sorte sans qu'il m'en revienne quelque épanouissement, mais ce n'est pas là ce que je vise : c'est un surcroît, indéclinable. Cela ne veut pas dire non plus que j'aime nécessairement autrui plus que moi, car, dans l'amitié fondée sur la raison, je n'aime jamais à mon détriment essentiel ; bien plus, aimant avec désintéressement,

363. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q 28, a. 3.
364. *Deut.*, VI, 5. *Mt.*, XXII, 37-40

je me procure à moi-même le meilleur bien, à savoir le bien de cet amour généreux lui-même, cette richesse qu'il constitue, et ce bien, au fond, je le veux pour moi plus intensément, car il m'est plus proche, que le bien voulu à mon ami ce qui signifie que je m'aime toujours davantage que l'autre, à moins, que cet autre ne soit Dieu lui-même, plus proche de moi que je ne le suis moi-même. C'est le sens de ce mot profond de Cajetan : « *Omnis res est propter suam operationem, scilicet propter seipsam operantem* », (chaque chose est pour son opération, c'est-à-dire pour être soi-même opérante) la fin divine exceptée [365]. »

Une question reste encore pendante. On pourrait voir dans cette réflexion sur l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié une distinction entre la dimension sensible et la dimension spirituelle. Effectivement c'est le fait de notre spiritualité qui explique notre capacité à l'amitié, les animaux brutes sont incapables de cet amour assumé qui pose dans son acte une recherche de la perfection d'un autre comme la perfection qui convient au sujet qui agit.

Cependant nous avons dit que le plaisir sensible a raison d'utile dans l'obtention du bien spirituel. Non seulement parce qu'il aide aux opérations, mais dans l'ordre de l'union que les personnes veulent obtenir dans l'amitié il est nécessaire de passer par des actes corporels. Non pas que les seules amitiés humaines possibles soient fondées sur des plaisirs corporels, mais certaines d'entre ces amitiés passent par des actes corporels plaisants, et en particulier l'amitié fondatrice des sociétés, l'amitié sponsale [366].

Ainsi il n'est pas impossible de penser que des actes qui sont corporels ouvrent au bien spirituel, tout en restant radicalement des plaisirs sensibles. Ce qui implique que le plaisir sensible n'est pas un objet dont on doit se méfier en lui-même et le lieu de tous les égoïsmes possibles. L'accusation qu'on a portée contre l'héritage biblique est très surfaite en la matière. Notre vision est sans doute faussée par certaines évolutions du christianisme à l'époque moderne, comme le protestantisme luthérien ou calviniste, le jansénisme français des XVIIe - XVIIIe siècles. Et le christianisme de l'époque patristique, celui de saint Ambroise et de saint Jérôme, entre autres, fut sans aucun doute influencé par une pensée stoïcienne très rigoriste en cette matière. Il existe sans aucun doute une abondante littérature parénétique incitant les fidèles à se méfier des plaisirs sensibles, mais dans la pensée la plus proche de saint Augustin et de saint Thomas, cette nécessité vient pour les hommes d'une circonstance historique. Ce qui implique

---

365. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, qq. 22-30, trad. M. Corvez, Paris, 1949, fascicule « Les Passions de l'âme I », p. 229.

366. « La première en est que ce qui est antérieur et nécessaire appartient manifestement plus à la nature. Or, la société domestique, à laquelle appartient l'union du mari et de la femme, est antérieure à la société civile. La partie, en effet, est antérieure au tout. Elle est aussi plus nécessaire, car la société domestique vise à des actes nécessaires à la vie, à savoir, la génération et l'alimentation. Aussi appert-il que l'homme est plus naturellement un animal conjugal que politique. La seconde raison est que, comme la procréation des enfants, à laquelle vise l'union du mari et de la femme, est commune aux autres animaux, elle suit ainsi la nature du genre. Ainsi appert-il que l'homme est plus par nature un animal conjugal que politique. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 1720.

la nécessité d'une méfiance accrue quant à l'usage des plaisirs les plus basiques de la sensibi- lité, les plaisirs du toucher [367], mais cela ne supprime pas la radicale bonté de ceux-là mêmes dont on doit user avec parcimonie :

> « Il faut donc dire que certains plaisirs sont bons, et d'autres mauvais. Le plaisir, en effet, est le repos de la puissance appétitive dans un bien aimé, et il est consécutif à une opération. De sorte que nous pouvons donner deux raisons de cette assertion.
>
> « La première découle du bien dans lequel on se repose avec plaisir. Car le bien et le mal, en morale, se déterminent par convenance ou désaccord avec la raison, nous l'avons dit plus haut ; c'est ainsi que, dans le monde de la nature, une chose est dite naturelle du fait qu'elle est conforme à la nature, et non naturelle quand elle est en désaccord avec elle. Donc, de même que dans l'ordre de la nature il y a un repos naturel qui convient à la nature, comme celui d'un corps lourd qui trouve son repos en bas ; et un repos non naturel contraire à la nature, comme celui d'un corps lourd qui se reposerait en haut : ainsi, en morale, il y a un plaisir qui est bon du fait que l'appétit supérieur ou inférieur se repose en ce qui convient à la raison ; et un plaisir mauvais, du fait qu'il est en désaccord avec la raison et avec la loi de Dieu.
>
> On peut tirer une autre raison des actions dont certaines sont bonnes et les autres mauvaises. Or les plaisirs ont plus d'affinité avec les actions puisqu'ils les accompagnent, que les désirs, qui les précèdent dans le temps. Aussi, puisque les désirs des bonnes actions sont bons, et ceux des mauvaises actions, mauvais, à plus forte raison les plaisirs des bonnes actions seront-ils bons, et ceux des mauvaises actions seront-ils mauvais [368]. »

L'intérêt de ce texte est de rappeler d'une manière synthétique le principe de discerne-

ment entre les biens et les maux, il ne s'agit pas de savoir si le plaisir est spirituel ou non, mais plutôt de juger s'il est conforme à la perception rationnelle du bien. Ce que nous avons dit dans la première partie nous empêche de comprendre cette conformité de l'acte à la raison dans le sens d'une intervention complètement extrinsèque et étrangère aux dynamiques de l'in- dividu. La raison mesure correctement les appétits à la condition d'être elle-même informée par la nature générale du mouvement de l'être vers sa perfection et si en outre elle prend en consi- dération le caractère nécessaire du plaisir dans la détermination de l'agir, même si ce dernier est plus essentiellement le plaisir spirituel.

---

367. « En outre, ils produisent une certaine ligature de la raison ; c'est ainsi que le plaisir de l'acte conjugal, bien que son objet soit conforme à la raison, empêche cependant l'exercice de celle-ci, à cause du bouleversement physique qui l'accompagne. Mais ce plaisir ne contracte pas pour autant une malice morale ; pas plus que le sommeil, où l'exercice de la raison est lié, n'est moralement mauvais s'il est pris selon la raison ; car la raison elle-même prescrit que l'exercice de la raison soit interrompu quelquefois. – Nous disons cependant que cette ligature de la raison résultant du plaisir de l'acte conjugal, bien qu'il ne revête pas un caractère de malice morale, puisqu'il n'est un pêché ni mortel ni véniel, provient cependant d'une certaine malice morale, celle du péché de notre premier père, car cela n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 34, a. 1, ad 1um.

368. ID., *Ibid,* cor.

Il nous reste à étudier la nécessaire limitation des appétits sensibles. La perspective de limiter la recherche des plaisirs des sens qui paraissent les seuls à notre portée suscite toujours l'ire et la méfiance de nombre de gens du commun. Pourtant le trouble engendré par l'usage du plaisir sensible n'est pas la conséquence historique d'une culture en particulier ou de la culture en général comme le soutenait Freud.

γ) *Limite de la sensualité, peine et plaisir vertueux*

Pour montrer l'ambivalence d'attitude du psychisme humain face au plaisir nous utiliserons le témoignage d'une académicienne dans le roman autobiographique [369] qui décrit l'ambiance familiale et culturelle de ses années de prime jeunesse et de formation intellectuelle. Assia Djebar, issue d'une famille arabo-berbère d'Algérie, avait un père instituteur de la République, par ailleurs pieux musulman. Ce dernier détail n'a pas en soi d'importance car la gêne que l'auteur décrit dans un de ses chapitres est celle d'un nourrisson, nourrisson qui n'était autre qu'elle-même. Il n'y a donc aucune question religieuse ou même culturelle dans tout ceci. On pourra certes objecter que tout romancier tend à transposer des expériences par des faits plus ou moins réels, mais les détails que nous donne cette romancière prolifique semblent trop précis en la matière pour ne pas renvoyer à une expérience personnelle assez proche de ce qu'elle décrit.

Toute jeune, elle dormait dans un berceau non loin du lit parental, et souvent la nuit elle était réveillée en entendant ses parents dans leur intimité. Une pareille proximité engendrait instinctivement dans son âme à peine éveillée, un sentiment de gêne, comme si sa présence était de trop. C'est bien des années plus tard que constatant la proximité d'un berceau d'avec le lit parental ce souvenir rejaillit à la surface de sa mémoire :

> « Affleura alors en moi le souvenir : lente et informe souffrance d'avoir dû, malgré moi, autrefois entendre ! J'ai la conviction que, après tout ce temps d'oubli de ma conscience précoce, le fait d'avoir perçu le long chant de jouissance des sens (voix femelle, me dis-je avec certitude), oui, après tout ce temps, le fait que ma mémoire de nourrisson se renfermât comme une huître sur une proximité dérangeante – qui, même à moi, bébé, faisait honte –, étonnamment ce ne fut pas une pudeur frileuse qui l'a ressuscité, vingt ans après, que la permanence du souvenir dormant, eau souterraine au fond de moi, trace indélébile du plaisir pareil à un fruit. Lentement ensuite, durant les longues années de ma première vie conjugale, j'expérimentais sans le savoir, mais indissolublement, une transmission de femme à femme : ma mère, jadis jeune épousée de dix-neuf ou vingt ans, m'avait ainsi délégué, à son insu, la plénitude sereine du plaisir amoureux. De cela, à tous deux, jeune couple d'autrefois, je demeure reconnaissante [370]. »

Ce court passage révèle assez bien ce que le traumatisme de la honte d'avoir dû autrefois

---

369. ASSIA DJEBAR, *Nulle part dans la maison de mon Père,* Paris, 2010.
370. ID., *Ibid.*, p. 112.

entendre apporte aussi comme forme de sérénité à l'âge de la maturité sentimentale. Ce texte résume selon nous toute la complexité du rapport de notre perception morale avec l'usage du plaisir sensible, surtout dans la vie amoureuse. Il y a bien d'autres paradoxes qui peuvent naître en pareille affaire, notre but n'étant pas ici de les détailler. Les propos de l'Immortelle suffisent à montrer qu'instinctivement l'être humain ressent à propos d'une même perception de plaisir à la fois répulsion et attraction, peur et plénitude.

Dans le cas présent nous sommes en face d'une perception externe, c'est-à-dire du plaisir ressenti par autrui. Mais la conclusion de l'histoire nous montre, si besoin était, que bien vite l'être humain est capable d'associer cette perception à une expérience propre. Notre tâche consiste maintenant à donner la raison de la limite interne, c'est-à-dire immanente au sujet, du plaisir sensible au nom d'un bien plus grand.

● *Raisons de la limite du plaisir sensible*

Nous avions cité plus haut une réflexion de saint Thomas sur la tempérance à propos de la bonté des effets, où nous retrouvions une distinction classique de la terminologie technique de la théologie morale, *finis operis/finis operantis*. Le docteur médiéval insistait sur le fait que l'opération, la nutrition par exemple, réglait le plaisir comme une fin. Nous avons montré comment on pouvait comprendre par ailleurs que le plaisir sensible était susceptible d'une intégration dans la recherche de biens plus grands. De sorte on ne peut cantonner le plaisir sensible au rôle d'un bien utile à l'opération. Simplement il faut considérer que l'assomption du plaisir sensible n'est possible que par le respect de sa mensuration par l'opération dont il est le fruit.

C'est là le fondement de la rigueur relative des théologiens en matière de plaisirs sensibles, et particulièrement dans le domaine des actes sexuels, l'usage de ces plaisirs devant nécessairement conserver une certaine intégrité physique. Qu'il y ait eu une exagération dans la présentation de cette commensuration du plaisir par l'opération au point de nier le caractère unitif des époux opéré par le plaisir, cela est un fait incontestable mais dont il est difficile de mesurer l'ampleur réelle, certains ayant eu une tendance à amplifier le phénomène. Il est sûr que lire saint Augustin ou saint Thomas d'une manière trop parcellaire peut faciliter une telle erreur. Pour le premier de ces deux hommes, il faut admettre que sa réflexion s'est faite au fur et à mesure, et qu'il l'a corrigé par une vue plus positive dans la *Cité de Dieu* [371] que dans le

371. La réflexion de saint Augustin dans le chapitre XXVI du quatorzième livre de son chef-d'œuvre inspire à saint Thomas cette réflexion : « Mais, dans l'état d'innocence, il n'y aurait rien eu dans ce domaine qui n'eût été réglé par la raison ; non pas, comme le disent certains, que le plaisir sensible eût été moindre. Car le plaisir sensible eût été d'autant plus grand que la nature était plus pure et le corps plus délicat. Mais l'appétit concupiscible ne se serait pas élevé avec un tel désordre au-dessus du plaisir réglé par la raison. Car celle-ci n'est pas chargée de diminuer le plaisir sensible, mais d'empêcher l'appétit concupiscible de s'attacher immodérément au plaisir. Et je dis "immodérément" par rapport à la mesure de la raison. C'est ainsi que l'homme sobre ne trouve pas moins de plaisir que le glouton dans la nourriture qu'il prend avec mesure, mais son appétit concupiscible se repose moins dans ce genre de plaisir. C'est bien ce que suggèrent les paroles de S. Augus-

traité du *Mariage et de la concupiscence* [372]. Nous n'avons pas l'intention de faire ici la théologie augustinienne du plaisir conjugal, qui suppose qu'on inclue pour sa pleine compréhension l'avènement historique du péché de l'homme. Bien comprendre que ce qui limite d'abord l'usage du plaisir est l'acte qui le fait advenir est à avant tout poser une borne claire à une telle action pour la garder dans l'ordre à l'action pleinement béatifiante. C'est en outre l'explication technique la plus satisfaisante que les théologiens ont donnée pour justifier la restriction que le christianisme prône.

Le plaisir sensible trouve une autre raison à sa modération, qui donne son sens à la première. C'est l'existence d'un autre plaisir, moins évident, plus lointain qui nécessite qu'on arrête celui qui nous est le plus évident et le plus immédiat dans de justes bornes. Il faut donc que le plaisir véritable et plénier soit la mesure du plaisir qui peut y mener. Et c'est là la principale raison de la mesure du plaisir sensible. Se contenter d'expliquer la mesure du plaisir sensible par la seule raison de sa commensuration à l'acte qui le précède ontologiquement est une négation pure et simple de la téléologie générale et unifiée qui seule donne à la vie de l'homme un caractère cohérent et apaisant :

> « Quant aux choses qui comportent en elles-mêmes une certaine délectation et auxquelles se rapportent certaines autres choses préalables, on pourra bien les dénommer en quelque façon des fruits mais on ne dira pas qu'on jouit d'elles selon la pleine signification du mot jouir (*frui*). C'est pourquoi S. Augustin dit : "Nous jouissons des objets que nous connaissons, en lesquels la volonté se repose avec délices". Or elle ne se repose absolument qu'en ce qui est ultime, car aussi longtemps qu'on attend quelque chose, son mouvement demeure en suspens, bien qu'elle soit déjà parvenue à un certain point. C'est comme dans le mouvement local, où le milieu de la distance, bien qu'il soit un commencement et une fin, ne peut être considéré comme une fin en acte que lorsque l'on s'y repose [373]. »

En fait ce texte implique une prise en charge du plaisir sensible qui n'est plus vu uniquement comme le terme parfait d'un appétit, mais comme un intermédiaire. C'est l'appétit supé- rieur qui assume l'acte de cet appétit comme un moyen, et donc comme un plaisir relatif. D'où la nécessité de le faire coïncider au rythme de l'appétit supérieur. Le plaisir sensible dans cette optique est vu d'abord comme une aide, mais aussi comme un danger réel, il peut en effet nous faire dévier ou nous arrêter [374]. D'où l'appel à la tempérance qui relate le plaisir non pas à la nature de l'acte mais au plaisir qui est estimé ultime et pleinement satisfaisant.

---

tin : elles n'excluent pas de l'état d'innocence l'intensité du plaisir, mais l'ardeur de la convoitise et l'agitation de l'âme. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 98, a. 2, ad 3um.

372. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscencia,* I, 14, PL, XLIV, col. 423.

373. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 11, a. 3, cor.

374. Le péché de luxure a selon saint Grégoire le Grand plusieurs conséquences : « L'imprévoyance, le dégoût de la vie spirituelle, l'aveuglement. » SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Expositio in librum beati Job*, 31, C. 45., PL, LXXV, col. 622.

● *Surmonter la peine*

La simple représentation du plaisir ultime par l'analogie qu'on en tire à partir du plaisir sensible ne peut suffire à réjouir. L'apprentissage du bonheur passe nécessairement par un certain degré de peine. La souffrance est un fait inévitable et on peut la considérer sous divers aspects. Elle apparaît souvent comme une fatalité insurmontable, elle a inspiré des tragiques, mais ce n'est pas sous cet angle que nous voulons l'étudier. Personne ne niera l'existence de biens difficiles à atteindre et la capacité que les hommes ont d'endurer les peines les plus extrêmes pour les atteindre. L'homme du commun est admiratif des exploits de ceux qui ont lutté pour survivre, pour gagner une bataille ; ceux qui ont traversé des zones désertiques, échappé à la persécution et à la destruction des univers concentrationnaires par des évasions audacieuses, ou plus simplement ceux qui ont peiné pour vaincre dans des épreuves sportives hors du commun. Il y a dans la nature humaine cette capacité de dominer ses instincts de vie habituelle (le sommeil, le confort minimal, la satisfaction du besoin de nourriture) qui montre une habilité native à supporter la souffrance extrême pour un bien plus grand.

Cette disposition à souffrir pour un bien plaisant éloigné existe dans l'animalité. Ce n'est pas à proprement parler une disposition, quoiqu'on puisse user de ce terme pour toute forme d'inclination ou de propriété d'un type spécial [375]. Notre point de vue se situe dans la continuité de la réflexion précédente sur la vie animale, ou la dimension animale de notre vie. Nous parlons présentement de ce que saint Thomas a appelé l'irascible, cette capacité de supporter les souffrances et les maux. Il ne s'agit pas encore d'aborder la question de la vertu., qui se surajoute à l'instinct.

Un des faits que nous pouvons relever dans la pensée du docteur angélique est, suivant ce que dit Lombardo [376], la disproportion dans l'analyse des passions. Autant les passions du concupiscible qui sont dirigées vers le bien, que les passions de l'irascible qui sont orientées vers le mal sont plus analysées que les passions opposées dans la même puissance. C'est donc l'étude de la peine vers laquelle l'animal choisit de se porter qui nous intéresse.

Un premier point à aborder est la proximité que l'on peut constater entre cette dimension de la vie animale et la notion d'activité dispositive. Nous voulons montrer que malgré les appa-

---

375. « Qu'est ce qui fait qu'un groupe de propriétés, les dispositions, les établit à part des autres ? La réponse traditionnelle à cette question, est que les attributions des dispositions impliquent, ce qui n'est pas le cas des attributions des propriétés catégorielles, certains subjonctifs conditionnels.
Implication : *F* exprime une disposition s'il existe une manifestation combinée au stimulus conditionnant cette manifestation de telle sorte que, nécessairement, un objet x possède *F* seulement si cet objet x produirait la manifestation s'il y avait le stimulus conditionnant. » MICHAEL FARA, article *Dispositions*, 2006. Disponible sur *http://plato.stanford.edu/entries/dispositions.*
« What is it about dispositions that set them apart from categorical properties ? Traditionally it is suggested that ascriptions of dispositions do, while ascriptions of categorical properties do not, entail certain counterfactual conditionals : Entailment. F is a disposition if there are an associated stimulus condition and manifestation such that, necessarily, x has F only if x would produce the manifestation if it were in the stimulus condition. »
376. N. E. LOMBARDO, *The logic of Desire*, op. cit., p. 63.

rences il ne convient pas de comparer l'irascible et les habitus, dispositions acquises, selon une équivalence stricte. L'estimation que l'animal ou le jugement que l'homme portent au moment où ils doivent se diriger vers le bien qu'un mal rend difficile peut quand même se ramener à une forme de disposition telle qu'elle a été énoncée dans la philosophie contemporaine :

> « Fara propose qu'au lieu d'user de conditionnelles pour donner une analyse des dispositions nous devrions utiliser celles qu'il appelle habituelles. Celles-ci sont une expression commune pour caractériser comment un objet se comporte habituellement. "Jean va à l'école à pied" par exemple est vraie même s'il arrive qu'il prenne sa voiture pour aller à l'école. en ce sens, nous pouvons penser que les propositions habituelles expriment des généralisations universelles qui tolèrent des exceptions. Dans l'opinion que cette présentation des propositions habituelles les mettent en position favorable pour servir à une analyse des dispositions, Fara propose une analyse habituelle des dispositions : Un objet x est disposé à *M* quand C s'il possède une propriété intrinsèque qui fait advenir *M* si C est là [377]. »

Cette définition de l'habitude rend compte de la disposition qu'a la *psyché* animale face à une perception de difficulté mêlée de celle d'un bien possible. Il ne s'agit pas encore d'un sur- croît de vie rationnelle qui rend compte de la réalité des exploits que nous avons cités. Il y a déjà présent dans l'animalité cette capacité intrinsèque à dominer le mal et la souffrance immé- diats en vue d'un bien à venir. Nous avons vu dans notre première partie le mécanisme opératif de l'âme animale quant au bien éloigné qui rendait compte de sa motricité. Cette capacité s'ex- prime d'une manière plus accrue dans la perception d'un bien considéré comme difficile à atteindre en raison d'un obstacle. On peut dire qu'il s'agit d'une disposition native, d'un habitus au sens où le définit Fara. Pour nous il ne s'agit pas encore de définir ceci comme un habitus acquis donnant à la passion animale une destination supérieure, une fin obédentielle, car il s'agit d'un donné de nature, présente chez les animaux et qui leur fait braver le danger pour obtenir un bien. Alors que l'habitus au sens où nous l'entendons est une capacité qui s'acquiert par répétition d'actes possédant donc une note adventice qui intéresse la vie animale à une destinée qu'elle serait incapable d'atteindre elle-même.

Aussi saint Thomas appelle-t-il l'irascible le combattant et le protecteur du concupiscible [378]. Il est à noter que l'irascible protège le concupiscible contre sa propre faiblesse, puisque ce dernier est incapable de surmonter les obstacles. Sa réaction est de suivre l'inclination selon

---

377. « Fara proposes that instead of using conditionals to give an analysis of dispositions we should use what he calls habituals. Habituals are a commonplace device for characterising how an object habitually behaves. "John walks to school", for example, is true even if, occasionally John drives to school. In this sense, we can think of habituals as expressing universal generalizations that tolerate exceptions. In the belief that this feature of habituals makes them well placed to serve in an analysis of dispositions, Fara proposes a habitual analysis of dispositions : x is disposed to M when C if it has an intrinsic property in virtue of which it Ms when C. » M. FARA, *Dispositions*, op. cit.

378. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 81, a. 2. : « Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis. »

la présence du bien ou du mal. Si l'appétit se trouve en face d'un mal immédiat, il fuit. Or si le fait de surmonter le mal permet à l'individu d'obtenir le bien que son imagination lui promettait d'atteindre, c'est grâce à la puissance de l'irascible qu'il a pu le faire si un mal se rencontre sur sa route. Ainsi les animaux sont ils capables de braver le danger de mort pour atteindre à des territoires où ils trouveront subsistance, comme lorsqu'il leur faut traverser des fleuves infestés de prédateurs pour rejoindre ces dits territoires.

Ce paradoxe dans l'appétit même doit attirer notre attention sur le fait que la présentation de ce qu'on peut appeler disposition dans l'ordre de l'agir pratique ne doit pas être accomplie d'une manière trop *a priori*. Il ne s'agit pas encore de parler des dispositions acquises, mais bien de l'instinct. L'instinct a comme en lui une disposition à ne pas agir d'une manière nécessaire, en ce sens où il peut aller contre sa propre tendance immédiate. Cet aspect des choses a été développé par l'évolutionnisme scientifique qui prétend que l'instinct de survie tend à dominer les épreuves et qu'il est le critère de sélection des espèces capables de vivre. Discuter une telle pensée nous emmènerait trop loin, mais il suffit de remarquer que les observations de Darwin sur la réalité de la survie ne sont pas loin de la réflexion aristotélicienne sur l'irascible dans leur approche immédiate de la réalité vivante. L'instinct animal apparaît irrémédiablement incliné à la lutte. Peut-être la différence radicale entre les deux conceptions réside dans la représentation que les deux écoles se font du bien, comme elles définissent ce que l'être vivant cherche à atteindre, la survie ou le plaisir. Car dans la perspective d'une analyse de l'acte en tant qu'appétit, on ne peut jamais trop dissocier la recherche du bien et la satisfaction de le trouver, et l'irascible est proprement mû par cette tendance à la satisfaction [379].

C'est donc dans l'instinct lui-même qu'on trouve un fondement à ce que nous avons appelé plus haut la non-naturalité de certains appétits. Cette capacité de l'appétit à se priver d'une manière spontanée et d'affronter les difficultés ressemble à l'influence que peut exercer la rationalité sur l'appétit sensible [380]. Mais pourtant c'est dans l'instinct animal qu'existe cette capacité. Du fait qu'elle contredit la tendance native à la recherche immédiate de plaisir, elle ouvre à une influence plus grande de la rationalité qui demande parfois de sacrifier des biens présents pour des biens plus grands, et donc plus plaisants, mais plus éloignés dans le temps.

---

379. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quæstionnes disputatæ de veritate*, op. cit., Q. 25, art. 2. Cor. C'est à cause de la délectation de la nourriture et du coït que les animaux se livrent combat.

380. « Que l'animal désire ce qui est sensiblement délectable, ce qui se rapporte au concupiscible, cela convient en propre à la dimension de l'âme sensible, mais qu'ayant abandonné la quête du délectable, il cherche une victoire qu'il obtienne avec douleur, ce qui se rapporte à l'irascible, cela lui arrive selon qu'il atteint d'une certaine manière à une forme de désir supérieur, d'où il ressort que l'irascible est plus proche de la raison et de la volonté que le concupiscible. ». ID., *Ibid.*

« Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ ; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem ; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. »

Mais il faut remarquer, du fait que l'irascible soit enraciné dans le concupiscible et qu'il le défende contre les faiblesses de sa quête spontanée de plaisir, l'empêche de s'opposer au concupiscible en tant que tel. Ce qui s'oppose à la plénitude, à la naturalité du concupiscible, c'est le mal sensible. Or c'est ce dernier qui est l'opposé, l'élément allant contre la tendance native de l'appétit au bien, et il concerne le concupiscible. L'irascible permet d'assumer la part de la vie animale qui nous confronte à toutes les menaces contre le bonheur, bien éminent mais souvent difficile à atteindre, afin de surmonter tout échec potentiel en la matière.

L'opposition au désir ne se situe donc pas foncièrement dans le désir lui-même mais dans la réalité externe qui est objectivement adéquate ou non à sa nature. Le mouvement de fuite du mal et de rejet de la tristesse est l'expression de cette inadéquation fondamentale. L'irascible travaillant pour la recherche du bien éloigné, il est plus proche dans sa tendance et son orientation du désir simple, que ne peut l'être la fuite du mal qui est propre au concupiscible. Certes il y a aussi dans l'appétit irascible des mouvements de fuite du mal, mais la fonction propre de l'irascible est de servir la tendance au bien. Donc en un certain sens cette capacité à supporter le mal est plus proche du plaisir que de la tristesse ; le plaisir et la peine étant dans cette optique pris comme termes définitifs d'une certaine action [381]. Mais la réalité de la vie, dans le mélange qu'elle donne de bien et de mal, rend le mouvement de l'âme vers le bien plus complexe encore :

> « Dans les passions de l'âme, nous trouverons une double contrariété : l'une selon la contrariété des objets, c'est-à-dire du bien et du mal ; l'autre, selon l'approche et l'éloignement par rapport à un même terme. Dans les passions du concupiscible on ne trouve que la première sorte de contrariété, celle qui vient des objets ; mais dans les passions de l'irascible on trouve les deux. La raison en est que l'objet du concupiscible, comme nous l'avons vu, est le bien ou le mal sensible pris absolument. Or le bien, en tant que bien, n'est pas un terme dont on pourrait s'éloigner, un terme a quo (à partir duquel), mais seulement ad quem (vers lequel) on se porte, car rien ne fuit le bien, en tant que bien ; tout, au contraire, le désire. De même, rien ne désire le mal, comme mal, mais tout le fuit ; c'est pourquoi le mal ne peut avoir raison de terme dont on s'approche, mais seulement dont on s'éloigne. Ainsi donc, toute passion du concupiscible qui regarde le bien est tendance vers lui, comme l'amour, le désir et la joie ; toute passion du même concupiscible qui a pour objet le mal est éloignement de lui, comme la haine, la fuite ou l'aversion et la tristesse. Il ne saurait donc y avoir, dans les passions du concupiscible, de contrariété définie par accès et éloignement

381. C'est en tant que terme et fin, que le plaisir et la peine meuvent les passions de l'irascible. Les passions sont considérées comme des mouvements de l'âme conduisant au repos dans un bien possédé ou à endurer la peine d'un mal présent. Il faut bien se rappeler dans la question de la peine et de la joie animales qu'elles ne peuvent prétendre à constituer les éléments décisifs pour juger de nos actes. Le terme constitué par le ressenti d'un plaisir ou d'une peine sensible ne saurait être le statut définitif de notre vie. C'est pour cela que l'on peut parler d'un plaisir mauvais et d'une tristesse honnête, en ce sens qu'un tel plaisir nous détourne du bonheur véritable et du plaisir achevé alors que l'autre, au contraire, nous y conduit.

relatifs à un même objet. Mais l'objet de l'irascible est le bien ou le mal sensible, non pas pris absolument, mais en tant que difficile ou ardu, comme nous l'avons montré. Or le bien ardu ou difficile a de quoi motiver, en tant que bien, une tendance vers lui, qui sera l'espoir ; en tant que difficile à atteindre ou ardu, il explique qu'on s'éloigne de lui, et c'est la passion qu'on appelle désespoir. De même, le mal ardu, en tant que mal, est un objet dont on ne peut que se détourner, et cela ressortit à la passion de la crainte ; il a aussi de quoi fonder une tendance vers lui, comme chose ardue qui permette d'échapper à l'emprise du mal, et c'est ainsi que l'audace tend vers ce mal [382]. »

L'intérêt de ce texte est de bien mettre en relief la nuance dans l'appétit sensible quant au mouvement. Le concupiscible obéit à une opposition simple et radicale. Fuite ou recherche. Alors que l'irascible peut entretenir au même objet une attraction/répulsion. Parfois ce sont les aspects positifs, c'est-à-dire le bien pouvant être atteint ou le mal pouvant être fui, qui domi- nent et donc meuvent l'individu. Parfois au contraire, ce sont les aspects négatifs : estimation de l'impossibilité de dominer le mal, ou impossibilité de le fuir, ce qui conduit à un écrasement de l'individu. Car autant les attitudes de domination des maux peuvent être appelées un surcroît de vie et d'action, autant les attitudes de désespoir et de crainte sont un amoindrissement et une faillite psychique, plus ou moins importants selon les cas.

Si nous nous bornons à considérer l'aspect positif des choses, car le mal n'est jamais défini que par rapport au bien dont il est la privation, nous voyons que l'âme est capable d'une activité intense dans la recherche du bien, cette activité intense laisse supposer que le plaisir est proportionné à l'intensité nécessaire pour dominer le danger, la mort et la souffrance. D'où l'on peut dire que la présence de la peine ouvre à un plus grand plaisir. Et cela du fait seul de la puissance native ou instinctive de l'âme. Et ce plaisir naturel est affermi par la présence des dispositions acquises

● *Plaisir et vertus*

Nous abordons présentement l'étude de la vertu sous un angle particulier. Dans la continuité de la réflexion sur le plaisir et la peine dans l'acte humain et plus précisément dans la dimension sensible de celui-ci, il nous faut réfléchir sur une propriété qui a été attribuée à la vertu, celle de rendre l'acte bon facile et agréable.

On comprend une telle affirmation d'abord du fait que le bien le meilleur n'est pas toujours immédiatement le plus agréable, l'étude du mécanisme de l'irascible nous a montré cela. Le dédoublement de l'appétit en appétit sensible et désir spirituel est l'autre raison qui explique la difficulté à bien agir dans la vie quotidienne. D'où la nécessité de penser une mise sous tutelle de l'appétit sensible par l'imposition de dispositions en ce dernier. Cette réflexion s'étaiera sur les questionnements qui se posent sur les fondements des activités dispositives.

---

382. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 23, a. 2.

Nous attirons avant tout l'attention sur un fait d'importance de la réflexion actuelle sur les dispositions. Il semble que d'une manière générale la disposition soit perçue ou représentée comme une forme de réaction nécessaire à un stimulus ou à un ensemble de stimuli. Les différentes écoles cherchent à établir ou à nier l'existence d'une nécessité causale qui explique les dispositions, et quand elles reconnaissent l'existence d'une telle nécessité, elle cherche à en déterminer le mode. Or à proprement parler la disposition dont nous parlons se tient à mi-chemin entre la nécessité et la négation de cette nécessité. Il nous apparaît important de manifester que notre réflexion sort pour ainsi dire de la présentation habituelle qui est faite aujourd'hui au sujet des dispositions, réflexion qui tourne le plus souvent sur les propriétés des choses inertes [383].

Mais qui plus est cette façon d'aborder l'activité des dispositions nous éloigne du fond de notre étude, la finalité. En matière pratique une telle méprise de la nature téléologique de l'action selon ou par une disposition acquise conduit à des interprétations erronées sur la nature réelle de notre vie morale. On pourrait voir ainsi la disposition comme l'ennemi de notre liberté, alors qu'elle n'en est que la condition.

Quand nous affirmons que la disposition se situe à mi-chemin entre la nécessité et la négation de cette nécessité, il faut bien comprendre cette expression. Les habitus vertueux sont

---

383. Pour reprendre l'article de synthèse de Michael Fara que nous citions plus haut, la présentation qu'il fait de la réflexion sur les dispositions est assez explicite de ce que nous venons de relever :
« En partie à cause des difficultés de spécifier précisément les conditions du stimulus et les manifestations d'une disposition, et en partie à cause du doute à propos de sa pertinence philosophique, les philosophes ont trouvé expédient de distinguer entre deux types de dispositions, ou autrement dit, deux façons de parler des dispositions. Les dispositions conventionnelles sont typiquement désignées par des prédicats aussi simples que "fragile", "soluble", "inflammable", et ainsi de suite, ce qui n'implique pas de référence explicite aux conditions de ce qui les impulsent ou à leurs manifestations. Les dispositions canoniques sont, au contraire, explicites des conditions de stimulus ou de manifestation, exprimées dans un vocabulaire ouvertement dispositionnel. Quelques exemples de dispositions canoniques sont la disposition de casser en réaction à un choc, la disposition à causer la mort parce qu'il y a eu ingestion, et ainsi de suite. Évidemment les deux façons d'exprimer les propriétés dispositionnelles sont reliées l'une à l'autre. Comme je l'ai noté plus haut la solubilité (dans l'eau) devait être identifiée avec la disposition de dissoudre en réaction d'avoir été mis dans l'eau bien que type d'identification n'est pas facilement adaptable dans beaucoup d'autre cas de dispositions conventionnelles. »
(« Partly due to the difficulty of specifying precisely the stimulus conditions and manifestations of a disposition and partly due to the doubt over its philosophical relevance, philosophers find it useful to distinguish two sorts of disposition, or alternatively, two ways of referring to dispositions. Conventional dispositions are typically expressed by such simple predicates as "fragile'", "soluble", "flammable", and so on, which include no explicit reference to their stimulus conditions and manifestations. Canonical dispositions, on the other hand, are explicit about their stimulus conditions and manifestations, couched in the overtly dispositional locution. Some examples of canonical dispositions are the disposition to break in response to being struck, the disposition to cause death in response to being ingested, and so on. Obviously, the two ways of expressing dispositional properties are related to one another. As noted earlier, (water-) solubility might be identified with the disposition to dissolve in response to being put into water although this kind of identification is not readily available in many other cases of conventional disposition. ») M. FARA, *Dispositions,* op. cit.
Il est clair dans ce texte que derrière un vocabulaire qui présente les choses d'une manière à refléter un langage courant, ou une vue courante des choses, on ramène la pensée de la disposition à une certaine présentation de la causalité qui semble quelque peu restreinte.

des modifications de l'appétit sensible, ou même de la volonté, et la nécessité se tiendrait plutôt de ce côté, dans l'acte simple de l'appétit, de tension vers un bien perçu. La négation de la nécessité ne réside pas dans la complexité de l'appétit, comme l'irascible par exemple, mais dans une marque de la raison dans l'appétit lui-même. Il ne s'agit pas de créer un automatisme dans l'appétit mais une ouverture, une perméabilité à l'action de la raison [384]. C'est donc une présentation de la disposition qui se distingue nettement des réflexions qui ont cours assez fré- quemment dans la philosophie anglo-saxonne depuis quelques décennies. L'aspect déterminé de l'acte demeurant malgré tout – l'appétit ne changeant pas de nature – cet aspect est relati- visé par la disposition elle-même qui s'enracine en lui. La raison cherche justement à extirper l'appétit de sa nécessité par l'influence qu'elle exerce à travers la disposition pour le faire obéir à son *imperium*.

Mais d'un autre côté il faut bien reconnaître que la réflexion menée sur le rapport entre, ce qu'on appelle la base catégorielle de la disposition, et la disposition elle-même nous amène à des problématiques intéressantes pour la compréhension des dispositions pratiques.

Les philosophes contemporains ont cherché à savoir si ce qui explique la présence d'une disposition était identique sous l'aspect causal avec la disposition elle-même. Ainsi si tel verre est fragile (disposition à être cassé), cela s'explique et est dû à la structure irrégulière de son organisation moléculaire (base causale de la disposition).

Il semble que cet exemple que Michael Fara utilise comme paradigme dans son article ne satisfasse pas à une distinction qui soit exacte. Car présentement nous sommes sur un jeu de mots. La fragilité n'est pas une disposition en soi, et elle est relative à la nature des objets et aux fonctionnalités de ceux-ci. Tel appareil informatique possédant une protection antivirale des plus solides, et n'ayant aucune lésion physique sera sensible dans son fonctionnement aux sautes d'électricité. Apparemment intègre dans l'ensemble de l'organisation de ses divers élé- ments, quelque chose, qui au regard de cette organisation extérieure n'a pas d'importance, aura été abîmé, peut-être par l'intrusion d'un programme malveillant condamnant cet appareil à être définitivement inutilisable. La fragilité sera soit causée par quelque chose d'antérieur à elle, par exemple la subtilité des programmes régissant la machine, soit elle sera identique avec la nature même d'une chose, ou au moins elle sera une qualité propre à cette chose. Ainsi le fait qu'un verre soit fragile est une qualité propre à la structure moléculaire du matériau qui a servi à le construire, même si elle ne définit pas la nature de cette structure.

En ce qui concerne notre sujet d'étude, l'appétit, on peut voir une réelle différence entre celui-ci et les dispositions. L'appétit est principe d'action et donc il est la base causale de la dis- position, mais d'un autre côté, c'est la raison qui est base causale de l'habitus puisque c'est elle

384. « En outre, nous ressentons la colère ou la crainte indépendamment de tout choix délibéré, alors que les vertus sont certaines façons de choisir, ou tout au moins ne vont pas sans un choix réfléchi. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1106a1 et Sqq., p 101.

qui est la cause de la présence de l'habitus dans l'âme. L'essentiel des problématiques contem- poraines se portant plutôt sur le rôle causal de la disposition sur sa manifestation. Fara donne ainsi deux types d'arguments s'opposant à la causalité de la disposition, l'un qui nie directe- ment la possibilité pour la disposition d'être cause, l'autre qui rend superflue la causalité de la disposition du fait de l'aspect causal des dispositions :

> « Il n'est pas évident que la possession d'une disposition joue un rôle causal ou explicatif en regard de sa manifestation. Car la possession d'une disposition (infaillible) nécessite conceptuellement la manifestation, et une nécessité conceptuelle n'est pas un type de connexion explicitante ou causale. C'est ce que McKitrick nomme "l'argument analytique" au sujet de l'inefficacité causale des dispositions.
>
> […]
>
> « Du fait que, par hypothèse, c'est la base causale d'une disposition qui est le principe opératif suffisant de la manifestation, la disposition elle-même, quand bien même sa possession est suffisante concrètement pour sa manifestation, elle est une condition suffisante inopérative, et donc elle n'est pas une cause [385]. »

Mais comme le remarque Fara, la compréhension de ces objections suppose que l'on explicite la nature de la causalité, ce que généralement les auteurs partisans de la non-causalité des dispositions ne font pas. Nous remarquions un peu plus haut la méconnaissance du carac- tère finalisé des dispositions, l'importance d'une telle remarque prend toute son importance maintenant. La première objection se fonde uniquement sur une réflexion purement concep- tuelle et *a priori* de la disposition. Or l'intégration de la disposition dans le cadre métaphysique que nous avons explicité rend une telle objection caduque.

Pour répondre à la deuxième, il nous faut détailler quelque peu comment nous entendons l'intégration des dispositions dans notre présentation générale de la dynamique des actions humaines. Le mouvement de l'acte humain est fondé sur la recherche par l'appétit de sa satisfaction. Du fait du dédoublement de l'appétit humain en sensible et spirituel, il faut que le premier apprenne à se conformer au rythme du second. Il est donc possible d'orienter l'appétit sensible de telle sorte qu'il convienne à l'ordre de l'appétit spirituel, non pas que l'appétit sensible puisse ressentir des plaisirs spirituels, mais son activité propre peut se porter vers des objets sensibles qui conviennent à la quête de l'appétit supérieur. Or cela l'appétit sensible ne peut le faire de lui-même. Intrinsèquement il reste configuré pour les objets qui lui sont adéquats, il faut donc l'intervention d'un élément qui le mette facilement sous la dépendance de la percep-

---

385. Thus it is not obvious that the possession of a disposition plays a causal or explanatory role with respect to its manifestation. For, the possession of a (sure-fire) disposition conceptually necessitates the manifestation, and conceptual necessitation is not a kind of causal or explanatory connection. This is what McKitrick (2004, 2005) names the "analyticity argument" for the causal inefficacy of dispositions. […] Since, ex hypothesi, it is the causal basis for the disposition that is the operative sufficient condition for its manifestation, the disposition itself, even though its possession is sufficient in the circumstances for the manifestation, is an inoperative sufficient condition, and so is not a cause. » M. FARA, *Dispositions*, op. cit.

tion de la raison pratique et de l'appétit supérieur. En soi, il peut obéir à la raison sans cette présence en lui. Il reste cependant naturellement et potentiellement disposé à se séparer de l'ordre rationnel de l'agir par l'existence de sa dynamique propre. Il s'agit donc de contracter, de spécifier sa disposition native à réagir droitement par une mise en forme de son dynamisme sous l'influence de la raison. Aristote dit en substance que l'appétit sensible doit apprendre à se réjouir des choses (rationnellement) bonnes et à s'affliger des mauvaises. Il existe aussi une dis- position dans l'appétit intellectuel, mais nous ne nous intéressons ici qu'au rapport entre sensi- bilité et vie rationnelle.

La disposition ainsi née, permet l'opération bonne dans l'usage des biens sensibles. Elle est réellement cause de l'opération, car la dimension spirituelle de l'homme ne saurait causer adéquatement celle-ci sans son concours et de l'autre côté la dimension sensible de l'homme ne pourrait par elle seule être adéquate aux exigences de la rationalité pratique. La disposition possède une double base causale, à la fois la raison et l'appétit sensible, mais elle est réellement cause. Sinon sa présence serait effectivement vaine. Pour revenir à la deuxième objection, la base causale ne saurait être par hypothèse une cause suffisante de l'action parfaite sous tous ses angles. Surtout du fait que cette base est double. On pourrait rajouter à titre de réflexion annexe, que dans le cas d'une disposition pratique à base causale unique, la disposition est une spécification, une délimitation de la potentialité active de la base causale. Dans l'ordre de l'agir, une puissance peut aller dans beaucoup de directions, et la disposition l'habitue à en choisir certaines plutôt que d'autres.

Nous avions parlé de la distinction entre puissances actives et puissances passives dans la première partie, montrant que la puissance active de l'homme se fondait sur sa capacité à connaître et donc en ce sens était passive. Il y a radicalement une double passivité de l'être humain, à la fois sensible et intellectuelle. La disposition rationnelle résidant dans la sensibilité est plus dépendante pour agir de cette double faculté, car il faut percevoir une fin pour agir. Mais d'un autre côté la disposition donne cette capacité à agir pour faire converger le dynamisme dépendant de la perception sensible et celui dépendant de la perception rationnelle en donnant la préséance à cette dernière.

Du fait de l'existence dans la sensibilité d'une aptitude à supporter la souffrance pour obtenir un bien éloigné, le fait que la disposition entraîne à un certain nombre de renoncements pour l'obtention du bien rationnel ne contrarie pas la nature même de l'appétit sensible. La tempérance n'impose pas à l'appétit sensible une violence qui le nie, puisque ce dernier exige le renoncement à des satisfactions immédiates pour l'obtention des biens plus difficiles.

Par contre on peut dire que la présente disposition rationnelle rend l'opération plus délectable. Non pas seulement parce qu'elle demande un surcroît d'activité comme dans le cas de l'appétit irascible, mais parce qu'en plus la disposition facilite l'orientation de l'activité vers la consécution de la fin parfaite. Le renoncement qui peut exister sous l'aspect de la délectation sensible est compensé par la joie de s'approcher du terme de son désir rationnel. Il ne s'agit

pas de trouver un contentement dans le fait de dominer l'instinct qui existe en nous, comme dans le cas du respect kantien, c'est au contraire l'appétit supérieur, source des joies les plus grandes, qui s'exerce plus librement en usant facilement de l'appétit sensible.

Ainsi s'achève la présentation de l'appétit sensible, nous l'avons montré sous le jour de son intégration dans la vie rationnelle. Le lecteur aura compris de cette intégration qu'elle n'est ni une concession ni un pis-aller d'un esprit devant composer avec une réalité hostile. Les lignes que nous venons d'écrire sur la nécessaire domestication de la sensualité ne doivent pas faire oublier le rôle que nous croyons devoir reconnaître aux colorations de la vie sensible pour la compréhension de la vie morale.

Dans ce jeu de comparaison et de distanciation permanentes des deux réalités dynamiques des appétits sensibles et intellectuels ce qu'on doit retenir d'essentiel peut se résumer à trois choses. Premièrement la vie appétitive parfaite unit l'individu humain à ses semblables dans une communion de pensée et de plaisir. Deuxièmement, pour arriver à une telle perfection de vie il faut passer nécessairement par une certaine activité sensible. Troisièmement il faut tout aussi nécessairement modérer et contrôler cette étape par la pénétration de la vie rationnelle sur le terrain de l'appétit sensible, afin d'assurer un plaisir plus parfait tant dans l'ordre de la sensibilité que dans celui, principal et essentiel, de la rationalité.

D'autres aspects peuvent être soulignés, comme le fait que l'appétit est d'autant plus plénier dans son fruit que son activité est intense. Or l'obstacle du mal peut le forcer à une intensité qu'il ignorerait s'il était resté dans une activité simple de tension vers le bien.

Nous nous tournons maintenant vers la présentation de l'acte humain dans sa complexité théorique afin de voir que la différentiation de ses instants ne détruit pas l'unité profonde qui vient de la finalité qui l'anime.

B) La complexité unifiée de l'acte humain

La parution du livre d'Anscombe *L'Intention* a engendré une prolifération de réflexions sur la compréhension d'un acte de choix délibéré. Même si un grand nombre des penseurs qui ont lu l'ouvrage de la philosophe anglaise n'acquiescent pas à ses conclusions, ils lui reconnaissent au moins implicitement le mérite d'avoir ouvert, ou rouvert, un champ de réflexion que la philosophie morale avait plus ou moins oublié sous l'influence de l'idéalisme allemand [386]. Nous puiserons donc les problématiques de notre propre compréhension de l'acte humain dans ce courant. Notre intention est de connecter cette réflexion avec la compréhension de la volonté comme appétit.

Les profondes considérations que tout le courant prolifique de la philosophie de l'action a su produire, nous semblent devoir être rapprochées d'une compréhension plus globale de l'acte humain. Le mérite de la réflexion anscombienne est d'avoir remis à l'honneur une approche plus satisfaisante de l'acte volontaire que le point de vue cartésien avait trop simplifié.

Les approches souvent contradictoires de cet acte semblent se focaliser sur un point ou sur un autre, comme dans le débat sur l'exemple donné par Anscombe de l'homme qui pompe de l'eau pour empoisonner des ennemis. D'un côté nous avons l'intention interne comme propos d'agir pour une fin qui donne un tour unifié à l'acte dans la claire conscience de l'énoncé de ce que l'on veut, et de l'autre la multiplicité des actions externes qui semblent étrangères à l'ordre intentionnel, et donc ne pas faire partie de cet acte, qui dès lors resterait purement mental.

Dans un premier temps nous commencerons par aborder différents points de la philosophie contemporaine de l'action, ce qui permettra de mettre à jour les difficultés qui existent pour parler de l'acte humain comme tout unifié. Ici encore il faut faire intervenir une forte théorisation téléologique pour sortir des impasses qui semblent empêcher la saisie de l'acte humain

---

386. « Mais l'on voit que ce faisant, la philosophie contemporaine n'a fait que reprendre à nouveaux frais, en construisant d'autres arguments et avec d'autres outils conceptuels, des problèmes vénérables que l'on trouvait déjà clairement formulés chez Platon et Aristote, puis chez les auteurs médiévaux, mais aussi chez Descartes, Spinoza ou Hume.
Pourtant le lecteur français, nourri de la tradition française de l'idéalisme allemand, pourrait être au premier abord surpris par le contenu de ces analyses, qui feront l'essentiel de cet ouvrage, comme d'ailleurs il tend à l'être devant les textes de l'Antiquité ou du XVIIe siècle. Pour lui, la question de l'action est aussi et surtout la question de la possibilité d'un sujet pratique, c'est-à-dire d'un acteur libre et d'une liberté qui importe au plus haut point pour son statut existentiel, moral et politique. D'où la forme ardue des questions formulées par Kant, Fichte ou Hegel et plus tard par Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty. Quand suis-je vraiment libre ou spontané ? La possession de la Raison en est-elle la condition ? Et comment cette Raison peut-elle s'inscrire dans mes actions : comment une raison pratique est-elle possible ? Savoir si le capitaine d'un navire qui jette sa cargaison par-dessus bord pour éviter le naufrage a agi volontairement, pour reprendre le cas d'école d'Aristote, lui semble importer peu pour résoudre ces problèmes qui paraissent autrement profonds. » BRUNO GNASSOUNOU, Introduction au livre *Philosophie de l'action,* Paris, 2007, pp. 9-10.

comme une réalité une et spécifique. Dans un deuxième temps, nous détaillerons tous les moments de l'acte, ceux qui dressent la trame de sa multiplicité. C'est parce que nous aurons explicité cette multiplicité que nous pourrons ensuite saisir la cause de l'unité de cet acte, le vouloir de la fin. Cette tension de l'appétit rationnel doit être perçue comme la réalité morale par excellence.

α) *Position du problème dans la philosophie de l'action*

La compréhension de l'acte humain a donc été remise à l'ordre du jour de la philosophie morale par les réflexions d'Anscombe. Quoiqu'on soit autorisé à penser que la philosophe anglaise ait construit sa réflexion d'une manière qui ne soit pas directement éthique mais purement technique [387], elle a de toute façon des résonances immédiates dans le questionnement de la valeur d'un acte. On va le voir dans le fameux exemple de l'action de la pompe :

> « Un homme pompe de l'eau dans la citerne qui alimente une maison. Quelqu'un a trouvé le moyen de contaminer systématiquement la source avec un poison mortel qui agit de façon cumulative et telle, que les effets ne se manifestent que lorsqu'il est trop tard pour les soigner. La maison est régulièrement occupée par un petit groupe de chefs d'un parti politique accompagnés de leur famille proche ; ils contrôlent un grand pays, sont engagés dans l'extermination des Juifs et préparent peut-être même une guerre mondiale. L'homme qui a contaminé la source a calculé que, si ces gens étaient éliminés, des hommes de bien arriveraient au pouvoir qui gouverneraient bien, ou même qui institueraient le Royaume des Cieux sur la Terre, et assureraient à tout le monde une vie heureuse ; et il a révélé son calcul et tout ce qui concerne le poison à l'homme qui pompe. La mort des habitants aura bien sûr toutes sortes d'effets ; par exemple, un certain nombre de gens inconnus de ces hommes recevront des legs dont ils ne savent rien [388]. »

La philosophe anglaise, en écrivant cet exemple, se propose avant tout de nous manifester la nature d'une action intentionnelle. Elle ne considère pas la moralité de l'action de celui qui empoisonnerait les hommes de ce parti néfaste. D'ailleurs toute la question porte sur la réelle causalité de celui qui actionne la pompe. Bien sûr il y a aussi un jugement moral à poser sur cet acte, faut-il encore en délimiter les contours pour savoir ce qui relève du jugement moral de ce qui n'en relève pas. Est-ce que réellement le fait d'actionner la pompe tue les gens de ce parti ? Tel est le principal problème qui se pose à la philosophie de l'action. La thèse qui identifie le propos de celui qui actionne la pompe et la réalisation de l'empoisonnement ne fait absolument pas l'unanimité parmi les philosophes de l'action. Il faut donc commencer par une

---

387. Pour s'en convaincre il n'existe aucun jugement sur les exemples qu'elle utilise ; dans son ouvrage elle ne donne aucun critère de jugement pour savoir ce qui est bien ou mal. De notre point de vue on peut procéder ainsi si l'on prétend ne faire qu'une approche technique de l'acte humain. Cette abstraction ne saurait suffire pour juger de l'acte humain au concret

388. G.E.M. ANSCOMBE, *L'Intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, 2002, pp. 81-82.

compréhension de ce qui constitue la grande difficulté pour la compréhension de la multiplicité des séquences dans un même acte humain, la disparité de nature des séquences d'une même action.

● *Disproportion des instants de l'acte*

La thèse d'Anscombe affirme qu'une action intentionnelle constitue une seule et même réalité, la multiplicité des moments trouve la source de leur compénétration et de leur assemblage dans la raison pour laquelle agit l'homme qui pose l'action. Chaque instant de l'acte peut être découpé et posé dans un but ou dans un autre. Bouger le bras, actionner une pompe, remplir une citerne d'eau et empoisonner des gens. Ces quatre actions peuvent se faire indépendamment les unes des autres, et seule la situation concrète de l'homme qui actionne la pompe lie ces quatre actions les unes aux autres dans un seul et même acte. Cependant David Mackie [389] critique cette théorie qu'il appelle Thèse de l'Identité des Séquences d'Action (TISA) qu'Anscombe décrit comme telle :

> « Il y a ainsi quatre descriptions pour une seule action ; chacune dépend de circonstances plus larges, et chacune est reliée à la suivante comme une description de moyens en vue d'une fin. Cela signifie que nous pouvons tout aussi bien parler de quatre intentions que d'une seule – à savoir le dernier terme que nous avons introduit dans la série. En faisant de cette intention le dernier terme de notre série, nous avons reconnu qu'il était – au moins à ce stade de l'enquête – l'intention dans laquelle a été accomplie l'action sous ses autres descriptions. Ainsi, lorsque nous parlons de quatre intentions, nous indiquons le caractère intentionnel qui appartient à l'action, dans chacune de ses quatre descriptions. En revanche, lorsque nous parlons d'une intention, nous indiquons l'intention dans laquelle l'action a été accomplie. Le dernier terme que nous donnons à une telle série nous indique l'intention dans laquelle l'action, dans chacune de ses autres descriptions, a été faite. Cette intention "avale", pour ainsi dire, toutes les intentions précédentes dans lesquelles étaient accomplis les membres antérieurs de la série. […] Quand des termes sont reliés de cette façon, ils constituent une série de moyens dont le dernier terme peut être considéré comme la fin, du fait même qu'il est le dernier [390]. »

Anscombe distingue bien la description d'un acte particulier, qu'elle identifie à une intention particulière qui constitue un moment de l'acte total, de l'intention générale de l'acte. La terminologie est ici importante, quoiqu'à notre avis un peu imprécise. Et c'est là sans doute une des sources des confusions conceptuelles qui peuvent exister dans les diverses discussions autour de cette question. L'intention comme mot renvoie à deux concepts bien distincts. Cette locution désigne généralement la représentation de ce que l'on veut obtenir, et plus rarement l'acte par lequel on l'obtient, qui est un acte de la volonté. Ce sont deux actes qui sont spécifi-

---

389. DAVID MACKIE, « The individuation of action », *Philosphical Quaterly*, 47 (1997), pp. 38-54.
390. G.E.M. ANSCOMBE, *L'Intention*, op. cit., § 26, p. 94.

quement distincts, et se représenter, décrire, chacun des moments de l'acte n'est pas identique

à l'acte qui relie ces divers moments les uns aux autres.

Le problème pour les défenseurs de TISA est donc de prouver ou d'expliquer la relation qui unit les instants divers de l'acte. L'essentiel du débat entre les défenseurs de l'identité des séquences d'action et les contempteurs de la thèse porte d'abord vers une question de langage, de prédication logique et d'analyse grammaticale. Or une telle focalisation sur l'aspect cognitif et descriptif de l'acte se heurte à la réalité concrète dans laquelle l'acte se déroule.

Et c'est pour cela que les opposants de la thèse identificatrice des séquences d'action semblent avoir un avantage dans le débat. Prenons l'exemple donné par une opposante qui démontre l'irréductibilité entre les deux univers, celui de la connaissance et de la prédication logique d'une part, et celui de l'action temporelle. Judith Jarvis Thomson réfléchit sur un cas concret, l'assassinat de Robert Kennedy en 1968 :

> « Ce serait certainement une économie si nous pouvions identifier l'acte de tuer avec l'acte de tirer. L'acte de Sirhan de tirer sur Kennedy était un acte mauvais, démentiel. Si nous ne les identfions pas, il nous faudrait dire qu'il y avait deux actes mauvais et démentiels accomplis par Sirhan cette nuit-là à Los Angeles.
>
> « De plus la question de savoir comment ces deux actes étaient liés entre eux surgirait alors immédiatement. Ils étaient en tous les cas liés puisque Sirhan a tué Kennedy en lui tirant dessus. Et nous aimerions donc savoir quel est donc cet "en-relation" que deux actes (distincts) peuvent avoir l'un avec l'autre ? Peut-être que la seule chose qui est claire est quelque chose de négatif : nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit d'une relation de cause à effet. L'acte de Sirhan de tirer sur Kennedy a certainement causé sa mort mais il n'a tout aussi certainement pas causé l'acte de Sirhan de tuer Kennedy [391]. »

Ces deux paragraphes, qui font partie de l'introduction de l'article de Madame Thomson,

réunissent tous les éléments du débat qui anime les philosophes de l'action. D'abord une façon d'aborder la question qui est d'abord linguistique et grammaticale. Ensuite un débat qui se situe à l'intérieur de l'intention de l'agent puisqu'il s'agit de délimiter les deux actes distincts de tirer et de tuer sans référence à l'action causale et réelle qu'a provoquée l'action de tirer sur Ken- nedy qui, de fait, a été celle de le tuer. Et il faut reconnaître que la mort de Kennedy est dis- tincte de l'acte de le tuer, même si on leur reconnaît une relation réelle. Car l'une est une action dans le monde et l'autre une action dans l'âme.

Le nœud du débat se situe pourtant dans cette absence de compréhension du caractère essentiel d'une telle relation. Parce que le point de départ de la critique de TISA est de toujours considérer l'acte dans une dimension intentionnelle, c'est-à-dire interne au sujet. Or le mettre en relation avec l'aspect concret de l'acte fait confondre les plans d'analyse. Pour revenir à l'exemple de Thomson, elle développe une analyse de l'identité des propositions entre *tirer sur*

---

391. JUDITH JARVIS THOMSON, « Le temps d'un meurtre », trad. S. Motta, *Philosophie de l'action,* op. cit., pp. 99-100.

et *tuer* pour les mettre en relation avec l'inertie temporelle qui sépare le moment de tirer et le moment de la mort effective de l'homme politique qui fait que selon elle il y a un moment où l'on a tiré et on n'a pas encore tué. Or ceci est une erreur grave car elle confond l'intention et l'exécution. Le premier ordre, celui de l'intention, s'exerce à la fois par l'intelligence et la volonté et modifie le sujet, quant au second, pour peu que l'action s'extériorise – il existe en effet des actions volontaires purement internes au sujet qui agit – elle implique une modifica- tion du monde. Nous retrouvons ici une distinction que la néo-scolastique avait formalisée par la disjonction conceptuelle : action immanente, action transitive.

Le reproche que l'on peut faire à la réflexion de Thomson c'est de délaisser apparemment la question causale, pour ensuite y revenir subrepticement, en étudiant la relation que l'acte entretient avec ce qui se passe en dehors de lui. Mais par un jeu étrange, l'acte de tuer devient dépendant de la mort effective qui elle-même dépend de l'acte de tirer. L'acte de tirer est de fait le point de jonction entre le monde extérieur et l'acte interne. La question causale se pose pour nous d'une façon opposée. Nous disons que, dans l'intention, c'est l'acte de tuer qui cause et donc précède l'acte de tirer.

Avant que de prouver cette assertion un peu extraordinaire, il faut voir que certains défenseurs de TISA tombent aussi dans le travers que nous dénonçons chez Thomson. Car l'objection de la temporalité reste très forte à partir du moment où l'on ne fait pas la distinction entre la dimension intentionnelle de l'acte et sa réalisation dans le monde.

Par exemple Hornsby qui cherche à défendre la position d'Anscombe en posant l'identité des moments dans un acte unique. Son argumentation va reposer sur une analyse grammaticale de la phrase : il a empoisonné les gens *en* actionnant la pompe. Or cette relation logique qui peut se démultiplier selon le nombre des étapes intermédiaires n'est valable que dans un ordre donné, de l'action du bras jusqu'à l'empoisonnement, se situant donc dans l'ordre de la cause efficiente. Mais toute la thèse de Hornsby est de dénier la causalité, c'est-à-dire la distinction des actions :

> « Nous avons par exemple le verbe "remplir la citerne", à partir duquel nous pouvons former le verbe plus complexe "remplir la citerne en actionnant une pompe" : l'expression "en actionnant une pompe" conserve une forme grammaticale constante, tandis que le verbe "remplir" est infléchi selon la personne et le temps. Si ceci est juste, alors la phrase "il a rempli la citerne en actionnant la pompe" ne mentionne pas une action de mettre en marche la pompe, sans parler d'affirmer une relation entre une telle action et une autre [392]. »

Ce qui cause à notre avis l'erreur manifeste de cette philosophe, c'est de se concentrer sur l'action intentionnelle en ignorant l'évidence de la distinction de l'action dans le monde concret. Une action intentionnellement une peut être multiple, tant spécifiquement (actionner une pompe et tuer) que chronologiquement (on actionne la pompe et les gens

392. JENNIFER HORNSBY, *Actions,* Londres, 1980, cité dans *Philosophie de l'action*, op. cit., p. 132.

meurent deux

392. JENNIFER HORNSBY, *Actions,* Londres, 1980, cité dans *Philosophie de l'action*, op. cit., p. 132.

jours plus tard). Or sur ce deuxième point tant les défenseurs de l'identité des séquences d'ac- tions, que les contempteurs de cette thèse, ont du mal à expliquer l'idée qu'une action humaine peut contenir une certaine inertie. Soit on nie que les conséquences de l'action soient distinctes d'elle, c'est là la position de certains défenseurs de TISA, soit on nie que l'action cesse alors que le sujet fait autre chose, et c'est là la position de certains opposants à la théorie de l'iden- tité.

Pour Mackie, contempteur de la théorie TISA, on peut penser de cette dernière façon. Il donne l'exemple [393] de celui qui lance une impression et fait autre chose pendant ce temps-là ; du fait que l'impression a lieu durant qu'il fait autre chose, on serait tenté de penser que celui qui a lancé l'impression n'agit plus alors que Mackie pense le contraire. Mais pour le contredire nous utiliserons une objection qu'il pose lui-même :

> « Supposez que je meure immédiatement après avoir tapé la combinaison des touches qui démarrera le processus d'impression. Il semble que dans un tel cas, nous ne dirons pas que je sois en train de faire quoi que ce soit, même pas imprimer mon article. Nous ne dirons pas d'une personne morte, semble-t-il, qu'elle est en train de faire la moindre chose […] Mais il doit être bien clair que ce genre d'exception n'est d'aucun secours pour les défenseurs de TISA. […] Dès lors qu'on abandonne l'idée que nous devons être en train de faire quelque chose de *pertinent* pour l'action aussi longtemps qu'elle n'est pas terminée, on se rend compte que le sens dans lequel il est vrai qu'un agent *n'a pas besoin de faire autre chose* ne nous oblige pas accepter qu'il n'est pas en train de faire quelque chose [394]. »

Mackie en fait par cette objection empêche tant sa solution que celle des défenseurs de TISA. Parce que l'homme mort ne fait plus rien, Mackie a tort de dire qu'il continue de faire une chose même s'il en fait une autre [395], une fois l'action posée, l'agent n'a plus d'influence sur elle. D'un autre côté une action causée par un agent peut avoir des effets qui se perpétuent, et donc qui se rapportent à l'acte sans que celui-ci n'ait plus d'existence réelle. Seule la thèse de la distinction de l'acte de ses effets extérieurs permet de répondre à l'objection de l'homme mort dont les actions continuent dans le temps. Celui qui lance l'impression de son article et qui meurt avant que celle-ci ait eu le temps de se terminer n'a plus d'influence actuelle sur celle-ci mais son action a été véritablement la cause de l'impression, il en porte la responsabilité devant l'histoire. Imaginons que ce qu'il a écrit va avoir une influence bénéfique sur un procès et que sa femme trouve l'ensemble des feuilles et l'apporte au tribunal, on honorera la mémoire de cet homme pour avoir lancé l'impression qui aura permis une heureuse et juste issue à la procé- dure judiciaire. L'action terminée aura des conséquences au-delà de la mort de son auteur.

Après avoir répondu à l'objection de la non-continuité des événements extérieurs et des

---

393. D. MACKIE, « L'individuation des actions », trad. Ghislain Le Gousse, *Philosophie de l'action*, op. cit., p. 147.
394. ID., *Ibid.* p. 148.
395. « Mais pendant ces dix minutes, j'imprimerai une épreuve de cet article, même si je ne suis pas en train de

faire quoi que ce soit qui importe ou qui soit essentiel au processus d'impression… » ID., *Ibid.* p. 147.

actes intérieurs, il reste encore à préciser les choses sur la nature de l'acte volontaire. Nous allons les amener en deux temps, d'abord expliquer les distinctions dans l'intention interne et ensuite la compréhension de l'acte dans le monde.

● *Nouvel aperçu sur l'intention*

Une des causes de toutes ces confusions vient selon nous de ce que l'on porte trop son attention sur un aspect, certes non négligeable de l'intention mais partiel, qui est sa dimension cognitive. Pour atteindre à un but par un certain nombre de moyens conséquents il faut se représenter tous les termes qui nous permettent d'atteindre à ce but. Dans l'exemple d'Anscombe, l'homme qui veut empoisonner les membres du parti se doit de trouver le moyen de les atteindre d'une manière infaillible et, dans les circonstances données, actionner la pompe qui va causer la diffusion du poison. Tout cela bien sûr relève à proprement parler de l'intention comme acte de l'appétit. Mais dans le jugement les divers éléments qui sont dans l'intention de l'agent sont pour ainsi dire une seule et même réalité [396]. C'est d'ailleurs ce qui confère radicalement le pouvoir à l'acte de la volonté d'unifier les divers termes de son vouloir, moyens et fin, dans l'unité de son acte, sous la même raison formelle de bien. Bien utile ou bien voulu en lui-même, l'être désiré est vu sous une seule et même raison. Le moyen est, sous cet angle, bon de la même bonté que la fin et donc constitue une seule et même chose. Mais on ne peut pas parler d'un seul et même acte sans faire intervenir la volonté.

À cet égard il nous semble nécessaire de citer une réflexion du père Pinckaers sur le jeu de la volonté dans l'intention, car c'est elle dont il s'agit principalement dans l'acte de vouloir unifier tous ces éléments :

> « Entre le vouloir pur et l'intention se glisse un acte de l'intelligence, une certaine connaissance, unissant celle de la fin et celle des moyens, parallèlement à l'intention. On a souvent conçu cette connaissance, que nous appellerons intentionnelle, comme un jugement sur la possibilité d'atteindre la fin, permettant le passage de la velléité qu'aurait été le vouloir simple à la volonté ferme qu'est l'intention. Nous ne pouvons accepter cette conception, notamment parce qu'un tel jugement de possibilité devrait comporter des prémisses et une conclusion qui le feraient coïncider en fait avec le jugement pratique ; car comment jugera-t-on de la possibilité d'atteindre la fin si l'on n'a déterminé les moyens de l'atteindre ? La connaissance intentionnelle consiste donc, à notre sens, dans la perception de la distance qui sépare la volonté et sa fin, de la nécessité où elle est d'utiliser des moyens pour l'atteindre. Elle abaisse le rayon de la connaissance de la fin vers les moyens où il va se réfracter pour se relever ensuite et remonter vers la fin. C'est elle qui engendre la connaissance des moyens à partir de la connaissance simple de la fin ; elle transforme celle-

396. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 12, a. 4, ad 2um : « La fin en tant que réalité est un objet de la volonté qui diffère des moyens. Mais en tant que raison de vouloir les moyens, elle est un seul et même objet. »

ci en la majeure du raisonnement qui aboutira au jugement pratique [397]. »

Nous avons ici une réflexion sur le jugement pratique qui nous intéresse particulièrement. Car il montre l'interaction permanente qui existe entre volonté et connaissance. Le moteur de l'unification spéculative des moyens et de la fin sous une seule raison de bien est la volonté qui tendant à atteindre la fin ouvre la connaissance sur la recherche des moyens. La volonté se porte d'abord vers un bien que l'intelligence perçoit comme désirable mais éloigné, ce qui implique la recherche des moyens.

C'est pour cela que nous disions que dans l'intention, l'acte de tuer Kennedy a causé l'acte de lui tirer dessus [398]. C'est bien parce que Sihran voulait tuer Kennedy, qu'il a échafaudé son plan pour lui tirer dessus. Quand Anscombe dit que le savoir pratique est cause de ce qu'il comprend [399], elle ne dit pas autre chose. Cependant elle analyse assez peu la dimension appétitive de l'acte, en ce sens où c'est l'appétit qui fait advenir dans le monde la réalité du projet conceptualisé, quand il faut que notre action modifie le monde, ce qui n'est pas nécessaire de toute action intentionnelle.

Anscombe avait bien sûr essayé de répondre à la difficulté posée par Wittegenstein, et un sens on peut dire qu'elle a réussi à montrer l'unité cognitive de l'acte mais on peut quand même reconnaître qu'elle répond à moitié à l'inquiétude de son maître du fait qu'elle délaisse la question de l'appétit :

> « Même si ce que nous désirons se produisait toujours, ce ne serait cependant là, pour ainsi dire, qu'une grâce du destin, car il n'est point de connexion logique entre la volonté et le monde qui le garantisse et, quant à la connexion physique supposée, nous ne pourrions pas vouloir *cela* [400]. »

Il n'y a effectivement aucune connexion logique entre la volonté entendue comme continuité de la raison et le monde. Mais c'est là toute l'importance de ce que nous avons dit dans la première partie sur la volonté comme appétit, c'est-à-dire force motrice de toutes les autres parties du **VOÚC**. La volonté ne se meut qu'à partir des représentations de la raison mais elle opère réellement du fait qu'elle cherche, non pas une conformité logique à des normes générales ou des injonctions déontologiques particulières, mais véritablement une chose telle qu'elle est en dehors de la pensée, ou bien si elle recherche la pensée, elle la veut comme activité, comme bien réel.

D'où l'importance à nos yeux de distinguer deux termes assez proches dans l'acte mais distincts réellement, le propos d'une part, qui est la représentation de bien que nous voulons

---

397. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, qq. 6-17, trad. S. M. Pinckaers, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1962, fascicule « Les actes humains I », p. 421.

398. Une pareille affirmation fait penser à cette phrase de l'Évangile : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère. Et moi, je vous dis : Quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère avec elle, dans son cœur. » *Mt* V, 27-28.

399. G.E.M. ANSCOMBE, *L'Intention*, op. cit., § 48, p. 149. Voir aussi S. M. PINCKAERS, *Les Actes Humains I*, p. 415.

400. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Pierre Klossowski, Paris, 1993, § 6. 373, 6. 374.

réaliser, qui même s'il n'existe pas encore, est perçu comme devant être réel un jour, et l'inten- tion qui est la motion de la volonté de l'autre :

> « L'intention est un acte de la volonté à l'égard de la fin. Mais il y a trois façons pour la volonté de se rapporter à la fin. Absolument : on donne alors à l'acte le nom de volonté, pour autant que nous voulons absolument la santé ou tel autre bien de ce genre. Dans le deuxième cas on considère la fin comme un terme où l'on se repose : c'est ainsi que la jouissance se rapporte à la fin. Troisièmement, on peut regarder la fin comme le terme d'une chose qui lui est ordonnée, et c'est en ce sens que l'intention regarde la fin. Ce n'est pas en effet simplement parce que nous la voulons que nous sommes dits tendre vers la santé, mais parce que nous voulons l'atteindre par le moyen de quelque chose d'autre [401]. »

Le dynamisme de la volonté est ainsi pris sous trois angles. Celui assez général de tension vers une fin, ultime ou non, c'est là l'acte de volonté considéré dans sa plus grande simplicité, sans considération de la complexité de son acte au concret. L'acte de la volonté pris comme repos dans la possession du bien autrefois désiré est la jouissance, c'est le principe moteur de tout appétit, comme nous l'avons déjà dit dans la première partie, enfin il y a l'acte complexe de la volonté qui tend vers la fin et la désire comme terme et repos mais qui a un besoin phy- sique de passer par les intermédiaires, besoin analogue à celui qu'a un homme de prendre un moyen pour s'élever (escalier, ascenseur, échelle, hélicoptère…) pour arriver au sommet d'une tour. L'intention porte donc aussi bien sur les moyens que sur la fin comme acte de la volonté mais elle se porte différemment vers les moyens et la fin au cours de l'exécution.

Nous avons vu en effet, en étudiant le plaisir sensible, que l'animal ou l'homme étaient capables de désirer des choses déplaisantes pour atteindre à un bien plaisant plus éloigné. Dans l'intention l'être humain a toujours en vue quelque chose de plaisant, et dans ce but il accepte parfois de passer par des stades déplaisants. Il est évident que l'intention, en tant qu'appétit ne se porte pas vers l'un et l'autre de la même manière. Le côté déplaisant du moyen, par exemple le médicament, est accepté parce qu'il est moyen vers le stade apaisant de la santé. Sous la raison de bien, le médicament et la santé sont concrètement, et ponctuellement liés, et donc un ; sous la réalité du plaisir, plénitude propre de l'appétit, ils sont multiples... mais aussi un, en un certain sens. Nous allons commencer de le voir plus précisément dans la réflexion sur les effets de l'action dans le monde. C'est là la nuance entre l'ordre de l'intention pris sous son aspect cognitif de propos et l'ordre de l'exécution opératoire de l'intention en tant qu'acte de l'appétit. Le détail de l'ordre de l'exécution doit être encore donné, ce que nous ferons un peu plus loin. Il faut avant cela revenir sur la nature de l'influence opératoire du sujet sur le monde. En effet, bien que l'action volontaire soit formellement une action qui transforme le sujet qui agit et le perfectionne, beaucoup de nos actes ont une résonance et un effet en dehors de nous.

---

401. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 12,. a. 1, ad 4um.

● *La volonté et l'univers extérieur*

On ne peut ignorer la portée des objections qui existent contre la continuité entre le monde et la sphère de notre existence. C'est un peu la réciproque de ce qui existe en philosophie de la connaissance. Depuis Descartes la philosophie occidentale s'est accoutumée à penser son rapport au monde d'une certaine façon. Le monde corporel qui s'offre à nous par la voie des sens est devenu inintelligible, sinon en retraçant les contours de son accessibilité par des catégories venant de l'intériorité de l'homme. Telles sont les idées de Descartes ou les formes a priori de la sensibilité de Kant. Avec le temps s'est aussi développée l'idée cartésienne de se rendre maître et possesseur de la nature dans un sens spécifiquement moral. Ainsi l'action mondaine de l'homme doit donner un sens au monde (Kant) ou le transformer (Marx). Dans la citation que nous avons fait de Wittgenstein se trouve au contraire la croyance que l'action rationnelle transformant le monde est en réalité une illusion profonde.

Nous avons à juger ici de la critique du volitionisme. Nous voulons maintenant montrer que cette critique n'a pas lieu d'être. Il faut répondre à ceux qui s'opposent au pouvoir effectif de la volonté avant de proposer un premier aperçu de la complexité de l'acte humain. La réponse à l'objection sceptique concernant la réalité de l'influence volontaire sur le monde permettra aussi de nous distancer de ceux qui voient la transformation du monde comme l'œuvre essentielle de l'action humaine.

La critique du volitionisme a été faite par Gilbert Ryle dans un ouvrage publié en 1949, *La notion d'esprit* [402]. Il développe trois arguments contre la présentation faite par Mill [403] qui distinguait dans l'action, assez justement à notre sens quoique non précisément, la volition et la conséquence de cette volition, par exemple le fait de marcher.

Le premier argument contre une telle distinction est dans l'ordre du langage, on n'appelle jamais une action une volition, le second est l'affirmation du manque de nécessité entre une volition et un événement physiologique comme le mouvement d'un membre et le troisième le problème de la régression à l'infini. Cette dernière objection est de taille puisqu'elle cherche la cause du mouvement de la volonté elle-même et que la présentation de Mill est trop succincte pour esquisser une réponse à cette objection.

Contre le premier argument, nous pouvons dire que ce n'est pas parce que nous n'appelons pas l'acte de marcher une volition ou un acte de volonté que ce n'est pas un acte de volonté qui le cause, et nous allons voir pourquoi dans l'explication de l'acte humain. Nous

---

402. GILBERT RYLE, *La notion d'esprit,* trad. S. Stern-Gillet, Paris, 2005.

403. JOHN STUART MILL, *Système de logique,* I, 3, § 5, trad. L. Peisse, Liège, 1988, p. 58 : « Qu'est-ce qu'une action ? Ce n'est pas une seule chose ; c'est un composé de deux choses successives, l'état d'esprit appelé volition, et l'effet qui le suit. La volition ou l'intention de produire l'effet est une chose ; l'effet produit en conséquence de l'intention en est une autre ; les deux ensemble constituent l'action. Je veux mouvoir instantanément mon bras ; cette volonté est un état de mon esprit ; mon bras - s'il n'est pas lié ou paralysé - obéit et se meut ; c'est le fait physique consécutif à un état d'esprit. L'intention suivie du fait ou, si l'on aime mieux, le fait précédé et causé par l'intention s'appelle action de mouvoir son bras. »

pensons que la présentation de la physique de l'action volontaire à partir de l'étude du mouve- ment des animaux dans notre première partie suffit à répondre à la deuxième objection. La réponse à la troisième objection est difficile à produire car elle demanderait à ce que l'on réflé- chisse à la nature et au déroulement du premier mouvement de l'action psychologique. Et cette réflexion ne peut se faire sérieusement et complètement en quelques lignes.

On peut cependant esquisser une réponse rapide à l'objection de Ryle. Si ce n'est pas la volonté qui explique le mouvement corporel d'un homme, qu'est-ce qui l'explique ? Il ne s'agit pas d'une réponse purement réflexe à une sollicitation extérieure, il faut qu'une cause pro- vienne de l'intérieur et que cette cause en trouve une autre… En admettant que la volonté n'explique pas le mouvement du corps, qu'est-ce qui l'explique, qu'est-ce qui cause sans être causé ? Notons bien que le grand ensemble de la philosophie occidentale devrait avoir une dif- ficulté à justifier de la mise en branle d'une activité immanente, sauf dans le cas de celles qui relatent le mouvement de l'âme à la causalité du monde en général [404]. On peut toujours pré- tendre à une automotion immanente, comme Kant l'affirmait, mais c'est presque une pétition de principe.

L'intelligence de ce qui, dans l'âme, peut causer l'action volontaire, et de la causalité que la volonté opère à son tour dans l'âme, est un moment clef de la compréhension du problème de la motivation à agir, nous y reviendrons dans la dernière section de cette deuxième partie. Concentrons-nous présentement sur l'effet produit dans le monde par cette motion de l'appétit rationnel.

Agir dans le monde, c'est en quelque sorte le transformer. Dans l'exemple de l'homme qui pompe on peut considérer qu'à chaque instant spécifiquement distinct il y a une transfor- mation du monde. Le fait de bouger le bras actionne la pompe, actionner la pompe amène de l'eau dans la citerne, amener de l'eau dans la citerne empoisonnera les habitants de la maison, empoisonner ces hommes-là sauvera le monde, le monde n'étant plus ici l'écosystème, mais la société politique. Quelque chose saute aux yeux dans le simple énoncé de cette succession de transformations. Il y a des actes qui, pris indépendamment, ne sont que des altérations spatio- temporelles, des redécoupages du monde tel qu'il se présentait avant l'action de la pompe. Il y a aussi des événements qui dans leur nature influent sur les relations qu'entretiennent les hommes les uns avec les autres, en tant qu'ils forment une communauté de destins.

---

404. « Par exemple, si quelqu'un veut guérir, il se met à réfléchir sur la manière dont cela peut se faire, et il en vient à penser que ce sera par les soins d'un médecin, et c'est cela qu'il veut. Mais parce qu'il n'a pas toujours voulu guérir, il a fallu qu'il ait commencé à vouloir guérir, et cela requérait un moteur. Et dans le cas où la volonté eût été elle-même cause de ce mouvement, ce n'a pu être que par la médiation d'une délibération, supposant elle-même une volonté antérieure. On ne peut cependant remonter ainsi à l'infini. Aussi est-il nécessaire de reconnaître que la volonté s'élance vers son premier mouvement sous l'instinct d'un moteur extérieur. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 9, a. 4. Dans ce texte sur la cause du mouve- ment volontaire, saint Thomas d'Aquin fait une référence claire à sa conception du mouvement physique, qui suppose un moteur et un mû dans l'acte de la motion.

Le fait de bouger le bras influe assez peu sur l'équilibre des forces du globe que nous habitons, sauf à penser qu'il produira un effet papillon, le fait de pomper de l'eau rééquilibre la balance des eaux entre la source et la citerne, empoisonner les gens éradique quelques vivants d'un monde qui compte plusieurs milliards d'individus de la même espèce. Tous ces événements, tels qu'ils sont perçus dans leur singularité physique, corporelle, sont le fruit d'une activité que l'on pourrait nommer poïétique, au sens du ποιέω grec, le faire. Tout cet ensemble d'actions peut s'estimer ainsi de même que l'on peut évaluer l'action d'un menuisier ou celle d'une entreprise de bâtiment qui construit des ouvrages d'art. Sous cet aspect des choses, l'action de pomper de l'eau n'a pas beaucoup d'importance comparée par exemple au fait de bâtir un monument, la transformation du monde est peu significative dans le cas du pompage. Notons encore qu'il y a un calcul qui ressemble à s'y méprendre à celui d'une autre activité délibérative qui est présente en même temps dans ces actions, l'activité pratique, πράξεω [405].

Pourtant il y a une réelle différence entre le fait d'empoisonner les hommes de mal dans le cas de la pompe et le fait de bâtir un grand opéra dans une ville donnée. On juge bien sûr d'abord de l'action dans sa réalisation, à savoir si on a bien réussi à tuer ces scélérats, ou à bâtir l'opéra de telle sorte que beaucoup de monde puisse y entendre de la musique d'une façon satisfaisante. Mais ce qui est principal dans le jugement d'une action humaine, c'est l'aspect intentionnel, l'aspect finalisant l'opération du sujet. Il y a là une distinction entre fin de l'œuvre et fin de l'opérant, distinction que nous avons déjà aperçue pour critiquer l'usage qui pouvait en être fait dans l'analyse de l'acte humain par certains théologiens catholiques [406].

Il ne sera pas difficile de prouver ce que nous venons de dire. À juger seulement d'après l'effet dans le monde corporel, construire un opéra va avoir beaucoup plus d'impact que le meurtre des hommes dans la maison [407]. Mais si l'inauguration et la connaissance du meurtre par le monde entier se passent le même jour, à supposer que ces hommes aient terrifié le monde par leur prochaine venue au pouvoir, l'impact de l'action de l'empoisonneur sur les sociétés civiles sera inversement proportionnel à l'activité poïétique qu'il aura déployé par rapport à celle des centaines d'hommes investis dans la construction du nouvel opéra. Il se pourra

---

405. « Et chaque classe d'hommes délibère sur les choses qu'ils peuvent réaliser par eux-mêmes. » ARISTOTE, *Éth, III*, 5, 1112a40, p. 134. L'art et la prudence sont deux savoirs pratiques spécifiquement distincts qu'Aristote équipare dans ce chapitre. Pour le père Gauthier, il faut voir dans ce rapprochement le fait qu'Aristote a pensé d'abord analyser l'action volontaire comme une œuvre artistique. Il pense trouver là une contradiction chez Aristote lui-même. Cf. GAUTHIER et JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., p.204. Cela peut en un sens s'admettre du fait que certaines œuvres morales impliquent une modification du monde, et dans l'autre sens que toute œuvre artistique peut être jugée selon le critère du motif de sa production.

406. « Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il ne saurait en être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant pour elle-même sa propre fin. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VI, 5, 1140b6.

407. Même si l'on peut penser que la mort des hommes mauvais a empêché des cataclysmes mondains plus considérables comme effets modificateurs du monde que la construction de l'opéra. Mais pour que ces hommes mauvais puissent faire autant de mal, cela suppose l'intervention de la volonté des hommes qu'ils

auraient pu diriger, donc l'intervention d'une causalité morale dans l'ordre de l'intention praxéologique.

qu'un débat naisse au sujet de l'action de l'empoisonneur. La question portera sans doute beau- coup plus sur la légitimité de son action isolée que sur le mode opératoire de son meurtre.

Que l'action intentionnelle termine à un meurtre ne veut donc pas dire que ce qui importe pour le meurtrier, c'est la mort des hommes. Il aurait pu rater son coup et quand même assumer devant ses amis, et ses complices, la volonté de vouloir mettre à mort ces mauvaises gens. Mais il n'est pourtant pas indifférent qu'il ait réussi son coup. Ce qui veut dire que la position d'un acte dans le monde n'est pas sans importance pour la détermination de la qualité morale de cet acte, ne serait-ce que parce qu'il a des conséquences politiques, c'est-à-dire intersubjectives. La modification du monde par une action humaine n'est pas essentielle pour celui qui agit, puisque c'est sa propre perfection qu'il vise [408], mais cette dernière passe par la relation aux autres. D'ailleurs si on loue l'assassin ou si on le blâme, c'est bien parce que l'on juge l'action mécanique par laquelle il a tué ces hommes avec des catégories qui sont autres que celles de la pure physique.

Par là nous pensons répondre tant à ceux qui nient que l'action mondaine soit quelque chose qu'on ne puisse pas essentiellement qualifier de volontaire, qu'à ceux qui pensent que l'essentiel de l'action humaine se trouve dans le monde transformé physiquement.

Cette réponse étant faite, nous pouvons esquisser une présentation synthétique des deux instants de l'acte humain, que Mill appelle volition et effet, pour comprendre qu'ils ne sont pas en réalité deux choses séparées mais le composé des deux, un *tertium quid* en langage scolastique.

Nous revenons sur la distinction de l'acte humain que nous avions trouvée chez saint Thomas d'Aquin et que nous avions utilisée pour expliquer le problème de l'obligation. Cette présentation de l'acte humain est encore une fois très profitable et s'applique très bien à notre étude présente. Lorsque saint Thomas distingue comme matière et forme l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté, il ne définit pas l'acte extérieur comme quelque chose qui sort nécessairement du sujet, mais comme un acte que la volonté produit en dehors d'elle :

> « L'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir ; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur [409]. »

---

408. Dans l'acte de tuer les méchants hommes, c'est le fait d'aider la planète à se débarrasser d'hommes mauvais. Cette action va modifier l'assassin, il deviendra quelqu'un d'autre après l'avoir fait.

409. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18, a. 6.

L'utilisation de l'analogie de la matière et de la forme n'est pas une figure de style, le père Pinckaers remarque que l'intuition du célèbre dominicain est assez ancienne dans son œuvre alors que la formulation technique a connu des évolutions [410]. Ceci pour aboutir à cette distinction qui le ramène à l'hylémorphisme, ce qui n'est pas sans importance. Car en écrivant cela l'auteur médiéval affirme clairement et simplement l'unité de l'action. Ce que la volonté choisit comme matière de sa volition n'est pas seulement un effet dans le monde (ceci étant plutôt un accident à l'acte extérieur de la volonté, une circonstance) mais fait partie intégrante de l'acte de vouloir, qui est toujours l'acte de vouloir quelque chose.

Ce qui explique que nous utilisions encore cette distinction, non plus sous l'angle de la bonté morale, mais sur celui de l'unification des deux instants de l'acte c'est à cause du rapport très spécial qu'entretient l'appétit avec la fin. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la fin est à la fois ce qui meut la volonté, comme toutes les autres puissances de l'âme par son intermédiaire, et ce qui la caractérise comme objet propre en distinguant la volonté de toutes les autres puissances. En tant que la fin est cause de la motion volontaire elle permet l'unité de l'acte intérieur et de l'acte extérieur, elle unifie les divers instants de cet acte extérieur, et dans le même temps elle qualifie moralement l'acte de celui qui le pose, puisque la moralité est relation à la fin. Il y a bien une distinction de l'acte de vouloir la fin et de l'acte de vouloir la fin et les moyens [411], mais l'acte le plus complet c'est l'acte de vouloir la fin et les moyens, car seul il est effectif de la consécution de la fin.

Allons plus loin dans notre affirmation. Nous avons dit que le désir de la fin réalisait l'unification des divers termes sous une seule *ratio* de bien moral. Le moyen est bon de la bonté de

---

410. « Comme le montre le lieu parallèle du commentaire des Sentences (*II Sent.*, dist. 40, a. 1), l'article 6 est le complément de l'article 5 ; il le précède même dans l'évolution de la pensée de saint Thomas. Dans sa première œuvre, après avoir démontré que les variations dans l'ordre de la fin entraînent des différences essentielles de l'action, saint Thomas complète son étude en distinguant deux parties dans l'action morale : l'acte intérieur immédiatement accompli par la volonté, et l'acte extérieur accompli par d'autres facultés sous le commandement ou *imperium* de la volonté. Il soutient que l'acte extérieur n'a valeur morale que "*per accidens*", par l'action extérieure de la volonté, de sorte que bien et mal ne sont pour cet acte qu'une différence accidentelle. Le renversement des perspectives par rapport aux théologiens antérieurs est ainsi complet pour ceux-ci, dont la réflexion prenait pour base la partie non morale de l'acte humain, soit sa bonté naturelle, le bien et le mal n'étaient qu'une différence accidentelle ; pour saint Thomas, qui considère d'abord l'acte de la volonté, bien et mal sont des différences essentielles, mais elles restent accidentelles par rapport à l'acte extérieur. Dans les œuvres suivantes, la pensée de saint Thomas parvient à maturité, et il met un lien beaucoup plus étroit entre l'acte intérieur et l'acte extérieur. Dans le *De Malo* (qu. 2, a. 2, ad 5), saint Thomas abandonne expressément la position du commentaire des Sentences pour coordonner les deux parties de l'acte humain, non plus sur le mode de la substance et de l'accident, mais comme forme et matière ; c'est cette conception que nous retrouvons dans notre article. » S. M. PINCKAERS, *Les Actes Humains II*, op. cit., pp. 184-185.

411. « Ainsi y a-t-il pour cette faculté deux façons de se porter vers la fin. 1° Absolument, pour elle-même. 2° Comme raison de vouloir les moyens. Il est donc manifeste que par un seul et même mouvement la volonté se porte vers la fin comme raison des moyens, et vers ceux-ci ; mais c'est par un autre acte qu'elle tend vers la fin de façon absolue. Et parfois cet acte est premier dans le temps ; ainsi on veut d'abord la guérison, puis, en se demandant comment elle peut être obtenue, on se décide à faire venir le médecin pour être guéri. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 8, a. 3.

la fin, l'appétit causant l'unité de ces termes dans la continuité de la connaissance intentionnelle primordiale qui est la perception de la fin. Nous avons vu que les divers moments de réalisa- tion pouvaient avoir une raison différente, par exemple en ce qui concerne le plaisir, comme c'est le cas d'un remède désagréable pour la santé, cette dernière demeurant agréable de soi. Mais dans la succession de leur moment ils sont uns, du fait que la fin leur donne leur unité. Elle leur donne une unité de par l'influence de l'unique raison de bien, car c'est parce qu'on les perçoit sous cette raison unique qu'on les réunit dans l'acte volontaire, la volonté ayant besoin de cette raison unique de bien comme spécification de son acte propre. C'est donc la volonté qui cause immédiatement l'unité réelle de la fin et des moyens mais c'est sous l'influence de la *ratio* qu'elle aura puisée dans l'intelligence qu'elle unifie ces divers moments de l'acte dans la réalisation. La volonté pour atteindre à sa perfection propre de puissance, meut la puissance intellectuelle à la sienne, car cette perfection de l'intelligence pratique lui est nécessaire :

> « Il peut y avoir plusieurs termes pour un seul mouvement, d'un même point de vue, si l'un d'eux est ordonné à l'autre ; mais deux termes non ordonnés entre eux ne peuvent, d'un même point de vue, avoir un seul mouvement. Toutefois, il faut prendre garde que ce qui n'a pas d'unité dans la réalité peut être accepté par la raison comme ne faisant qu'un. Or l'intention est un mouvement de la volonté vers quelque chose, mouvement qui est préordonné dans la raison, nous l'avons déjà dit [412]. C'est pourquoi des choses réellement distinctes peuvent constituer un seul terme d'intention, en tant qu'elle sont acceptées par la raison comme ne faisant qu'un ; soit parce que deux choses concourent pour assurer l'intégrité d'une autre, par exemple le chaud et le froid unis en juste proportion concourent à la santé ; soit parce que ces choses sont comprises sous un terme commun qui peut devenir objet d'intention. Par exemple l'acquisition de vin et de vêtements est comprise dans la notion commune de profit ; rien n'empêche en effet celui qui vise le profit de viser simultanément ces deux biens [413]. »

Ainsi on peut parler de l'unité de l'acte intentionnel sous deux rapports. L'unité de la *ratio* qui cause l'acte de la volonté et l'unité de l'acte exécutoire qui unifie des moments que la rai-son perçoit comme distincts.

Il y a encore d'autres aspects à analyser dans cette complexité de l'acte, ce que nous allons faire, et ce en deux temps. Il faut d'abord détailler un peu plus le déroulement de l'acte. Le jeu dialectique de la multiplicité et de l'unité d'un acte intentionnel est construit sur un noyau qui est le rapport que nous venons de décrire entre la volonté et la raison. Mais la description de ce rapport n'exprime absolument pas toute la complexité de l'acte humain, ni dans la multiplicité de ses instants, ni dans la compréhension de ce qui fait son unité.

---

412. « Ce n'est pas la volonté qui met en ordre, mais elle tend vers quelque chose selon l'ordre de la raison ; ainsi le mot intention désigne-t-il un acte de volonté, mais présuppose une ordination par la raison de quelque chose vers une fin. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 12, a. 1, ad 3um.

413. ID., *Ibid.*, a. 3, ad 2um.

β) *Séquence des moments de l'action*

Faire le détail de l'acte humain est chose qui peut paraître nouvelle. Pourtant depuis Aristote bon nombre d'hommes ont tenté de préciser les choses. Les penseurs ecclésiastiques en tout premier lieu à cause d'une nécessité pastorale évidente, mais aussi d'une réflexion sur la nature humaine. Les plus célèbres des Pères à avoir traité de ces questions ont été saint Augustin dans divers endroits de son œuvre immense, et saint Jean Damascène dans son traité sur la *Foi orthodoxe* [414]. Il revint à saint Thomas d'Aquin le mérite de synthétiser tout l'apport de la réflexion païenne et de la tradition ecclésiale. Le docteur médiéval a ainsi élaboré une doctrine précise et rigoureuse de l'acte humain dans toutes ses composantes. Ce qui gît à divers endroits dans les textes Aristote ou des Pères, a été présenté d'une manière systématique par lui dans le début de sa *Prima Secundæ*.

Le grand courant de théologie morale initié par saint Thomas a produit à la suite de ce dernier une analyse de l'acte humain qui se décompose en douze actes, ce balancement permanent entre la volonté et l'intelligence fait écho à ce que nous avons déjà dit précédemment. Après avoir donné les précisions nécessaires sur ces douze moments, nous manifesterons la distance qui existe entre l'acte de l'appétit volontaire et celui de l'appétit sensible. Car même si la volonté ressemble dans son acte à l'appétit sensible, elle s'en distingue nettement du fait de sa spiritualité. Ces précisions seront utiles pour la réflexion sur la motivation de l'acte. Mais avant même d'avancer dans ces deux réflexions, il nous faut attirer l'attention sur la conceptualisation de l'acte humain. Car les douze étapes de l'action volontaire peuvent être classifiées autrement que par leur succession chronologique, ce qui donne à connaître des éléments importants pour la compréhension de l'acte humain.

• *Un triple point de vue sur l'acte et ses divers moments*

Suivant les indications de l'initiateur de l'école qui porte son nom, les thomistes ont divisé l'acte humain selon trois considérations, d'abord la distinction des actes de raison et ceux des actes de volonté, six actes pour chaque faculté. Il y a ensuite la distinction entre

---

414. SAINT JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe (I)*, II, 22, trad. Pierre Ledrux, Paris, 2010, p. 335 & 337; Le théologien oriental fait la distinction entre deux actes de volontés, l'un qu'il appelle Thélèsis et l'autre Boulèsis. La Thélèsis est le vouloir simple de la fin. Le Damascène affirme que le vouloir simple ou vouloir naturel (thélèsis) est l'apanage des hommes, quant à l'acte de la volonté spécifié vers une fin, il l'appelle boulèsis qu'il distingue de la bouleusis, délibération sur les moyens. Les traducteurs français traduisent boulésis par intention, saint Thomas parle quant à lui de *voluntas ut ratio* pour la distinguer de la *voluntas ut natura*. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* III, q. 18, a. 3.
On constate une nuance entre la percpetion de saint Thomas et celle de saint Jean de Damas. Ce dernier distingue entre la puissance indifférenciée et la puissance en acte, alors que le docteur médiéval parle quant à lui de l'acte de la volonté pour la fin et de celui pour les moyens. Chez le docteur syrien l'acte spécifié (boulèsis) entraîne délibération sur les moyens. On peut cependant concilier les deux points de vue sachant que l'acte spécifié de la volonté peut vouloir une fin intermédiaire qui sera vu alors comme moyen et entrainera ou sortira d'une délibération.

l'ordre de l'intention et celui d'exécution, enfin distinction entre actes qui concernent la fin et ceux qui concernent les moyens.

La première distinction ne fait pas de difficulté particulière, nous nous contenterons de faire quelques remarques sur ce balancement. Voilà comment sont présentés les divers moments de l'acte humain [415]. Pour des raisons pratiques nous allons donner une nomenclature arbitraire à ces douze moments, nous distinguons les six moments par des chiffres romains et nous donnons la lettre A aux actes de l'intelligence pratique et B aux actes de la volonté :

	Actes de l'intelligence (A)	**Actes de la volonté (B)**
I	Connaissance simple	Vouloir simple
II	Connaissance intentionnelle	Intention de la fin
III	Délibération	Consentement
IV	Jugement Pratique	Choix
V	Commandement	Usage actif de la volonté
VI	Conscience de possession de la fin (Usage passif ou impéré) [416]	Jouissance

Le schéma de fonctionnement est assez simple. Il s'agit d'un mouvement permanent de l'intelligence à la volonté et de la volonté vers l'intelligence. Notons que l'exposé de ces divers actes qui forment un seul tout n'est pas fait *in extenso* par saint Thomas dans la première partie de la seconde partie de la *Somme Théologique*, en ce sens où saint Thomas n'expose pas les choses d'une manière aussi scolaire.

Cela se vérifie pour la distinction entre l'acte de consécution de la fin et les actes pour arriver à la fin. Après avoir exposé ce qu'est en soi le volontaire et ce qui entre dans la considération de son opération, les circonstances, saint Thomas traite du volontaire dans ses trois instants : simple volonté (Q. 8 à 10), Jouissance de la fin (Q. 11), Intention de la fin (Q. 12 à 16). Cette intention de la fin se définit comme le vouloir des moyens, ce qui implique un certain nombre d'actes supplémentaires et distincts. (Choix, conseil consensus, usage). Notons bien que saint Thomas parle d'abord de l'acte ultime, la jouissance, avant de détailler les diverses étapes qui y conduisent dans l'acte d'intention. L'intention désigne l'acte de la volonté qui applique l'intelligence et les autres facultés à la recherche du repos propre à l'appétit. Ce qui

415. D'après S. M. PINCKAERS, *Les actes Humains I*, op. cit., p. 414.Voir aussi J. P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale,* op. cit., vol. II, pp. 108-113.

416. Nous mettons entre parenthèse le terme de Pinckaers car nous ne croyons pas qu'il soit à sa place. L'usage passif d'une puissance se trouve aussi en V B comme appelé nécessairement par l'usage actif et formant un tout avec lui. Nous justifions de cette conception quelques lignes plus bas.

fait la complexité des actes humains c'est la multiplicité des moyens et la difficulté d'appréhen- sion dans le concret de ce qui réellement conduit au véritable bien. On pourrait résumer la dynamique de l'acte volontaire aux trois passions du concupiscible, l'amour (simple volonté), le désir (intention), le plaisir (*fruitio*). Mais la nature de notre intelligence pratique et son rapport aux réalités du monde sensible complexifie ce simple schéma et fait que l'acte humain n'est pas un simple décalque de l'activité passionnelle.

Une chose doit être encore dite sur cette distinction entre ordre d'intention et ordre d'exécution. L'intention désigne ce qu'il y a de plus parfait, la fin, qui est comme le principe pour un raisonnement, mais au contraire du principe syllogistique, la fin n'est pas possédée parfaitement, elle est posée au commencement de l'action comme le terme le plus éloigné. Tout ce qui est immédiat est par essence, dans l'ordre de l'agir, le plus indéterminé, le plus éloigné de la fin. Temporalité et perfection obéissent au même schéma et selon ce schéma-là, l'avancée dans le temps n'équivaut pas à une déperdition d'énergie de l'activité appétitive mais bien au contraire à un renforcement, dans la mesure du rapprochement de la fin. Alors qu'au contraire, plus un raisonnement est particularisé moins la force du principe universel se trouvera dans la conclusion [417]. C'est pour nous une autre façon de revenir sur l'affirmation que nous voyions dans le prologue de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote rappelait que les discours universels en morale sont de peu de valeur ; rechercher une science exacte là où elle n'est pas possible est le fait d'hommes sans intelligence ou sans culture.

Faire cette considération à ce moment de notre travail permet de bien saisir la spécificité de la connaissance pratique dont l'exercice de plus en plus particularisé rend délicate la compréhension de l'acte par une intelligence extérieure à celle qui réfléchit. Dans certaines circonstances très exceptionnelles certains actes sont difficiles à justifier par des catégories universelles et des normes politiques ou sociales. Aller contre le sens obvie des mots d'une loi, d'une procédure apparaît parfois nécessaire au nom du bien à faire. Si une société est à peu près normalement constituée, elle intègre parfaitement cette considération. Mais la distance qui sépare ces actes exceptionnels et qui restent dans l'ordre à la fin et des actes mauvais qui conduisent à l'anarchie est parfois extrêmement faible, et les apparences trompeuses…

Passons maintenant à la dernière distinction. Pinckaers dit que les actes I et II et VI concernent la fin, et les actes III, IV et V les moyens. C'est en un sens vrai, car effectivement il faut d'abord percevoir et vouloir la fin pour choisir des moyens qui sont adéquats pour l'atteindre. Sous le rapport de la spécification des actes, il y a une distinction des actes pour la fin et pour les moyens, mais sous le rapport du dynamisme, plus les actes sont proches de la fin plus ils sont de la fin. La perception de la fin (I A) est donc moins dans la fin que le jugement d'élection des moyens (IV A).

---

417. La comparaison entre la logique et l'action volontaire est faite par l'auteur de la *Somme* à l'article 7 de la question 18 et il montre que la considération se fait à l'inverse pour l'acte volontaire et pour la logique. Nous parlerons plus en détail de cet article dans la section γ.

Assez paradoxalement la perception de la fin (I A) donne l'unité à l'acte mais la progression dans les divers instants de l'acte humain spécifie de plus en plus l'acte de perception en l'éloignant de l'imprécision première pour arriver au moment (VI A), que le père Pinckaers appelle usage passif. Mais le terme ne nous paraît pas convenir ici, il s'agit plutôt d'un jugement d'existence de la conjonction de notre appétit à la fin et donc d'une possession tranquille de celle-ci.

La distinction entre acte pour la fin et acte pour les moyens donne une autre précision d'importance. Les actes d'intelligence et de volonté restent dans l'orbe de l'action interne à la volonté jusqu'à IV B. Les actions V A et V B sont une émanation de l'acte volontaire vers l'acte extérieur, et l'instant est capital car l'acte peut prendre un tour des plus complexes à ce moment-là. La distinction entre acte de l'intelligence et de la volonté n'était jusque-là pas très problématique parce qu'il s'agissait à chaque moment de l'acte de l'intelligence, d'une saisie de la convenance d'une chose pour l'appétit. L'acte de commandement se ramène à l'acte de transformation du monde extérieur par la volonté, cet aspect plus « *poïétique* » de l'action humaine, que ce soit un usage d'une puissance de l'âme, d'une faculté motrice ou encore la transformation d'une matière extérieure. Il manque généralement une telle réflexion dans les exposés sur les actes humains, comme si le passage de IV B à V A allait de soi et ne constituait pas un cap essentiel dans l'acte, un moment d'engagement particulier, une assomption de l'intention vers le concret, vers le bien tel qu'il est et qui alors dépasse la simple représentation que l'on s'en fait.

Un texte très précis synthétise à la fois les enseignements sur le rôle prépondérant de la volonté dans la dynamique de l'acte et l'importance de la raison au moment de sortir de l'orbe du monde purement intentionnel. La raison doit commander un acte très particularisé et comme nous l'avons noté, cette précision n'est possible que parce que tout le jeu d'échange de la raison et de l'appétit s'est déroulé dans l'acte de la volonté qui se porte vers la fin :

> « Le commandement est un acte de la raison, mais auquel est présupposé un acte de la volonté. Pour s'en convaincre, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison peuvent réagir l'un sur l'autre, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement. Et parce que le dynamisme du premier acte persiste dans l'acte suivant, il arrive parfois qu'il y ait un acte de la volonté dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la raison, comme nous l'avons dit au sujet de l'usage et du choix ; et réciproquement, il y a un acte de la raison dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la volonté. Or, commander est essentiellement un acte de la raison. Car celui qui commande "ordonne" le sujet de son commandement à faire une certaine action qu'il lui révèle et lui signifie. Or une telle ordination est l'œuvre de la raison. Mais la raison peut révéler et signifier de deux façons. La première est donnée dans l'absolu, et cette révélation s'exprime par le verbe à l'indicatif, par exemple si l'on dit à

quelqu'un : "Voilà ce que tu dois faire". Mais parfois la raison communique son ordre à quelqu'un en le poussant à agir, et cela s'exprime par un verbe à l'impératif, comme lorsque l'on dit à quelqu'un : "Fais cela". Or, parmi les facultés de l'âme, le premier moteur à l'exercice de l'acte est la volonté, nous l'avons dit. Donc, puisque le moteur second ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que la motion exercée par la raison lorsqu'elle commande, lui vient du dynamisme de la volonté. Cela nous oblige à conclure que commander est un acte de la raison, qui présuppose un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut par son commandement à l'exercice de l'acte [418]. »

● *Détail des instants des actes internes pour les moyens*

Les actes III et IV forment une charnière entre une représentation assez vague des moyens dans l'acte II et le passage à l'acte en V dans la mise en branle des facultés générales de l'homme, quand l'appétit volontaire exerce sa fonction de cause motrice universelle. Il nous faut comprendre le fonctionnement de cette charnière.

D'une manière assez étonnante saint Thomas parle d'abord de l'acte IV, le choix (Q. 13). Puis il distingue en deux questions l'acte III, élection (Q. 14) et consentement (Q 15), respectivement acte de l'intelligence et de la volonté, alors que la distinction semble moins claire et moins affirmée dans le choix qui est présenté comme un acte unique. L'acte IV ne semble donc pas devoir être formellement distingué en deux moments IV A et IV B au contraire de l'acte III. Nous pensons pouvoir donner une raison bien précise.

L'acte de choix est le moment où l'action passe de l'indéterminisme dans laquelle la généralité de la raison pratique laissait la personne libre dans le monde concret. Le choix est l'instant où la raison pratique fait cesser cette indétermination en contraignant la volonté à une orientation particulière. Or cette contrainte n'est évidemment pas arbitraire ou hasardeuse parce qu'elle dépend de la délibération et du consentement. Le choix c'est le passage au concret qui est envisagé sérieusement.

Le choix est un acte où l'intelligence et la volonté sont indissociables alors que dans l'élection et le consentement, les actes sont distincts car il ne s'agit pas de passer à l'acte encore mais de déterminer ce qui doit être fait en considération de la fin. Une fois que l'intelligence et la volonté sont arrêtées à ce qu'il faut faire, le choix intervient pour faire passer cet arrêt à l'effectivité, c'est à ce moment que le sujet est engagé par son acte, quand il sort du potentiel pour passer à l'actuel :

« De même que l'intention porte sur la fin, le choix est relatif aux moyens. Or la fin peut être une action ou une réalité quelconque. Dans ce dernier cas il est nécessaire qu'une action humaine intervienne, soit pour produire la réalité, comme le médecin produit la santé qui est son but (c'est en effet sa raison d'être de médecin), soit pour s'en servir ou en

418. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 17, a. 1.

jouir, comme l'avare dont la fin est l'argent ou la possession de l'argent. On doit en dire autant des moyens. Car il est nécessaire que le moyen soit ou bien une action, ou bien une réalité avec intervention d'une action qui produit le moyen ou qui l'utilise. De cette manière, le choix porte toujours sur des actes humains [419]. »

Le choix est bien l'acte producteur des autres actes qui nous conduisent à la fin, le choix est le lieu de notre liberté, le lieu de notre responsabilité. On pourrait dire que la liberté porte aussi sur la fin. Et c'est vrai qu'il existe toujours la capacité de changer de fins. Mais il faut bien apporter une précision quant à ce que peut vouloir dire le choix d'une fin. Si l'on réfléchit à ce qui définit cet ensemble de douze actes, c'est effectivement que ces actes forment un tout qui est constitué par la quête d'une fin. Or cette fin n'est pas forcément la fin ultime, elle peut ter- miner un cycle d'opération soit comme fin utile pour la fin ultime que l'homme recherche, ou alors comme une fin parfaite dans son genre, qui reste d'ailleurs ordonnée à la fin ultime mais qui n'a alors pas seulement raison d'utile. Le fait que les hommes n'aient pas la même opinion de la fin ultime ne s'oppose pas au fait qu'ils ne choisissent pas la fin, en ce sens où ils sont conditionnés au bonheur. Radicalement leur liberté ne choisit pas s'il faut être heureux ou non mais comment il faut l'être ; en quoi cela consiste-t-il, là se porte le choix, là est la liberté.

Il n'est pas question de discuter ici de ce qui relève de la fin objective. Nous avons déjà montré comment on pouvait considérer la réalité de la fin ultime dans la perspective aristotélicienne grâce à l'analyse de Gonzalez dans la première partie. Ceci est toutefois hors de propos ici pour la présentation technique que nous entendons produire de l'acte lui-même.

Revenons au sens que donne saint Thomas à l'acte électif, puisque le choix dont il parle suppose que la fin soit déjà perçue comme telle. Cette fin peut être aussi le moyen pour une autre, comme nous l'avons dit, mais la fin dernière de l'homme n'est pas l'objet de choix [420]. On jugera en bien ou en mal le choix du moyen ou la fin vers laquelle l'homme tend. La tension vers la fin peut être bonne en sa racine alors que le choix du moyen s'y oppose. Il ne suffit pas d'avoir une intention droite en paroles ou d'une manière confuse, il faut encore accepter de choisir le moyen adéquat. Il peut y avoir interférence sur l'appétit dans les actes antécédents au choix, ce qui embrouille le travail de l'intelligence pratique et fait mal juger, ce dont nous reparlerons dans la question de la causalité de la motivation de l'action humaine.

Ce qui rend l'acte du choix un, ce n'est pas une confusion des actes de l'intelligence et de la volonté mais leur composition comparable à la forme et à la matière :

« Or, quand deux éléments concourent pour constituer une seule réalité, l'un d'eux joue le rôle de forme par rapport à l'autre. D'où cette déclaration de saint Grégoire de Nysse [421] : "Le choix n'est en lui-même ni un désir, ni une simple délibération, mais un com-

---

419. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 13, a. 4.

420. ID., *Ibid.*, I-II, q. 13, a. 3.

421. Il s'agit en fait de Némésius d'Émèse. On attribuait à tort le traité de la *Nature Humaine* de cet évêque au célèbre frère de saint Basile de Césarée.

posé des deux, comme nous disons que l'animal est composé d'un corps et d'une âme, alors qu'il n'est ni un corps seul ni une âme seule, mais l'un et l'autre ; ainsi en est-il du choix". Or, dans les actes de l'âme, il faut remarquer que l'acte qui appartient essentiellement à une puissance ou à un *habitus*, reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l'*habitus* supérieur, selon le principe suivant lequel l'inférieur est ordonné par le supérieur. Si quelqu'un par exemple accomplit un acte de la vertu de force pour l'amour de Dieu, ce sera matériellement un acte de force, mais formellement un acte de charité. Or, il est évident que d'une certaine manière la raison précède la volonté et ordonne son acte, en ce sens que la volonté tend vers son objet selon l'ordre de la raison, puisqu'il appartient à une faculté de connaissance de présenter son objet à une faculté appétitive. Ainsi donc cet acte par lequel la volonté tend vers quelque chose qui lui est présenté comme bon relève matériellement de la volonté et formellement de la raison, du fait qu'il est ordonné par la raison à une fin. Or dans un tel cas la substance de l'acte est comme la matière par rapport à l'ordre qui lui est imposé par la puissance supérieure [422]. »

Nous comprenons dans ces lignes, en les rapprochant de ce que nous avons expliqué précédemment, la spécificité de l'acte humain dans la détermination de son passage à la réalité du monde concret. L'animal désirant, humain ou non, connaît une phase où son activité est concentrée dans la *psyché*, il faut donc qu'à un moment le passage à l'acte se fasse. Pour l'animal, le dynamisme de la fin perçue suffit à parfaire en lui l'opération alors qu'en l'homme il faut nécessairement que la raison intervienne et qu'elle donne sa marque. Donc le jugement qui dit : « la chose x est ce qu'il me faut ici et maintenant ! » qui résume toute la réflexion antécédente et qui reste sous l'influence du dynamisme de la volonté est l'élément essentiel de l'acte de choix.

On peut avoir du mal à comprendre ce qui fait la distinction entre le consentement et le choix, et de fait la nuance est assez difficile à saisir. Il arrive même que l'on puisse regarder le consentement comme identique au choix :

« Le choix ajoute au consentement un certain rapport à celui des moyens qui a été choisi de préférence ; c'est pourquoi il y a encore place pour le choix après le consentement. Il peut arriver en effet que la délibération découvre plusieurs moyens propres à conduire à une fin ; du moment que chacun plaît, il y a consentement pour chacun ; mais en choisissant nous donnons notre préférence à l'un d'eux seulement. Mais si un seul moyen plaît, consentement et choix ne sont pas alors deux actes distincts réellement, mais seulement pour la raison : en tant qu'on décide de l'accomplir, il est appelé consentement ; en tant qu'il marque une préférence par rapport à ce qui ne plaît pas, il est appelé choix [423]. »

La réflexion que nous livre ce passage est capitale si on la relate au texte que nous avons cité juste avant. D'une part parce qu'en expliquant la nuance entre l'acte de consentement (III

422. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 13, a. 1.

423. ID., *Ibid.*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3um.

B) et celui de choix (IV B) elle permet de bien saisir la spécificité de l'acte de choix, et d'autre

part elle permet aussi de mieux comprendre le rôle de la raison pratique.

Remarquons donc que l'acte de choix est véritablement et essentiellement marqué par la dimension plaisante qui gouverne l'appétit. Il peut y avoir plusieurs actes plaisants, auquel nous donnons notre consentement, ou pour être plus proche du sens appétitif que saint Thomas lui donne [424], notre « con-sentiment ». Il peut y avoir plusieurs choses qui plaisent mais celle que nous aurons choisie le sera parce qu'elle nous semble la plus apte pour obtenir la fin. La préférence ne vient pas du plaisir immédiat que nous donne la chose, mais de son rapport à la perception de la fin. Il se peut donc qu'un objet choisi soit moins plaisant en lui-même par rapport aux autres auxquels nous pourrions avoir consenti, c'est-à-dire ressentis comme convenables à l'obtention de la fin plaisante. Le choix est donc un acte plaisant, au moins dans la dépendance de l'intention de la fin et sous sa raison d'appétit, comme substance de l'acte. Par contre la nuance donnée par l'auteur médiéval à la fin du deuxième texte entre le consentement et le choix distingue dans l'acte entre la dimension du sujet en tant qu'il émane de lui comme étant maître de son acte (consentement) et le sujet dans sa capacité rationnelle (choix). Cette dernière est la raison de la domination de l'homme sur sa propre destinée.

On ne peut parler ici d'une pure objectivité rationnelle car il faut bien constater la permanente dépendance de l'acte de jugement avec l'appétit et leur connaturalité réciproque. La difficulté étant de juger de ce qui est conforme à la fin sans interférence avec des actes appétitifs déréglés ou inférieurs qui pourraient s'apparenter à des consentements en bonne et due forme alors qu'ils n'en ont que l'apparence. D'où la nécessité de toujours garder la capacité de se représenter la fin et les moyens pour l'obtenir. Et la raison pratique peut ainsi saisir ce qui ne plaît pas sous une raison d'adéquation à la fin.

Le rôle de l'intelligence par rapport à l'acte de la volonté est double. Elle est radicalement la cause de sa mise en branle dans l'acte I A, et sous la dépendance de tous les actes de la colonne B qui sont antérieurs à tous les actes de la colonne A à partir du moment II, la raison est une cause motrice en ce sens où elle donne la précision toujours plus concrète qui fait que la volonté se porte de plus en plus vers les moyens de la fin et par eux vers la fin. De plus la raison est une instance de spécification de l'acte, et cela indépendamment de l'action de la volonté, en ce sens où la spécification est la fonction propre de la raison pratique. Mais quant à la première saisie elle informe la volonté exclusivement et proprement alors que pour ce qui est dans l'ordre de la spécification, cela concerne toutes les autres choses qui sont au pouvoir de la volonté [425].

---

424. « Et puisque l'acte de la puissance appétitive est une certaine inclination vers la chose elle-même selon une certaine ressemblance, l'application de cette puissance à cette chose qui la fait y adhérer, reçoit elle-même par analogie le nom de sens comme si, du fait qu'elle se complaît en elle, la puissance acquérait une certaine expérience de cette chose. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 13, a. 1.

425. « Or, qu'il soit possible de choisir ou de ne pas choisir, cela se trouve expliqué par le double pouvoir que

Nous arrivons enfin à parler du conseil, cet acte de l'intelligence qui nous fait rechercher les moyens dans la diversité des chemins qui se présentent à nous. La compréhension de l'acte en lui-même ne présente pas de difficulté particulière, les précisions sur l'acte de la raison pratique ayant déjà été données. Signalons juste que le conseil engendre une délibération qui peut se réduire à une forme de calcul d'efficacité [426]. Les moralistes plus ou moins proches du déontologisme de Kant voient dans cet utilitarisme inévitable de l'action humaine une preuve qui fonde leur prétention à considérer toute la dimension appétitive de l'acte humain comme pré-moral ou physique, la moralité étant réservée à une raison pratique absolument détachée de tout le dynamisme sériel des actes que nous avons décrit. La raison pratique dans cette perspective restera toujours indépendante et froidement indifférente

En effet il semble étranger à la morale de calculer dans l'énonciation du premier principe : « il faut faire le bien et éviter le mal ». La formulation impérative n'admet pas de compromis [427]. La réponse à une pareille objection est assez simple à donner si l'on veut comprendre que la raison pratique n'est pas seulement la faculté de mesurer les actes que la volonté cause mais plus encore la faculté qui rend possible l'acte de la volonté. Les raisons qui font que les actes que l'on pose, manger, travailler, construire une maison, sont bons dans leur position, ne tiennent pas seulement au fait que la volonté les pose avec une intention bonne. Cela ne signifierait pas grand-chose en l'espèce s'il n'était pas fait cas dans le même temps de la nature des actes que l'on pose.

Par contre on peut répondre à l'objection de ceux qui accusent la téléologie d'être en soi

---

possède l'homme. Il peut en effet vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir ; et il peut également vouloir ceci ou cela, faire une chose ou une autre. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 13, a. 6. Saint Thomas résume bien la spécificité double de la volonté. Puissance motrice de l'action humaine, elle meut ou refuse de mouvoir d'une manière volontaire, et donc responsable, et elle meut à ceci ou cela, tuer ou sauver une vie. Et dans cette double capacité qui est la sienne la raison intervient différemment.

426. Il faut bien reconnaître dans toute la question qui concerne le conseil, la n° 14, que saint Thomas ne fait jamais référence aux critères de bien et de mal. On pourrait dès lors considérer que la réflexion sur la moralité de l'acte ne commence seulement que quelques questions plus tard. Cela signifierait dans le contexte de ce traité précis comme une pièce d'horlogerie que le propos moral ne se fait pas dans la réflexion sur les instants de l'acte. Nous pensons au contraire que le détail opéré dans les questions 6 à 17 nous montre ce qu'est une action morale et nous donne tous les éléments qui concourent à son intégrité. Ce faisant l'auteur pourra ensuite démontrer comment cette intégrité constitue en elle-même la bonté de l'action humaine. Ainsi les défauts dans les éléments essentiels de l'acte sont autant de marques de la présence du mal dans nos vies.

427. On pourrait faire effectivement la comparaison entre la synthèse que nous élaborons et les systèmes proportionalistes, héritiers théologiques du système utilitaristes apparus durant les années soixante. Pinckaers remarque en effet le problème que pose toute pensée téléologique face aux morales de la valeur pure : « Les idées ont leur logique et entraînent, pourrait-on dire, leur tentation propre. Le courant proportionaliste sera enclin à tout juger et interpréter dans une optique finaliste, suivant le rapport de moyen à fin, et de fait il se rapprochera inévitablement de l'utilitarisme, car l'utile se définit précisément par le rapport adéquat du moyen à la fin. La question se pose donc (même au delà du cas du "proportionalisme", puisqu'on l'a soulevée à propos de saint Thomas) : est-ce que tout système de type téléologique n'est pas nécessairement entraîné vers l'utilitarisme, vers la soumission de la valeur morale à la considération de l'utile comme son fondement ? » S. M. PINCKAERS, *Ce que l'on ne peut jamais faire,* op. cit., p. 79.

utilitariste en extrayant du mot utile deux significations. Nous citons deux réponses de saint Thomas à une question sur l'existence d'un usage de la fin. Techniquement c'est impossible, car ce dont on use est toujours un moyen et jamais la fin dans laquelle on se repose :

> « La volonté assume la fin pour s'y reposer ; ainsi le repos dans la fin, qui est la jouissance, est-il de ce point de vue appelé usage de la fin. Mais la volonté assume les moyens, non seulement en vue de l'usage qu'on peut en faire, mais par rapport à une autre réalité dans laquelle la volonté trouve son repos.
>
> « Saint Hilaire identifie l'usage avec le repos dans la fin ultime de la même façon que l'on dit en langage courant qu'on use de la fin pour l'obtenir, comme nous l'avons dit. Aussi saint Augustin remarque-t-il que "cette détermination, cette félicité ou béatitude, saint Hilaire les appelle usage " [428]. »

Ces deux réponses rappellent que l'activité volontaire reste une perfection du sujet agissant, et, qu'étant réuni à la fin, ce même sujet constate l'achèvement de son activité immanente. Et saint Thomas, dans la deuxième réponse que nous citons, parle de « l'usage » que l'âme fait de la sainte Trinité, ce qui constitue selon la foi catholique le bien suprême. Dans ce dernier passage saint Thomas discute de la façon dont saint Hilaire de Poitiers emploie le mot usage pour décrire la possession de la fin ultime [429].

Les trois séquences III, IV et V qui relient l'acte d'intention à celui de jouissance forment un enchaînement parfaitement huilé. Le conseil/consentement précise l'objet (ou les objets) par le(s) quel(s) la volonté peut passer pour atteindre à sa fin. Le jugement/choix est l'arrêt de la volonté dans un acte précis au détriment de tous les autres possibles, enfin le commandement/usage est la sortie de la volonté d'elle-même pour rencontrer le bien/moyen dans sa réalité par la mise en branle des autres puissances de l'âme. Nous avons bien compris l'interdépendance continuelle des facultés de raison et de volonté, la double spécification de la raison pratique qui présente l'objet moteur de l'acte et caractérise ses différentes modalités électives, l'importance du dynamisme unificateur de la volonté. Avant de donner la synthèse sur l'acte humain par la considération du bien et du mal, il nous faut marquer la distance qui sépare l'appétit volontaire de la passion animale.

● *La volonté comparée aux passions*

La différence principale de l'appétit rationnel et de l'appétit sensible réside dans la nature de la perception qui cause le mouvement vers le terme réjouissant. La perception étant de nature différente, l'acte qui en résultera le sera d'autant. L'essentiel étant pour nous de décrire

---

428. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 16, a. 3, ad 2um & ad 3um.

429. « Nec deesse quicquam consummationi tantæ repperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in æterno, species in imagine, usus in munere. » SAINT HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité (I)*, trad. G.M. de Durand, Ch. Morel, & G. Pelland, Paris, 1999, p. 277. « Et l'on ne découvrira rien qui manque à une telle plénitude : dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint on trouve l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait. » Notons bien que le traducteur met le mot jouissance pour rendre *usus*.

d'une manière adéquate cette différence. Or la difficulté n'est pas de voir que l'objet des deux facultés est différent, ce qui est une évidence… Nous avons présenté la vie passionnelle comme miroir de la vie volontaire, il faut maintenant voir en quoi l'image que nous avons don- née reste imparfaite. Car la volonté est le désir de la raison, ce qui modifie singulièrement, non le schéma de sa nature d'appétit, mais le fonctionnement de celui-ci. La complication vient aussi du fait que cet appétit est capable d'assumer les réalités propres de l'appétit sensible avec toutes les complexités que nous avons décrites plus haut. Cette double échelle appétitive est à prendre en compte dans toutes ses nuances si l'on veut parler adéquatement du problème de la motivation des actes.

Nous avons vu plus haut quelle importance avait le plaisir sensible dans la vie humaine et son implication dans la vie morale. Il faut maintenant considérer le rapport qui existe entre les deux appétits en tant qu'ils coexistent dans la détermination de l'individu quant à ses choix. C'est un jeu d'influence réciproque dont on doit saisir la juste proportion.

Le schéma kantien rejetant le plaisir dans la seule catégorie sensible présente une plus grande facilité d'appréhension que celui que nous élaborons maintenant. Le parallélisme de la volonté et du désir sensible est pour nous un fait établi mais il faut bien saisir aussi la disparité entre les deux appétits. Et ceci n'est pas facile du fait que concrètement l'appétit sensible subit l'influence de la raison par le fait de la volonté. Inversement la considération *in abstracto* de la volonté ne se justifie pas facilement du fait que la pure spiritualité de la volonté n'est pas une évidence. Contre cela il y a la preuve négative de la résistance que chaque individu est capable de produire face à ses inclinations sensibles et même la capacité de refuser d'agir [430]. En effet, la faculté de ne pas suivre ses inclinations immédiates peut tout à fait être constatée chez les animaux sans raison mais la capacité de vouloir et de ne pas vouloir, la possibilité que chaque homme a de vouloir vouloir, manifeste la spécificité humaine dans le domaine du désir par rapport aux autres espèces animales. Nous ne voulons toutefois aucunement réduire la liberté à cette seule aptitude de déclencher son vouloir ou de ne pas le déclencher…

La rationalité pratique fait que l'homme se possède et maîtrise ses propres actes. Et c'est le point essentiel qui fait échapper l'être humain au monde de la nécessité. Dans le cadre de sa réflexion basée sur Aristote, saint Thomas rappelle ce qui distingue la rationalité pratique de la connaissance sensible du bien, la connaissance de la notion de fin *ut sic* [431]. L'omniprésence de la fin [432] pour les êtres cosmiques n'empêche pas l'homme de tenir une place tout à fait particu-

---

430. « Le rapport d'une telle volonté à cette loi est la *dépendanc*e, désignée par le terme d'obligation qui signifie une contrainte, imposée toutefois par la raison seule et sa loi objective, à une action qui est appelée *devoir* parce qu'un arbitre pathologiquement affecté (bien que non déterminé par là, partant toujours libre) […] a donc besoin d'une résistance de la raison pratique comme contrainte morale. » E. KANT, *Critique de la raison pratique,* AK V 32, p. 129.

431. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 11, a. 2.

432. ID., *Ibid.,* I-II, q. 1, a. 8.

lière. La spécificité de la perception pratique de l'homme consiste en ce qu'elle est une conjonction entre une connaissance de la fin comme concept et une représentation de la spéci- ficité de l'appétit à travers une identification et mise à distance de l'appétit animal. Comme nous avons déjà exposé la similitude de l'acte humain avec l'acte de l'appétit sensible, il faut maintenant bien préciser ce qui fait sa distance :

> « D'après ce que nous avons établi, il y a cette différence, entre l'appétit sensible et la volonté, que le premier tend de manière déterminée vers un bien particulier, conformément à l'ordre de la nature, tandis que la volonté, tout en étant elle aussi déterminée selon l'ordre de la nature vis-à-vis d'un seul objet commun, le bien, demeure cependant indéterminée par rapport aux biens particuliers [433]. »

C'est d'abord une différence de nature de la perception. La force de la perception ration-

nelle c'est de percevoir l'universel et l'indifférencié, comme percevoir le genre des espèces. Le sens ne perçoit que l'espèce particulière de tel ou tel bien. Percevoir la fin comme telle, c'est percevoir ce qui est le bien des autres biens, comme nous l'avons déjà vu dans la première par- tie.

Une chose est à rajouter à cela, la perspective de l'automotion. Le fait de percevoir la fin comme telle est pour l'homme la façon d'être à lui-même sa propre providence selon une expression utilisée par Léon XIII dans *Rerum Novarum*. L'homme, maître de ses choix, imprime le mouvement à ses actes, lui donne la marque de la destination qu'il a compris comme étant bonne pour lui. Nous ne faisons encore que rappeler et détailler ce que nous avons dit dans la première partie :

> « Dans un autre sens, l'intention de la fin est le fait de celui qui imprime le mouvement, en tant qu'il ordonne – le sien ou celui d'un autre – vers la fin. Cela n'appartient qu'à la raison [434]. »

Du fait cependant que la volonté est l'appétit apte à assumer tous types de bien, elle peut

intégrer le mouvement propre des appétits sensibles dans le sien. Toutefois entre le choix d'un bien inerte extérieur au sujet agissant, par exemple une somme d'argent, et l'usage d'un élé- ment de notre psychologie, une connaissance par exemple, externe à la volonté mais interne à nous-mêmes il y a une nuance de taille. Parce que le bien que nous utilisons est au terme de notre dynamisme, ce bien disons-nous cause le mouvement, alors que l'usage d'un dynamisme interne à nous-mêmes fait que notre volonté oriente ce dynamisme dans un sens bien précis, et le soumet à l'exercice de sa propre causalité.

On classifie les choses externes au sujet lui-même à partir des divers dynamismes qui les meuvent. Il y a les êtres inertes qui sont soumis à la causalité des êtres cosmiques, la gravitation et autres constantes de la science physique. Il y a les êtres vivants sans raison qui suivent le

---

433. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 13, a. 2.

434. ID., *Ibid.*, I-II, q. 12, a. 5.

dynamisme de leur vitalisme, comme les plantes ou les animaux, enfin il y a les êtres humains qui ont leur propre dynamisme à la fois rationnel et sensible. Tous sont susceptibles d'être pris comme terme relatif ou absolu de l'agir volontaire d'un individu rationnel. Nous reviendrons sur la compréhension de ces divers biens pour nuancer la notion d'usage entre les êtres irra- tionnels et les êtres rationnels quand nous traiterons des différentes formes d'interactions de notre volonté sur le monde.

Pour l'instant nous focalisons sur les divers dynamismes du sujet. On les compte au nombre de trois. Le dynamisme de l'individu humain en tant que corps et dont la volonté ou l'appétit sensible sont des causes habituelles de motion, le dynamisme de l'appétit sensible et le dynamisme supérieur de la volonté, qu'on pourrait appeler le dynamisme principal et architectonique. Même si le mouvement de notre corps n'est pas complètement en notre pouvoir, en ce sens où il est soumis aux constantes des interactions du monde des autres corps, nous avons sur nos organes externes, dans la mesure de l'intégrité physique, un pouvoir presque absolu. Il n'en est pas de même en ce qui concerne nos appétits sensibles [435].

On remarque bien dans notre vie quotidienne la capacité que nous avons à mouvoir notre corps à notre convenance, et assurément d'aucuns sont ébahis de voir l'élasticité et la maîtrise des contorsionnistes, gymnastes et autre maestro des audaces corporelles. Cela implique de la part des auteurs de ces prouesses une discipline non seulement des membres et de leurs articulations, mais aussi de leurs appétits, car nul ne doute que de tels exploits coûtent du temps, de la sueur et de la souffrance. Cette dernière invoque nécessairement l'appétit sensible. Et normalement l'animal fuit la souffrance. S'il l'accepte c'est pour une satisfaction sensible ultérieure. Or dans le cas d'un gymnaste, la satisfaction sensible de l'exercice physique n'est pas seule suffisante à justifier de l'endurance des peines que l'exercice de son art occasionne. Cela illustre comment l'appétit volontaire peut, pour un motif non sensible, diriger les autres parties de l'être humain à faire quelque chose. Le fait que le gymnaste reçoive une récompense de la reconnaissance des autres hommes par le biais symbolique de la médaille ou des applaudissements est un indice certain de la destinée propre de la volonté. Il n'est pas besoin de démontrer qu'un tel achèvement ne se rapporte pas au plaisir sensible.

Nous n'oublions pas que le fait d'éprouver un plaisir sensible aide à l'action, de même que le plaisir a un rôle dans la perception de la nature de la vie morale en tant qu'elle est l'appétit du bonheur, d'où la nécessité de l'intégrer comme réalité propre [436]. Le contrôle que l'on a de cette dynamique plaisir/déplaisir n'étant pas aisé, il faut savoir être attentif à ne pas trop exi-

---

435. « Ainsi donc, c'est en premier lieu dans l'être vivant, disons-nous, qu'il est possible d'observer l'autorité du maître et celle du chef politique : l'âme, en effet, gouverne le corps avec une autorité de maître, et l'intellect règle le désir avec une autorité de chef et de roi. » ARISTOTE, *Politique*, I, 5, 1254b1 et sqq. p. 39.

436. Rappelons cette phrase de saint Thomas : « […] ad quam (rationem) non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat. » Car celle-ci (la raison) n'est pas chargée de diminuer le plaisir sensible, mais d'empêcher l'appétit concupiscible de s'attacher immodérément au plaisir. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 98, a. 2, ad 3um.

ger de la part de notre psychisme en lui imposant des peines insupportables, l'expérience prouvant que la conséquence de cette tension est un retour au plaisir sensible d'une manière anarchique :

> « Dans le même ordre d'idées, les jeunes gens, à cause de la croissance, sont dans un état semblable à celui de l'homme pris de vin, et c'est même là le charme de la jeunesse ; d'autre part, les gens d'humeur naturellement excitable ont un besoin perpétuel de remède, car même leur corps vit dans un continuel état d'irritation dû à leur tempérament, et ils sont toujours en proie à un désir violent ; mais le plaisir chasse la peine, aussi bien le plaisir qui y est contraire que n'importe quel autre, à la condition qu'il soit fort, et c'est ce qui fait que l'homme d'humeur excitable devient déréglé et pervers [437]. »

L'intelligence pratique doit apprendre à considérer ce facteur dans la réflexion sur le choix des moyens pour obtenir une fin. Il arrive souvent que les hommes se comportent comme des chevaux qui ignorent leurs limites et meurent de fatigue parce qu'ils n'ont pas été arrêtés à temps. Ce qui veut dire concrètement que la volonté perdra l'empire relatif qu'elle exerce sur les puissances animales en raison d'un trop grand emploi. La justesse se tient dans le milieu entre la trop grande indolence et la sévérité excessive.

L'importance de cette réflexion sur les passions n'empêcherait pas notre présentation d'être incomplète si nous ne faisions pas la réflexion qui va suivre sur la bonté et la malice des actions. Nous avons présenté la complexité de l'acte humain dans les divers instants qui partent de la volonté et reviennent à la volonté. Nous avons mis en rapport le dynamisme de la volonté avec ce qui lui est extérieur mais qui reste intrinsèque à l'âme, les passions humaines. Il s'agit encore de donner du sens à toute cette harmonie. Le désir de la fin comme tel suffit à expliquer à la fois la bonté de l'acte et sa cohérence ontologique, même s'il n'est pas évident d'admettre une telle identité entre intégrité de l'acte et bonté morale.

Y) *La fin comme spécification morale ultime*

Les débats qui ont animé la théologie morale ces dernières décennies se sont concentrés sur la compréhension de l'acte humain en réaction à la période précédente qui a eu sans doute tendance de présenter les choses d'une manière trop extrinsèque et arbitraire. À l'occasion de la sortie de l'encyclique *Humanæ Vitæ*, des moralistes ont tenté de relativiser les exigences de l'enseignement de Paul VI en matière de sexualité par une présentation nuancée de l'acte humain. En réaction à ce qu'ils considéraient comme un relativisme, des théologiens ont absolument voulu défendre la primauté de l'objectivité en matière morale. Sans rentrer présentement dans le débat des conditions de la bonté morale de la sexualité humaine, il nous faut prendre partie dans le débat sur la nature de la moralité de l'acte. Où mettre la préséance de la bonté ? Nous avons déjà répondu qu'il fallait la voir causalement dans la réalité extérieure, il

---

437. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII, 15, 1154b10 et sqq., pp. 378-379.

faut maintenant se focaliser sur ce qui dans l'acte est la réalité principale de la bonté. Nous le ferons en critiquant les défauts des pensées proportionnalistes, pensées téléologiques, et ceux de la pensée objectiviste, que l'on pourrait plus qualifier de pensée de la valeur. En rassemblant les divers apports que cette discussion aura l'heur de faire apparaître nous pourrons donner le tour définitif de notre présentation de l'acte humain comme acte téléologique.

● *La téléologie proportionnaliste*

En réaction à la morale post-tridentine et sans doute pour tenter aussi de contourner les interdits de l'encyclique *Humanæ Vitae*, le père Knauer et d'autres après lui ont élaboré une théorie plus téléologique que la doctrine qui avait majoritairement cours jusque-là, ils l'ont couplée avec une réflexion sur les cas limites et dont nous avons déjà parlé : la doctrine du double effet. Le principe de résolution thomasien de la difficulté occasionnée par ces actes aux effets bons et mauvais, était dans la distinction entre vouloir essentiel de l'acte, celui qui est dans l'intention de l'agent, et acceptation accidentelle des événements associés aux circonstances. Le système proportionnaliste va s'efforcer de revenir à une primauté de l'intention par rapport à ce à quoi il s'applique, mais dans un sens différent que celui que nous avons présenté.

La pierre angulaire de notre compréhension de l'acte humain réside dans la définition d'un acte humain par forme et matière, la forme étant la dimension volontaire de l'acte, et la matière ce sur quoi elle s'applique. Or la téléologie proportionnaliste adopte une présentation radicalement différente.

Elle s'attache à réinterpréter la présentation que la théologie morale faisait de l'acte à double effet. La présentation de la morale de l'âge classique avait une forte tendance à mettre l'accent sur le caractère objectif de l'acte, d'où la présentation en quatre instants : 1) Bonté de l'objet désiré, 2) Intention droite, 3) Priorité causale de l'effet bon sur l'effet mauvais, 4) Cause proportionnée. La difficulté d'une telle vision est qu'elle présente les choses d'une manière qui méconnaît la primauté de l'action volontaire. Même si techniquement cela permet de réfléchir sur la bonté de l'acte, la présentation reste contestable au point de vue de la conception générale de l'acte humain.

Le pionnier de la pensée proportionnaliste, le père Knauer [438], a voulu rééquilibrer les choses en redonnant la priorité à l'intention volontaire. Mais premier problème, avant de définir clairement ce qu'est l'intention, il pose l'existence d'un bien et mal ontologique antécédent au bien et mal moral qui serait donné par l'acte volontaire [439]. Or ceci nous semble contestable car

---

438. PETER KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du Double effet », *Nouvelle Revue Théologique,* LXXXVII, Tournai, 1965, p. 356-376.

439. « Mais quel est le rapport du mal ontologique au mal moral ? On peut admettre un mal ontologique dans la mesure où il est justifié par une raison proportionnée : dans ce cas, il n'est qu'indirectement volontaire. Par contre, l'admission directe, c'est-à-dire non justifiée par une raison proportionnée, d'un mal ontologique devient par le fait même un mal moral. Car si la raison n'est pas proportionnée, cela signifie que l'acte n'est pas proportionné à cette raison qui le motive ; en tout péché on contredit la valeur précise à laquelle on s'ac-

c'est repousser un des éléments constitutifs de l'acte moral, sa matière, hors du champ de l'es- sence de l'acte. Il y a bien des actes qui ont en soi une nature indépendamment de la causalité de notre appétit, la volonté ne leur donnant pas de qualité propre sinon de devenir humains. En sorte qu'un acte qui ne serait pas volontaire n'est pas concerné par notre réflexion. Entre la parole d'un homme sous l'emprise de la drogue, et celle d'un homme pleinement conscient de ce qu'il dit, il y a un univers. Mais cela ne veut pas dire que la parole de l'homme conscient soit un élément anodin de l'acte qu'il pose :

> « La même considération revient à propos de l'acte extérieur, lorsqu'il n'est pas lui-même fin et objet de l'acte intérieur ; laissé à lui-même, il n'a qu'un *esse naturæ*, pas d'*esse moris* ; pour être un acte humain, il doit être impéré, participer au volontaire et, du même coup, à la moralité d'un acte intérieur. Même considération d'*esse moris* et d'*esse naturæ* à propos des circonstances de l'acte humain. Dans tous les cas se vérifie la règle : "Secundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium [440]" [441]. »

D'où le problème de partir sur une considération d'ordre « purement » volontaire, en séparant ontologiquement l'acte de la volonté, de l'acte de manger ou de celui de prendre une médication, comme si ces deux actes étaient concrètement indépendants de l'acte de la volonté qui les fait advenir, alors que nous avons prouvé à partir de l'exemple d'Anscombe qu'on ne pouvait pas penser les différents actes que l'homme pose comme étant volontaires sans les réu- nir, et donc les reconnaître comme une seule et même réalité. À moins d'accepter l'inanité de la volonté, poser une intégrité parfaite de l'acte de faire quelque chose sans y faire concourir la volonté alors qu'elle est engagée dans la position de l'acte est un non-sens.

Dans sa racine donc le proportionnalisme contient le germe du divorce entre l'acte volontaire et la nature des actes posés. Mais comme les défenseurs de ce système prétendent offrir une solution aux problèmes moraux, ils vont en fait introduire un système de valeur au sein de l'intention volontaire. Le but recherché étant l'objet propre de l'action, il n'y a plus lieu de distinguer entre ce que l'on fait (operis) et celui qui agit (operantis). L'œuvre étant pour le sujet, il n'y a pas de réflexion à faire sur le fondement physique ou ontologique de

---

croche. Le péché se définit alors par l'admission directe d'un mal ontologique. Comme nous l'avons vu en traitant des lois de la coopération au péché d'autrui, cette règle du direct et de l'indirect est valable même quand le mal ontologique « physique » (matériel comme une maladie, ou spirituel comme une erreur). Ainsi, par exemple, vouloir directement que l'autre soit dans l'erreur, c'est un mal moral : le mensonge. Et inversement : agir avec une raison proportionnée (terme clé de toute la morale) revient avoir un « finis operis » simplement bon : on aspire à une valeur de telle manière qu'elle ne soit pas contredite et que son plus grand épanouissement à l'échelle de la réalité totale ne soit pas empêché. Par le fait même, cette valeur est visée en tant qu'intégrée dans l'ensemble de la réalité : en la réalisant en elle-même, on se trouve, même sans le savoir explicitement, ordonné vers Celui qui est la fin de toute réalité. » P. KNAUER, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du Double effet,* op. cit., p. 376.

440. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentes*, III, 9 : « Une chose se rapporte au genre des mœurs, du fait qu'elle est volontaire. »

441. J. TONNEAU, *Le volontaire in esse moris et in esse naturæ*, op. cit., p. 198.

l'acte pour juger la bonté de l'agir.

Le proportionnalisme tire son nom d'une réinterprétation de la quatrième condition de bonté d'un acte à double effet. Dans la mesure où il faut que ce soit la volonté qui détermine toute la valeur de l'acte posé, indépendamment de la réalité de l'acte, on juge la bonté d'après ce que la volonté entend faire. Il faut ainsi évaluer la proportion entre les conséquences bonnes et mauvaises à l'aune de l'intention de la volonté. Une représentation générale du bien par des normes devient quasiment impossible, un interdit devient toujours relatif aux circonstances et surtout à la détermination concrète de la volonté qui se jugera toujours d'après des déterminations très particulières. La base de réflexion de ces auteurs étant une morale centrée sur objets moraux à travers des normes, ils vont relativiser l'absoluité logique de la tradition normative des préceptes généraux (les négatifs par exemple qui obligent semper et ad semper, toujours et dans tous les cas) en dédoublant les normes et les distinguant en normes générales et normes concrètes. On pourrait croire que cette présentation offre une comparaison avec les thèses que nous avons soutenue dans la première partie, mais il n'en est rien.

Nous avons défendu une théorie du bien qui suppose que la fin comme terme d'appétit est un être existant, concret, qui mesure la volonté. Or tel n'est pas le propos des théories proportionnalistes, car se coupant du fondement ontologique de l'acte humain, refusant à cet acte un constitutif externe le mesurant, elles ouvrent en fait à un relativisme total, quoique ses défenseurs puissent dire pour s'excuser de cela.

Une pareille théorie ne considère plus l'insertion des actes divers selon leur nature intègre dans une fin unique, il consacre plutôt la dénaturation des diverses opérations au besoin d'une fin qui n'a pas rapport à elles, et qui pourra toujours être justifiée à travers des considérants intrinsèques aux valeurs qu'elle se donne. Il est vrai qu'il n'est pas toujours évident de présenter la raison d'une adéquation de l'acte volontaire à la nature des actes qu'il suscite pour arriver à la fin. Mais le point de vue proportionnaliste fait que la bonté d'une chose est subordonnée au pouvoir de la volonté [442]. Nous avons vu que la volonté avait la capacité d'influer sur la connaissance pratique pour la préciser dans son acte. Mais elle le fait dans la dépendance d'une perception première et fondamentale du bien, à laquelle peuvent s'ajouter des influences

---

442. Commentant le texte du PÈRE LOUIS JANSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, Louvain Studies, IV, 1972, pp. 115-156., Pinckaers écrit : « Ainsi le proportionnalisme va-t-il se développer comme une sorte de technique de la formation d'un jugement prémoral, où tous les éléments de l'action, spécialement les effets proches et lointains, seront pris en compte et traités selon le schème de moyen à fin et le calcul de la proportion. Le moraliste devient ainsi une sorte d'ingénieur des actes prémoraux qui prépare et détermine la matière des décisions morales.
[…] C'est répandre dans la morale un relativisme de fond, car, au regard de la technique, la relation de moyen à fin est en continuelle évolution, l'avenir étant toujours ouvert à de nouvelles techniques, comme on dit. Pareillement on ne pourra jamais, en morale proportionnaliste, déterminer à l'avance qu'un acte soit mauvais toujours, car on peut toujours imaginer qu'il puisse être ordonné à une fin et à des effets si importants qu'ils le rendent bon, comme un moyen nécessaire, malgré les effets mauvais qui subsistent. » S. M. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, op. cit., pp. 96-97. L'acte extérieur à la volonté devenant un pur moyen, moralement indifférent, et non plus la matière de l'acte, la porte est dès lors ouverte à toutes les justifications.

extérieures comme les conseils et les préceptes moraux ; fondamentalement il n'en demeure pas moins une dépendance radicale de la volonté à une réalité extérieure qui la mesure. Les théoriciens du système proportionnaliste ayant été formés dans un système moral de la valeur refusent en principe que l'acte volontaire soit mesuré autrement que par ses valeurs à lui. Les valeurs qui étaient jusque-là reconnues comme régulatrices des choses sont refoulées du fait que ces hommes excluent l'ordre ontique de l'acte du champ de la valeur morale.

Le fait de reconnaître des actes intrinsèquement mauvais démontre que l'on a compris la nature même de la volonté, un appétit réglé par une réalité concrète, physique, extrinsèque qui s'appelle la fin. Une volonté sans régulation aboutit tant individuellement que politiquement aux pires excès, cela les proportionnalistes le reconnaissent par le fait même qu'ils prétendent la réguler par des valeurs. Mais la reconnaissance ne peut être que verbale et c'est le reproche qu'il faut faire à cette conception relativiste de l'action humaine concrète qu'est la morale proportionnaliste.

Mais il existe un autre excès qui est né en réaction du relativisme théologique. La tendance sera de focaliser sur l'objectivité des actes externes à la volonté. Pour nous, affirmer l'interdépendance de la volonté et de la raison pratique, et la causalité continuelle de l'une sur l'autre, n'est pas relativiser la bonté qui est donnée par la réalité extérieure à l'appétit et dont la raison pratique n'est qu'un indicateur.

● *Une mauvaise compréhension de la finalité de l'acte*

La peur compréhensible du relativisme présent dans la société actuelle a conduit à une crispation nouvelle autour de l'objectivité morale Parmi les défenseurs d'une pareille opinion se trouve le père Belmans qui critique tout un courant de moralistes [443] qui durant tout le XXe siècle ont défendu la théologie morale de saint Thomas sous le vocable de volontarisme moral. Le problème du père Belmans tourne autour de la primauté de l'objet moral sur l'aspect subjectif de l'acte humain.

Le père Belmans accuse Abélard, le célèbre théologien du début du deuxième millénaire, d'avoir initié le grand courant subjectiviste [444]. Cette thèse a été reprise plus récemment par un jeune théologien [445] qui analyse plus précisément les textes éthiques du célèbre controversiste médiéval. Abélard affirmait en effet que seul le consentement à l'acte mauvais faisait le péché.

Sans doute Abélard ne présente pas les choses avec autant de précision que ce que la

---

443. On peut citer parmi les individus incriminés l'initiateur de cette réflexion, le père Sertillanges, le grand historien de la théologie morale, Dom Lottin, o.s.b., le père Pinckaers, o.p., et le célèbre Maritain. Pour ce dernier on a pu voir comment sa théorie de la valeur doit nuancer l'avis du père dominicain. Maritain, étant un grand défenseur d'une éthique de la valeur, se rapproche du père Belmans.

444. Cf. T. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain, pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Rome, 1980, p 136 : « Pour le premier [Abélard], c'est le sujet qui, en imprimant une intention déterminée à la matière prétendument amorphe de l'agir externe, définit la valeur de tout ce qu'il fait. »

445. JEAN MALO DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin, Paris,* 2007, pp. 26 à 38.

scolastique a su faire, entre autre quand il s'agit d'expliquer les cas limites, comme la légitime défense. Pour Abélard, le meurtre dans le cadre de la légitime défense offre un cas de consen- tement non voulu. Il y a donc un hiatus dans l'appétit lui-même qui excuse du péché de meur- tre, du fait qu'on a été comme contraint de tuer. Contrairement à l'accusation un peu rapide du jeune penseur [446], Abélard reconnaît donc une valeur intrinsèque à l'acte de tuer qui est mau- vaise et dont on est partiellement excusé à cause d'un défaut de volonté, qui est celui d'une contrainte causée par la peur de la mort [447].

On doit encore nuancer les jugements portés sur Abélard par Beaufort quand on lit l'analyse qu'il produit d'un texte du savant médiéval sur la pendaison d'un homme dont l'exécution est laissée à deux individus dont l'un a une bonne intention et l'autre une mauvaise :

> « Considérant que deux sujets peuvent effectuer une opération semblable avec des intentions forts diverses, Abélard affirme la stricte identité matérielle des deux actes :
>
> « Souvent, en effet, des personnes diverses font le même acte, l'une pour servir la justice, l'autre de façon inique, par exemple lorsque deux personnes procèdent à la pendaison d'un seul et même coupable, celle-ci par zèle pour la justice, celle-là par haine venant de vieille inimitié, et bien qu'un seul et même soit l'acte de la pendaison et que les deux personnes fassent ce qui est bon qui soit fait et qu'exige la justice, pourtant par la diversité de l'intention c'est seule et même chose que font divers acteurs, l'un mal et l'autre bien [448]. »
>
> « Il arrive fréquemment que nous fassions ce qui ne convient pas sans pour autant pécher en y consentant ; nous avons déjà constaté une telle ambivalence au niveau de la *voluntas mala*. Abélard en déduit que l'œuvre extérieure est en elle-même dépourvue de toute moralité. La perspective dualiste qu'il adopte pour rendre compte de la structure de l'acte humain est ici manifeste : l'œuvre accomplie est envisagée dans l'abstraction et l'unité de la dimension intérieure et de l'accomplissement extérieur de l'acte personnel lui échappe. Il fait de l'identité générique entre deux agirs abstraits une équation réelle concrète et conclut de ce fait à l'indifférence morale radicale de tout acte extérieur [449]. »

On ne peut que constater le manque de pertinence de l'analyse produite par Beaufort.

---

446. « La négation à toute moralité extérieure à l'intention semble en partie motivée par une anthropologie spiritualiste héritée de l'augustinisme. ». J. M. DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin,* op. cit., pp. 30-31.

447. Abélard rentre là dans un débat qui agite les docteurs chrétiens. Saint Bernard suivant l'opinion de saint Augustin, de saint Ambroise affirme une certaine illégitimité à ce qu'on appelle la légitime défense. Seul le ministre de l'État, ou celui de Dieu (saint Bernard écrit ses réflexions au Grand Maître des Templiers) peut utiliser le glaive comme châtiment. Saint Thomas résoudra la question en affirmant que la défense est légitime si on utilise un moyen proportionné pour repousser une menace grave, quitte à ce que cela entraîne la mort de l'agresseur injuste. Cf. SAINT BERNARD, *Du Précepte et de la Dispense* C. 7, *Livre aux Templiers* C. 2, SAINT AUGUSTIN, *Traité du Libre Arbitre* I, 5, SAINT AMBROISE, *De Officiis*, III, 4. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 64, a. 7. Notons bien que c'est précisément dans ce texte que saint Thomas utilise la distinction qui nous a servi pour l'élaboration de la doctrine de l'acte à double effet .

448. P. ABÉLARD, *Éthique*, op. cit., p. 226.

449. J. M. DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin,* op. cit., pp. 29-30

On peut même dire qu'à trop vouloir prouver sa thèse, qui est celle de la primauté de l'aspect objectif de l'acte sur l'intentionnel, il en vient à être tendancieux et à faire dire à Abélard ce qu'il n'a jamais voulu dire. Dire premièrement qu'il envisage l'œuvre extérieure dans l'abstrac- tion est tordre le texte d'Abélard. Abélard parle bien de l'acte de pendre quelqu'un. Cette action est une dans son extériorité, même si elle implique un acte humain propre à chaque bourreau. Pour que Beaufort ait raison dans son analyse il faudrait que l'œuvre accomplie, en tant qu'elle est extérieure à l'individu, ait une moralité en soi. Or quand saint Thomas parle d'acte extérieur, il parle d'abord d'une extériorité à la volonté, d'un acte d'une puissance de l'âme, comme le reconnaît Beaufort lui-même [450]. Le péché ou l'acte bon sont d'abord réalisés dans le cœur de l'homme, comme nous l'avons déjà montré. Il y a donc une confusion de terme assez grossière dans l'analyse de Beaufort.

Ensuite quand Beaufort dit qu'Abélard fait de l'identité générique de deux agir abstraits une équation réelle, il faudrait qu'il nous explique si oui ou non il y a bien deux actes humains qui sont posés. À moins que pendre quelqu'un ait une valeur morale en soi et que l'acte intérieur de la volonté, le pourquoi de la position de cet acte, ait peu à voir avec la moralité. En sorte que l'acte humain ne serait plus déterminé par sa qualité volontaire [451]. Oui on peut dire avec Abélard que l'intention qui porte sur l'acte de pendre un homme (action jugée bonne du fait de la charge de remplir la justice), peut être bonne ou mauvaise en raison de la fin. On peut certes concéder une certaine imprécision chez Abélard, comme chez tous les pionniers intellectuels.

Le procès d'intention qui est fait à l'auteur du *Scito teipsum* par le courant objectiviste serait incompréhensible si l'on ne connaissait pas l'excès de leur réaction, bien compréhensible dans son intention, aux théories relativistes. Nous ne disons pas qu'il n'y a pas à redire dans la présentation d'Abélard, mais nous refusons de reconnaître la critique de ceux qui tordent la pensée du maître médiéval pour lui faire dire autre chose afin de montrer la légitimité de la position qu'ils défendent. De la part de Beaufort, ceci est d'autant plus étonnant qu'il se démarque plus loin dans son travail des conceptions qu'il semble soutenir quand il critique Abélard.

On le remarquera lorsque le même exemple est donné par saint Thomas pour montrer qu'une action extérieure peut avoir deux moralités distinctes. Il est assez amusant de constater

---

450. « Il est absolument nécessaire de délier la notion d'objet de l'action morale de tout ce qui a trait à l'acceptation la plus commune du terme objet et d'un mode de causalité de type mécanique. L'objet de l'action impérée d'un agent spirituel ne consiste ni en une chose matérielle particulière extérieure au sujet, ni même en l'effet manifeste de cette action considérée sur le seul plan physique. » J. M. DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin,* op. cit., p. 57.

451. Ce qui contredit directement un texte de SAINT THOMAS : « Saint Augustin nous dit "C'est par la volonté que l'on pèche, et que l'on vit honnêtement". Donc le bien et le mal moral consistent avant tout dans l'acte de la volonté. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 20, a. 1, S.C. Saint Thomas placera un élément dans le corpus que nous utiliserons pour préciser les choses.

que Beaufort le cite pour étayer une de ses thèses principales, à savoir la non-convertibilité des actions naturelles et des actions morales :

> « Cependant, il est possible qu'un acte unique, considéré dans son espèce naturelle, soit dirigé vers diverses fins volontaires ; par exemple le fait de tuer un homme, acte unique selon son espèce naturelle, peut avoir pour fin soit le maintien de la justice, soit la satisfaction de la colère. De ce fait on aura des actes moraux spécifiquement distincts, puisque l'un est vertueux et que l'autre est un crime. C'est que le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui n'est son terme que par accident, mais de ce qui est son terme par soi. Or les fins morales sont accidentelles aux choses naturelles, et en retour les fins de la nature sont accidentelles à la moralité [452]. »

Il est difficile de trouver un texte plus proche que celui d'Abélard. Et cette fois-ci Beaufort ne juge pas utile de critiquer l'auteur mais utilise la distinction qu'il fait pour prouver la distinction de la moralité de l'ordre physique. Or si cela est tout à fait admissible dans l'ordre de l'acte lui-même, en ce sens où l'on ne juge pas de la bonté de l'action de tuer quelqu'un à la bonne réalisation de l'acte lui-même, il faut quand même reconnaître une bonté physique de la volonté quand elle agit bien, comme nous l'avons montré dans la première partie. Dans notre ontologie de l'action morale nous montrons que c'est sous le rapport de sa « volontariété » qu'une action est évaluée d'une manière ontologique. La peur de comparer l'action volontaire à une œuvre extérieure et tomber dans ce que les moralistes de la valeur appellent le physicisme font peut-être oublier que l'action volontaire est elle aussi une certaine nature, certes irréductible aux autres actions, mais une action naturelle quand même.

On constate la difficulté que cette école peut avoir à concilier la prétention à la fidélité à la doctrine du docteur angélique avec les écrits de ce dernier. Par exemple Beaufort constate que saint Thomas a bien une lecture ontologique de la bonté de l'acte humain dans la question 18 de la I II, comme nous l'avons déjà noté. Or ceci le gêne considérablement dans la justification de sa conception purement rationnelle du bien et du mal moral [453]. Il pense voir dans un texte de la Prima Pars la justification de sa vue quand saint Thomas dit : « Le bien et le mal ne sont des différences constitutives qu'en matière morale [454]. » Or cette phrase, à elle seule, ne saurait justifier la doctrine de ce disciple de Belmans. Ce dernier combattait pour une raison pratique distincte de la raison théorique en sa capacité de saisir une valeur plutôt qu'une raison métaphysique de perfection [455].

---

452. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 1, a. 3, ad 3um.

453. « La valeur n'est donc pas manifestement pas un dérivé de la bonté naturelle. Elle est la mesure d'un acte librement posé en conformité ou en opposition avec la règle rationnelle des mœurs. » J. M. DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin,* op. cit., p. 82.

454. « Bonum et malum non sunt differentiæconstitutivae nisi in moralibus. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I, q. 48, a. 1, ad 2um.

455. « Il nous faut d'abord réhabiliter le statut spécifique de la connaissance éthique avec sa notion première de bien moral ou bonum humanum, ainsi que son principe premier également irréductible à autre chose :

Pour revenir au texte même que Beaufort invoque un peu rapidement, il faut le citer dans son intégralité. Il fait partie de la réflexion sur le mal. L'auteur de la *Somme* se pose la question de savoir si le mal est une certaine nature. Le deuxième argument en faveur d'une réponse positive à cette interrogation raisonne ainsi : puisque le mal est une différence spécifique en morale, alors il est une certaine nature. Citons maintenant la réponse complète :

> « Le bien et le mal ne sont des différences constitutives qu'en matière morale, parce que les actions reçoivent leur spécification de la fin, qui est l'objet de la volonté, principe de toute moralité. Et comme le bien a raison de fin, il s'ensuit que le bien et le mal sont en morale des différences spécifiques : le bien par lui-même, le mal au sens où il empêche les êtres de réaliser leur fin. Toutefois, cet éloignement de la fin requise constitue une espèce en matière morale, dans la mesure où il est joint à une fin indue, de même que dans les êtres matériels, on ne trouve de privation d'une forme substantielle que jointe à une autre forme. Ainsi le mal, qui est une différence constitutive en matière morale, est un certain bien joint à la privation d'un autre bien. Par exemple, la fin que se propose l'homme intempérant n'est pas de perdre le bien de la raison ; c'est de jouir d'un bien sensible en dehors de l'ordre de la raison. De telle sorte que ce mal n'est pas une différence constitutive, en tant que mal, mais en raison du bien qui lui est conjoint. »

Quand on lit précisément cette réponse, nous ne pouvons que constater la sollicitation de texte que fait Beaufort quand il cite ce passage *a contrario* de la présentation de I-II, q.18, a.5 [456]. Le texte de saint Thomas dit premièrement le bien a raison de fin, le mal de privation. Or la privation n'est pas une nature. Il faut donc reconnaître que le mal moral est donc une absence d'être [457]. Il n'est spécifié que par le bien que l'on recherche, en ce sens où l'on ne peut recher- cher qu'un bien. La nature de l'acte vient du bien désiré, sa spécification d'acte mauvais vient du fait que le désir n'est pas celui qu'on devrait avoir dans les circonstances données. Le trait spécial au jugement moral par rapport au mal pris absolument est que, étant dans l'ordre du désir, il n'est pas un être en décomposition comme un cadavre. Le désir bon et le désir mauvais sont des désirs au même titre, la bonté ou la malice venant de l'ordination ou non à la fin. On ne peut pas dire qu'il ne s'agit pas d'une privation, c'en est une mais dans un être qui a quand

---

bonum est fanciendum, maulm vitandum. ». THÉO BELMANS, *Le volontarisme de saint Thomas d'Aquin*, Revue thomiste, n° 85, 1985, p. 193. Nous avons déjà vu comment cette interprétation de l'énonciation de la syndérèse par saint Thomas était tronquée puisque justement dans le passage où il énonce ce premier principe de la vie morale, il le fait dépendre d'une perception des appétits de la nature en générale, pour en tirer une loi qui énonce la nécessité faite à l'homme d'accomplir ses appétits.

456. J. M. DE BEAUFORT, *La valeur morale de nos actes selon saint Thomas d'Aquin,* op. cit., p. 79.

457. « Le rapport sujet/privation qui permet de situer la mal par rapport au bien semble *a priori* inadéquat pour qualifier la distinction entre un acte moralement bon et un acte moralement mauvais, à moins d'accepter que l'acte délibérément mauvais ne soit qu'un acte bon défectueux. » ID., *Ibid.,* pp. 76-77. L'ironie de la réflexion réside dans le fait que le jeune théologien utilise un texte qui contredit ouvertement sa pensée, croyant l'appuyer par ce qui la détruit.

même une certaine perfection. C'est là la spécificité des privations qui sont dans l'ordre de l'agir humain, que ce soit au niveau de l'intelligence ou de la volonté.

Les défenseurs de la vision objectiviste peuvent trouver des arguments de réponses qui permettraient de se tirer d'affaire. En effet, pour eux, quand saint Thomas parle de fin morale, il parle toujours de *finis operis*, c'est-à-dire de ce qui spécifie l'acte. La fin ultime de l'action, objet de l'acte intérieur est aussi reconnue comme source de moralité, et même dans un sens plus important que celui donné par l'objet de l'acte. En fait la source du débat est de comprendre comment expliquer la bonté de l'acte extérieur. Ayant banni l'ontologie de leur considération éthique, de peur de tomber dans une sorte de chosisme, ils n'ont plus d'autre recours que de faire appel à une raison qui tire sa force d'une obligation purement abstraite. Il est sûr que certains types d'actions ne peuvent absolument pas être assumés par une intention droite, mais en définitive, comment énoncer correctement la question de la bonté des actes que la volonté nous fait poser ? Est-ce par référence à un système de valeurs abstraites ? Ce que nous avons déjà écrit dans la première partie répond négativement.

Il faut encore que nous précisions les choses. Il y a certainement quelque élément à retenir des observations faites par les tenants de la morale objectiviste. Comment ordonner les choses d'une manière qui ne soit pas fausse ? L'acte humain est une réalité difficile à saisir dans sa complexité. Il faut d'abord tenir compte de la primauté de l'action volontaire, car c'est elle qui donne aux actes posés leur caractère de bien moral. Mais il faut aussi voir que la volonté est dans la dépendance de la raison pour la compréhension de ce qui fait le bien, car l'appétit dépend de la réalité existentielle du bien, et pour en bien juger il faut l'activité de la raison. Un texte donne la synthèse équilibrée :

> « Les actes extérieurs peuvent être dits bons ou mauvais de deux façons. D'abord dans leur genre et dans leurs circonstances considérées en elles-mêmes ; ainsi on appelle bonne l'action de faire l'aumône, lorsque les circonstances requises sont observées. On appelle encore une chose bonne ou mauvaise à cause de son rapport avec la fin ; ainsi faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise. La fin étant l'objet propre de la volonté, il est évident que cette qualité de bien et de mal que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin se trouve premièrement dans l'acte de la volonté, et découle de celui-ci dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que l'acte extérieur a par lui-même, à cause de la matière et des circonstances requises, ne découle pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par suite, si l'on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle est ordonnée par la raison, elle a priorité sur la bonté de l'acte de la volonté ; mais si on la considère dans l'accomplissement de l'œuvre, elle suit au contraire la bonté de la volonté qui est son principe [458]. »

Saint Thomas rappelle d'abord que pour un acte extérieur, il y a deux bontés possibles, l'une qui lui vient de sa nature propre, l'aumône en l'espèce avec toutes ses circonstances [459], et

---

458. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 20. a. 1.

459. Il serait mauvais de faire l'aumône alors que nos moyens nous l'interdiraient et nous pousseraient à per-

celle qui vient de la fin pour laquelle on agit. Or la bonté de l'acte extérieur d'aumône vient, dans son ontologie propre, de la perception rationnelle de ce qu'elle est en elle-même et du bien qu'il y a soulager la misère d'autrui. En définitive la bonté totale de cet acte repose sur son insertion, par le dynamisme de la volonté, dans le vouloir de la fin. Rappelons que la fin est jugée bonne par l'action de la raison dans les premiers instants de l'acte.

Nous avions montré l'importance en fin de première partie de la distinction entre l'acte de faire quelque chose et le vouloir de cet acte. Car pour le premier terme de notre comparaison, il existe une distinction réelle entre ce qu'il est (ce que saint Thomas appelle le *genus naturæ*) et ce pourquoi on le pose (le *genus moralis*) [460]. Mais dans le domaine du volontaire, c'est-à-dire de l'acte intérieur, cette distinction n'est pas réelle. Le volontaire est de soi moral, et c'est lui qui introduit les actes extérieurs dans la moralité, sans jamais renier leur nature [461]. De sorte qu'on doit dire qu'Abélard a raison contre tous ses détracteurs anciens ou actuels. Que l'on regrette l'imprécision de certaines de ses formules ou l'outrance de certaines phrases, cela est bien légitime.

• *La plénitude de l'acte volontaire*

La considération de la bonté spécifique de l'acte humain en tant qu'il est volontaire va apporter des précisions. Le fait que les questions 6 à 17 de la *Prima Secundæ* nous donnent le déroulement de cet acte laisserait croire que ces seules questions suffisent à comprendre l'intégrité ontologique de l'acte volontaire. Mais comme nous ne cessons de le répéter, l'intégrité parfaite d'un acte de désir nécessite que la fin choisie par l'individu humain soit parfaite. Pour reprendre la distinction célèbre de saint Thomas, il faut que la *finis cujus* (ce qui motive l'action) soit parfaite, pour que l'action de l'appétit humain soit réellement bonne dans ce qu'il choisit pour fin, ce qu'on appelle la *finis quo*. On pourra toujours considérer que le mouvement vers la fin en tant qu'appétit s'opère parfaitement sans que pour autant la perfection ontologique de l'acte humain soit réelle du fait que le bien choisi comme fin est un mauvais bien. Un avare peut très bien enchaîner les actes qui le conduisent à la possession de l'argent, il le peut le faire d'une manière particulièrement habile, avec un art consommé du calcul, de la prévoyance, de la dissimulation ; on doit dire qu'un tel homme, qui met son bonheur dans la possession de la plus grande quantité de métal dans ses coffres ou dans le plus grand nombre de

---

dre un bien nécessaire à la bonne vie : « Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est bon, mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait au contraire un désordre de prélever pour ses aumônes une part telle de ses biens qu'il serait désormais impossible de vivre avec ce qui reste de façon conforme à sa condition et aux affaires qu'on doit traiter ; car personne n'est obligé de vivre d'une façon qui ne conviendrait pas à son état. » SAINT THOMAS D'AQUIN, S*omme Théologique*, II-II, q. 32, a. 7.

460. ID., *Ibid.*, I-II, q. 20, a. 6.

461. « C'est pourquoi il n'existe pas de volontaire purement physique, même par une distinction ou un artifice de méthode. Ou peut-être vaudrait-il mieux dire que la structure physique du volontaire humain inclut sa moralité. » J. TONNEAU, *Le volontaire in esse moris et in esse naturæ,* op. cit., p. 203.

zéros avant la virgule sur le compte de sa banque, pose une action volontaire déficiente, fait mal.

La déficience ontologique de l'action volontaire a quelque chose de particulier du fait qu'elle suppose une certaine perfection :

> « La nature rationnelle ou intellectuelle se rapporte au bien et au mal d'une manière différente des autres créatures, du fait que tout autre être créé est ordonné à un certain bien particulier, seule la nature intellectuelle saisit la raison de bien commun par l'intellect, et se meut vers le bien commun par l'appétit volontaire. C'est la raison pour laquelle le mal de la créature rationnelle est divisé d'une manière qui lui revient en propre, entre mal de faute et mal de peine. […] on peut comprendre la raison de la division en ce que le mal de faute va dans le sens de la volonté, alors que la mal de peine exprime une opposition à cette volonté. La volonté se trouve seulement dans la nature intellectuelle. On peut ainsi comprendre la distinction de ces deux types de maux. Du fait que le mal s'oppose au bien, il est nécessaire que l'on distingue le mal à partir d'une distinction dans le bien. Le bien désigne une certaine perfection. Or il y a deux types de perfections, la première, qui est la forme ou l'habitus, et la seconde, qui est l'opération. Pour la perfection première, de laquelle il y a usage par l'opération, cette perfection peut être réduite à tout ce que nous utilisons en agissant. Inversement on peut trouver deux maux. L'un dans l'agent lui-même, étant privé d'une forme ou d'un habitus ou d'une quelconque chose nécessaire pour l'opération : comme la cécité ou la déformation du tibia peuvent être un mal. Autre est le mal par déficience dans l'acte lui-même, comme nous appelons le boitement de pied un mal. […]. Dans les agents naturels du défaut dans l'être naît le mal de l'action, comme du tibia incurvé sort le boitement de pied. Dans le domaine volontaire c'est l'inverse, du mal de l'action, la faute, suit le mal de l'agent, la peine […] [462]. »

Cette longue et difficile citation fait écho au premier article de la question 18 de la *Prima*

---

462. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quæstionnes disputatæ de malo*, q. 1, a 4 : « Natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum præ aliis creaturis ; quia quælibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum ; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis ; et ideo malum rationalis creaturæ speciali quadam divisione dividitur per culpam et pœnam. [...] Ex qua etiam huiusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpæ est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potestaccipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex : scilicet prima, quæ est forma vel habitus ; et secunda, quæ est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma, vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum : sicut cæcitas vel curvitas tibiæ quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. [...] Nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis,quod est pœna, »

Secundæ, où saint Thomas parle de la bonté de l'action volontaire, donc de sa bonté morale. Il y résume ce qu'il dit ici. De fait, le défaut de perfection de l'ordre de la volonté à la fin bonne est un défaut d'être. Simplement ce défaut d'être est un défaut dans l'opération, dans l'acte second comme le dirait la scolastique dans la continuité du livre de la *Métaphysique* [463].

Mais ce défaut dans l'opération n'est pas une imperfection du sujet, c'est-à-dire de la volonté en ce sens qu'elle pâtit de l'opération mauvaise. La faute est selon la volonté (*secundum voluntatem*), elle va dans le sens de l'appétit. Comme nous l'avons vu, un mal n'est jamais choisi pour lui-même mais en raison du bien qui lui est joint. Alors que la peine va contre la volonté, contre la satisfaction de l'appétit (*contra voluntatem*). Même si le fait de ne pas se diriger vers le bien parfait, de commettre une faute, entraîne en définitive une peine.

Dans la perspective d'une compréhension unifiée de l'acte humain comme perfection ontologique, il y a une double objectivité qui fonde la bonté de l'acte, c'est-à-dire une double perception rationnelle de bonté. Celle, fondamentale, de l'acte intérieur, dans le moment initial de la perception du bien qui communique sa bonté à tous les instants de l'acte. C'est une perception particulière puisqu'il s'agit d'une connaissance qui fonde un dynamisme. Mais il faut aussi reconnaître d'une manière propre, mais non autonome, la bonté causée par la perception de l'intégrité de l'acte extérieur.

Cette double spécification de bonté par perception rationnelle, celle de l'objet de la volonté et celle des perfections propres des autres puissances, se trouve affirmée dans l'article 6 de la question 18 de la *Prima Secundæ* dont nous avons parlé à la fin de la première partie. Une précision de l'article 7 va nous montrer la place première de la spécification par la fin. Ce que saint Thomas dit n'est que le pendant de ce qui était affirmé en filigrane dans toutes les questions 12 à 17. Ce long article se présente comme une synthèse de tout ce qui précède. Nous n'en citerons qu'un petit passage :

> « Reste à examiner quelle différence dépend de l'autre. Pour le déterminer clairement, il faut considérer ces principes. D'abord, plus la forme qui cause la différence est particulière, plus cette différence est spécifique. En second lieu, plus un agent est universel, et plus sa forme l'est aussi. En troisième lieu, à une fin éloignée correspond un agent plus universel ; ainsi la victoire, qui est la fin de l'armée, est ce que se propose le général en chef ; mais la disposition de tel ou tel bataillon est la fin que se proposent les officiers inférieurs.
>
> « Il découle de là que la différence spécifique venant de la fin est plus générale, et que celle qui vient d'un objet par lui-même rapporté à cette fin est spécifique par rapport à la première. Car la volonté, dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'âme, qui ont en propre les objets des actes particuliers [464]. »

Dans un précédent travail [465] nous avions analysé cet article sous le rapport de l'universa-

---

463. *Texte de* S *6* que nous avons déjà cité dans la première partie (p. 113).

464. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 18, a. 7.

465. *La sensibilité dans la vie morale*, op. cit., pp. 92-94.

lité puisque nous mettions en regard les pensées kantienne et thomasienne sur la question. Nous montrions qu'à la différence du philosophe de Kœnigsberg, l'ange de l'École pensait la question de l'universel de l'agir dans la perspective de la causalité du monde sur l'homme. Ici nous l'analyserons sous l'angle de la connaissance pratique. Il y a dans les divers actes de la raison pratique, celui pour la fin et celui pour les différents objets des puissances mises en branle une connaissance qu'on peut appeler spécifique. Et du point de vue de la spécification rationnelle, la connaissance de la fin est principale. Du fait que c'est elle qui donne au concret la valeur morale à l'acte que l'on pose [466]. D'un point de vue purement rationnel, cette connais- sance est imprécise et pourtant dans son imprécision elle vise la fin, donc ce qu'il y a de plus parfait, de dernier et qui concilie et motive toutes les autres puissances de l'âme.

La tentation est forte de regarder ce qu'il y a de plus immédiat comme le plus essentiel. Il est sûr que dans l'acte concret il importe de considérer la nature de ce que l'on fait. Mais la bonté de l'acte est une en raison de la volonté, mais potentiellement multiple en raison des différentes perceptions du bien [467]. De même la malice de l'acte peut venir d'une fin mauvaise, comme faire l'aumône pour paraître, ou d'un mauvais acte fait dans une bonne intention, tuer un innocent pour en sauver un autre, ou en raison des circonstances, rendre une arme à son propriétaire alors qu'il est manifestement dans un état de démence qui le met en état d'en faire un usage inapproprié. Les multiples raisons de bonté sont causes de la bonté unique de la volonté, une venant à faire défaut, la volonté en pâtit et devient mauvaise.

Cette précision nous amène à considérer un dernier aspect important de la téléologie prise comme perfection. Un des grands reproches qu'il est possible de faire à l'encontre de la théologie et de la philosophie déontologistes est l'absence d'unité dans les divers moments de l'action morale. Le fait de multiplier les commandements et les précisions à l'infini en les unifiants sous la seule raison de l'obligation a comme conséquence une perception atomisée de l'action humaine. Comme l'agir volontaire est une composante des multiples activités de l'individu, seul un dynamisme interne peut assurer l'unité sous la raison propre créant ce dyna-

---

466. Notons bien que chaque objet particulier, nutrition, activité intellectuelle, etc. possède des conditions intrinsèques de bon usage qui tiennent à leur nature. Seulement ils ne sont bon moralement que lorsqu'ils sont assumés par un acte volontaire.

467. Cela se comprend dans la continuité de SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II q. 17, a. 4. Saint Thomas précise ensuite que la bonté des actes intérieurs et extérieurs redondent les uns sur les autres. Dans la q. 20, a. 3, il explique à la fois que la bonté est une mais que les raisons de cette bonté peuvent être différentes. Ce qui fait l'unité de la bonté, c'est le sujet ultime de l'acte, la volonté. Mais ce qui donne à cette volonté d'être bonne peut être la perception de la fin ou celle de l'objet matériel ou des circonstances : « On a vu plus haut que l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté sont un, au plan moral. Or, un acte qui est un par son sujet, peut avoir plusieurs raisons de bonté ou de malice ; il peut aussi n'en avoir qu'une. » Ce qui est intéressant, et aussi quelque peu problématique, c'est que saint Thomas montre qu'une opération peut avoir une certaine raison de mal (l'amertume d'une potion médicinale) et ne pas corrompre moralement l'acte. Le tout est comprendre ce qui constitue un mal de faute dans l'acte extérieur. L'invocation de l'absence de conformité à la raison morale en général ne dit pas pourquoi tel acte en particulier est mauvais, c'est là le rôle des diverses précisions de la morale spéciale.

misme, la perception de la fin. Il faut donc la perception de ce qui correspond à la volonté comme sujet moteur de l'acte humain. L'unité de l'acte humain se trouve en effet dans la volonté. Même s'il existe plusieurs raisons de bien, la raison principale de l'unité de l'acte, c'est la perception de la fin comme perfection du sujet. Vouloir ramener l'unité de la science morale à une affirmation d'obligation extrinsèque au sujet, c'est manquer nécessairement de pourvoir à la vision unifiée, et donc harmonique, de la vie humaine.

On peut bien analyser l'agir intentionnel comme le fait Anscombe dans son ouvrage sur l'acte humain, sans se poser la question de ce qui fait la différence entre les bons actes et les mauvais. Certes, le critère de désidérabilité suffit à fonder un acte humain. Mais le sens même de notre désir ne doit pas nous laisser indifférents. On ne peut équiparer tous biens sous prétexte que l'inventivité humaine est en ce domaine, sans limites :

> « Bonum est multiplex : le bien est multiforme, et tout ce que requiert notre concept de "volonté", c'est que l'homme voie ce qu'il veut sous l'aspect d'un certain bien. Si ce que quelqu'un veut, c'est collectionner les os de sept centimètres et demi de long, il nous faudra l'entendre parler de sa collection avec enthousiasme, pour arriver à croire que c'est là véritablement l'objet de sa volonté. Ce serait de l'affectation de dire "on peut vouloir n'importe quoi et il se trouve que je veux cela" ; d'ailleurs, un collectionneur ne s'exprime pas ainsi. Personne ne s'exprime ainsi, si ce n'est dans un moment de colère, pour faire cesser une série de questions importunes. Mais quand un homme a pour but la santé ou le plaisir, il n'est pas raisonnable de demander "Quel est le bien de cela ?". Quant aux raisons à opposer à qui fait de l'un de ces biens son objectif principal, ou quant à la question de savoir s'il y a ou non un ordre dans les biens humains, par exemple, si certains biens sont plus grands que d'autres, cette question appartient à l'éthique, s'il existe une telle science. De même pour la question de savoir si, le cas échéant, on devrait toujours préférer le plus grand bien au moindre, et sous peine de quoi. Une seule chose nous intéresse ici : le fait que tout ce qui est voulu requiert une caractéristique de désirabilité ne prouve pas le moins du monde que l'une de ces caractéristiques soit dotée d'une quelconque nécessité vis-à-vis de la volonté [468]. »

On voit apparaître dans ce texte l'absence d'appréhension de ce qui fait l'importance de la correspondance de l'acte avec la nature de la bonté. La perception de la bonté est celle d'une perfection qu'on peut atteindre, il y a des biens qu'on peut considérer comme nuls, surtout s'ils sont pris comme fin ultime. Ces biens apparents laissent les potentialités de l'être humain incomplètes. Le fait de constater la désidérabilité devrait normalement ouvrir sur une interrogation de ce qui peut satisfaire l'appétit humain. On constate effectivement que certains biens sensibles sont susceptibles de causer un plus grand plaisir que d'autres. Il faut donc reconnaître qu'il y a des biens plus dignes de choix que d'autres, et que certains nous finalisent absolument, alors que les autres nous motivent relativement aux précédents.

---

468. G.E.M. ANSCOMBE, *L'intention,* op. cit., § 39, pp. 132-133.

Nous avons désormais réuni les éléments nécessaires pour bien juger du dernier aspect de l'acte humain, le problème de la motivation. L'agir humain est moral du fait que la volonté est portée à agir par le fait de la raison qui lui présente un bien. L'acte est un sous sa raison de fin, et multiple du fait de toutes les puissances invoquées et du type d'action qu'il engendre en nous ou qu'il cause en dehors de nous. La grande peur des théoriciens moraux est de voir une perte d'objectivité rationnelle du fait de l'implication de l'appétit dans la détermination du bien. Mais nous avons vu qu'il était inévitable que la raison pratique ne soit pas influencée par la volonté elle-même. Il convient de voir maintenant dans quelle mesure et sous quelle modalité il est possible de parler de la motivation de la raison par la volonté et vice et versa tout en conservant l'exigence d'objectivité des actes volontaires.

C) Raison et motivation

Avant de replacer notre réflexion sur la finalité dans un cadre plus large, et penser l'agir humain à la fois comme naturel et politique, il nous faut faire une synthèse des pages qui ont précédé. Nous avons présenté l'agir humain comme une dynamique vers un bien dans sa réalité concrète. Nous avons montré comment l'acte de cette dynamique se réfractait dans la sensibilité et quelle complexité elle impliquait dans l'acte volontaire. Nous avons dès lors jeté les bases pour une réflexion beaucoup plus spécifique qui ne pouvait être menée sans ces jalons et sans l'exposition de la structure de notre pensée générale sur l'acte humain.

La synthèse que nous entreprenons maintenant se concentre sur la réalité de la motivation des actes. La perspective physique de la présentation de la finalité qui est la nôtre nous a déjà permis de nous situer par rapport aux grandes tendances de la pensée éthique contemporaine sur ce point précis. Si nous revenons sur ce sujet de réflexion, c'est pour l'aborder sous un angle très spécifique. Cet angle fait trop souvent défaut et ce manque se trouve être à l'origine de bien des incompréhensions respectives entre les tenants des diverses opinions sur le sujet.

La grande tension qui existe dans la psyché au moment de la mise en branle de notre agir est la distance entre le discours rationnel, qui a une dimension universelle et l'aspect concret du monde. Or manifestement l'acte volontaire n'existe que sous un jour très concret puisqu'il nous fait tendre vers les biens en eux-mêmes. La tentation d'accepter ce qui semble un divorce est de fait assez forte et c'est à ce niveau de la réflexion que les choses se précisent. Est-ce qu'un discours très général, une loi ou un principe ont en eux-mêmes une force de mettre l'âme en mouvement pour une opération ? Nous pourrions dire que nous avons déjà répondu précédemment à une telle interrogation. Mais nous ne l'avons pas fait sous l'angle qui est le nôtre puisqu'il faut maintenant montrer systématiquement comment la raison pratique concilie les exigences de sa perception universelle et la condition du monde où évolue la volonté. Ainsi notre but précis est de montrer la conciliation possible entre les deux aspects de la motivation humaine : la généralité rationnelle et la particularité du désir.

Nous avons parlé plus haut du rôle propre de la raison pratique qui est l'instance de spécification de nos actes volontaires. C'est sous l'angle du rôle de la raison pratique que nous discuterons plus avant de ce sujet de la motivation en entrant davantage dans la controverse entre internalistes et externalistes. Ceci étant fait, nous pourrons motiver les conclusions que nous entendons donner à propos de la nature de la raison pratique dans les diverses opérations qu'elle pose. C'est alors que nous pourrons donner l'aperçu définitif de notre pensée sur les dispositions.

α*) Potentialité dynamique et représentation rationnelle externe*

Le fait que nous ayons pensé la morale sous forme de dynamisme redessine substantiellement l'approche que nous pouvons avoir de la nature des relations qu'entretiennent le juge-

ment moral et la motivation. Seulement nous avons montré aussi qu'il peut y avoir des élé- ments rationnels de jugement qui sont externes à la perception concrète et immédiate du bien. On s'explique assez bien comment une telle connaissance du bien peut mouvoir dans la mesure où nous avons établi une connexion étroite entre l'appétit et la connaissance. Mais cela ne s'applique que dans le cas d'une perception physique. Il faut une présence du bien à la pensée, immédiate ou à titre de promesse, pour motiver le désir. Or toute énonciation du bien qui vient de l'extérieur, comme une règle ou une prescription, manque à ce caractère de per- ception. Une règle ou une parole n'est pas un bien. Elle est l'énonciation d'une perception, d'une sagesse ou d'une autorité qui renvoie à une connaissance différente de celle du sujet agissant. En ce sens une telle énonciation du bien lui est étrangère. Se pose alors le problème de la capacité de telles énonciations du bien à pouvoir mouvoir réellement le sujet.

Nous avions certes montré qu'on pouvait fonder toute l'armature d'une législation morale sur la perception du dynamisme général de la nature en l'assimilant d'une manière spécifique à l'agir humain. Mais il est facile d'affirmer ceci *in abstracto*, le constater dans les faits peut s'avé- rer difficile. C'est l'un des intérêts que l'on peut trouver à la lecture de Bernard Williams, qui présente bien cet aspect de l'hétérogénéité des informations extérieures par rapport aux désirs profonds d'un individu :

> « Nous prendrons le cas (nous avons jusqu'ici procédé implicitement de la sorte) dans lequel un énoncé évoquant la raison externe d'agir est produit à propos de quelqu'un qui, comme Owen Wingrave [469], n'est pas encore motivé de la façon requise, et donc quelqu'un à propos de qui un énoncé interne ne pourrait pas être produit véridiquement. (Puisque la différence entre les énoncés internes et les énoncés externes repose sur les implications acceptées par le locuteur, les énoncés externes peuvent bien sûr être produits aux sujets d'agents qui sont déjà motivés, mais ce n'est pas le cas intéressant.) Présentement, l'agent ne croit pas l'énoncé externe. S'il en vient à le croire il sera motivé à agir ; le fait d'en venir à croire doit donc, essentiellement, impliquer le fait d'acquérir une nouvelle motivation. Comment cela est-il possible [470] ? »

La question que pose Williams à la fin de ce texte se place dans un cadre de réflexion humien qui établit une opposition entre le particularisme du désir et l'universalité de l'énoncia- tion rationnelle. Il est sûr que la raison s'exerçant en dehors de l'acte de perception de la fin – vue comme une connaissance immédiatement dynamique – rencontre un problème. Que peut signifier une énonciation pour le sujet qui agit, comme celle du père d'Owen Wingrave l'inci- tant à aller dans l'armée pour continuer la lignée de ses ancêtres ? Une telle injonction risque de ne pas avoir de prise sur les soifs concrètes de l'individu. Même si l'on peut supposer dans

---

cit., pp. 241-242.

469. Owen Wingrave est un personnage de James qui est poussé par son père à s'engager dans l'armée au nom de la tradition familiale alors que la vie militaire lui apparaît en tout point détestable.

470. BERNARD WILLIAMS, « Raisons internes et raisons externes », trad. Sébastien Motta, *Philosophie de l'action,* op. cit., pp. 241-242.

ce cas précis qu'un tel argument n'est pas sans trouver une résonance chez certaines âmes pour qui la piété filiale n'est pas un vain mot.

Nous n'avons pas besoin de revenir sur l'intuition de Williams selon qui il faut une connaissance pour la motivation d'un sujet. Il montre un peu plus loin que cette connaissance ne peut être parfaitement étrangère aux désirs antécédents du sujet :

> « On pourrait dire que la force d'un énoncé invoquant une raison externe peut être expliquée de la façon suivante. Un tel énoncé implique qu'un agent rationnel serait motivé à agir d'une manière appropriée ; et un tel énoncé peut supporter une telle implication parce qu'un agent rationnel est précisément quelqu'un qui a dans son S (ensemble motivationnel subjectif) une disposition générale à faire les choses dont (il croit qu') il y a une raison pour laquelle les faire [471]. »

L'énoncé même de cette supposition implique comme Williams le montre immédiatement après cette citation qu'on se pose la question du rapport de la croyance rationnelle et de la mise en branle de l'agir [472]. Nous situons cependant la réflexion à un niveau différent, car nous pensons avoir déjà répondu. Dans la description détaillée que nous avons donnée des divers moments de l'acte humain, la raison et l'appétit se féconde en permanence dans la détermina- tion de leur passage respectif à l'acte. La question que Williams soulève implicitement c'est celle de la possibilité d'une connaissance générale, universelle et détachée des aspirations concrètes de l'individu qui pourtant entre dans la compréhension qu'il peut se faire du bien. Si, comme nous le pensons pouvoir le prouver, l'individu peut intégrer ces informations exté- rieures à sa perception, il faut d'abord justifier qu'on puisse intégrer un discours universel dans une motivation concrète.

● *L'universel de la règle rationnelle face à l'acte concret*

C'est bien une réflexion sensiblement différente que nous commençons ici par rapport à la première partie. Dans cette dernière nous cherchions à établir la possibilité d'une science des actes moraux et l'existence d'un sens à la vie humaine qui le cas échéant interdise certains actes. Présentement nous cherchons à voir comment des énonciations universelles et donc relativement imprécises de bien peuvent déterminer un acte concret.

Williams a raison de souligner que l'individu qui agit et reçoit une détermination intellectuelle pratique d'ordre universel doit la percevoir comme pouvant s'intégrer dans une raison interne de son agir. Mais cette raison interne fondant la capacité à recevoir une sentence externe générale doit-elle être au même niveau de détermination et de précision que la perception du bien qui parfois peut être très concrète ?

---

471. B. WILLIAMS, « Raisons internes et raisons externes », *Philosophie de l'action,* op. cit., pp. 243-244.

472. « Nous demandions comment une quelconque proposition vraie pourrait avoir ce contenu ; cela ne peut pas aider, en répondant à cette question, d'en appeler à un supposé désir qui est activé par une croyance qui a ce contenu même. » ID., *Ibid.,* p. 244.

Le débat sur la question des normes universelles est sans aucun doute piégé par la représentation qu'on peut se faire de la loi comme instance de systématisation des faits individuels.

Stephen Mumford dans son ouvrage *Dispositions* dénonce une conception de la loi qui serait l'unité de base d'explication des faits de nature. Quand un être se comporte généralement de la même façon, comme le sucre se dissolvant dans l'eau et donnant à cette dernière un goût agréable, doit-on tirer des lois de nature la réduplicabilité de ces caractéristiques ? Ou au contraire, la généralité des lois de nature provient-elle des caractéristiques propres à chaque morceau de sucre ?

> « La deuxième chose à constater au sujet de l'ontologie dispositionaliste est que les lois, en tant que généralisations valides, pour autant qu'elles existent, sont ontologiquement parasites des capacités des particuliers, plutôt que le contraire. Ceci renverse la façon dont beaucoup de détracteurs humiens des dispositions ont compris le sens de la dépendance [entre la loi et la disposition]. Le dispositionaliste peut accepter qu'il y ait quelques vérités générales qui existent, ou des généralités supposant la condition que toutes choses soient égales par ailleurs, mais il donne un sens fondamentalement anti-humien à ces généralités. Elles ne sont pas les vérités fondamentales et inexplicables telles que le humien pense qu'elles sont, elles sont plutôt des généralisations d'un type déterminé de disposition. Les particuliers ne font pas les choses parce qu'il y a des lois, il y a des lois parce qu'il y a des choses que les particuliers font (ou peuvent faire). Dit autrement, le humien comprend les dispositions des choses comme quelque chose de surajouté aux lois, le dispositionaliste comprend les lois comme quelque chose de surajouté aux dispositions [473]. »

Nous avons ici la base d'une compréhension juste de tout ce qui peut être perçu comme une loi de nature ou comme une loi morale. De même que c'est la réalité d'une chose qui fonde la généralisation qu'on peut faire des actes issus des choses semblables, c'est la tendance intrinsèque vers le bien de l'être humain qui fonde le caractère générique des lois, commandements et avis généraux. Conformément à nos dires précédents sur la perception de l'obligation, nous pensons que le fondement d'une loi qui oblige est la perception du dynamisme général de la nature [474]. Il s'agit de spécifier dans la généralisation de ce que nous percevons comme

---

473. STEPHEN MUMFORD, *Dispositions*, Oxford, 1998, p. 230.
« The second point to be made about the dispositionalist ontology is that laws, [*qua*] true generalities, if they exist at all, are ontologically parasitic upon the capacities of particulars, rather than other way round. This reverses the way many Humean detractors of the dispositional have understood the direction of dependence. The dispositionalist can accept that some true generalities exist, or generalities with [*ceteris paribus*] qualifications, but give a fundamentally anti-Humean account of these generalities. They are not the fundamental, inexplicable truths the Humean takes them to be, rather they are generalizations over classes of dispositions. Particulars do not things because they are laws because there are things that particulars (can) do. Put another way, the Humean understands the dispositions of things to be supervenient upon laws ; the dispositionalist takes laws to be supervenient upon dispositions. »

474. Même si d'un point de vue théologique on peut dire que les inclinations ont un fondement rationnel qui est l'ordination rationnelle de Dieu. Dieu pense un ordre entre les divers éléments de l'univers et donne une

tendance cohérente et systématique de la nature en général, ce qui revient en propre au dyna- misme humain.

Quelle est la nécessité d'une loi de nature ? Est-ce que la généralisation qu'elle fait vaut pour tous les cas ? La réponse à ces questions influera sur notre perception de notre rapport à la loi morale politique ou divine en ce sens où elle permettra l'exception et l'interprétation, puisque nous pensons qu'une loi en tant que généralisation de faits individuels ou description d'un bien à atteindre et d'un mal à éviter ne peut évidemment pas prétendre à décrire adéquatement la réalité.

D'un autre côté il faut garder cette exigence d'universalité pour chaque acte particulier. En ce sens où l'acte s'intègre dans l'ensemble plus large des actions de l'individu qui forment un tout, et aussi parce que les interactions entres les êtres humains nécessitent qu'on soit apte à justifier de ses actes par des catégories universelles.

Dans sa réflexion sur la justice légale et l'équité Aristote semble bien avoir donné une solution qui satisfasse au moins en partie les attentes qui sont présentement les nôtres :

> « Quand par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle [475]. »

C'est cet équilibre qu'il faut maintenir d'une manière toute attentionnée dans le contexte

d'une influence assez ancrée d'une perception différente de l'universel normatif. Trop souvent on voit ce dernier comme une réalité en elle-même dans laquelle on doit percevoir toutes les déterminations du bien. Une morale équilibrée revient selon nous à ne pas tomber dans une interprétation des lois indépendamment de la réalité concrète de nos existences, mais de trou- ver dans la réalité concrète le sens que la loi nous donne d'une manière générale. Pour le dire encore une fois toute forme de prescription générale doit s'intégrer dans la quête de la fin, qui peut être considérée quant à elle comme la réalité générique dans laquelle se réunissent tous

---

inclination propre à chacun qui lui est une loi : « On l'a dit précédemment, la loi se trouve essentiellement en celui qui établit la règle ou la mesure ; et de façon participée en celui auquel s'applique cette règle ou cette mesure. C'est pourquoi toute inclination ou ordination qu'on trouve dans les êtres soumis à une loi, est appelée loi par participation. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 91, a. 6, cor. La différence d'une telle présentation avec la pensée humienne, c'est qu'elle suppose une ordination supérieure qui donne la raison des inclinations particulières en vue d'un terme commun. Maintenant pour l'être humain qui pense les choses d'une manière différente, il ne peut atteindre à la lisibilité des inclinations qu'en les connaissant. De sa raison ne dépendent pas les actes particuliers mais plutôt le contraire, en ce sens où les actes particuliers vont lui faire connaître la réalité de la mesure rationnelle que Dieu y a imprimé.

475. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* V, 14, 1137b9, pp. 267-268.

les particuliers, et que l'universel logique de la norme indique d'une manière plus ou moins précise par une certaine généralité. L'imprécision de la règle rationnelle tient aussi au fait des conditions matérielles dans lesquelles l'action se déroule.

La comparaison de cet universel logique avec la fin est donc un moment important de notre réflexion. Car non seulement elle doit permettre une bonne compréhension du statut de l'universel pratique mais aussi l'insertion correcte des informations pratiques et normatives externes dans l'acte concret du sujet.

● *Les deux universels de l'action humaine*

Pour reprendre une réflexion invoquée dans la première partie – l'analyse de Vincent Descombes – toute prédication morale appelle au sens éthique déjà formé de ses auditeurs. En ce sens où ceux qui écoutent pour comprendre et acquiescer à la voix du prédicateur doivent y reconnaître quelque chose qui, sans faire nécessairement référence aux détails de leur vie quotidienne, chacune étant différente, doit au moins renvoyer à la tendance commune à tout individu humain, ou à une évidence du sens moral commun. C'est sans doute en raison de cette nécessité qu'on ne peut pas dire qu'il existe de raison purement externe.

Contrairement à ce que Williams pense, le discours moral générique et universel dans l'ordre logique, malgré sa disparité d'avec la réalité concrète, est donc en un sens étranger aux soifs concrètes de l'individu, ne l'empêche quand même pas d'être suffisamment fondé pour causer une modification de la perception morale d'une situation ou d'un acte dans lesquels un individu est engagé. Que cette attention à la représentation du bien entraîne ou non une modification de l'agir, du fait de l'implication concrète du dynamisme déjà engendré, cela n'empêche pas le caractère impératif d'une indication prescriptive ou prohibitive. Elle donne à la détermination de l'acte un caractère de bonté ou de malice selon que l'individu humain suive ou non cette représentation du bien, pour autant qu'elle soit perçue comme réelle.

Pour comprendre quelle peut être la nature d'une telle perception morale il nous faut revenir à l'un des actes essentiel de l'intelligence pratique que nous avons recensé dans l'étude de l'acte humain, le conseil. Le conseil est l'acte du choix des moyens qui suppose une certaine perception de la fin. L'individu humain quand il conseille est encore dans une certaine indétermination quant à la réalisation concrète.

Comment, dans l'acte de sa propre détermination, l'homme peut-il insérer ces considérations externes ? Bien comprendre le mode du savoir pratique, la façon dont la raison procède pour atteindre au bien, est un moment clef :

> « En toute enquête il faut partir d'un principe. Si celui-ci, étant antérieur dans l'ordre de la connaissance, l'est aussi dans l'ordre de l'être, le procédé ne sera pas analytique mais plutôt synthétique ; aller des causes aux effets est une démarche de cet ordre, car les causes sont plus simples que les effets. Au contraire, si ce qui est antérieur dans l'ordre de la connaissance est postérieur dans celui de l'être, on a un procédé analytique, comme

lorsque nous jugeons d'effets manifestes en les réduisant à leurs causes simples. Or, dans l'enquête de la délibération, c'est la fin qui joue le rôle de principe, et, toute première qu'elle soit dans l'intention, elle est dernière dans l'exécution. Pour cette raison, l'enquête du conseil doit procéder analytiquement, en partant de ce qu'on veut atteindre dans le futur pour en venir à ce qu'il convient de faire présentement [476]. »

L'acte de jugement moral possède cette caractéristique de commencer à partir éléments des plus généraux, la fin en l'espèce, pour aboutir à juger à ceux dont qui nous seront les plus immédiatement accessibles dans l'ordre pratique, les premiers moyens. Il est sûr qu'une influence extérieure qui s'exprime par mode de représentation générique se place plutôt dans l'ordre de la fin que des moyens, puisqu'elle va influencer le choix des moyens, et donc peut- être nous résoudre à abandonner certaines inclinations antécédentes, comme dans le cas du fils de famille cité par Williams qui embrasse malgré ses réticences la carrière militaire.

Mais d'un autre côté la perception de la fin est l'acte le plus générique. Tout homme engagé dans une action s'il fait face à un interdit ou un commandement extérieur devrait pouvoir justifier de ses actes – ne serait-ce que dans le cadre de sa réflexion personnelle – face à cette raison extérieure en l'insérant dans la quête de la fin.

Nous avons montré dans la première partie que la perception du bien *in genere* pouvait être comprise comme une perception d'un dynamisme qui concerne tous les êtres naturels. Mais dans la compréhension précise d'un acte humain au concret, nous n'avons pas encore expliqué comment une norme universelle s'intégrait au travail immédiat d'une raison pratique en réflexion sur le bien.

Même si nous en venions à dire que la réflexion pratique ne pouvait être déterminée que par une réflexion extérieure, il faudrait nécessairement rechercher les moyens, donc exercer un acte de conseil pour réfléchir à la mise en application au concret du précepte universel qui nous indique de faire ceci où cela. C'est d'ailleurs tout le problème de Kant. La raison pratique telle qu'il la conçoit étant par principe étrangère au dynamisme de l'appétit qui nous relie au monde, il reste pour lui problématique de penser la connexion entre l'universel de la loi et le particulier des actes de la vie :

« Le résultat le plus étrange de la prise en considération de cet aspect dans l'universalisation des maximes est de voir que le rôle que l'imagination joue en morale. En effet la *Typique* de la *Critique de la raison pratique* disait clairement que "la seule faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour l'application de la loi morale à des objets de la nature [n'était] autre que l'entendement (non l'imagination) [477]." Mais on a vu toute l'importance du bonheur dans cet enjeu et on sait que le bonheur est un idéal de l'imagination [478]. Cela veut dire que l'imagination n'est pas absente de ce processus. On ne prétendra pas

476. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 14, a. 5.

477. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V, 69, pp. 176-177.

478. ID., *Fondements de la métaphysique de mœurs,* AK IV, 418, p. 131.

que son rôle soit ici équivalent à celui qu'elle tient dans le schématisme – et on n'oubliera pas non plus que sa supposée origine empirique pose d'énormes problèmes ; la position d'un "amour de soi transcendantal" est peut-être une solution purement verbale sinon un saut mortel dans le vide [479]. »

L'agir humain est pris entre deux universels, un dont il s'éloigne et un autre dont il se rapproche. Le premier est celui de la perception confuse du bien qui s'énonce dans cette sentence qui est comme la règle logique, le genre universel de toute loi : il faut faire le bien et éviter le mal. Dans la continuité de cette perception, globalisante et imprécise à la fois, se trouve l'acte de saisir une fin, principe immédiat d'une action concrète [480]. Le deuxième universel est celui qu'ont peut appeler de motivation, ou causal, c'est-à-dire le dynamisme de l'acte concret. La fin atteinte dans sa réalité existentielle implique tous les dynamismes de notre être, dont les actes imaginatifs qui posaient problème à Kant, vers le but que nous nous proposons d'atteindre. C'est ainsi que se réalise alors l'idéal de la règle.

Plus l'acte humain descend dans le concret, plus il s'éloigne de l'universel logique, et donc de la représentation qu'on peut s'en faire d'une manière générale. Mais plus l'acte est concret, plus il réalise l'idéal qui était porté dans la sentence générale : il faut faire le bien. Plus un acte en se précisant, s'éloigne de la généralité d'une injonction universelle, plus il la fait passer à l'état pratique, pourvu qu'il se rapproche de la fin réellement bonne que la représentation universelle est censée indiquer, la fidélité d'un acte à une norme est inversement proportionnelle à son éloignement de la généralité de son énonciation.

Ce qui fait le lien entre la perception d'une norme universelle et le passage à l'acte est l'activité de l'intelligence pratique. Cette faculté n'est pas un réceptacle passif de normes intransigeantes et froides qu'elle ne fait qu'appliquer. Les circonstances variant à l'infini, c'est vraiment l'acte de sa sagesse qui est en dernier ressort le guide vers le bien.

● *Les circonstances et l'appréhension de la fin*

Nous avons évoqué la question des circonstances des actes humains tout au long de la section précédente sans pour autant les définir précisément. Il est difficile de donner une pareille définition ou même d'énumérer tous les types de conditions concrètes, qui entourent l'acte dans sa réalité (comme l'indique l'étymologie du mot *circum-stare*). Bien sûr il y a l'énonciation classique de la littérature latine: « Qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi,

---

479. P. TUNHAS, « Intention, bonheur et dissimulation. », *Kant la rationalité pratique,* op. cit., pp. 210-211.

480. Comme dans le cas du syllogisme pratique d'Aristote : « La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relative à la production, l'action suive immédiatement. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1147a25, p. 333. Le particulier de l'action est perçu comme une continuité à la fois de la prémisse universelle et de la perception concrète.

comment, quand [481]. » Notre intérêt n'est pas ici de rentrer dans l'analyse de chacune d'entre elles, mais de montrer comment appréhender ces circonstances avec un esprit qui combine l'exigence de la théorie morale avec les nécessités des contingences.

Notre agir humain ne se déroule jamais dans un univers d'isolement, à moins de se retrouver dans une thébaïde. Et même dans ce dernier cas, il est rare de voir des ermites qui ne soient pas d'abord passés par une formation cénobitique. Une des grandes constantes d'interprétation des lois par les sociétés humaines a été la coutume [482]. Celle-ci est soit une forme d'application des lois, soit un usage précédant une activité législative. Elles sont donc une sorte de moyen terme entre des lois très générales, et les circonstances quotidiennes. Et à ce titre il est intéressant de réfléchir sur la compréhension et l'interprétation qu'on peut en faire.

Les us et coutumes forment donc une réalité circonstancielle. Il faut pouvoir en juger d'après des normes générales. Mais d'un autre côté elles régissent le tissu habituel de la vie des gens.

Dans la première partie, nous avions montré comment dans une société d'assurance, un service savait adapter les consignes et les procédures à la situation des clients. Les employés de ce service modulaient donc leurs réponses à leurs clients, tout en essayant d'observer le plus possible leurs protocoles. Nous posons maintenant la question dans l'autre sens. Cette question pourra sembler étrange à nos sociétés qui ont depuis plusieurs décennies oublié ce que l'on pourrait appeler des modes de vies traditionnels. Mais dans la mesure où beaucoup d'hommes sur terre vivent encore dans des sociétés où les coutumes régissent les aspects important de la vie sociale, il est utile au moraliste de se pencher sur cette question.

Nous invoquons ici un témoignage oral que nous avons entendu d'un missionnaire spiritain vivant au Gabon des années trente. Un homme se présente devant lui et le conseil des anciens de son village pour se plaindre. Il a payé une dot aux parents d'une jeune fille pour pouvoir l'épouser. Cette jeune fille une fois devenue femme meurt rapidement. Puisqu'elle ne lui a pas donné d'enfants et qu'elle n'a pu, faute de temps, lui faire des plantations, l'homme veut récupérer le prix de la dot. Le père missionnaire dans un premier temps, car c'est lui qui fait autorité dans le village, tend à convaincre l'homme de se résigner à son sort. La coutume ne prévoit pas ce genre de cas puisqu'elle ne gère que les échanges qui aboutissent au mariage, elle ne prévoit pas les cas de veuvages rapides. En justice, la dot appartient aux

---

481. « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. »

482. Contrairement à ce que pense Pascal dans ses Pensées, la justice peut prendre des formes différentes dans les divers pays : «. Et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, en peu d'années de possession les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! » BLAISE PASCAL, *Pensées,* Paris, 1972. Brunschvicg, n° 294, p. 142.

parents semble-t-il. Mais les anciens du village opinent dans un autre sens. Ils conseillent au père missionnaire de tâcher de trouver un *modus vivendi* avec les parents de la défunte. En conclusion de l'affaire, l'homme récupéra la moitié de la dot pour pouvoir conclure un mariage ultérieur avec une jeune fille d'une autre famille.

On peut juger que le mode de fonctionnement économique d'une telle société traditionnelle est contestable. On peut estimer que ce système de dot est indigne de la condition féminine mais dans le traitement du problème, la question n'est pas là.

Dans l'exemple les circonstances très particulières influencent un jugement qui va de fait va aller contre des pratiques de vie sociale déjà très circonstanciées pour retrouver un esprit d'équité qui semblera plus conforme à l'idée générique que nous nous faisons de la justice. Qu'est-ce qui permet ou motive un tel jugement ? Quelle est la raison générale qui nous donne, non pas une clef interprétative *a priori* de la réalité concrète, mais un guide général d'interprétation des circonstances. Nous avons dit qu'il fallait interpréter les schèmes moraux généraux à partir de la réalité, mais il faut aussi en retour interpréter la réalité en fonction de la direction générale des actes humains. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la fin ultime telle que l'on se la représente qui nous meut. Mais à chaque fois c'est d'une façon différente que l'on va aborder la fin, parce qu'à chaque fois c'est d'une façon différente qu'on la connaîtra.

Les circonstances concrètes nous confrontent à une réalité sensible. C'est donc à travers notre sensibilité que nous percevons le bien et le mal. Dans l'agir humain, il y a une part d'animalité. L'animalité est non seulement l'exemplaire de notre spiritualité comme nous l'avons dit précédemment mais elle est aussi une part importante de notre vie et le premier lieu de l'obtention du bien.

Les différents courants de la pensée éthique contemporaine ont souvent abordé la réflexion du passage à l'acte d'une manière trop simpliste en divisant le problème entre l'extériorité et l'intériorité. On peut trouver dans les commentateurs récents d'Aristote une pensée qui s'approche plus justement de la complexité de la réalité, puisque dans leur réflexion sur la priorité entre désir et objet du désir, ils ont intégré à la fois la connaissance générale des principes de la vie morale et celle de l'objet de désir :

> « Et bien qu'Aristote ne parle pas explicitement dans ce passage [483] du jugement moral, l'analogie nous fournit une vision utile et pénétrante de la théorie du *Nous*. Le critique musical se servira d'un certain nombre de critères généraux pour juger d'une œuvre, mais une des fonctions du critique est une aptitude à découvrir de nouveaux talents, d'élargir et de redéfinir les catégories de la beauté. De même que le critique raffiné est plus sensible à une œuvre particulière que l'homme ordinaire, et moins asservi aux modes et aux normes dominantes, de même l'homme de sage agir est le plus souple d'entre nous, sa sen-

483. « Car l'homme vertueux, en tant que vertueux, se réjouit des actions conformes à la vertu et s'afflige de celles dont le vice est la source, pareil en cela au musicien qui ressent du plaisir aux airs agréables et qui souffre à écouter de la mauvaise musique. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* IX, 9. 1170a8-10, p. 464.

sibilité morale est la moins pétrifiée par une obéissance à l'universel [484]. »

Nous sommes, dans la continuité de leur approche, amenés à comprendre que les choses sont imbriquées dans dans un schéma multiple. La distinction objet de désir et désir se dédouble dans le désir lui-même entre connaissance et appétit d'une part, et en désir spirituel et désir sensible. D'où la difficulté concrète pour l'homme de bien à discerner clairement ce qui est réellement bon entre les différentes informations et tendances. Pour agir correctement, il faut le faire d'une manière constante. C'est dans la constance que l'approche de la fin se réalise, tant dans l'unité des divers moments de l'acte, que dans les divers actes que nous posons. Pour trouver une pareille constance dans l'incertitude toujours renouvelée des circonstances quotidiennes il faut trouver un point d'appui.

● *Stabilisation de la connaissance et de l'appétit*

Revenons sur la difficulté qu'on pouvait avoir pour appréhender à sa juste mesure le plaisir sensible. Le pédagogue et le maître de morale sont pris entre le risque de ne pas avertir du danger que représente l'abondance excessive des plaisirs et celle qui dénie aux plaisirs toute valeur et les taxe de malice intrinsèque. Dans ce dernier cas, une telle appréhension de la réalité tend à détruire l'autorité même du professeur, qui ne peut mettre en pratique ses enseignements [485]. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas un péril constant dans une sensibilité qui n'est pas domestiquée, le risque qui se profile est celui de l'*Akrasia*.

L'intérêt que représente ce défaut de tempérance pour notre réflexion est qu'il manifeste par défaut la complexité du passage à l'acte. Car on peut avoir une connaissance universelle qu'on sait valable pour l'agir et cependant ne pas agir dans le sens qu'elle imprime. À l'inverse de ce que nous avons dit dans les lignes qui ont précédé, il arrive qu'une action que l'on pose sous l'impulsion d'une passion nous fasse aller dans un sens que nous savons être contraire à ce que la raison pratique indique de faire. Mais il ne s'agit pas d'une ignorance de ce qui est bon en soi, il s'agit d'une ignorance pratique, causée par une perception qui vient interférer.

Dans les textes du corpus aristotélicien on trouve bien sûr une réflexion sur le passage de l'universel au particulier qui prend une tournure particulière dans la controverse qui oppose le philosophe macédonien à la théorie platonicienne de l'ignorance. Pour Socrate, quelqu'un qui sait le bien d'une manière générique ne peut pas ne pas bien agir. Aristote montre que cette

---

484. M. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., pp. 215-216.
« And although Aristotle is not, in that passage, speaking explicity of moral judgement, the analogy provides a useful and accurate way of looking at his theory of nous. The music critic will make use of some general guidelines in assessing a work; but part of critical competence is a readiness to discover new merits, to enlarge and redefine the accepted standards of the beautiful. As the fine critic is more keenly responsive to the particular work than an ordinary man, and less subservient to prevailing norms or standards, so the man of practical wisdom in the most flexible among us, his moral sensibility the least ossified by obedience to the universal. »

485. « Car une fois qu'on s'est aperçu que le contempteur du plaisir y a lui-même tendance, son inclination au plaisir bien indiquer que tout plaisir est digne d'être poursuivi, les distinctions à faire n'étant pas à la portée du grand public. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* X, 1, 1172b1, p. 478.

réponse est incomplète même s'il reconnaît une certaine ignorance dans l'acte de l'intempé- rant :

> « Il y a aussi une distinction à établir pour le terme universel ; un universel est prédicable de l'agent lui-même et l'autre de l'objet. Par exemple : les aliments secs sont bons pour tout homme et je suis un homme ou telle espèce d'aliments est sèche. Mais si c'est : Cette nourriture que voici est de telle sorte, l'homme intempérant n'en possède pas la science, ou n'en a pas la science en exercice [486]. »

Dans l'exemple donné, c'est l'application de la connaissance de deux universels à la situation concrète qui n'est pas faite. C'est dans la perception concrète, sensible, que l'homme appréhendant une chose *x* qu'il sait être en elle-même bonne pour les hommes, et donc pour lui, il ne la voit pas telle qu'elle est. Il y a donc une certaine forme d'ignorance qui s'explique par un élément adventice qui empêche le jugement, ou pour être plus exact, qui le fausse.

L'universel d'un jugement pratique renvoie nécessairement à un appétit. La connaissance pratique n'est pas une connaissance universelle spéculative. Même les sentences impératives doivent être comprises sous le jour d'un désir. L'énoncé universel pratique renvoie toujours ou au caractère désirable d'un objet ou à la potentialité d'un sujet [487]. Concrètement c'est la potentialité du désir qui pose un problème, du fait qu'elle est confrontée à une multitude d'objets désirables. Si le sujet reste apte à percevoir une bonté désirable dans un objet *x* la présence intentionnelle d'un objet *y* va le détourner du premier. Et pour ce faire l'appétit [488] de l'objet *y* va engendrer un processus qui empêche la perception d'un objet *x* sous la raison de désirable. Soit parce que le bien auquel *x* nous convie est moins immédiat, soit parce qu'il n'est pas perçu physiquement comme bon, comme dans le cas d'une norme universelle. Ce dernier cas étant en fait une modalité particulière de la perception d'un bien lointain comme on a pu le voir plus haut.

Nussbaum résume dans son Commentaire sur le texte du *Mouvement des animaux* la fonction de chaque partie du syllogisme pratique :

> « Nous devrions comprendre Aristote distinguant deux sortes de prémisses dans un seul syllogisme : il y a la majeure, qui mentionne l'objet comme désirable, et la mineure, qui renvoie à la situation concrète et qui montre comment il est possible pour le but désirable d'être atteint. Pour le montrer à partir de l'exemple de la boisson [489], la première prémisse

---

486. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII, 5, 1147a4 et sqq., pp. 330-331.

487. ID., *Ibid.*

488. ID., *Ibid.*, VII, 5, 1147a25, p. 333

489. « Voilà aussi pourquoi nous faisons avec grande rapidité les choses que nous faisons sans raisonnement préalable ; et quand la sensibilité s'élance énergiquement vers le but qu'on se propose, ou que c'est l'imagination, ou l'intelligence qui nous y porte, l'être satisfait son désir sur-le-champ. C'est l'acte du désir qui se produit, et remplace, soit l'interrogation, soit l'entendement. "Il me faut boire", dit le désir ; "ceci est une chose à boire", dit la sensation, ou l'imagination, ou la raison ; et l'on boit aussitôt. » ARISTOTE*, Le mouvement des animaux,* c. 7, 701b28-34.

est dite par une certaine sorte désir, et la seconde par une faculté cognitive. Dans le chapitre VI Aristote a énuméré les facultés qui jouent un rôle dans la motion animale et a affirmé qu'elles sont toutes une espèce soit de connaissance, soit de désir. À cette division correspond maintenant une division des prémisses dans le syllogisme pratique. Pour avoir une action nous devons avoir une fin caractérisée comme désirable et une spécification, assurée par une faculté cognitive, pour montrer comment une telle fin est rendue possible [490]. »

Le propos de Nussbaum nous semble exact, mais il peut encore être précisé à la lumière de ce que nous avons dit plus haut sur la connaissance pratique. La perception de ce qui est bon concrètement est certes une réflexion qui ressemble à un calcul, mais qui est lui-même influencé par le désir de la majeure du syllogisme et parfois qui peut être influencé ou contre- carré par une autre perception issue d'un autre désir. D'où le problème général pour l'être humain puisqu'en fait deux désirs se font parfois concurrences et engendrent en fait deux types de perceptions pratiques qui se contredisent. Chez l'homme où la raison domine, qu'il soit continent ou vertueux, la contradiction est surmontée, alors que chez l'intempérant le trouble finit par l'emporter [491].

Comment donc empêcher la faculté cognitive de tomber dans l'ignorance concrète, voire même dans l'ignorance théorique ? Car on peut supposer qu'à force d'ignorer ce que la raison pratique représente d'une manière générale sous l'éclairage du bien rationnel on en vienne à théoriser ce que nous trouvons agréable dans l'immédiat de la vie. Pour reprendre une expression augustinienne, à force de ne pas vivre comme on pense, on finit par penser comme on vit.

La solution trop facile serait de jeter *a priori* le discrédit sur la volupté sensible, alors que c'est elle qui ouvre à la réalisation concrète de ce que nous fait connaître la raison d'une manière générale ; comme nous avons pu le voir elle représente une image de ce que peut être la satisfaction de la volonté et elle permet l'accomplissement d'un certain nombre d'actes. L'essentiel étant donc de canaliser l'appétit sensible et non pas de l'éteindre. Présentement l'interrogation est la suivante : quel rôle peut-elle jouer dans la formation d'un jugement pratique immédiat ?

L'imagination délibérative dont nous avons parlé dans la première partie à ce même sujet du syllogisme pratique entretient une affinité avec le plaisir sensible. Nous avons montré qu'on

---

490. « We should understand Aristotle to be distinguishing two sorts of premises in a single syllogism : there is the major, which mentions the object as desirable, and the minor, which pertains to the particular and shows how it is possible for the desired goal to be attained. To judge for the "drink" example the first is "said" by some sort of desire, the second by a cognitive faculty. In chapter 6, Aristotle enumerated the faculties that play a role in animal motion, and claimed that they are all species either of cognition or of desire. To this division there now correspond a division of premises in the " pratical syllogism." To have action we must have an end characterized desirable and a specification, provided by a cognitive faculty, of how it can be realized. » M. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, op. cit., p. 190.

491. Saint Thomas d'Aquin parle d'un syllogisme à quatre termes, qui fait que le syllogisme pratique est à la fois sous l'influence du désir rationnel et du désir sensible. L'intempérant va jusqu'à théoriser son désir. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 1348.

pouvait penser ce type d'imagination comme étant cette faculté qui nous fait éprouver les choses dans leur bonté ou malice sensible, et que la réflexion médiévale aristotélicienne a appelée cogitative. Il y a donc une réactivité appétitive de la sensibilité qui rentre dans le syllo- gisme pratique, dans la mineure pour être plus exact, et qui permet de connaître dans l'immé- diat le bien à faire et le mal à éviter par une sorte d'affinité. Mais comme l'appétit sensible est susceptible de prendre trop d'importance dans le dynamisme humain, il faut apprendre à le contrôler pour le faire obéir à ce que la raison nous a présenté comme désirable. D'où la nécessité de disposer l'appétit sensible à la domestication rationnelle

Mais d'un autre côté il faut pouvoir saisir l'information d'une perception juste qui sera l'œuvre de cette sensibilité à la fois cognitive et appétitive. Le discernement n'est pas facile à faire, il suppose deux choses, le développement de la sagesse pratique d'une part et celui de la discipline de l'appétit par une disposition.

β) *La Sagesse pratique*

Parler de la sagesse pratique [492] ne consiste pas à procéder à une redite de ce que nous avons pu dire sur la connaissance pratique dans la première partie, ou rappeler l'interdépen- dance de l'appétit et de l'intelligence dans l'acte humain. Comme ce dernier n'est pas une pure spéculation l'acte du sage, de celui qui conduit sa vie doit être compris aussi comme un acte de désir.

Nous devons nous concentrer sur l'affinité de l'intelligence pratique avec l'appétit, pour ensuite montrer comment l'intelligence doit quand même se détacher de ce dernier quelque peu pour s'exercer en toute rectitude. Dans quelle mesure la sagesse pratique constitue-t-elle une certaine disposition ? Telle est aussi la question qui permettra de la bien distinguer des per- fectionnements des appétits.

• *La Sagesse face à la vie*

Kant avait perçu combien le fait de calculer les conséquences de ses actes s'opposait à une morale de la raison pure. Le commandement rationnel tel que le philosophe allemand le conçoit interdit toute forme de mise en rapport avec ce qu'il appelle la sensibilité, et donc le plaisir. Outre la réduction du plaisir à la sensibilité, Kant appauvrit considérablement l'acte de choix en rejetant du champ de l'intelligence pratique les informations que la vie livre quotidien-

---

492. Nous utiliserons ce terme et celui de prudence d'une manière interchangeable. Quoique nous acquiesçons au constat de Gauthier et Jolif sur l'utilisation du terme prudence dans la langue française, il renvoie quand même à la notion de la *prudentia* latine et de la *phrónesis* grecque. Mais le constat du père dominicain ne cesse pourtant pas d'être vrai. Le terme de prudence connote aujourd'hui dans la langue française l'idée d'un calcul des conséquences mesquin et une réserve se situant bien loin des richesses psychologiques que la présente notion philosophique recèle, même si l'on doit reconnaître de la circonspection qu'elle entre dans la définition de la prudence. On peut toujours nommer le tout par la partie mais il ne faut jamais oublier que cela ne constitue qu'une figure de style. GAUTHIER ET JOLIF, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, II, 2, op. cit., p. 463.

nement à notre considération. La morale devient une sorte de discipline apophatique qui cen- tralise toute réflexion sur une absence, l'absence de désir.

La première information à laquelle l'intelligence doit s'intéresser pour agir dans le monde est d'ordre sensible. Nous ne pensons pas à la connaissance d'un objet en ce qu'il est [493], une chose rouge et liquide telle que le vin par exemple, mais au rapport plaisant ou déplaisant que nous entretenons avec lui et que la cogitative nous donne à connaître :

> « Que les singuliers ont raison de principes, c'est manifeste, parce que c'est des singuliers qu'on tire l'universel. Du fait, en effet, que telle herbe a rendu à un tel la santé, on a tiré que cette espèce d'herbe aide à guérir. Et parce que les singuliers sont connus proprement par le sens, pour [apercevoir] ces singuliers que nous faisons principes et extrêmes, et dont il a dit, plus haut, qu'ils relèvent de la prudence, il faut que l'on ait non seulement un sens externe, mais aussi un sens interne, à savoir, la puissance cogitative ou estimative, que l'on appelle la raison particulière. Aussi ce sens est-il appelé intelligence, bien qu'il porte sur des sensibles ou des singuliers. C'est celui-là aussi que le Philosophe appelle, au troisième [livre] *De l'âme* (ch. V), intelligence passible, du fait qu'il soit corruptible [494]. »

Dans la perception plaisante ou déplaisante se saisit une convenance avec la fin de l'agent. Une convenance qui malgré sa singularité sensible a valeur d'universel. Certes la proxi- mité avec la raison rend compte de cette ouverture à l'universel. Mais que l'on remarque bien une chose, il ne s'agit pas encore de la détermination de l'homme dans son acte mais du pre- mier moment qui permet concrètement de passer à l'acte. Formellement la connaissance de la cogitative donne une information sur la convenance d'une action avec une fin qu'on se pro- pose antécédemment à cette perception de convenance ou de nuisance. Pour revenir rapide- ment aux différents moments de l'acte, une telle perception de bien ou mal sensible qui doit nous influencer à agir dans un sens plutôt que dans un autre ne peut arriver à n'importe quel moment pour satisfaire aux conditions d'un acte moralement bon. C'est parce que l'être n'est pas vertueux qu'il laisse intervenir d'une manière anarchique ses appétits sensibles en cédant d'abord aux impressions de la perception sensible du bien avant d'avoir réfléchi à la conve-

---

493. « L'intelligence porte sur certains termes, ou extrêmes, c'est-à-dire sur des principes indémontrables, dont il n'existe pas de raison, parce qu'ils ne peuvent être prouvés par raison, mais sont connus aussitôt par soi. Celle-ci, par ailleurs, à savoir, la prudence, porte sur un extrême, à savoir, l'action singulière à poser, qu'il faut prendre comme principe dans les actions à poser : or de cet extrême, certes, il n'y a pas de science, parce qu'il n'est pas prouvé par raison, mais il y en a sens, parce qu'il est perçu par un sens : non pas, certes, par celui par lequel nous sentons les espèces des sensibles propres, par exemple, de la couleur, du son et de [choses] de la sorte, qui constitue le sens propre ; mais par le sens interne, par lequel nous percevons les [choses] imaginables, comme dans les mathématiques nous connaissons l'extrême trigone, c'est-à-dire le triangle singulier imaginé, parce que, même là, c'est-à-dire en mathématiques, on s'arrête à un singulier imaginable, comme aussi, dans les [choses] naturelles, on s'arrête à un singulier sensible. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* op. cit., § 1214. L'acte de la sagesse pratique ne cherche pas à rendre raison de son acte comme l'intelligence n'explique pas les axiomes d'après lesquels elle pense. Mais le fait de départ est une perception interne. Cette perception est celle de la convenance ou de la nuisance, c'est donc elle qui est fondamentale.

494. ID., *Ibid.,* § 1249.

nance du bien immédiat donné à connaître par notre faculté sensible avec le bien rationnel.

Mais comme nous l'avons vu, l'acte délibératif pour le choix des moyens est déjà sous l'influence de l'appétit de la fin, il s'insère donc déjà dans un processus d'appétit. À ce moment de l'action l'être humain se doit de réfléchir, donc d'avoir la force nécessaire de faire prévaloir l'intention première, non pas pour s'opposer nécessairement à l'inclination sensible mais pour savoir si oui ou non elle est capable de s'intégrer dans la fin proposée.

L'information plaisante ou déplaisante donnée par la cogitative sera agréée ou non au moment du consentement. Si une telle inclination reçoit un *placet* de la volonté, elle fait alors partie des éléments qui peuvent prétendre à être objets de choix, sans nécessairement lier l'intelligence à poser l'acte dans le sens qu'ils indiquent. On peut donc aller contre le sentiment éprouvé de faire ou ne pas faire une chose. Souvent d'ailleurs on regrette de n'avoir pas suivi son intuition pour avoir privilégié ce qui nous semblait plus « rationnel ». C'est ainsi que l'expérience entre en nous, par les réussites et les échecs successifs ; par l'habitude que nous avons de prendre en considération notre intuition des circonstances concrètes nous possédons un accès plus sûr à ce qu'il faut faire et ne pas faire pour obtenir ce que nous désirons. Un général qui dirige ses troupes, le fait d'autant mieux qu'il sait lever le nez de sa carte et qu'il est au plus proche du terrain. La Seconde Guerre Mondiale a montré que les meilleurs tacticiens de chaque camp étaient ceux qui étaient en marche avec leurs troupes au front plutôt que confinés dans leur état-major.

La nécessité de passer par les singuliers pour bien diriger sa vie n'est pas un vain mot. L'invocation des principes généraux et normatifs peut s'avérer contraire au bien en ce sens. Vouloir à tout prix, en toutes circonstances, ne considérer que ces éléments du jugement moral, c'est s'exposer nécessairement à l'échec. Les principes d'où part la réflexion morale concrète ce sont les réalités avec lequel l'être humain doit faire composer ses connaissances génériques :

> « Mais en matière pratique, l'intelligence porte sur une autre sorte d'extrême, à savoir, le singulier et le contingent, et porte sur une autre [sorte de] proposition, c'est-à-dire, non pas l'universelle qui sert de majeure, mais la singulière qui sert de mineure, dans le syllogisme opératif.
>
> « Pourquoi, par ailleurs, l'intelligence se dit de cette sorte d'extrême, c'est manifeste par le fait que l'intelligence porte sur les principes. Or les singuliers sur lesquels nous disons que porte l'intelligence sont principes pour ce qui vise quelque chose, c'est-à-dire sont principes de la manière dont l'est une cause finale [495]. »

Notons bien que la connaissance des singuliers n'intervient que dans la dépendance de la construction et de la cogitation du bien connu sous un jour universel. La première des condi- tions à la sagesse pratique face aux apports de la sensibilité est donc de délibérer sur la possibi- lité de leur intégration à l'universel de la fin [496].

---

495. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., §§ 1248-1249.

496. « La bonne délibération au sens absolu est celle qui mène à un résultat correct par rapport à la fin prise

Le singulier de la connaissance sensible doit ouvrir au singulier de la conclusion, c'est-à-dire à l'action, que ce soit en acceptant ou alors en refusant ce que l'inclination (plaisante ou déplaisante) propose. Il y a une distinction qui est de taille, car entre discerner ce qui est immédiatement bon et choisir effectivement ce bien, il y a une nuance.

Avant de nous concentrer sur la distance considérable qui distingue entre le jugement et l'ordre de passage à l'acte, il faut comprendre comment ce jugement peut et doit quand même se distancer des informations que lui livre la sensibilité. Car la raison pratique n'est pas identique à l'acte de perception de la sensibilité, et d'un autre côté elle ne lui est pas nécessairement opposée.

- *Jugement sensitif et jugement de conscience*

L'harmonie entre le jugement rationnel et le ressenti sensible n'est pas systématique. L'un comme l'autre ne peuvent prétendre à l'infaillibilité. Les deux jugements sont des jugements qui arrivent par le truchement d'une inclination. Le jugement rationnel en matière pratique n'est pas une œuvre de déduction simple depuis l'énoncé général « tu dois faire le bien et éviter le mal » jusqu'à la prohibition ou l'obligation d'une action, en se servant des intermédiaires que sont les vérités morales de sens commun, comme l'interdit du meurtre par exemple. Nous avons suffisamment montré que génériquement les principes normatifs de l'action doivent être compris comme des perceptions de tendances et de désir.

Un chef d'État peut très bien concevoir que tuer des gens soit une chose répugnante en soi et pourtant décider en toute bonne conscience de lancer ses armées dans une opération qui va conduire nécessairement à la mort violente d'une partie des ennemis du bien public, et peut-être par ricochet à la mort d'innocents. On a reproché à la société chrétienne du Moyen Âge et de l'ère classique d'avoir sanctifié la guerre et le droit du glaive en contradiction avec les principes de l'Évangile. Et on pourrait faire la même remarque aux démocraties occidentales qui prétendent respecter la valeur sacrée de toute personne humaine alors qu'elles entretiennent pourtant à grands frais des forces armées nanties d'arsenaux terrifiants, forces à qui elles demandent parfois d'intervenir militairement.

Pour justifier une telle entorse à ce qui est considéré par certains comme un acte horrible, il s'est toujours trouvé des théologiens [497] ou des juristes. Et de fait il y a bien des raisons qui légitiment le fait qu'on tue parfois certaines personnes, car les laisser en vie mettrait la sécurité de beaucoup d'innocents dont la vie est menacée par ces gens dangereux. On ne peut évidemment pas justifier l'usage de la force et la possibilité de recourir à la violence légale sans écorner sérieusement l'interdit du meurtre, interdit qui semble à la base de toute civilisation. Dans

---

absolument. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VI, 10 1142 b30, p. 301.

497. Comme nous avons pu le voir plus haut avec les conseils de saint Bernard de Clairvaux aux Templiers. Saint Thomas donne trois conditions à la guerre juste : qu'elle émane de l'autorité compétente, une cause juste et une intention droite. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 40, a. 1.

le processus intellectuel qui amène des responsables à user de la force contrairement à ce que l'énoncé général de l'interdit du meurtre prescrit de faire, il faut nécessairement des éléments qui motivent une telle exception.

D'un autre côté il arrive très fréquemment que les êtres humains éprouvent instinctivement de la répugnance à verser le sang et à faire souffrir leur semblable. Et il se peut que le responsable politique qui demande à ses forces armées d'engager un combat contre des ennemis ait cette répugnance. Pourtant s'il a jugé droitement de la nécessité du recours à la force, il doit faire fi de cette expression de sensibilité, qui n'a rien de blâmable en soi, mais qu'il aurait tort de suivre dans le cas présent.

Il nous faut esquisser une théorie générale permettant de discerner quand l'acte de s'affranchir de la généralité de la règle et de l'intuition du sens commun est bon et quand il ne l'est pas. On conçoit bien la possibilité de justifier des actes exceptionnels, mais il se pourrait que derrière l'excuse de l'exception se cachent la malice de l'intention et le sophisme de la réflexion.

Si l'on cherche dans la littérature d'inspiration purement aristotélicienne un approfondissement de cette question, il sera difficile de trouver des réponses qui prennent en compte tous les éléments que nous avons mis en œuvre. De même l'héritage de la pensée morale latine, qui par sa proximité avec la sagesse pratique des juristes romains possède une base théorique précieuse, ne suffit à nous donner tous les éléments du problème. Seule la réflexion théologique médiévale a su amplifier l'aristotélisme et le stoïcisme latin en l'accommodant avec l'héritage sapientiel de la révélation scripturaire. Les autres éléments essentiels de la tradition chrétienne qui ont collaboré à la production de ce perfectionnement sur la prudence sont les textes de l'âge d'or de la patristique à la jointure des IVe et Ve siècles, ainsi que les considérations de la pensée ascétique bénédictine sur la vertu de discrétion [498]. L'ensemble de ce dépôt mériterait qu'on s'y intéresse par une étude approfondie. Nous n'avons pas l'intention d'esquisser ici une synthèse, on peut se rapporter au travail de Deman que nous citons pour en avoir un petit aperçu.

L'intérêt qu'offre la synthèse médiévale est qu'elle pense l'acte de jugement de la sagesse pratique dans un cadre plus général. Le livre VI de *l'Éthique* nous offre en effet le spectacle d'une action humaine qui est relativement singulière. Même si nous acquiesçons à la vérité de ce constat, puisque l'action humaine se déroule dans le monde cosmique, il faut quand même reconnaître qu'il y a un danger à se limiter à dire cela. Les actions d'un homme prudent sont parfois difficilement justifiables du point de vue des normes générales du bien, cela ne veut pas dire pour autant qu'elles ne les ont pas influencées dans la détermination de l'acte.

La pensée patristique, et en particulier chez saint Jérôme [499] et saint Augustin [500], a forte-

---

498. Pour se faire une idée précise cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, qq. 47-56, *La Prudence,* trad. T. H. DEMAN, éd. Revue des Jeunes, Paris 1949, pp. 390-413.

499. « La plupart, conformément à Platon, attribuent la partie rationnelle de l'âme, l'irascible et le concupiscible, que ce philosophe nomme λογικόν, θυμικόν e επιθυμητινόν, à l'homme, au lion, au veau… Et ils admettent une quatrième partie, différente des trois autres et élevée au-dessus d'elles, que les Grecs appellent συντήρησις : étincelle de la conscience, elle ne s'éteint pas dans le cœur même de Caïn, après qu'il fut chassé du para-

ment insisté sur la syndérèse. C'est un terme que nous avons déjà rencontré puisqu'il désigne chez saint Thomas cette première saisie intellectuelle du caractère inévitable du bien dans l'ac- tion volontaire. Contrairement à saint Jérôme, saint Thomas va désigner la syndérèse comme l'habitus des premiers principes de vie morale et désigner par le terme de conscience la syndé- rèse hieronymienne. Il s'agit comme le note Deman de pallier à un vide de la pensée aristotéli- cienne :

> « Répéterons-nous qu'Aristote n'offrait pas à saint Thomas cette conception de la vie morale ? Le philosophe n'a point rattaché l'exercice de la vertu aux dictées naturelles dont la syndérèse est l'organe. Sa notion d'ἔργον ou de fonction (héritée de Platon) pourrait n'être pas étrangère à la notion dont nous parlons car tout le soin de l'homme, selon Aristote, doit bien être de déployer l'activité et d'atteindre à la perfection dont la nature humaine contient en soi la promesse. On reste frappé néanmoins, nous le disions plus haut, du relativisme éthique sur lequel insiste le philosophe ; et de l'isolement où il tient la prudence à l'intérieur de la raison pratique. Saint Thomas ne refusait pas, dans le *Commentaire sur les Sentences*, de découvrir sous un autre nom la syndérèse chez Aristote [501]. Mais cette tentative conciliante n'eut pas de suite. La syndérèse n'est pas mentionnée dans le *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* ; et le passage auquel semble renvoyer l'écrit antérieur y est interprété de la cogitative [502]. »

Nous ne nous arrêtons pas sur la syndérèse au sens d'habitus car nous avons déjà évoqué cette question. C'est plutôt sur la notion de conscience qu'il faut concentrer notre attention. Nous avons déjà remarqué l'importance considérable qu'a pris cet acte dans la théologie morale de l'âge classique et l'importance de son acte dans la perception de ce que le sujet doit faire *hic et nunc*. Or dans la situation concrète le jugement de conscience se trouve aux prises

---

dis, et elle fait, vaincus que nous sommes par les voluptés ou la folie, abusés quelquefois par l'apparence de la raison, que nous nous sentons pécher » SAINT JÉRÔME, *Commentaria in Ezechielem*, PL, XXV, col. 22.

« Plerique, juxta Platonem, rationale animæ, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητινόν vocat, ad hominem, et leonem ac vitulum referunt [...]. Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam Græci vocant συντήρησις quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. »

500. « Il suffit que tu voies avec moi et que tu admettes comme très certain que ce sont là comme autant de règles, autant de flambeaux des vertus ; que ces maximes sont à la fois vraies et immuables, et que toutes et chacune d'elles apparaissent communes à l'œil intellectuel de tous et de chacun de ceux qui peuvent les saisir par leur raison et leur esprit. » SAINT AUGUSTIN, n° 29, PL, XXXII, col. 1256. *Traité du Libre Arbitre*, II 10, op. cit.

501. « De même que dans la raison spéculative sont des principes innés de démonstration, de même dans la raison pratique sont innées les fins connaturelles à l'homme, ainsi il n'y a pas à propos de ces fins d'habitus acquis ou infus mais un qui est naturel, comme la syndérèse, dont Aristote dit dans le VIe livre des Éthiques que son sujet est l'intellect opératif. » « *Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini ; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus Philosophus in VI Ethicorum ponit intellectum in operativis.* » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, III, d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4, t. IV, Paris, 1933.

502. T. H. DEMAN, *La Prudence*, op. cit., p. 433.

avec l'acte de la cogitative, et les deux jugements ne coïncident pas nécessairement

Posons comme supposition de départ que les appétits du sujet sont bien réglés. On pourrait croire que c'est une condition suffisante pour que le sujet agisse bien. Or il n'en est rien. L'acte de jugement rationnel n'est pas automatiquement juste du fait que la sensibilité soit sous contrôle et que la volonté soit bien orientée. Que le désir humain soit dans une paix relative n'est qu'une condition *sine qua non* de l'intégrité de l'acte. Quand il y a un conflit entre le jugement de la sensibilité et le jugement d'application des principes généraux, la solution n'est pas simple à trouver.

Notons bien que le jugement de la sensibilité possède une affinité avec la raison. Le problème n'est donc pas tant une question de conflit entre la raison et la sensibilité mais entre deux sentences de la raison, l'une universelle et l'autre particulière.

Prenons un homme commis au service de l'État. Il a l'habitude de mettre en application les préceptes de l'autorité souveraine. Mais vient un jour où il est confronté à un problème de taille. Sa raison lui dit à la fois d'obéir et de désobéir à tel précepte. Le jugement dans la continuité de sa perception habituelle du bien lui intime de faire comme de coutume, puisqu'il faut faire le bien et que le bien demande qu'on obéisse à la loi. Son jugement particularisé lui demande de ne pas tenir compte d'une telle disposition. Nous sommes dans le cas inverse de l'exemple du chef d'État qui commande une guerre malgré son instinct particulier de détestation de la violence. Car dans ce premier cas, le prince suivait le *dictamen* rationnel – lui affirmant qu'on ne peut laisser les ennemis du bien commun prospérer – en allant contre la répugnance qu'il avait à faire tuer des semblables. Là au contraire le choix que doit faire l'homme le conduit à lutter contre son inclination rationnelle qui se situe dans la généralité pour suivre un jugement particularisé, qui ne peut s'ériger en loi universelle du genre humain.

Il faut quand même avouer que le critère de discernement n'est pas facile à faire. L'erreur peut se situer des deux côtés. Le refus de passer par-delà ses répugnances et ses peurs conduit à des capitulations honteuses devant la violence injuste. D'un autre côté le cas Eichmann nous montre bien jusqu'à quels excès d'abjection l'esprit bureaucrate peut conduire et comment le prétexte de la légalité arrive à masquer la réalité dans toute sa hideur. Tant la compassion que la légalité peuvent servir de paravent à la malice, à la faiblesse.

En fait pour parler avec exactitude le jugement droit est toujours un jugement dans le particulier. Ce qui permet de distinguer entre la nécessité d'obéir aux lois et normes générales et de suivre son jugement instinctif, c'est un jugement qui convoque toutes les parties prenantes. Mais dans un cas c'est un jugement ordinaire, celui qui suit le sens général des actes bons alors que dans l'autre il faut s'affranchir de l'ordre habituel. Dans un cas la sensibilité s'oppose au jugement droit alors que dans l'autre elle est l'élément capital qui permet de poser ce dernier.

Aristote avait ainsi distingué deux dispositions à bien juger, la *synésis*, et la *gnomé*. Pour la première, elle consiste en une aptitude à bien juger d'une manière générale, la seconde nous donne la possibilité de bien juger en dehors des normes générales comme la référence à

l'équité dans le passage de l'*Éthique* semble nous l'indiquer [503]. C'est-à-dire qu'Aristote ne pré- sente ici que le conflit du général et du particulier dans le contexte de la société politique. Alors que la tendance de la théologie chrétienne sera d'étendre le champ d'exercice de cette vertu à toute situation de conflit entre le général et le particulier, essentiellement en raison de la régulation des actes par la loi divine, celle perçue par la raison seule, la loi naturelle, ou celle promulguée directement par Dieu, la loi positive.

Un texte de saint Thomas donne une précision intéressante. En nous montrant que pour l'acquisition de la disposition intellectuelle permettant de bien juger, un élément extérieur intervient, élément donnant un critère d'appréciation générale pour l'acquisition de cette qualité d'âme :

> « Or, si une faculté de connaissance est bien conditionnée pour recevoir les réalités comme elles sont, l'aptitude radicale en provient de la nature, mais l'accomplissement en vient de l'exercice, ou du don de la grâce. Et ceci de deux manières. Directement, à considérer la faculté de connaissance elle-même – en ce sens par exemple qu'elle n'est pas imbue de conceptions déformées, mais vraies et droites, et cette disposition relève de la synésis comme vertu spéciale. L'autre manière est indirecte et concerne la droite disposition de l'appétit, par laquelle l'homme juge bien des objets qui se proposent à cette puissance appétitive. Ainsi le bon jugement vertueux résulte de l'*habitus* des vertus morales, mais il s'agit alors du jugement relatif aux fins, tandis que la *synésis* regarde plutôt ce qui est en vue de la fin [504]. »

Ce qui nous semble notable dans ce texte, c'est d'abord le rappel synthétique de la spécificité du jugement pratique. L'auteur redit en effet que le jugement moral est un acte d'une rai- son mue par le désir de la fin. Les dispositions des appétits qui les déterminent par rapport à la fin ont une influence sur le jugement quant à la fin, et comme nous l'avions suggéré à la fin de la première partie, c'est la considération de la fin qui facilite l'acte de jugement. La deuxième dimension de l'acte de jugement, celle qui porte sur les moyens implique une modification spé- cifique à l'intelligence. Mais elle ne peut être engendrée en l'âme que sous l'influence conti- nuelle de ces habitus.

Qu'est-ce que cela peut nous dire pour nous aider à donner une ligne directrice dans la résolution des conflits entre le particulier et le général ? Il faut d'une manière habituelle favoriser ce qui est conforme aux perceptions de la saine raison, donc à des prescriptions universelles. Mais entre les perceptions universelles de la raison et l'universalité de la fin, il y a un moyen terme qui est le particulier, le lieu où nos actes quotidiens se déroulent. La disparité

---

503. « Ce qu'on appelle jugement (γνώμη), qualité d'après laquelle nous disons que des gens qu'ils ont un bon jugement ou qu'ils ont du jugement, est la correcte discrimination de ce qui est équitable. Ce qui le montre bien, c'est le fait que nous disons que l'homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui, et que dans certains cas montrer de la largeur d'esprit est équitable. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 11, 1143a19 et sq., p. 303.

504. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 51, a. 3, ad 1um.

entre nos perceptions et la réalité de la fin ne peut disparaître que dans l'exercice de notre sagesse pratique. L'existence de la sagesse pratique dans notre âme suppose des actes antécé- dents qui empêchent le désordre appétitif susceptible de corrompre le jugement de la raison. Ces actes droits posés entraînent l'intelligence à réfléchir sur la nature des actions qu'elle pose, car elles l'entraînent en elles-mêmes vers la fin. Dès lors elle saisit le sens général de la bonne vie humaine et par là-même devient apte à juger des choses dans le concret, parce qu'elle a l'habitude de considérer la fin et les moyens pour cette fin. Ce qui a pour conséquence ultime d'être capable de juger quand il est nécessaire de s'abstenir d'aller dans le sens des normes générales pour rester dans l'ordre à l'universalité de la fin.

L'homme sage n'est cependant pas celui qui se contente de juger, il faut aussi qu'il agisse. Le jugement de conscience bien posé, c'est-à-dire qui s'est informé de la meilleure des manières tant par les normes générales que par la considération des circonstances et de l'ordre à la fin peut s'avérer inefficace dans les faits. Et une telle absence de passage à l'acte caractérise l'absence de sagesse pratique, qui n'est donc pas une action purement spéculative.

● *Le commandement*

Comment concevoir le commandement comme un acte de la raison ? Il n'est plus besoin d'expliquer à quel point cet acte est dépendant de tout un processus intellectuel et volontaire. Mais la tentation est facile de réduire cet acte tant à l'acte volontaire qui le précède qui est celui du choix, quand la volonté suit l'acte d'intelligence déterminant le bien à faire. Ce choix pousse au commandement pour sortir de l'ordre d'intention et passer à celui d'exécution. On pourrait aussi être tenté de réduire l'acte de commandement à l'action volontaire qui met en branle les opérations nécessaires à l'obtention du bien immédiat que l'on recherche. Or l'acte rationnel, la sagesse pratique, la prudence dans son état définitif n'est rien de tout cela.

La tentation dans le cas présent est de ramener cet acte de l'intelligence à quelque chose qui nous semble évident. On rapprochera donc cet acte du commandement que peut nous donner un supérieur, quand il dit de faire ou de ne pas faire. Et sans doute il y a quelque chose à saisir dans cette action externe, mais elle présente plusieurs difficultés.

L'une des plus difficiles à résoudre est celle de la valeur de la parole externe : « fais ceci ». Austin a montré combien une parole de ce type, qu'il appelle d'abord performative, peut contenir quelque chose de complexe. Parce qu'elle peut être analysée dans sa forme externe, dans sa structure langagière, et dans son sens conceptuel, ce que Austin nomme les actes phonétiques, phatiques et rhétiques. Seuls ces deux derniers posent un problème, car la question qui se pose est la suivante, à quoi renvoient-ils ? Une même phrase peut être analysée avec des sens différents. Elle peut renvoyer à l'un ou l'autre protagoniste, ou au sens elle-même qu'elle peut prendre. On parle avec Austin [505] de locutoire (la construction rhétique de la phrase) d'illocutoire (la

505. Dans la huitième conférence rapportée dans le livre *Quand dire, c'est faire !*, trad. Gilles Lane, 1970, pp. 109-118.

qualité de la phrase prononcée indiquant l'intention de l'auteur), et de perlocutoire indiquant ce que l'auditeur aura fait après avoir entendu cette phrase. Denis Vernant résume très bien les niveaux respectifs où se trouve chacun de ces sens. Le sens locutoire se situe au niveau séman- tique (l'acte d'associer un sujet et un prédicat), le sens illocutoire au niveau pragmatique (pour Vernant cela signifie l'usage du discours à des fins de communication) et le sens perlocutoire au niveau praxéologique (l'analyse au niveau de l'action) [506]. Ainsi pour reprendre un exemple donné par Austin quand un policier dit : « Attention je tire ! » au niveau locutoire cette phrase signifie l'information que le locuteur va tirer, au niveau illocutoire elle frappe par son niveau de menace et au niveau perlocutoire elle incite l'auditeur à avoir peur.

Mais nous ne pensons pas devoir partir de cette interaction que constitue le langage. Parce que l'acte de dire un ordre dans sa dimension illocutoire renvoie à la perception de deux sujets différents et qu'il suppose que chacun comprenne que ce que vouloir donner un ordre signifie. Cela peut renvoyer à la volonté de bon plaisir d'un chef ou à l'expression de sa rationalité, ou encore aux deux. Or nous avons résolument pris le parti d'expliquer toute forme d'obligation et de commandement à travers une perception de relation de moyen à fin, et que nous ne voyons pas qu'un commandement puisse se situer radicalement ailleurs que dans l'intelligence. Que la volonté soit engagée dans cet acte, point n'est besoin de le prouver, que l'intelligence dans son ordre renvoie à une volonté arbitraire, cela est encore possible, mais en dernier lieu il y a toujours quelque bien extrinsèque au sujet d'où la considération pratique part et vers lequel elle tend.

La difficulté avec cette action de l'intelligence c'est que l'on trouve assez peu de textes à son sujet, pour ne pas dire que les auteurs qui en parlent le font assez rapidement [507]. La seule façon de bien comprendre est de lire les développements sur l'acte de la volonté qui suit cet acte de la raison, en l'espèce il s'agit de parler de l'usage pour apercevoir en creux ce que peut être cet acte de la raison :

> « La jouissance comporte un mouvement absolu de l'appétit vers son objet, tandis que l'usage ne comporte un mouvement de l'appétit vers une chose que par rapport à une autre. Donc, si l'on compare ces deux actes quant à leurs objets, jouir apparaît plus noble qu'user, car ce qui est désirable absolument est meilleur que ce qui ne l'est que par rapport à un autre. Mais si on les compare du point de vue de la puissance de connaître qui précède, l'usage requiert une plus grande noblesse, car ordonner une chose à une autre appartient à la raison tandis que le sens lui-même est capable d'appréhender l'objet de façon absolue [508]. »

---

506. DENIS VERNANT, I*ntroduction à la philosophie contemporaine du langage*, Paris, 2010, p. 113.

507. Hormis saint Thomas d'Aquin qui y consacre toute une question de sa *Somme Théologique*, la question 17 de la *Prima Secundæ* montrant la très grande proximité entre la raison et la volonté mais donnant la prééminence à la première faculté.

508. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 16, a. 2. ad 1um.

Incidemment l'auteur de la *Somme* décrit la spécificité de l'acte rationnel du commandement. Il s'agit de percevoir un ordre concret entre un moyen et une fin. D'indiquer un chemin à une chose voulue. Face à la multiplicité des possibilités que la raison propose et devant lesquelles la volonté n'est pas nécessitée, il faut que la raison contracte, ferme les portes et précise à l'extrême la route à prendre de telle sorte qu'il n'y ait concrètement plus d'alternative. Cela est le rôle du conseil et du jugement. Une fois que la précision a été faite il reste à la mettre en œuvre.

Cette mise en branle ne peut se faire que dans la perception de la fin que l'on veut obtenir, dans la continuité des premiers moments de l'acte. Le premier mouvement appétitif est donné par la perception de la fin qui active par nécessité la volonté [509]. Cette première motion entraîne la série des allers-retours entre la raison et la volonté. Mais cette fois-ci il ne s'agit plus de stimuler des actes intellectuels pour savoir où l'on doit aller, mais y aller effectivement. Or pour passer à l'acte il suffit tout simplement remettre devant ses yeux la relation entre la fin et le moyen choisi [510]. Le moyen reçoit alors la nécessité de la fin. Les autres potentialités examinées étant désormais écartées, le mouvement vers la fin quitte le domaine de la réflexion morale pour celui de la sortie de l'âme vers un bien déterminé. Comme nous l'avons montré dans la première partie, la nécessité et l'obligation qu'un tel commandement porte en lui tirent leur existence du dynamisme de la volonté vers la fin.

Prenons un exemple. Je suis en train de réfléchir à l'exacte signification de ce que veut dire l'acte de commander. Je bouge mes bras un certain nombre de fois pour comprendre ce que fait mon intelligence quand elle commande des actes. Rappelons-nous en effet que le discours sur l'acte de l'appétit commence par l'étude du mouvement local. Enfin je regarde un livre posé sur mon bureau et je me pose la question : qu'est ce qui va déterminer mon bras à prendre ce livre ? Pourquoi je veux prendre ce livre ? Je veux prendre ce livre pour comprendre mon acte, si je prends ce livre, je comprendrai donc mon acte, et c'est ce que je veux pour continuer à écrire ma thèse, il faut que je prenne le livre pour achever ce travail. La volonté suit donc ce raisonnement et meut mon bras à prendre le livre. Je pense avoir ainsi compris mon acte et ce que veut dire commander, je peux maintenant décrire mon acte de commandement à la volonté qui a mû mon bras et achever l'exemple qui aide à comprendre le commandement.

Nous avons évoqué plusieurs fois dans ces lignes sur la sagesse pratique la nécessité de l'éducation de nos appétits. Il faut en effet que ceux-ci soient modelés de telle sorte qu'ils aillent vers la fin en assurant ainsi la stabilité de notre vie. Il faut donc parler de nouveau des dis-

---

509. « Au contraire, l'objet meut en déterminant l'acte, à la manière du principe formel d'où l'action, dans les choses naturelles, reçoit sa spécification, comme par exemple l'action de chauffer est spécifiée par la chaleur. Or, au premier rang de ces principes formels, il faut placer l'être et le vrai universels, objet de l'intelligence. C'est donc selon ce type de motion que l'intelligence meut la volonté, c'est-à-dire en lui présentant son objet. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 9, a. 1.

510. « Sans doute est-ce la raison qui rapporte une chose à une autre mais c'est la volonté qui tend vers la chose ainsi mise en relation. En ce sens on peut dire que l'usage consiste à rapporter une chose à une autre. » ID., *Ibid.,* I-II, q. 16, a. 1, ad 1um.

positions vertueuses, non plus sous l'angle de la facilité et du plaisir qu'elles donnent à bien agir, mais sous l'aspect de leur rationalité et de la stabilisation qu'elles offrent.

γ) *L'appétit disposé à la fin*

Le vocable disposition implique une ambiguïté comme nous l'avons suggéré plus haut. Nous citions alors le résumé écrit par Michael Fara sur les dispositions. Il nous semble devoir distinguer deux types de dispositions. Entre la capacité native d'une chose et le pli qu'elle a pris pour un certain type d'agir ou de réaction à tel ou tel *stimulus*. On pourrait très bien concevoir les facultés dispositionnelles uniquement comme des réflexes pavloviens, étant mises dans certaines situations les facultés humaines seraient amenées à réagir d'une manière nécessaire et prévisible. Nous entendons présenter une théorie toute opposée à cette vision. La difficulté provient essentiellement de la réflexion sur la causalité d'une disposition, comme nous l'avons relevé plus haut. Mais nous avons déjà donné notre point de vue sur le fondement causal de l'action humaine bien disposée. Nous abordons maintenant la chose sous un angle légèrement différent.

• *L'orientation des appétits*

Dans la perspective qui a été la nôtre depuis que nous avons abordé les détails des moments de l'acte humain, nous continuons à envisager tous les aspects de l'acte dans la série ordonnée qui le constituent. Dans la première section de cette partie, nous n'avions parlé que du seul aspect adjuvant de la disposition opérative. Du fait qu'elle rende l'acte plaisant, la vertu permet à l'individu d'agir plus facilement et d'éviter d'endurer des souffrances à répétition. Il faut s'arrêter plus longuement à la notion de disposition pour éviter toute forme d'ambiguïté.

Le courant qui défend aujourd'hui le caractère intrinsèque des dispositions ne distingue généralement pas entre ces diverses capacités ou propriétés des êtres. La question est pourtant légitime car entre la propriété de dissolution du sucre dans l'eau et la modification de la capacité d'action d'un appétit, il y a bien des nuances.

Comment distinguer une disposition telle que la comprennent aujourd'hui les partisans de leur réalité et notre conception. D'abord on peut dire que les dispositions sont comprises aujourd'hui comme des sortes de qualités complémentaires et nécessaires à ce qui fait le fond des choses. Ainsi la fragilité est un corollaire nécessaire à la structure moléculaire du verre. Alors que les dispositions dont nous parlons ont des caractéristiques beaucoup plus restreintes. Que le verre soit fragile n'est pas la caractéristique de ce matériau et on ne l'utilise pas pour cela généralement. La disposition pourtant existe, mais elle est dépendante de certaines conditions :

> « Implication : *F* est une disposition s'il y a un stimulus associé de condition et de manifestation tel que, nécessairement, *x* possède *F* seulement si *x* produisait la manifestation s'il était dans le stimulus de condition [511]. »

*

511. M. FARA, *Dispositions*. op. cit.

Fara rappelle que la distinction entre les propriétés catégorielles et celles de dispositions doit trouver un principe de spécification entre l'une et l'autre. Un certain nombre d'auteurs [512] ont donc insisté sur cette notion d'implication. Il faut donc un sujet qui produise une action sous l'effet d'un stimulus dans une condition donnée pour qu'il y ait disposition. Mais cette conditionnalité de la disposition répond encore à un schéma trop humien pour permettre une description de la disposition opérative.

Ce qu'il y a de commun à toute forme de disposition c'est d'être ordonné à autre chose [513]. Mais ceci peut se faire de diverses façons. L'implication qui est censée définir les dispositions face aux propriétés catégorielles ne regarde que l'influence externe d'un agent sur l'être disposé à réagir à cette influence.

L'acte de l'appétit en tant qu'il est perfectionné par la disposition se voit mieux conditionné à son acte propre, qui est de tendre vers la fin [514]. Cette précision n'est pas anodine car elle nous sort d'une conception purement réflexe de l'acte dispositif. Il ne s'agit pas en fait d'une mise en condition pour agir d'une manière déterminée telle que dans une situation x on fasse nécessairement y. On pourrait considérer la fin comme une forme de nécessité, et elle l'est assurément, mais la nécessité définie par la pensée contemporaine de la disposition n'est pas la même.

Dans le cas de l'habitus vertueux il ne s'agit pas d'un simple réflexe. Autre chose a été la cause de son existence, et autre est son mode de mise en œuvre. Ce qui a été la cause de l'existence de la disposition à bien agir aura été l'action externe d'un éducateur par le plaisir et la peine [515], ou l'attention constante de l'agent pour déterminer et réduire la potentialité de ses facultés à un certain type d'actes en les posant toujours dans un certain sens [516]. Parler ainsi c'est considérer les dispositions opératives d'une manière encore assez générale, car leur spécificité tient surtout à la façon dont on va les invoquer pour agir.

L'un des modèles d'approche de la philosophie analytique au sujet des dispositions se base essentiellement sur l'exemple de référence. Ce modèle s'approche quelque peu du mode opératoire que nous entendons décrire maintenant mais il reste trop vague et incomplet pour ce faire [517]. L'acte humain se fonde dans son premier instant sur une perception rationnelle d'un

---

512. Fara cite entre autres, Carnap, Ryle, Goodman, Mumford.

513. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 49, a. 1, ad 3um, a. 2, ad 1um.

514. « On dit que la vertu est l'ordre ou la mise en ordre de l'amour parce que c'est à cela qu'elle tend ; c'est par elle en effet que l'amour trouve en nous son ordre. » ID., *Ibid.,* I-II, q. 55, a. 1, ad 4um.

515. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* II, 2, 1104b, pp. 94-96.

516. ID., *Ibid.,* II, 3, 1105b4, p.99.

517.Il existe d'autres courants plus nuancés. On peut citer, entre autres, Hacker. Au terme d'un chapitre où il aura mené une réflexion plus que nuancée sur la compréhension que l'on peut avoir des capacités des différents typesd'êtres, il note : « Les dispositions physiologiques de la santé mises à part, les dispositions humaines sont les dispositions du tempérament et du caractère. Elles sont vraiment différentes des dispositions inanimées. Nous avons déjà noté que la substance inanimée peut avoir une disposition à V sans jamais l'avoir encore manifestée, du fait que les conditions pour son actualisation ne se sont jamais réalisées. Alors qu'au contraire, comme nous

être extérieur reconnu comme perfectif de notre existence, c'est la spécificité de l'agir moral. Nous affirmons que c'est dans la dépendance d'une perception de ce type que les habitus opè- rent [518], c'est en cela qu'on peut parler d'une certaine ressemblance avec la généralité des habi- tus telle que la décrivent les philosophes analytiques. Comprenons qu'il ne s'agit pas comme chez Kant de la représentation d'un devoir ou d'une fin qui suffirait à faire opérer dans le bon sens. L'habitus est un terme moyen entre la raison et la puissance pour mettre parfaitement l'appétit à la disposition de la perception de la fin et de son vouloir effectif :

> « Il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les [actions bonnes] accomplit : en premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait : ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable [519]. »

Nous avons montré que la prudence était une disposition de la raison pratique qui ordonne les moyens pour la fin et donc son acte spécifiquement distinct des orientations appé- titives comme nous l'avons maintes fois remarqué.

Cependant l'acte de la raison qui oriente nos actes vers la fin reste assez imprécis et l'acte de nos habitus porte toutefois vers des objectifs concrets qui sont autant de moyens pour la fin. L'acte même de la perception de la fin ne saurait suffire à bien diriger nos actes dans la réalité concrète, c'est pour cela qu'il faut que l'ordination de la prudence intervienne elle aussi :

> « La prudence dirige les vertus morales non seulement en élisant les moyens pour la fin, mais aussi en désignant la fin. Chaque vertu morale a pour fin d'atteindre le juste milieu dans sa matière propre, et précisément ce milieu est déterminé d'après la droite règle de la prudence [520]. »

D'un autre côté l'acte de la sagesse pratique se trouve en lui-même inadapté à mouvoir la vertu son objet propre, car sa perception est trop particularisée, cependant elle reste dans la dépendance de l'ace plus général de la perception de la fin :

> « La fin n'appartient pas aux vertus morales comme si elles-mêmes assignaient la fin,

---

l'avons remarqué, une personne ne peut avoir une disposition de tempérament ou de caractère sans jamais la montrer. De la même façon, une substance peut avoit une disposition à V pour seulement quelques minutes (ou encore quelques secondes) dans le cours de son existence, mais un être humain ne peut avoir un trait de caractère pour seulement quelques minutes. » « Physiological dispositions of health apart, human dispositions are dispositions of temperament and character. These are very unlike inanimate dispositions. We have already noted that an inanimate substance may have a disposition to V yet never manifest it, since the conditions required for its actualization never arise. By contrast, as noted, a person cannot have a disposition of temperament or character and never exhibit it. Similarly, an inanimate substance may have a disposition to V for only a few minutes (or, indeed, seconds) in the course of its existence – but a human being cannot have a character trait for only a few minutes. » PETER MICHAEL STEPHAN HACKER, *Human Nature : The categorial framework*, Oxford, 2010, p. 119.

518. « La vertu humaine « consiste à rendre bons les actes humains, et l'homme lui-même », ce qui convient à la justice. La bonté d'un acte humain lui vient de sa soumission à la règle de la raison, d'où les actes humains tirent leur rectitude. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 58, a. 3.

519. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* II, 3, 1105a30 et sq., p. 99.

520. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 66., a. 3, ad 3um.

mais parce qu'elles tendent à la fin assignée par la raison naturelle. Elles y sont aidées par la prudence qui leur prépare la voie en disposant ce qui est ordonné à la fin. D'où il suit que la prudence est plus noble que les vertus morales et les met en mouvement. Mais la syndérèse meut la prudence comme l'intelligence des principes meut la science [521]. »

On voit une possible harmonisation de ces deux textes, le premier assurant que le commandement prudentiel ne dirige pas les vertus vers leur terme et l'autre affirmant la nécessité de l'acte de la sagesse pratique pour que les vertus puissent s'exercer concrètement. D'une part saint Thomas pense la morale comme un savoir pratique qui donne une orientation générale s'énonçant d'une manière très universelle dans la syndérèse, le summum de la normativité géné- rale. Et d'autre part d'une manière plus concrète il fait dépendre l'acte d'abord d'une perception de la fin, il faut insister ici sur le terme de perception qui indique un acte particularisé. Car l'acte de commandement dépend d'une perception concrète de la fin, l'acte I A de la séquence d'ac- tion. Ainsi l'acte des vertus prépare l'acte prudentiel en gardant les appétits dans la dépendance de la raison, et la connaissance pratique de la prudence permet aux vertus de s'exercer pour trouver concrètement la voie à la fin et le milieu qu'elles visent en elles-mêmes [522].

L'acte de la prudence s'inscrit dans la généralité par la dépendance qu'elle entretient avec la syndérèse mais d'un autre côté l'acte de sa rationalité concrète permet aux vertus une existence réellement orientée vers la fin. La répétition d'actes qui engendrent la vertu, par le sujet qui les acquiert, peut se passer un temps de la compréhension de la nature de la fin et de la correspondance des habitus vertueux avec cette dernière. Tant que le sujet n'assume pas rationnellement les actes que ses habitus acquis le disposent à poser, on ne peut dire que ces derniers ne dépassent pas le stade de réflexes ; sa vertu n'est alors qu'un jeu mécanique de réactions à des situations données, des réponses toutes faites à des *stimuli*. Quand on dit que la vertu dispose à l'ace prudentiel, il s'agit à la fois d'une disposition négative, en ce sens où elle empêche le débordement des appétits, et d'une disposition positive en ce sens où les actes ont une proximité avec le sens rationnel de la vie. L'acte prudentiel étant quant à lui un acte intelligent, il adapte l'acte de la vertu à la situation, et par là sort de l'uniformisation qui est le propre de toute réaction réflexe pour réinscrire l'agir humain dans l'harmonisation du particulier avec l'orientation générale à la fin.

● *Stabilité vertueuse et généralité*

Deux choses sont corrélatives dans les dispositions vertueuses. D'une part elles ordonnent l'appétit, comme nous l'avons vu, et de l'autre elles permettent la constance et le renouvellement des actes dans le même sens. Les deux propriétés n'existent pas l'une sans l'autre. Nous avons déjà parlé de la première sous la seule modalité du dynamisme. Mais la question de la généralité de la disposition doit être envisagée d'une manière plus précise. Nous avons déjà

521. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 47, a. 6, ad 3um.
522. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, pp. 102-105.

commencé à réfléchir à cette question en montrant l'importance de la particularité concrète de

la disposition qui est susceptible d'être universalisée sous une forme logique.

Toute la difficulté est de préciser les contours de cette universalisation par la raison. Dans la continuité d'une réaction à Hume, le dynamisme des choses est présenté par certains penseurs comme potentiellement représentable sous des schèmes universels, sans toutefois posséder en lui-même une dimension universelle :

> « Nous ne partageons pas la conception téléonomique d'Aristote de la physique. En fait nous la trouvons profondément étrangère. C'est une vision de la nature du monde que nous ne pouvons pas ressaisir. Qui plus est, c'est une conception qui s'est révélée infructueuse du point de vue de l'explication du monde. […] Il n'y a pas de but naturel dans la nature inanimée telle que nous la comprenons. Nous ne concevons plus de la nature inanimée comme finalisée pour une fin ou comme un bien pour un être. Nous concevons le cosmos comme nomique, mais pas téléonomique. L'univers, selon notre représentation du monde, n'est pas gouverné par des lois, mai décrit par des lois. Il est nomique (régulier) mais pas normatif (gouverné par des règles) [523]. »

Certes le propos de l'auteur ne concerne pas directement l'agir humain qu'il met à part du

fait qu'il est régi par une représentation rationnelle et d'une manière plus large tout vivant [524], mais la question qu'on peut se poser est la suivante. Dans la conception d'Hacker la lecture universelle des tendances particulières des choses, lecture nomique, revient à être purement extrinsèque. Les lois ne sont-elles pas complètement étrangères au monde des individus parti- culiers ? Dès lors notre lecture systématique du monde n'est qu'une convention et ne retom- bons-nous pas alors dans l'occasionnalisme humien, et l'irréductibilité entre universel et particu- lier ? Et ce non pas seulement pour le monde des choses inanimées mais aussi pour les choses animées. Comment comprendre la généralité de ces dernières sans les ramener à une phy- sique ?

Quoi qu'il en soit de cette question, la constance d'un appétit élicite, de l'appétit d'un vivant, existe sans avoir à faire référence aux dispositions surajoutées, c'est la relation basique

---

523. P. M. S. HACKER, *Human Nature,* op. cit., p. 182.

« We do not share the Aristotelian teleonomic conception of physics. Indeed, we find it profoundly alien. It is a vision of the nature of the world that we cannot recapture. Moreover, it is a conception that proved to be explanatorily unfruitful. [...] But there is no natural purpose in inanimate nature as we understand it. Nor do we conceive of inanimate nature as aimed at an end or at a good for a being. We conceive of the cosmos as nomic, but not as teleonomic. The universe, according to our world picture, is not gouverned by laws, but is described by laws. It is nomic (regular), but not normative (rule-governed). »

524. ID., *Ibid.,* p. 175.

« La fin, avons-nous dit, est essentiellement liée à la vie. Seules les choses vivantes et ce qui est assimilé adéquatement à des choses vivantes peuvent avoir une fin. Et cela parce que les créatures vivantes sont les premières choses qui ont un bien. »

« Purpose, we have suggeste, is essentialy linked to life. Only living things and what is appropriately related to living things can have a purpose. That is beacause living creatures are the primary things that have good. »

d'un appétit pour son bien dont on peut rendre compte dans des termes généraux. La constance des habitus dans les appétits est quelque chose de beaucoup plus précis. Que l'on agisse pour le bien réel ou pour un bien apparent, on agit toujours d'une manière identique, on agit pour une certaine forme de bien, en ce sens l'appétit agit toujours de la même façon. Ce qui marque la différence entre la disposition et l'appétit, c'est que ce dernier peut radicale- ment se diriger vers deux termes opposés, alors que la première tend nécessairement vers le bien réel, ou alors vers un bien apparent quand la disposition est vicieuse.

Pourquoi faut-il que la disposition nous porte nécessairement vers le même type d'acte ? Précisément parce que les potentialités des divers éléments de notre humanité sont toujours susceptibles de se décoordonner. Entre la dimension sensible et la dimension spirituelle, entre les dynamismes engendrés dans nos appétits et les représentations rationnelles du bien, l'homme est toujours capable de faillir, de voir son psychisme imploser. Saint Thomas dit que les hommes justes « ne souffrent pas en eux-mêmes de dissension de la volonté, parce que toute leur âme tend à une seule chose [525] ». Cela sous-entend que notre vie est capable de connaître un tel état de conflit avec elle-même, de voir la volonté n'être jamais en paix parce que les différentes parties dont elle est le moteur principal vont chacune dans des directions opposées.

La constance des dispositions tire sa généralité et sa nécessité de la réalité à laquelle elle configure. La généralité d'une disposition opérative d'un être rationnel n'est pas évaluable selon des critères généraux et standardisés. Il ne faudrait pas arriver cependant au divorce conceptuel qui séparerait entre les hommes et les autres êtres, en ce sens où la bonté humaine serait irréductible à une forme plus générale du fait de la singularité de notre espèce [526]. La régularité des habitus doit plutôt s'évaluer en raison de ce qu'ils doivent atteindre en comparaison avec l'instabilité de départ des puissances dont ils assurent la perfection par rapport au terme dynamique qu'ils visent :

---

525. « Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 25, a. 7.

526. P. M. S. HACKER, *Human Nature*, op. cit., p. 180.

« Dans le cas des êtres vivants qui agissent pour un but, parmi ces cas où les actions requièrent des compétences, ces vivants sont jugés bon ou mauvais dans un acte *V* selon l'excellence des critères de performances de l'action *V*– ce qui revient à savoir s'ils sont bons à faire *V*. Mais être un bon humain n'est pas être bon dans une activité. Celui qui agit en accord avec les exigences de la raison pratique et de la moralité n'est ainsi apte à aucune activité propre. Mener une bonne et louable vie, ce n'est pas être bon pour vivre. »

« In the case of living beings that act for a purpose, then in those cases in which their actions involve skill, they are adjudged good or poor V-ers according to the excellence of their standard performance of V-ing - that is, whether they are good at V-ing. But to be a good human being is not to bee good at an activity. One who acts in accordance with the requirements of practical reason and morality is not thereby skilful at any characteristic activity. To lead a good, praiseworthy, life is not to be good at living. »

Même si effectivement on ne peut complètement réduire l'agir humain aux réflexes animaux, la position de Hacker apparaît trop tranchée. Les standards de la morale ne sont pas absolus, détachés des exigences de la perfection de l'être humain. Plutôt que de dire qu'être bon pour un humain n'est pas être bon dans une activité, il faudrait dire c'est être bon dans une conjonction coordonnée d'activités diverses.

« Il est requis que plusieurs facteurs concourent à adapter le sujet à l'une de ces choses auxquelles il est en puissance, et que ces facteurs puissent s'harmoniser de plusieurs façons de manière à s'adapter, bien ou mal, à la forme ou à l'opération. Aussi, les qualités simples des éléments, qui s'accordent avec la nature de ceux-ci et suivant un mode unique et déterminé, nous ne les appelons pas dispositions ou *habitus* mais simples qualités ; nous appelons dispositions ou *habitus* la santé, la beauté et les autres qualités qui impliquent un certain état d'harmonisation entre plusieurs parties pouvant s'harmoniser diversement. C'est pourquoi le Philosophe dit que "l'*habitus* est une disposition", et la disposition est "l'arrangement d'un être composé de parties, arrangement selon le lieu, ou selon les puissances, ou selon l'espèce" [527]. »

Si l'on prend la transformation opérée par les vertus dans le sujet lui-même, il faut considérer la coordination de toutes les parties qui sont mues par la volonté. Car les vertus étant ordonnées à la fin et que la fin n'est atteinte que par la volonté, c'est toutes les puissances mues par la volonté qui vont être concernées par cette nécessité de coordination. Ces puis- sances sont alors coadaptées les unes par rapport aux autres, toutes ordonnées à la fin, voilà l'œuvre des vertus tempérance, force, justice et prudence. Pour les trois premières directement, pour la dernière indirectement, du fait qu'elle est nécessaire aux premières et qu'elle suppose un appétit droit pour exister comme nous l'avons déjà démontré.

L'harmonisation faite par les vertus donne donc une forme de constance à notre agir, qui est pourtant loin de ressembler à toute espèce d'uniformisation. L'agir vertueux offre le spectacle d'une certaine continuité et par là de généralité en ce sens où il tend toujours vers le même but, mais d'un autre côté il montre plus ou moins souvent un visage très particularisé du fait des situations concrètes. C'est d'ailleurs le dernier point à aborder. Comment arriverons-nous par la vertu à poser un acte qui nous fait concrètement atteindre l'équilibre ?

● *Le milieu des vertus et les divers niveaux de la volonté*

L'estimation commune pense que l'agir des hommes de bien reste toujours dans la modération, *ne quid nimis*, rien de trop, rien d'extrême, par défaut ou par excès. Cela se comprend du côté du sujet puisque comme nous venons de le voir, il faut une harmonie de toutes les composantes mues par la volonté, de telle sorte que l'être humain ne soit pas attiré dans tous les sens. Mais d'un autre côté il faut une adaptation réciproque du bien le plus immédiat et des capacités du sujet [528].

Cette adaptation de la puissance informée par la disposition à l'objet immédiat du choix permet d'obtenir concrètement cette orientation du particulier vers l'universel final :

« Si donc toute science aboutit à la perfection de son œuvre, en fixant le regard sur le

527. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II., q. 49, a. 4.

528. « C'est le moyen qu'il recherche et qu'il choisit, mais ce moyen n'est pas celui de la chose, mais celui qui est relatif à nous ». ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106b6, p. 104.

moyen et y ramenant ses œuvres (de là vient notre habitude de dire en parlant des œuvres bien réussies, qu'il est impossible d'y rien retrancher ni d'y rien ajouter voulant signifier par là que l'excès et le défaut détruisent la perfection, tandis que la médiété les préserve), si donc les bons artistes, comme nous les appelons, ont les yeux fixés sur cette médiété quand ils travaillent, et si en outre la vertu, comme la nature, dépasse en exactitude et en valeur tout autre art, alors c'est le moyen vers lequel elle devra tendre. J'entends ici la vertu morale, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen. Ainsi dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié et en général tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un, ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu [529]. »

Ce long extrait montre plusieurs choses. En premier lieu en rappelant l'importance de la prise en considération du moyen pour la fin, Aristote réitère son analogie entre le syllogisme théorique et le syllogisme pratique. La comparaison qu'il fait ensuite de l'art avec la nature a une certaine importance. La vertu est meilleure qu'un art puisqu'elle devient comme une nature et que la nature est plus exacte que l'art. Mais en fait, cela renvoie aussi a fait que la vertu va dans le sens de la nature qui tend à poser de bonnes opérations. Les premières lignes de ce texte sont comme un résumé de ce que nous avons dit.

Dans le domaine du plaisir et de la peine il faut arriver à un équilibre délicat qui n'est pas définissable uniquement d'après la généralité mais qui garde cet ordre quand même. Nous avons vu l'importance de l'acte de la cogitative, ce jugement sensible qui possède une affinité avec la raison. Mais nous n'avons pas parlé de ce qui pourrait correspondre dans l'ordre de l'appétit à cette faculté de connaissance sensible en affinité avec la raison.

De fait la réflexion n'a pas été menée par beaucoup de personnes, même parmi ceux qui soutiennent la dualité des appétits sensibles. Dans la tradition aristotélicienne il y a bien sûr cette notion de participation de l'appétit sensible à l'acte de la raison [530]. Mais seul saint Thomas est allé jusqu'à appeler l'acte de l'appétit sensible, volonté. D'habitude les lecteurs d'Aristote ont du mal à lire dans les textes du philosophe de Stagire une distinction entre les deux appétits, le sensible et le rationnel et ramènent le premier au second. Le théologien médiéval va au contraire dans la perspective de la participation de l'appétit à la vie rationnelle considérer l'acte de l'appétit sensible comme une forme de volonté :

« Or l'on doit savoir que la sensibilité, ou que l'appétit sensible, est apte par sa nature à obéir à la raison, est dit rationnel par participation, comme le montre Aristote. Et parce que la volonté est dans la raison, on peut dire au même titre que la sensibilité est une

529. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* II, 5, 1105b8 et sqq. pp.104-105.
530. En raison de *l'Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102b33, p. 85.

volonté par participation [531]. »

Dans cette présentation saint Thomas fait de la volonté un intermédiaire entre la raison et la sensibilité, ce qui se comprend tout à fait en raison du rôle de moteur universel qu'il attribue à l'appétit rationnel.

Relions cette considération à la réflexion présente. Nous avons compris la nécessité de la perception individuée pour que le milieu des vertus soit atteint, car un tel milieu est toujours circonstancié du fait que le moyen pour atteindre la fin n'existe que dans le monde concret. Mais d'un côté plus appétitif, l'acte impérieux de la raison qui prend en compte tous les équilibres internes entre les diverses parties ne saurait mettre en route une action dans le monde sans la continuité de relation qui unit les deux univers de l'appétit volontaire et de l'appétit sensible. On peut parler d'univers de part et d'autre car l'appétit sensible se dédouble en concupiscible et irascible. Du côté de la volonté il n'y a pas ce dédoublement mais il existe deux types d'actes, l'acte de la volonté pour la fin, appelée volonté de nature, ou *thélesis* et l'acte de la volonté pour les moyens, appelée volonté de raison, ou *boulèsis* selon la distinction que nous avons lue chez saint Jean Damascène qui l'expose dans son *Traité de la foi orthodoxe* [532].

Comme l'acte des vertus se mesure à l'aune de la raison prudentielle, leur milieu n'est possible que dans le cadre de l'acte de la volonté délibérative, la *boulèsis*. Et donc la volonté de sensualité, comme elle est nommée par l'Aquinate, sera au premier chef engagée sous la volonté produite par la prudence, la *boulèsis*. En effet la prudence porte sur les moyens et les moyens n'existent jamais que concrètement. L'acte des appétits sensibles porte sur des moyens. Ils seront donc sous le contrôle de la volonté, de cet acte de la volonté pour les moyens.

Par contre la volonté elle-même comme puissance motrice générale exerce son acte de dynamisme universel de l'ensemble de l'homme comme acte pour la fin. La difficulté est de comprendre quand est-ce que cet acte est posé plutôt que l'autre. Il nous semble que si l'on suit l'intuition du philosophe de Stagire dans le texte du Livre II du *Traité de l'âme*, les divers actes de la volonté sont posés l'un à la suite de l'autre. Dans la mesure où la vertu se base sur ces actes de la volonté, les actes de ces vertus seront suivant l'impulsion du moment ordonnés soit directement au moyen soit directement à l'excellence, quoique de toute façon la vertu et de manière générale l'acte humain porte toujours sur la fin et par là sur l'excellence.

Les dispositions propres des appétits s'exercent donc sous la dépendance de la raison prudentielle, qui elle-même fait référence à la perception générale de la fin qui produit l'acte de la *thélésis*. De soi les vertus se fondent sur ce dernier acte qu'elles ne font qu'amplifier et dont elles conservent le mouvement initial.

On peut esquisser une hypothèse quant aux vertus morales. Il est sûr qu'il y a une

nuance entre les appétits sensibles et la volonté comme puissance. Cette dernière n'est perfec-

---

531. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* III, q. 18, a. 2.

532. « Ωστεή μέν θέλησίς έστιν αύτη ή φυσική και λογιχή ôρεξις » Si bien que la volonté est cet appétit naturel et

rationnel, à l'état de simple faculté. SAINT JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe*, II, 22, op. cit., p. 335.

tionnée par un habitus que dans le domaine de la vie sociale. La tempérance et la force facili- tent la mise à disposition des appétits sensibles à l'action de la volonté, mais ils sont nécessaire- ment adaptés à l'individu humain. Chez tel homme telle portion de nourriture sera jugé insuffi- sante alors que chez un autre elle sera de beaucoup supérieure à ce que requiert l'entretien corporel pour lui.

Mais dans le cas de la justice qui règle nos rapports avec autrui, le milieu de la vertu est beaucoup plus objectif. Dans le cadre de nos relations à autrui, dans les transactions et dans les rapports politiques, les choses sont beaucoup moins relatives à nous. Et du fait que la vie en société se rapproche plus du bonheur par la vie collective et l'ouverture sur l'amitié, on peut dire que si les vertus de tempérance et de force concernent directement l'individu en lui-même, la justice le dispose à vivre avec les autres. Comme on l'a vu d'ailleurs dans la réflexion sur la prudence, la vertu qui nous permet de nous dispenser de l'application d'une norme générale, la *gnomé*, cette vertu fait référence à l'équité et au sens de la justice sociale. La force et la tempérance règlent l'usage de notre sensibilité pour la paix entre le corps et l'esprit, pour que le corps serve au bien de l'homme spirituel et que l'esprit entretienne le corps. Mais la justice perfectionne la volonté pour qu'elle atteigne non plus l'équilibre de l'être humain en ses parties, mais la juste balance entre un homme et son vis-à-vis :

> « Elle est une vertu complète au plus haut point, parce qu'elle est usage de la vertu complète, et elle est complète parce que l'homme en possession de cette vertu est capable d'en user aussi à l'égard des autres et non seulement pour lui-même : si, en effet, beaucoup de gens sont capables de pratiquer la vertu dans leurs affaires personnelles dans celles qui, au contraire, intéressent les autres ils en demeurent incapables [533]. »

L'attractivité dynamique de la fin joue le rôle de cause unificatrice des tendances modi-

fiées par les appétits. La nuance qui sépare les vertus des dispositions aveugles–actes existant avant la formation d'un jugement droit–n'est pas facile à saisir, mais cette saisie est capitale. À partir du moment où l'activité rationnelle prend le pas sur l'éducation infantile, l'acte des dispo- sitions prend un tour radicalement différent, car l'individu est mieux à même d'évaluer les déli- cats équilibres qui entrent dans le jeu général de son action vers le bien.

Entre les deux universels, celui de la perception générale du bien et l'atteinte du bien total de la vie humaine, les interactions entre le monde concret et l'individu agissant, les représentations plus ou moins précises du bien et les divers mouvements des appétits, il existe une infinité de possibilités que l'on peut décrire. L'activité de la raison pratique de chaque individu est donc irremplaçable. Aucune norme ne peut prétendre à faire l'économie de l'action individuelle, sans toutefois la penser comme une action radicalement indépendante de toute forme d'influence extérieure.

Ainsi s'achève le tableau général de l'action humaine. Nous avons précisé ce qui fait son

533. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* V, 3, 1129b30 et sqq., p. 219.

unité – la tension vers la fin – et sa multiplicité – la double nature de son psychisme animal et spirituel. L'acte humain doit sa complexité aussi au fait du jeu perpétuel entre l'appétit et la connaissance ; énoncer le schéma appétit-fin est assez simple théoriquement, mais la réalisation concrète de l'action humaine sort de la pureté conceptuelle. De fait il n'est pas aisé dans nos vies quotidiennes de percevoir la tendance profonde de nos actes. Cette difficulté ne remet pas en cause la téléologie dans sa simple énonciation, elle nous montre seulement que nous devons nous méfier de réduire trop vite une théorie simple au simplisme de nos vues.

Les deux premières parties de notre travail renvoyaient à l'acte humain dans son individualité. Nous y avons d'abord présenté la théorie générale du bien, pour voir comment elle s'appliquait dans le cas de l'individu humain. Il reste encore à préciser les circonstances concrètes de la réalisation de l'action humaine, à savoir la société. Le concept central qui va nous intéresser sera celui de la loi. En effet, il n'y a, dans la conscience collective, aucun autre mot qui exprime le mieux la recherche d'une harmonie entre les individus. Comme pour le reste de notre travail, nous préciserons ce concept pour éviter les contresens que l'héritage de la pensée éthique occidentale recèle à son sujet.

III . LA LOI ET LA FIN

Le dernier thème que nous abordons ici avait été suggéré par la citation que nous avions faite du Gorgias où Socrate s'opposant aux affirmations crânes de Calliclès se voyait répondre par ce dernier que la nature et la loi s'opposaient souvent et que les lois politiques avaient été inventées par les faibles pour s'opposer aux désirs des forts en les délégitimant. L'opinion du contradicteur de Socrate garde, aujourd'hui plus que jamais, une certaine force de séduction. Cette opposition entre deux concepts ou plutôt entre deux mondes est un lieu commun de la réflexion philosophique.

De fait le mot nature fait écho à tout un éventail conceptuel des plus divers et des plus contradictoires. L'héritage complexe de la société occidentale fait que ce vocable renvoie tour à tour à la pensée antique, à la doctrine chrétienne ou à la réflexion contractualiste. Il est difficile et onéreux de faire une recension de tout ce que ce mot peut signifier dans la seule langue française. Pour donner simplement un exemple symptomatique de la difficulté d'utilisation de ce mot, le christianisme au sens large recèle deux conceptions irréductibles sur le statut de la nature humaine, une vision intégralement pessimiste qui est la vision luthérienne ou calviniste et une vision plus nuancée, celle du concile de Trente qui comprend bien différemment le donné théologique du péché originel et de la corruption de la nature.

Nous utiliserons donc comme point de départ ce lieu commun de l'opposition entre nature et loi. Cette opposition n'est pas celle utilisée par Calliclès. Quand nous entendons nature, nous pensons aussi en terme de loi naturelle, car c'est un concept qui dans l'histoire de la philosophie a son importance. Dans cette opposition entre les ordres naturels et politiques nous focaliserons sur la question de l'antériorité causale de l'ordre méta ou pré politique à la construction de la cité. Par-delà toutes les conceptions sur la nature, qu'elles soient pessimistes ou non, il faut voir qu'on peut réduire toute opposition entre nature et loi à celle qui part du donné de départ de la condition humaine pour arriver à la construction d'une cité par l'activité rationnelle.

On peut déjà tracer une ligne de partage entre notre point de vue et la vision constructiviste qui affirme une radicale séparation entre le donné de nature et l'activité libre de l'homme :

> « Pour cacher son rôle, la société, c'est-à-dire l'humanité (car il n'y a d'humanité qu'en société) en appelle à l'idéologie naturaliste : à une vision téléologique de la matière qui est censée être organisée selon un sens, tandis que la société serait soumise à cet Ordre et, dans les cas où elle ne le serait pas, devrait s'y soumettre d'elle-même. C'est une idéologie pernicieuse qui nous retire toute responsabilité dans ce qui est, mais aussi toute possibilité

d'inventer ce qui sera [534]. »

Nous ne pouvons encore discuter la pertinence de l'objection à la téléologie exprimée par cet auteur. Notons d'abord qu'il y a une interprétation de la téléologie qui est équiparée purement et simplement au naturalisme mécaniste. Delphy donne aussi à connaître ce qu'elle considère comme la caractéristique de cette doctrine qui est pour elle une négation de la liberté. D'un autre côté elle affirme que l'humanité est une forme d'antinature parce qu'il n'y a d'humain que dans la société et que la société est perçue comme le lieu de la liberté. On doit noter dans ces lignes la réactivation du schéma rousseauiste tel qu'il est décrit d'une manière sensiblement différente dans le *Contrat Social* mais qui marque bien une dichotomie entre nature et loi, entre réalité naturelle de l'homme et sa vie sociale. L'extrait que nous citons maintenant est tiré du premier chapitre sur le législateur :

> « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature [535]. »

Pourtant l'hétérogénéité de la nature et de la société ne peut être admise aussi facilement. On oppose aujourd'hui l'essentialisme naturaliste coupable d'intransigeance face à la liberté du constructivisme social. Or en fait il ne s'agit ni plus ni moins que de deux conceptions de la liberté s'affrontant. Nous avons montré comment, par le jeu de l'activité de la raison pratique et de la volonté spécifiant de plus en plus cette dernière, on était amené à relativiser les accusations portées contre la téléologie en matière de liberté humaine. Ce qui ne veut pas dire que nous nions que la nature donne un sens mais il reste suffisamment générique pour laisser le champ libre à la liberté humaine.

---

534. CHRISTINE DELPHY, *L'ennemi principal*, t. II, Paris, 2001, p. 49.

535. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, II, VII, Paris, 1966, p. 77.

A) La nature comme loi

Avant d'approfondir la question de la loi humaine, il nous faut montrer quelle doit être notre compréhension de la nature pour réfuter les accusations portées contre la doctrine téléologique. Une chose est à savoir concernant la doctrine de la loi naturelle : derrière le consensus des siècles chrétiens, héritiers des pensées platonicienne et stoïcienne et de la tradition scripturaire, se cachent de profondes divergences théoriques. Il est important de les révéler plus avant afin de préciser notre point de vue sur la question. Deux sujets ont sans aucun doute été en arrière-fond de nos réflexions précédentes, il nous faut maintenant leur donner une réponse spécifique. Ces deux sujets sont corrélatifs et les interrogations qu'ils posent appellent à des réponses complémentaires. D'une part comment combiner la nature au sens d'inclination générale, telle que nous l'avons définie dans la première partie, avec la réalité individuelle de notre action et de nos instincts ? D'autre part comment concevoir une nature qui ne soit pas la réduction de l'homme à la nécessité des autres êtres cosmiques ?

α*) L'héritage contradictoire de la loi naturelle*

Il est contestable d'affirmer comme Christine Delphy que toute théorie de la loi naturelle est nécessairement téléologique au sens où elle l'entend. D'une part parce que toute téléologie n'est pas de soi une théorie de la nature, Kant a aussi exposé une pensée téléologique [536], mais on peut nier qu'elle soit naturaliste au sens donné par Delphy. D'autre part il existe des pensées naturalistes non téléologiques comme la pensée théologique de Suarez qui affirme clairement l'existence d'une loi naturelle en la découplant de la physique et métaphysique téléologiques ; il en fait l'expression de la volonté divine, puisque chez lui toute loi est un précepte [537]. En conséquence il ne faut pas trop vite confondre tous les éléments qui constituent notre réflexion sur cette question complexe. Commençons par explorer les deux grandes sources qui ont présidé à la multiplicité des opinions actuelles.

---

536. Cf. E. KANT, *Critique de la faculté de juger,* AK V, 444, p. 442 : « Comme, cela dit, nous reconnaissons l'homme en tant qu'être moral pour la fin de la création, nous avons d'abord une raison, ou du moins la condition principale, pour considérer le monde comme un tout structuré d'après des fins et comme un système de causes finales ; mais, surtout, nous disposons, pour la relation, qui nous est nécessaire du fait de la constitution de notre raison, des fins naturelles à une cause intelligente du monde, d'un principe permettant de penser la nature et les propriétés de cette cause première, en tant que fondement suprême dans le règne des fins, et ainsi d'en déterminer le concept - ce que la téléologie physique ne pouvait faire, étant donné qu'elle ne parvenait à susciter que des concepts indéterminés de cette cause, par conséquent inutilisables pour l'usage tant théorique que pratique. »

537. « La loi est un précepte commun, juste et stable, suffisamment promulgué » « Lex est commune præceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum. »

● *Héritage philosophique et théologique*

Parler de loi naturelle renvoie à un certain ordre des choses qui dépasse les injonctions normatives de la cité. L'exemple d'Antigone montre que le paganisme connaissait une forme de loi transcendante aux hommes qui empêchait le législateur de violer certaines coutumes sacrées. La loi naturelle était à l'époque la loi des dieux et elle était l'objet d'une certaine reconnaissance comme on peut le voir dans ce texte de Cicéron :

> « La loi que les dieux ont donnée au genre humain a fait l'objet d'un légitime éloge, car elle est la raison et la pensée d'un être sage, appropriée à donner des ordres positifs ou des interdictions.
>
> « Mais il faut bien comprendre que ni ce texte ni les volontés impératives ou négatives des peuples ne possèdent en soi la force qui nous invite à l'exécution du devoir et nous détourne du mal : force qui ne remonte pas seulement à un temps plus ancien que l'époque des peuples et des cités, mais qui est de même âge que la divinité qui protège et gouverne le ciel et la terre. En effet, il ne peut y avoir d'intelligence divine qui ne soit douée de raison, et la raison divine ne peut pas être sans avoir l'efficacité de sanctionner les actes bons ou mauvais. Ce n'est pas parce que nul texte écrit ne portait qu'un homme seul eût le devoir de s'arrêter sur un pont face à toutes les troupes de l'ennemi et donnât l'ordre de faire couper le pont derrière lui, ce n'est pas pour cela que nous croirons qu'Horatius Coclès en avait moins le devoir d'accomplir un tel exploit obéissant à la loi et au commandement du courage […]
>
> « Il y avait donc une raison émanée de la nature universelle qui poussait les hommes à agir selon le devoir et à se détourner d'une action coupable ; elle a commencé d'être une loi, non pas du jour ou elle a été écrite, mais dès son origine, et son origine a coïncidé avec l'apparition de l'intelligence divine : il en résulte que la Loi véritable et première, faite tant en vue du commandement que de la défense, est la droite raison du Jupiter Suprême [538]. »

Ce long extrait démontre, malgré le culte que Cicéron pouvait vouer à la République romaine et à sa grande tradition juridique, une idée lui était chère : celle d'un continuum entre la loi divine et la raison des sages législateurs. Le bien suppose une forme de promulgation de la part des dieux pour que l'homme perçoive ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Donc his- toriquement l'idée d'une loi, expression d'une raison divine, à la fois perçue comme telle mais encore étrangère à une révélation dans le temps, existe en occident avant la naissance du chris- tianisme.

Il faut remarquer cependant que le monothéisme juif a énoncé par la plume de Moïse la réalité d'une loi divine. Mais il s'agit alors d'une révélation où Dieu s'adresse directement à un intermédiaire et se fait le législateur d'un peuple. Dans la conception judaïque, la loi divine est

---

538. CICÉRON, *Traité des lois*, II, IV, op. cit., p. 42-43. Un texte de Platon livre une idée un peu similaire. Cf. PLATON, *Les lois*, trad. Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, 1997, 713 d & e, pp. 170-171.

un tout qui comporte des concepts très généraux comme l'interdit du meurtre et des principes cérémoniels très stricts et particularisés comme les sacrifices et les règles d'impureté légale.

Si l'on veut comprendre la complexité de l'héritage théorique qui nous a menés aux débats infinis d'aujourd'hui il faut admettre qu'il est fondé sur ce double courant. La réflexion païenne, platonicienne et stoïcienne, qui postule plus qu'elle ne constate, une promulgation, et la conception religieuse juive et chrétienne, qui recèle une promulgation en bonne et due forme, mais qui ne connaît pas immédiatement la distinction entre loi religieuse et loi de la société politique. Nous avons vu le point de vue apporté par Aristote qui centrait sa réflexion plus sur la nature comme dynamisme. C'est dans la combinaison du double héritage grec et chrétien avec la réflexion physique que nous trouverons notre synthèse.

Dans le langage de la théologie chrétienne la loi naturelle a été rendue conceptuellement dépendante depuis saint Augustin de la loi éternelle de Dieu. La question a été de comprendre comment relier la loi naturelle à l'aspect théologique de la Révélation. Le terme de loi éternelle s'oppose chez saint Augustin à celui de loi temporelle qui est potentiellement bonne ou mauvaise. La bonté de la loi éternelle est immuable face à la loi temporelle des hommes [539]. Il n'y a pas à proprement parler de réflexion *in extenso* sur la loi naturelle. Saint Augustin distingue la loi naturelle, la loi mosaïque et la loi évangélique [540]; les deux dernières impliquent une promulgation alors que la première est inscrite dans le cœur de chaque homme [541]. La réflexion systématique sur la loi naturelle est plus tardive. Ce qui attire progressivement l'attention dans le christianisme est le rôle central joué par le décalogue qui a été ensuite assimilé à la loi naturelle :

> « Bien qu'il fût pour les Juifs la charte fondamentale des mœurs, le Décalogue était plutôt conçu comme le rappel de l'Alliance du Sinaï ; il prenait place, à ce titre, dans les rites et festivités qui marquaient le début de l'année et le renouvellement liturgique de l'Alliance. La récitation du Décalogue avait lieu surtout dans la liturgie de la Synagogue. C'était

---

539. « *Augustin.* Mais il est une autre loi qu'on nomme la raison souveraine ; à laquelle est due l'obéissance partout et toujours ; en vertu de laquelle les méchants méritent la vie misérable et les bons la vie heureuse, en vertu de laquelle encore cette autre loi que nous avons résolu d'appeler temporelle est édictée justement et changée avec la même justice. Or, pour quelqu'un qui réfléchit, cette loi suprême n'est-elle pas immuable et éternelle ? Peut-il jamais paraître injuste, que les méchants soient misérables et les bons, heureux ; qu'un peuple nomme ses magistrats tant qu'il est sérieux et réglé, et qu'il cesse de jouir de cette prérogative s'il vient à se corrompre et à se dépraver ? – *Evode.* Je reconnais que cette loi est immuable et éternelle. – *Augustin.* Tu vois aussi, je pense, que tout ce qui est juste et légitime dans la loi temporelle, les hommes l'ont puisé dans la loi éternelle. Car si, à une époque donnée le peuple a conféré avec justice les honneurs, et si, en une autre, il a perdu ce privilège, cette variation temporaire ne tire-t-elle pas sa justice de cette éternité dans laquelle il est toujours juste qu'un peuple grave confère les honneurs, et qu'un peuple léger ne les confère pas ? » SAINT AUGUSTIN, *Traité du Libre Arbitre*, I, VI, § 15, in P.L. XXXII, col. 1229.

540. Cf. ID., *Contra Faustum* XIX, II, PL, XLII, col. 347-348.

541. SAINT AUGUSTIN dans sa *Lettre CLVII* reprenant la doctrine de saint Paul dans l'Épître aux Romains parle d'une loi inscrite dans le cœur de chaque homme qui énonce essentiellement la règle d'or, ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. Cf. PL, XXXIII, col. 681.

souvent le texte du Décalogue, comme résumé concentré de toute la loi, que les Juifs pieux portaient inscrit sur leurs phylactères. Au début, le Décalogue ne retint pas spécialement l'attention des chrétiens, qui le laissaient aux Juifs, pour ainsi dire, comme marque d'attachement au mosaïsme. La révélation du Christ ne changeait rien aux procédés traditionnels de l'éducation puérile. Cependant, lorsque saint Irénée déclare périmée la loi ancienne, il précise que cet arrêt vise les cérémonies, non pas la législation morale des dix commandements : " Pour préparer l'homme à cette vie (la vie nouvelle), le Seigneur a par lui-même et pour tous pareillement, prononcé les paroles du Décalogue : aussi demeurent-elles pareillement chez nous, après avoir reçu amplification et accroissement, mais non abolition, du fait de sa venue charnelle. Quant aux préceptes de la servitude, et comme des signes, il les abolis par la nouvelle alliance de liberté ; mais les préceptes naturels, qui conviennent à des hommes libres et qui sont communs à tous, il les a accrus, accordant aux hommes, avec libéralité, de connaître Dieu comme Père..." [542]

« À partir du IXe siècle, en Occident, les Dix commandements ou paroles semblent faire normalement partie du programme catéchétique destiné à l'instruction des enfants et des simples. Au XIIIe siècle, la règle était générale, comme en témoigne la *Somme le Roi*, de fr. Laurent, en 1279. C'est au XVe siècle que le Décalogue est mis en formules rimées et cadencées [543]. »

Mais comme cet ensemble de préceptes est un donné théologique on a tendance à croire que toute la pensée chrétienne a comme d'un seul cœur adhéré à l'idée que la seule source de moralité venait d'un enseignement direct de Dieu à son peuple. Ce serait faire là une grossière erreur. Une réflexion bien distincte est née dans la mesure où il fallait expliquer cette concep- tion paulinienne qui affirmait que les païens pouvaient vivre moralement sans la loi [544], c'est-à- dire sans la révélation. Le texte de Cicéron montre bien cette réalité d'une loi perçue sans avoir été donnée.

Il revenait à saint Thomas de synthétiser d'une manière originale toute la réflexion patristique et philosophique antérieure par l'échelonnement des différentes lois. Dans la question 91 de la Prima Secundæ, il détaille, en les ordonnant d'un point de vue théologique, les différents types de lois qui permettent à l'homme de connaître le bien. Il part de la loi éternelle par laquelle Dieu connaît et se représente l'ordre des différents dynamismes qui font les mouvements de l'univers, pour ensuite passer à la loi naturelle, perception immanente au cœur de

---

542. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* , IV, 16, 4, t. II, Sources Chrétiennes n° 100, trad. Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Paris, 1965, pp. 571 -573.

543. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, qq. 98-100, trad. J. Tonneau, Paris, 1971, fascicule « La Loi Ancienne I », pp. 176-177, note 41.

544. « Quand des païens, qui n'ont pas la loi, accomplissent naturellement ce que la Loi commande, n'ayant pas la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes ; ils montrent que ce que la Loi ordonne est écrit dans leurs cœurs, leur conscience rendant en même temps témoignage par des pensées qui, de part et d'autre, les accusent ou les défendent. » *Ro*, II, 14-15

chaque individu rationnel qui fonde la légitimité du troisième type de loi, la loi humaine. Vien- nent ensuite la loi divine positive et une considération sur la loi de concupiscence qui n'est qu'une métaphore inventée par saint Paul [545] pour exprimer le désordre existant en chaque homme. Cet exposé ordonné des lois va connaître un sort assez paradoxal puisque son schéma va être largement utilisé dans les siècles suivants, notamment par Suarez, quoique le fond de la doctrine thomasienne sera, il faut le dire, assez largement ignorée. Mais le concept de loi natu- relle prise comme une réalité indépendante d'une loi spécifiquement donnée par Dieu lors d'une révélation va faire son chemin.

Pauline Westerman a tracé le chemin historique et conceptuel qui a conduit la pensée européenne à rejeter la loi naturelle comme mesure de la loi humaine, ou même comme norme réelle et existante. Elle donne le rôle principal de cette mise sous le boisseau au théologien espagnol déjà cité, et dont l'importance s'explique par l'influence que son ordre possédait au début de l'époque moderne. Francisco Suarez, jésuite mort en 1617, acceptait pourtant la réalité de la loi naturelle mais sa façon d'aborder cette dernière en la dissociant de la loi politique offrit aux philosophes postérieurs un fondement pour parler d'une loi politique sans limitation au-dessus d'elle. Restons pour l'instant sur le cas de Suarez :

> « Le modèle d'une raison théorique, dont les conclusions sont mécaniquement dérivées de préceptes généraux, ne peut adéquatement prendre en compte l'inhérente variabilité des affaires humaines. Dans le but de s'assurer la flexibilité nécessaire, Suarez autorise de changer la *materia* [546] dans le secteur de la loi naturelle qui a rapport au droit naturel du *dominium*. Ceci permet à Suarez d'affirmer que la loi naturelle elle-même est immuable.
>
> « En pratique, sa solution revient à poser une limite drastique de la loi naturelle. Sa portée est réduite au seul domaine préceptif de la loi naturelle (essentiellement les préceptes du Décalogue). La loi naturelle en ce qu'elle regarde le *dominium* de l'homme (ce qui touche à la liberté à la propriété et aux contrats) est rendue très tributaire de la conception de l'autorité publique au sujet de sa *materia* [547]. »

---

545. « Mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres. » *Ro*, VII, 23.

546. Les théologiens médiévaux avaient déjà affirmé pour le cas de certains changements moraux entre l'Ancien et le Nouveau Testament le pouvoir que Dieu possédait sur les matières morales. Ainsi Dieu pouvait permettre la polygamie avant de restaurer la monogamie.

547. P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of natural law theory*, op. cit., pp. 125-126. « The model of theoretical reason, according to which conclusions are mechanically derived from general precepts, cannot adequately account for the inherent variability of human affairs. In order to ensure the required flexibility. Suarez allows changes in the *materia* in that part of natural law that has to do with the natural right to *dominium*. This enables Suarez to maintain that the natural law itself is unchangeable.
In practice, his solution boils down to a drastic limitation of natural law. Its scope is reduced to the preceptive part of natural law alone (essentially consisting in the precepts of the Decalogue). The natural law concerning man's *dominium* (pertaining to liberty property and contracts) is made highly dependent on how its *materia* is conceived by public authority. »

En fait le problème radical de la réflexion suarézienne réside dans la nature de la raison qui donne, qui prescrit la loi naturelle et la loi politique. Cela est la conséquence de l'abandon conscient qu'il fait de l'hylémorphisme assumé à son époque par saint Thomas mais déjà rejeté par Scot. La résultante de cette option a été, qu'à l'époque moderne, la théologie a conçu Le problème étant qu'à l'époque moderne de la théologie a conçu la rationalité pratique d'une manière assez abstraite :

> « Le point extrême de la vue intellectualiste est représenté par Gabriel Vasquez (mort en 1604). Il ne voit pas la loi naturelle autrement que comme la "nature rationnelle" comme telle. Du fait que nous puissions plus être désormais guidés par la nature, nous ne devons plus consulter la nature elle-même, mais "la nature rationnelle". Le terme de "nature rationnelle" lui-même reflète le déclin de la conception de l'Aquinate qui affirme que toute nature est rationnelle. L'Aquinate était capable de maintenir cette position sur la base de son induction que la nature est la raison manifeste de Dieu [548]. »

Suarez fait quant à lui dépendre les déterminations concrètes de la loi naturelle et, en parallèle d'une manière autonome par rapport à cette dernière, la loi politique d'une volonté conséquente de l'autorité compétente. Dans le cas de la première il s'agit des déterminations de la volonté divine qui s'accouple avec la nature rationnelle [549]. Pour la loi politique, comme nous l'avons vu avec Westerman, il s'agit pour le législateur de déterminer les matières de justice.

Nous ne pouvons faire toute l'histoire des théories du droit naturel, mais il faut noter une certaine forme de renversement à la fin du XVIIe siècle :

> « Il est impossible de trouver un ordre ou une harmonie dans la nature. La nature est un agrégat de voix criardes, qu'aucun principe ne vient tempérer. Au milieu de ce bruit, seul l'homme peut comprendre les instructions du divin guide.
>
> « En ce sens nous devons dire que ce concept de nature est la réplique inverse de celui de Suarez. Alors que dans la philosophie de Suarez la conception dynamique de la nature est gelée dans un "état des choses" perpétuel qui seul peut être compris par la raison théorique, la conception de Pufendorf, comme celle de Hobbes, est que la nature est un mouvement perpétuel. D'une manière superficielle on pourrait bien accueillir cette mise en avant du mouvement comme un retour au schéma dynamique que l'Aquinate a décrit. Mais bien sûr le mouvement selon Pufendorf ne doit plus être compris comme un mouvement vers une fin naturelle : il est seulement amené par des causes antécédentes : le mouvement des particules de matière [550]. »

---

548. P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of natural law theory*, op. cit., p. 93 : « The extreme intellectualist view is represented by Gabriel Vasquez. He views natural law as nothing other than "rational nature" as such. Since we can no longer be guided by nature, we should consult not nature itself, but "rational nature". The term "rational nature" itself reflects the decline of Aquinas's view that, of course, all nature is rational. Aquinas was able to maintain that view on the basis of his assumption that order nature God's manifest reason. »

549. Cf. F. SUAREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, II, VI, 11.

550. P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of natural law theory*, op. cit., p. 197 : « It is impossible to find order or

Le triomphe d'une nouvelle pensée scientifique avec les doctrines galiléenne et cartésienne a changé le regard sur la nature, le monde étant à partir de ce moment conçu comme un livre écrit en langage mathématique ou encore n'étant plus qu'une succession de corps étendus, la question de la cause finale est sortie du champ de la science à ce moment.

On peut dire qu'à la fin du XVIIe siècle [551], sauf rares exceptions, la morale chrétienne s'est alignée sur une conception philosophique proche du suarezisme, elle est devenue une doctrine complètement détachée d'une réflexion cosmologique qui la fonderait au point de vue de la téléologie générale. Il est vain et impossible de tracer ici une esquisse complète de la théologie morale de cette époque mais à travers les controverses de la casuistique on saisit bien que les écoles de morale ne cherchaient plus à fonder la perception du Décalogue autrement que comme une parole divine, une volonté exprimée par Dieu, et il faut noter à ce propos une chose :

> « Or il existe depuis toujours, en morale, un courant formaliste qui tend à mesurer directement la perfection des actes humains sur leur degré de conformité à la règle, c'est-à-dire à la loi. Et ce légalisme est d'autant plus vigoureux et redoutable qu'il est plus profondément respectable par son caractère religieux (stoïcisme, certains aspects du judaïsme, nominalisme, courants piétistes). Pourquoi l'homme a-t-il reçu le libre arbitre, se demande Méthode d'Olympe dans son *Traité du Libre Arbitre*, sinon pour pouvoir obéir à Dieu et "jouir du bien supérieur, bien qui résulte de l'obéissance à l'ordre de Dieu". Avec des nuances diverses, les grands théologiens franciscains du XIIIe siècle manifestent un sens très aigu de la toute-puissance divine et de l'absolue liberté des décrets divins, mais se soucient moins et se défendent presque de chercher à connaître les raisons et les motifs de sagesse qui inspirent la volonté divine dans ses libres choix. Pour saint Bonaventure, l'exercice de la vie spirituelle consiste dans les préceptes du Décalogue parce que, son point de départ étant, comme pour saint Anselme, la justice et la souveraineté divines, abstraction faite de toute situation historique contingente, l'obéissance au Décalogue exprime le rapport fondamental de l'homme à Dieu, qui est un rapport d'obligation. Plus tard, le personnalisme de Scot, pour sauver l'indépendance irréductible (*ultima solitudo*) de la personne humaine, retrouvera une idée stoïcienne en insistant sur la liberté, qui ne peut pas dépendre, mais qui

---

harmony within nature. Nature is an aggregate of shrill voices, untempered by any ordering principle. In the midst of this noise, man alone can understand the instructions of the divine conductor.
In this sense we might say that this concept of nature is the reverse of that of Suarez. Whereas in Suarez's philosophy the dynamic conception of nature is frozen into a perpetual "state of affairs" that can only be understood by theoretical reason, Pufendorf's view, like that of Hobbes, is that of nature of perpetual motion. On the surface of it, we might welcome this emphasis on motion as a return to the dynamic picture Aquinas had sketched. But of course Pufendorf's motion is no longer understood as a movement to the end : it is only brought by antecedent causes : the motion of particles of matter. »

551. S. M. PINCKAERS explique cela d'une manière très concise dans son livre *La morale catholique*, Paris, 1991. Ainsi la morale est devenue une théorie séparée et les écoles se sont affrontées entre celles qui dans la confrontation entre liberté et loi divine favorisaient plutôt l'obligation de la loi ou la possession de la liberté.

en toute indépendance peut obéir ou désobéir [552]. »

Délaissant ce courant d'opinion, nous sommes fondés à poser la question en des termes qui cherchent à dépasser une conception étriquée de la loi. Trop souvent la loi est, ou perçue comme une instance morale produit d'une volonté, ou au contraire comme la matérialisation mathématique d'un processus aveugle. La réflexion sur la loi naturelle implique en effet une certaine difficulté, comment concevoir une loi divine qui se trouve aussi être objet d'induction ? Ce double héritage ouvre sur une confusion possible entre les deux sources. La réponse à cette interrogation possède une importance qui dépasse la simple curiosité historique. Nous entendons comparer notre conception de la nature comme fondement de la vie morale et politique avec les autres théories sur la naturalité de la morale avec tout ce que mot implique d'ambiguïté.

● *Présentation comparative des théories de la nature comme instances morale et politique*

La situation présente des sociétés occidentales, héritières des débats de la chrétienté mais aussi ayant connu une sécularisation accentuée, oblige à une réflexion théorique, quand bien même cet effort intellectuel pourrait provenir de reflexions théologiques. S'il y a bien une doctrine philosophique qui a été assez largement ignorée ou caricaturée, c'est celle de saint Thomas d'Aquin sur la loi naturelle. Et cette réflexion originale mérite qu'on s'y arrête et qu'on l'amplifie.

On pense à tort que la théorie thomasienne a triomphé du fait de la place d'honneur que ce docteur occupe depuis le Concile de Trente. Du fait de son association à la condamnation de l'averroïsme latin sa pensée a fortement été délaissée par la majorité des penseurs ecclésiastiques des décennies qui ont suivi la mort du célèbre docteur, cette période a vu le triomphe du nominalisme. Malgré la consécration de sa pensée durant le Concile de Trente (1545-1563) puisque son écrit majeur, la *Somme de Théologie*, trônait aux côtés de la Sainte Écriture, les commentaires qui ont été faits de son œuvre, entre autres par Suarez, sont plus l'occasion d'un exposé personnel que celle d'une compréhension du maître des études de l'Église catholique [553]. Suarez en est un exemple assez caractéristique puisqu'il se veut comme une voie moyenne entre Thomas d'Aquin et Scot, entre les deux grandes tendances de la pensée théologique médiévale, l'augustinisme franciscain et l'aristotélisme dominicain. Comme l'a montré Deman, c'est bien cette école qui s'est imposée à l'orée du XVIIe siècle, malgré la permanence d'une école dominicaine s'efforçant de rester fidèle à son docteur.

---

552. J. TONNEAU, *La Loi Ancienne I*, op. cit., pp. 278-279.

553. Un témoignage contemporain montre quel rapport pouvaient encore entretenir les professeurs de la plus prestigieuse université de Théologie catholique – l'Université de la Grégorienne à Rome – avec la pensée du saint Docteur : « Certes, le thomisme romain auquel nous sommes exposés ne cherche pas à faire l'exégèse de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin. Il ne la considère pas comme un oracle valable pour toutes les époques et une réponse à toutes les questions philosophiques et théologiques. » HANS KÜNG, *Mon combat pour la Liberté*, trad. Monika Thoma-Petit, Ottawa, 2006, p. 71.

Étudier les diverses positions théologiques sur la loi naturelle et son fondement divin présente un grand intérêt. On saisira ainsi les principes formels des pensées sécularisées sur la loi. Dans la pensée théologique la loi naturelle est le reflet de la loi éternelle, il faut bien comprendre la nature de cette dernière et surtout le rapport qu'elle entretient avec la pensée et la volonté divine. Car cet acte de gouvernement divin implique ces deux activités de la vie divine.

On a vu chez Suarez l'importance de l'intervention de la volonté divine ou humaine, et la façon dont on a présenté le rapport entre ces deux termes a influencé par la suite la philosophie politique à l'âge moderne pour la précision des lois, car chez lui la seule rationalité dans sa généralité ne peut descendre au niveau des actes individuels comme tels. En fait entre le courant des modernes et la position thomasienne, la séparation n'est pas d'abord sur la réalité de la téléologie, mais sur la nature même de la loi. Certes les uns et les autres reconnaissent qu'une loi est principalement un acte de gouvernement, mais se rapporte-t-il d'abord à l'intelligence ou à la volonté ?

La particularité de la *ratio legis* chez le docteur dominicain du XIIIe siècle réside dans son caractère rationnel. La loi est selon l'Aquinate l'expression d'une raison, un *aliquid rationis* [554], qui a pour origine l'intelligence du prince d'une certaine communauté [555] – et non pas l'expression de sa volonté demandant une obéissance sans compréhension – en vue d'un bien commun à tous ceux à qui elle s'adresse [556]. Il y a là une différence radicale avec toutes les écoles volontaristes, quelles que soient leurs nuances, en ce sens où si les deux expressions appellent à la position d'un acte de la volonté de celui que la loi instruit, si la loi est l'expression d'une volonté plutôt que d'une intelligence, alors le motif d'agir sera différent.

Pour continuer avec saint Thomas il y a deux éléments à prendre en compte si l'on veut saisir les nuances de sa position théologique. D'une part il y a la raison du législateur et de l'autre la tendance dans l'individu. Cette dernière reflète un ordre qui préexiste dans l'intelligence du législateur :

> « Puisque la loi est une règle et une mesure, elle peut être considérée sous deux aspects. D'abord en celui qui pose la règle ou établit la mesure. Ces opérations étant propres à la raison, la loi se trouve en ce cas être dans la raison seule. Ensuite, la loi peut être considérée en celui qui est soumis à la règle et à la mesure. Ainsi la loi se rencontre-t-elle en tous les êtres qui subissent une inclination par le fait d'une loi. Et puisque toute inclination à agir suppose une loi, elle peut être appelée elle-même une loi, non point à titre essentiel, mais à titre de participation [557]. »

554. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 90, a.1.

555. ID., *Ibid.,* a. 3. L'autorité peut être celle de Dieu ou celle d'un homme. Dans le cadre d'une loi naturelle continuité de la loi éternelle, Dieu commande au monde qu'il a créé, c'est l'acte de son gouvernement en tant qu'il est le Seigneur de tout ce qui est.

556. ID., *Ibid.,* art 2.

557. ID., *Ibid.,* q. 90, a. 1, ad 1 um. Comme le note justement PAUL RAMBERT dans son article « La loi comme *ordinatio rationis* dans les manuels avant Vatican II », *Revue Thomiste* n° 109, 2009, pp.529-588. L'auteur prouve par

Dans la perspective qui est celle de l'aristotélisme thomasien la loi renvoie d'abord à la perception que le sujet a du bien en général, perception que nous avons détaillée dans la première partie. Analogie faite avec le mouvement des êtres en général, l'individu constate que tout être désire sa perfection. C'est dans la continuation de cette induction qu'opère le législateur humain qui s'adresse à des animaux rationnels [558]. Cette forme de rationalisme est certes loin d'autres formes plus détachées du cosmos et qui pourtant semblent se départir d'une forme purement volontaire de l'énonciation du bien. La loi naturelle dans la mesure où elle n'est pas perçue directement comme la raison d'un ordre pensé en Dieu peut cependant être induite dans les tendances générales de la nature, comme nous l'avons vu en I-II q. 94, 2. Il y a donc encore une possibilité de fonder une loi en dehors de la société politique, et en l'absence de consensus sur la réalité divine, possibilité qui n'existe pas dans les autres écoles de pensée.

Par exemple dans une perspective purement volontariste, on part de la volonté de l'individu dont l'objet est le bien, si le motif de la loi est l'obéissance au supérieur, c'est donc la volonté du supérieur *ut sic* qui est elle-même bonne, droite en elle-même, ainsi que nous l'avions noté dans la première partie à propos de la théologie de Scot. Dans un cadre directement théologique cela peut sans doute se justifier sans trop de difficultés, Dieu étant l'être absolument parfait, mais dès que l'on fait intervenir l'autorité humaine la chose apparaît plus compliquée, car il est difficile de justifier de sa perfection infaillible. La loi naturelle disparaît puisque la nature n'exprime plus une rationalité ordonnatrice et que les tendances n'enseignent ni volonté divine ni volonté humaine. Elles sont justes des instincts sourds et aveugles, qui semblent conserver une certaine constance dans leur mouvement.

Comme nous l'avons déjà noté dans la première partie, il existe ainsi certaines formes de rationalisme qui ne répondent pas adéquatement à toutes les exigences de la vie humaine, en ce sens où la rationalité pratique ne se fonde pas sur l'induction des désirs. Nous avons déjà parlé de Vasquez, Grotius a lui aussi produit une forme de rationalisme trop éthérée :

> « Grotius peut malgré tout se dispenser d'une notion d'une volition additionnelle. Le simple fait que Dieu ait voulu que certaines choses existent dans la nature humaine est déjà un argument suffisant pour exiger que nous devions agir en conformité avec notre nature. Nous n'avons pas besoin de recevoir d'un commandement supplémentaire de la part de

---

une étude détaillée que les manuels de théologie morale ont souvent ignoré cette notion de participation de la tendance. La loi a été réduite au commandement politique, et bien souvent dans un sens volontariste. Ce qui l'amène à déplorer l'appauvrissement généralisé de la perception de la loi morale comme reflet de la loi divine, premier analogué de toute loi d'un point de vue théologique.

558. « C'est à partir de la connaissance de la fin par l'intelligence qu'elle devient règle. Il ne s'agit donc ni d'une règle imposée d'une façon extrinsèque, ni d'une règle qui serait un simple produit de la raison ; ce que l'intelligence connaît est une réalité extérieure qui est ensuite assimilée par le phénomène de la connaissance. Aussi la règle est mesure, c'est-à-dire qu'elle contient des éléments qui permettent à l'homme de ne pas être réduit à appliquer une règle, mais l'incitent à juger grâce à cette règle ce qui est ou non susceptible de le conduire vers sa fin. » M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, op. cit., p. 53.

Dieu puisque la volonté de Dieu est déjà manifeste dans la nature humaine [559]. »

Nous avions noté au début de cette partie que la téléologie ne constituait pas la raison de différence entre les conceptions de la loi, mais il est sûr qu'une raison pratique qui accepte les conditions de la téléologie telle que nous l'avons décrite dans les parties précédentes change le rapport à l'énonciation rationnelle du bien. En ce sens les mots eux-mêmes et le contenu formel qu'ils véhiculent ne sont pas la fin que vise l'acte humain. Or dans les morales qui mettent l'accent sur la valeur formelle, la fin directement visée est bien la conformité à la loi. La loi est alors le produit d'une raison normative qui commande au nom de la rationalité elle-même, comme nous l'avons déjà remarqué dans la morale kantienne. Mais dans la perspective du philosophe de Kœnigsberg, la loi des êtres naturels devient elle-même régulée par la loi de moralité, car l'une et l'autre procèdent de la raison humaine. Dans le cas de Grotius, la rationalité morale trouve son fondement normatif dans une volonté divine antécédente. Ces deux positions sont effectivement des formes de rationalisme mitigé de volontarisme. Pour Kant la raison pratique perçoit une obligation et pour Grotius la rationalité de notre agir se fonde en dernier lieu sur une volonté. Dieu a voulu que l'on respecte la propriété de son prochain parce que Dieu nous a voulus sociables. Il n'y a pas une perception de l'immanence de la perfection postulée par la réalité du désir.

La conception de cette rationalité se trouve donc assez peu éloignée de la perception d'un ordre purement volontaire. Le bien légal est ce qui est voulu comme tel par celui qui a la charge de l'autorité. Dans la mesure où il n'y a plus d'autorité divine reconnue, l'expression d'une loi comme volonté repose alors sur celui ou ceux qui ont la charge de l'autorité. Dans une perspective théologique la volonté de Dieu sert de régulateur suprême, mais une fois rejetée ou ignorée cette régulation suprême, il n'y a plus à proprement parler de loi naturelle, sinon celle du mécanisme aveugle et nécessaire des êtres sans raison. Et ce mécanisme ne peut rien dire à l'individu qui cherche à régler son agir d'une manière libre.

Le concept de loi naturelle comme instance d'expression d'une volonté n'existe que s'il y a un Dieu. En l'absence d'une reconnaissance commune d'une volonté divine clairement manifestée, la loi sera l'expression du prince, que ce soit un monarque, une aristocratie ou le peuple. Même si l'homme est partie de la nature et que cette dernière fait sentir son empire sur lui, il y a en l'individu autre chose que cette continuité avec le monde de la nature, et c'est la volonté qui est alors la cause de la vie nouvelle, la vie en état de société :

> « La nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se reconnaît la spiritualité de son âme : car la Physique

559. « Grotius, however, can dispense with the notion of an additional divine volition. The mere fact that God has willed some traits to exist in human nature is already sufficient argument for the claim that we should act in conformity to our nature. We do not need any extra commands from God, because God's will is already manifest in human nature. » P. C. WESTERMAN, *The disintegration of the natural law theory*, op. cit., p. 147.

explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par des lois de la Mécanique [560]. »

Dans la perspective d'une société laïcisée, les prérogatives de la loi naturelle, expression de la volonté divine, passent à la société civile, il n'y a pas de fondement du bien humain extrinsèque à la volonté du prince. Or cette nouvelle toute-puissance du corps social, ce trans- fert de compétences de Dieu à l'homme si on nous autorise l'expression, si ce transfert est compris dans un sens absolument volontariste, cela pose un problème certain. Car comme dans la position théologique qui fait de Dieu un souverain absolu pouvant demander tout et son contraire d'une manière légitime, la théorie contractualiste pure arrive à justifier les pires choses. D'où la naissance d'une théorie contractualiste mitigée par une certaine forme de droit naturel, la théorie des droits humains [561]. Avant d'exposer plus avant notre point de vue sur la loi naturelle, regardons leur valeur comme instance morale et politique et comme alternative possible à la loi naturelle pour pallier aux excès potentiels du volontarisme politique.

● *Les droits individuels, héritiers de la loi naturelle ?*

Si l'on regarde les préambules de deux des différentes Déclarations des droits de l'homme, on se rendra compte d'une certaine évolution sémantique qui indique que ce qui était encore présenté comme une prérogative naturelle à la fin du XVIIIe siècle finit par être conçu comme un consensus purement juridique au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale :

« Les représentants du peuple français, […], ont résolu d'exposer, dans Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs

---

560. J.-J. ROUSSEAU, *Origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1969, Paris, pp. 71-72.

561. Cette présentation historique de la loi permet d'éviter les mauvaises interprétations sur le légalisme de saint Thomas. Dans un ouvrage récent, Élisabeth Dufourcq, estime que la théorie de la loi naturelle élaborée par saint Thomas d'Aquin est devenue caduque. Soit qu'elle renvoie aux controverses entre l'empire et la papauté, soit qu'elle se base sur une théorie très idéaliste et formelle, la théorie thomasienne est, selon cet auteur, plus nocive que profitable dans le contexte actuel. La réponse que l'on peut lui faire se situe à différents niveaux. Premièrement elle méconnaît la théorie du bien qui existe chez saint Thomas : « Chez lui, l'idée du Bien est censée participer à la fois à la sagesse de Dieu et à l'ordre immuable du monde. » ÉLISABETH DUFOURCQ, *L'invention de la loi naturelle*, Montrouge, 2012, p. 435. On voit dans cet extrait la méconnaissance de la théorie du bien plus proche d'Aristote qu'elle ne le croit. Ensuite on peut dire qu'elle ignore ce que nous avons découvert dans les écrits de Westerman, à savoir l'influence de Suarez sur la lecture du traité des Lois. La prétention qu'elle a de contextualiser la pensée de l'Aquinate manifeste sa propre ignorance de l'influence qu'elle subit des siècles de volontarisme légaliste dont nous avons parlé tout au long de notre travail. Sans doute critique-t-elle une vision assez platonisante de la loi naturelle qui réagit au pur positivisme des sociétés occidentales. Le travail de production des sources d'influence de l'Aquinate que Dufourcq fournit est très bien renseigné mais l'analyse des textes de saint Thomas est trop superficielle pour être acceptée.

droits et leurs devoirs [562]. »

« Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

« Considérant […] que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration humaine [563]. »

Les deux présentations sont sensiblement différentes. La première fait encore référence à une certaine naturalité antérieure à l'établissement des sociétés politiques alors que la seconde n'aborde même pas le sujet. Cependant pour être juste dans notre analyse, il faut noter que cette déclaration de 1948 focalise sur le droit international mais, et d'un certain côté, en recon- naissant les hommes comme les membres d'une même famille, elle leur attribue une même nature. Que les droits de l'homme soient vus comme des tempéraments à la volonté du prince ou du corps social pourraient leur faire reconnaître le rôle d'une certaine forme de loi naturelle.

Même dans la logique juridique de ces droits il existe une tension entre le donné naturel et la construction sociale. La théorie des droits naturels a été élaborée pour préserver la propriété privée et les prérogatives contre les intrusions du corps social. La théorie contractualiste de Locke par exemple se voulait être une préservation de la sphère privée [564] en instituant un certain nombre de garde-fous à l'action du pouvoir exécutif.

D'un autre côté si l'on reprend la critique du jeune Marx dans *La Question juive* sur la liberté réelle, il y a réellement une difficulté dans la prétention à vouloir instaurer une égalité purement formelle des droits, la solution sera alors de tendre à la destruction de la distinction entre les deux sphères, celle du privé et celle du public :

« Le droit naturel apparaît ici comme une idéologie ayant pour fonction de masquer le caractère de construction sociale et juridique de l'opposition public privé. Ce masquage est à la fois juridique (car il fait partie de la doctrine), et culturel (puisqu'il fait partie de la sagesse populaire et des évidences du sens commun)

« En conclusion, cette "sphère du privé" [565] n'est pas une sphère existant dans la nature des choses ; non seulement elle est sociale, comme beaucoup d'auteurs l'ont fait

---

562. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789).

563. *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948)

564. « Les hommes étant, comme on l'a dit, naturellement libres, égaux et indépendants, on ne peut mettre aucun d'eux hors de cet état, ni l'assujettir au pouvoir politique d'un autre sans son propre consentement. La seule manière, pour quelqu'un, de se départir de sa liberté naturelle, et de se charger des liens de la société civile, c'est de s'accorder avec d'autres pour se joindre et s'unir en une communauté, afin de mener ensemble une existence faite de bien-être, de sécurité et de paix dans la jouissance assurée de leurs propriétés, et dans une sécurité accrue vis-à-vis de ceux qui ne sont pas membres de cette société. » JOHN LOCKE, *Second traité du gouvernement civil*, trad. J. F. Spitz, Paris 1994, § 95, p. 70.

565. Qui soit dit en passant est sacralisée dans la Déclaration de 1789 dans son dernier article.

remarquer, car le privé ne peut exister qu'en opposition au public ; mais de surcroît, cette construction sociale repose – comme probablement en définitive toute construction sociale – sur une base juridique, c'est-à-dire à la fois conventionnelle, arbitraire, et ayant force de loi [566]. »

Le propos de cet auteur est, dans le deuxième volume de son ouvrage d'études sur le féminisme, de combattre toute forme d'inégalité entre les femmes et les hommes, entre les parents et les enfants. L'existence d'une sphère privée lui semble une affirmation de type naturaliste, et de fait elle est l'expression d'un certain naturalisme. Si l'on revient à la pensée de Locke et du contractualisme de type libéral qui a inspiré l'Europe au XIXe siècle, il existe effectivement une séparation entre le public et le privé, séparation que les révolutions de types marxistes – et la pensée de Delphy s'en réclame en un sens – se sont efforcées d'abolir.

Il y a certes une légitime interrogation pour savoir dans quelle mesure on doit contraindre ou non l'individu dans le cadre de la société et jusqu'où le pouvoir politique peut s'étendre. Il faut s'efforcer de prendre un peu de recul par rapport aux oppositions qui existent au sein de la pensée politique contemporaine qui s'avère être une tension perpétuelle entre la liberté individuelle et les conditions de son existence dans la société politique, il nous faut comprendre pourquoi il y a une nécessité de réaffirmer l'existence d'une forme de loi naturelle qui dépasse la simple énonciation de droits individuels.

Il est sûr qu'il est difficile de fonder une telle loi naturelle sur une révélation puisqu'elle ne fera l'objet d'aucun consensus. Sinon supposer un tel consensus sur un système de valeurs communes aux sociétés occidentales ne suffit pas, d'une part parce qu'on ne saura jamais si ces valeurs renvoient ou à des décisions arbitraires, ou à des affirmations gratuites, sachant que dans l'optique d'une société libérale il n'y a pas vraiment d'autre alternative.

La difficulté est bien sûr de trouver le point de départ qui puisse être accepté. Il est difficile de renvoyer l'homme à une tendance universelle dans un premier temps. Si nous prenons l'être humain dans le contexte de son existence nous trouverons un bon point de départ.

Nous avions déjà noté qu'il existe dans la pensée contemporaine une certaine école qui pourrait satisfaire au moins à notre exigence première de fonder la morale sur le dynamisme des appétits, celle des « théoriciens » du *Care*. Nous avons remarqué que l'une des tendances fondamentales de la loi naturelle était, d'après l'Aquinate, de vivre en société avec tout ce que cela implique. De fait, ceux qui ont voulu retrouver dans l'attention à l'autre l'attitude essentielle de l'humanité – attention portant sur les individus réels – ont relancé le débat d'une manière nouvelle, manière qui échappe tant aux abstractions d'une loi naturelle énoncée d'une manière trop spéculative qu'aux obligations violentes et sans fondement d'une conception volontariste.

Daniel Engster a montré, dans son article *Care Ethics and Natural Law Theory : Toward*

---

566. CHRISTINE DELPHY, *L'ennemi principal,* t. II, op. cit., p. 220.

an Institutional Political Theory of Caring [567], la nécessité pour cette approche de la vie pra- tique de trouver un fondement théorique afin de faire passer l'intuition de départ, l'état d'atti- tude individuelle d'attention à son entourage, à celle de pratique sociale et politique. Car comme il le remarque justement à propos de la première énonciation de cette option telle qu'elle a pu être faite par Nel Noddings au milieu des années quatre-vingt [568]:

> « Une critique finale de la définition du *Care* faite par Noddings renvoie à son potentiel esprit de chapelle. Card soutient que l'insistance de Noddings sur l'attention personnelle et directe rend "éthiquement insignifiante nos relations avec la plupart des personnes sur terre, du fait que nous ne les connaissons pas et que nous les connaîtrons jamais [569] ". Tronto note quant à elle qu'avec cette définition, l'éthique du *Care* "pourrait devenir rapidement une façon pour justifier que chacun devrait cultiver son propre jardin, et laisser les autres prendre soin du leur [570] ". Certainement ce n'est pas l'intention de Noddings. Toute définition de la philosophie du *Care* devrait inclure une préoccupation pour les effets de notre attention (ou au contraire de notre mépris) sur les tierces parties [571]. »

La difficulté des théories du *Care* c'est qu'elles se sont développées au sein de la société libérale qui est fondée sur cette théorie des droits qui provient et conduit à l'égoïsme que le *Care* dénonce. Conceptuellement la théorie des droits individuels conduit à l'inviolabilité du *dominium* de l'individu humain, elle fonde le droit politique sur le piquet qui protège le champ de chacun pour reprendre la formule de Marx que nous avons déjà citée. Fondamenta- lement le problème qu'a le *Care* est de justifier objectivement une pratique fondée sur un mou- vement individuel d'attention à l'autre aussi généreux que diffus et imprécis. Cette école peut à la fois se couler dans le cadre d'une pensée politique individualiste que dans un essai de retour à une forme de loi naturelle [572].

La proposition d'Engster est de chercher dans les penseurs néo-aristotéliciens la solution en inventant une théorie de la loi naturelle qui soit découplée de la téléologie naturaliste d'Aris-

---

567. *The Journal of Politics*, vol. LXVI, n° 1 Cambridge, février 2004, pp. 113-135.

568. NEL NODDINGS, *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, 1984.

569. CLAUDIA CARD, « Caring and Evil », *Hypatia,* n° 5, New Jersey, printemps 1990, p. 102.

570. JOAN TRONTO, *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, 1993, p. 171.

571. « One final criticism of Noddings's definition of care relates to its potential parochialism. Card argues that Noddings's emphasis on personal and direct caring renders "as ethically insignificant our relationships with most people in the world, because we do not know them and never will". Tronto notes that, given this definition, care ethics "could quickly become a way to argue that every-one should cultivate one's own garden, and let others take care of themselves" (Tronto 1993, 103, 171). Surely, this is not what Noddings intended. Any adequate definition of caring must include some attention to the effects of our care (or lack thereof) on other third parties » N. NODDINGS, *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, op. cit., p. 117.

572. Comme le note Engster : « La question en définitive demeure de savoir si l'éthique du *Care* peut générer une théorie politique institutionnelle distincte ou représente seulement un supplément aux théories libérales de la justice. » « The question thus remains whether care ethics can generate a distinctive institutional political theory or represents only a supplement to liberal theories of justice. » DANIEL ENGSTER, *Care Ethics and Natural Law Theory : Toward an Institutional Political Theory of Caring,* p. 122.

tote et de saint Thomas d'Aquin. Ainsi il analyse les pensées de Nussbaum et de Finnis pour essayer de discerner dans leur reconstruction rationnelle de la pensée pratique, une potentielle accointance avec les intuitions du *Care*. Engster trouve à la théorie de Nussbaum deux défauts, d'une part le fait qu'elle fonde l'éthique sur les capacités de l'homme suppose une notion de la nature humaine qui apparaît injustifiable aux yeux d'Engster. En conséquence l'auteur refuse aussi la forte normativité et la déontologie structurelle de la pensée de Nussbaum [573]. Les critiques qu'il adresse à Finnis se rapprochent de la critique de la déontologie de Nussbaum. Mais on constate que l'auteur de cet article ne comprend pas la nécessité d'une théorie forte qui dépasse le bon sens quotidien ; quant à ce dernier nous le tenons pour nécessaire, concrètement ce bon sens constitue un bon point de départ mais qui reste imparfait :

> « La reconstruction de la théorie de la loi naturelle commence avec un principe central à toutes les théories de la loi naturelle que les êtres humains sont des animaux politiques qui dépendent d'une communauté de semblables pour leur bien-être et leur développement. Les théoriciens du *Care* assurent un rendu plus précis de ce principe par le constat que les êtres humains dépendent d'abord et avant tout pour leur développement et leur bien-être non pas d'une notion abstraite de communauté, mais plutôt du soin concret d'individus particuliers [574]. »

Notre première partie a déjà répondu à la fausse dialectique que contient ce passage. Si effectivement l'homme concrètement ne vit pas de belles théories, dans la mesure où l'on veut comprendre et achever le sens de la vie humaine, répondre aussi aux objections de la violence dominatrice des plus forts, il faut pouvoir donner une théorie générale de la bonté d'un acte qui rende compte des éléments premiers de la vie commune des hommes telle que le *Care* les décrit. D'ailleurs partir d'une théorie générale des droits suppose une réflexion politique plus profonde que la sympathie instinctive que la plupart des gens éprouvent à l'égard de cette théorie politique du fait de son monopole en occident. Malgré tout il fait reconnaître à cette école de pensée le mérite d'avoir compris la primauté d'une certaine forme d'amitié sur les considérations formelles et générales, qui, depuis la fin du XVIIIe siècle, sont souvent le masque altruiste d'un individualisme cruel.

Il est donc nécessaire de réinscrire la compréhension de la loi naturelle comme fondement de la classique amitié politique dans un cadre plus large, sinon toutes les intuitions qui appellent à la sympathie générale seront plus ou moins résorbées dans le grand mouvement dominant la pensée politique occidentale, cette pensée portant comme en son germe l'égoïsme.

---

573. D. ENGSTER, *Care Ethics and Natural Law Theory : Toward an Institutional Political Theory of Caring,* op. cit., p. 125.

574. « The reconstruction of natural law theory begins with a principle central to all natural law theories - that human beings are political animals who depend upon community with others for their development and well-being. Care theorists provide a more precise rendering of this principle by noting that human beings depend first and foremost for their development and well-being not upon some abstract notion of community, but rather upon the concrete care of particular individuals. » ID., *Ibid.,* p. 128.

β) *Théorie générale de la nature*

La première difficulté à résoudre dans une présentation générale de la nature comme principe d'une normativité s'achevant dans l'ordre politique est justement de concilier cette tendance générale avec l'action individuelle des êtres. Cette question traverse les courants de pensée, nous l'avons déjà abordée dans la théorie générale du bien, il s'agit maintenant de mettre en relation une théorie générale de la nature avec d'une part la réalité de l'acte particulier d'une part, et la réalité de l'ordre politique d'autre part quand nous traiterons de la loi comme expression d'une cité concrète.

- *La généralité de la loi naturelle face au particularisme de l'acte*

Dans la première partie nous avions dit que la perception des tendances premières de la nature humaine constituait en fait une forme de corpus de normes que nous pourrions définir comme intrinsèques, en ce sens où elles renvoyaient à quelque chose d'interne à tout être humain. La théorie du *Care* tente de fonder tout sur ces normes, mais de fait elles restent assez confuses et elles manquent d'une certaine systématicité. Que l'homme définisse dans un premier temps par sa raison pratique la première énonciation générale de faire le bien et d'éviter le mal, amène, à partir de cette première notion confuse et générale, une détermination d'altruisme. De fait si l'on revient à la volonté de s'intéresser à l'autre, cela implique de ne pas lui faire ce que l'on ne voudrait pas que l'on nous fasse, ce qui constitue une image réflexe de l'amour que l'on se porte instinctivement.

La perception d'une forme de rationalité pratique fondée sur des actes à poser, et d'autres à éviter est la notion de base, l'ultime principe pratique générique. Faut-il pour autant que l'on demande que le corpus des lois précise tout ? La grande peur d'une normativité envahissante provient historiquement de la conception d'une loi qui demande à être précisée jusqu'à la dernière des circonstances, contrairement aux lois classiques qui gardaient une ouverture aux cas exceptionnels.

Il existe dans la tradition théologique un adage que nous avons déjà cité qui départage les commandements selon l'universalité du temps de leur obligation : les préceptes négatifs qui obligent *semper et pro semper* et les positifs qui obligent seulement *semper et non ad semper*. Pour saint Thomas d'Aquin une telle énonciation est fondée sur la loi naturelle [575], c'est-à-dire qu'elle est perceptible sans le moyen de la révélation divine. De fait en comprenant ce qu'est le mal, nous ne pouvons jamais le vouloir. Mais la difficulté est de relater tel ou tel acte dans sa singularité à la généralité d'une règle dont on sait qu'elle ne peut exprimer le réel dans toute sa précision. Il est ainsi caractéristique que pour le docteur angélique certains commandements

575. « Dans la raison naturelle de même que dans la loi divine, d'après lesquels nos actes doivent se régler, sont contenus tant des préceptes négatifs que positifs. » « In ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negativa, quædam pracepta affirmativa continentur. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quæstiones disputatæ de malo*, q. 2, a. 1, c.

divins négatifs ne doivent pas être pris dans toute leur littéralité :

« Le Décalogue interdit l'homicide en tant qu'acte indu ; en ce sens le précepte inclut l'idée même de justice. Or la loi humaine ne peut permettre qu'un homme soit tué injustement. Mais il n'est pas injuste de tuer les malfaiteurs ou les ennemis de l'État, et cela ne va pas contre le précepte du Décalogue. L'acte de tuer, dans ces conditions, diffère de l'homicide prohibé par le Décalogue au jugement de saint Augustin. De même, dépouiller quelqu'un de ce qui était à lui, si c'est à bon droit qu'on le lui ôte, ce n'est pas vol ou rapine prohibés par le précepte du Décalogue [576]. »

Même dans l'énonciation des interdits les plus fondamentaux, énonciation faite par Dieu directement, paroles divines par excellence [577], le théologien y voit une interprétation tant le sens des mots doit être compris en fonction de l'intention du législateur [578]. Ainsi le « Tu ne tue- ras pas » doit être lui-même interprété et on doit en un sens prendre de la distance par rapport à la littéralité de son expression.

L'intérêt d'avoir cité ce passage théologique est de montrer que l'on peut penser les choses selon une généralité assez stricte sans pour autant perdre tout ce que nous avons pu dire plus haut au sujet de l'acte individuel et de sa distance possible par rapport à cette généralité logique et conceptuelle. La seule chose que nous cherchons à manifester par une telle approche est de prouver que la généralité de la nature en tant que principe d'agir ne saurait adéquatement se refléter dans notre logique, mais que celle-ci peut donner cependant une direction valable pour tous, valable seulement dans la plupart des cas.

● *Unicité analogique de la loi naturelle*

Une autre considération vient compléter la précédente : comment penser une loi naturelle qui soit principe de différenciation entre les êtres rationnels et les autres tout en conservant son caractère de loi valable pour tous ? Il y a certes une communauté de destins entre les êtres en ce sens où tous nous tendons vers un but. La nuance vient de la nature de cette tendance, d'où la nuance de la loi par laquelle on systématise ce constat de la tendance. Il y a en outre une séparation entre une loi prédictive et une loi prescriptive. La loi prédictive qui est aussi une loi descriptive tend à se rapprocher le plus possible de la nécessité du mouvement des êtres non

---

576. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 100, a. 8, ad 3um.

577. Cf. le texte que nous avons cité plus haut de J. TONNEAU (p. 282), *Revue des Jeunes, La Loi Ancienne I*, op. cit., p. 176. D'ailleurs Décalogue signifie les dix paroles et non les dix commandements. C'est la parole de Dieu à son peuple qui commence ainsi : « Et Dieu prononça toutes ces paroles, en disant : Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. » (Ex.20, 1-2).

578. « Or les préceptes du Décalogue expriment justement l'intention de Dieu, le législateur. Ceux de la première table, relatifs à Dieu, énoncent pour lui-même l'attachement au bien commun et final qui est Dieu ; ceux de la seconde table énoncent l'ordre juste qui doit régner entre les hommes, nul tort n'étant fait à personne et chacun recevant son dû. C'est en ce sens qu'il faut entendre les préceptes du décalogue, et c'est pourquoi ils ne souffrent aucune sorte de dispense. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 100, a. 8.

rationnels. Dans la pensée de Suarez une telle énonciation ne possédait pas le caractère de loi [579], car une loi prescrit nécessairement quelque chose, impose quelque chose d'obligatoire.

Mais si l'on se rappelle qu'il y a deux types d'appétits qui distinguent entre les êtres inanimés et les êtres animés, l'énonciation de la loi naturelle sera différente. L'homme partage deux tendances foncières avec les êtres animés sans raison, mais si ces derniers font les choses par instinct, l'homme possède cette capacité d'assumer ses tendances d'une autre manière, d'où la différence radicale entre la nutrition et la sexualité chez lui et chez l'animal. Le rapport de la sexualité et de la nutrition à la loi ne consiste pas seulement à ramener ces dernières au cadre général de la nature mais à les faire entrer dans toutes les considérations propres à chaque individu par lesquelles l'être humain construit un chemin qui lui est propre, chemin qui n'est pas pour autant contraire au sens général des tendances animales qui sont une part de lui-même.

Il faut revenir à la distinction qui dans les êtres irrationnels sépare les animaux des autres créatures. Charles Taylor a, dans son livre *The explanation of behaviour* [580], montré que revenir à une forme de science pré Galiléenne n'était pas nécessairement remettre en cause les avancées de Newton et de Galilée. C'est à la conception aristotélicienne que Taylor renvoie pour réélabo-

---

579. « Cette loi est la loi naturelle. Il est clair que seulement les êtres rationnels peuvent comprendre une loi explicite. Ou pour le dire avec les mots de Suarez : attendu que Dieu commande aux créatures irrationnelles par des actes (i.e. des instincts innés), il commande aux créatures rationnelles par des mots. Sans la loi naturelle, les hommes ne seraient pas plus que des animaux, mus par des instincts aveugles. Ces idées forment l'arrière-plan des pièces du célèbre dramaturge, Pedro Calderon de la Barca, lui-même élève des Jésuites à l'école de Salamanque. Dans sa pièce didactique "le grand théâtre du monde" Dieu lui-même est représenté comme "El Autor", l'écrivain de la pièce. Il place littéralement les mots dans la bouche des acteurs.
Les acteurs sont dotés de la raison naturelle, ce qui les rend capables de comprendre les mots qu'ils sont censés prononcer, mais bien sûr on ne peut nier que leur raisonnement, aussi bien que la liberté naturelle que le Dieu de Calderon leur donne, ne sont seulement que des moyens pour jouer au mieux les rôles qui leur ont été assignés par El Autor. Dieu comme l'écrivain du théâtre de ce monde est l'image que nous pouvons garder le mieux en mémoire si nous voulons comprendre les conceptions de Suarez sur la loi naturelle. La loi naturelle est le script de cette pièce, elle doit donc être dite. C'est pourquoi les êtres rationnels sont les seuls acteurs sur la scène. Les animaux irrationnels ne sont jamais que des éléments du décor, pouvant être déplacés à volonté par le metteur en scène. »
« That law is the natural law. It is clear that only rational beings can understand such an explecit law. Or, in Suarez words : whereas God commands irrational creatures "by acts", (i.e. implanted instincts), He commands rational creatures "by words". Without natural law, men would be no more than animals, motivated by blinds instincts. These ideas form the background of the plays of the famous playwright Pedro Calderon de la Barca, himself pupils of the Jesuits at the School of Salamanca. In his didactic play "El gran teatro del mundo" God himself is represented as "El Autor", the dramatist of the play,. He literally put words in the mouth of actors. The actors are endowed with natural reason, which enables them to understand the words they are supposed to utter, but of course it cannot be denied that their reasoning, as well as the natural freedom Calderon's God provides them with, are merely means to play out – in the best possible way – their roles as they were designed by El Autor. God as the dramatist of this theatre of the world is the figure we can best keep in mind if we are to understand the views of Suarez on natural law. Natural law is the script of that play, so to speak. That is why rational beings are the only actors on the scene. Irrational animals are no more than stage-properties, being "moved" by the stage-director at will. » P. C. WESTERMAN, *The disintegration of natural law theory*, op. cit., p. 91.
580. CHARLES TAYLOR, *The explanation of behaviour*, London, 1964.

rer une théorie scientifique qui assume l'asymétrie des mouvements des êtres cosmiques :

« Ceci est donc la force de la notion de puissance ou de tendance naturelle, non pas une tendance *de facto* d'événements, mais bien plus une série d'événements, celle-ci faisant le fond de l'appréhension de cet ordre mis à jour par le comportement non accidentel d'organismes vivants, car cela est en quelque sorte composante de leur nature essentielle. Nous pouvons voir, ainsi, pourquoi une telle conception rencontre une opposition, ceci n'étant qu'une conséquence de la révolution Galiléenne qui a précisément eu pour effet de balayer toutes les asymétries de la science aristotélicienne – entre le mouvement naturel et le mouvement violent, entre les événements sub- et supra-lunaires, et ainsi de suite – pour les remplacer par une science homogène de la nature, dans laquelle on pourrait rendre compte de toutes les différences par le même jeu de variables antécédentes. Mais, toute compréhensible qu'elle soit, cette résistance n'est pas nécessairement justifiée. Qu'on le veuille ou non, ce qu'affirme une explication de type téléologique regarde clairement le domaine de l'empirique. En outre savoir si le principe de l'asymétrie est valide et si les lois les plus basiques sont de cette sorte, ceci est aussi est du ressort des questions empiriques. L'inadéquation de la physique aristotélicienne ne repose pas sur une quelconque absurdité qui lui serait inhérente, mais dans la grossièreté [581] de l'explication qu'elle fait des événements naturels. Mais supposer, à partir de la supériorité des principes Galiléens dans les sciences de la nature inanimée qu'ils *doivent* nous fournir le modèle pour les sciences des comportements animés, c'est faire un bond spéculatif, mais certainement pas énoncer une conclusion nécessaire [582]. »

---

581. Nous pouvons nuancer cette croyance habituelle en rappelant qu'Heisenberg trouvait dans les catégories physiques aristotéliciennes des éléments intéressants pour rendre compte des comportements corpusculaires infra-atomiques. Cf. WERNER HEISENBERG, *Physique et philosophie*, Trad. Jacqueline Hadamard, Paris, 1971.
Cette idée de la relativité des systématisations rationnelles est aussi défendue par Nancy Cartwright. Elle peut ainsi écrire au terme d'une petite description des pratiques de la physique quantique: « Alors que les philosophes croient dans les lois et refusent les causes, la pratique interpétative de la physique est à l'exact rebours de cette croyance. » « Although philosophers generally believe in laws and deny causes, explanatory practice in physics is just the reverse. » NANCY CARTWRIGHT, *How the laws of physics lie*, Oxford, 1983, p. 86.
582. « This, then, is the force of the notion of "power" or "natural tendency" not the de facto trend of events, but rather a press of events, which lies behind the view that order exhibited in the behaviour of livings organisms does not come by "accident", but is somehow part of their 'essential nature. We can see, then, why this view is resisted, for the result of the Galilean revolution was precisely to sweep away all the asymmetries of Aristotelian science, between "natural" and "violent" movement, between sub- and supra-lunar events, and so on, and to replace them by a homogeneous science of nature in which all the differences could be accounted for in terms of the same set of antecedent variables. But although understandable, the resistance is not thereby necessarily justified. For whether or not an explanation of a teleological sort holds is plainly an empirical matter. And therefore whether the principle of asymmetry is valid and whether the most basic laws are of this sort are also empirical questions. The inadequacy of Aristotelian physics lay not in any inherent absurdity, but in its gross inadequacy in accounting for natural events. But to assume from the superiority of Galilean principles in the science of inanimate nature that they *must* provide the model for the sciences of animate behaviour is to make a speculative leap, not to enunciate a necessary conclusion. » C. TAYLOR, *The explanation of behaviour*, op. cit., pp. 24-25.

Comme le fait remarquer justement Taylor, le triomphe de la science mathématisée de Galilée et de Newton n'implique pas par voie de conséquence stricte que toute énonciation légale se fasse avec la même nécessité qu'une loi mathématique. C'est une façon de répondre aux objections de Kant et à sa conception d'une loi des êtres naturels purement mécaniste [583]. Maintenant si il n'y a pas une loi unique et univoque qui régit les différents êtres naturels, rien n'empêche de rechercher une certaine forme d'unicité entre les différentes lois qui régissent chaque degré d'être.

C'est là que la téléologie intervient pour nous donner à travers l'outil de l'analogie la nécessaire unité entre les différents niveaux de la loi naturelle. Il faut considérer simplement le commun qu'est le mouvement, mouvement local, mouvement animal, mouvement volontaire. La loi naturelle sera une sous une certaine formalité que nous avons déjà énoncée : Tout être tend vers son bien. Simplement l'être inanimé tend vers le sien d'une manière autre que l'être animé irrationnel qui se départ de la tension de l'être rationnel vers son bien propre. On peut donc formuler un triple rapport qui exprime à chaque fois d'une manière différente une même loi naturelle. La réalité de cette tension sera différente dans chaque dimension d'être, et pour cette raison, énoncée d'une manière différente.

Il faut bien voir qu'il y a une double distinction entre les divers niveaux de lois. D'une part il y a un principe de distinction dans la nature de l'appétit lui-même, ce qui fait que les animaux parfaits sont radicalement différents des autres, car leur appétit se porte vers une fin connue. De l'autre seul l'être humain connaît la fin en tant que telle, ce qui le distingue des autres êtres. Donc il y a différentes expressions de la loi naturelle, suivant la nature de l'appétit d'une part, et suivant la rationalité de l'autre.

La loi naturelle comme réalité unifiée sera au moins ce rapport de rapports, cette série d'énonciations propre à chaque type d'être. La nature de l'énoncé sera soit un schéma décrivant la tendance inhérente et constante d'un être inanimé, la plénitude propre à l'être animé ou encore le mode libre de la perfection humaine. On voit ainsi comment un outil intellectuel souple permet de conserver une unité entre les êtres tout en leur reconnaissant leur spécificité [584].

---

583. Pour faire justice à Kant, la volonté de fonder une science morale sur une certaine idée de la science était une idée déjà assez ancienne qui menaçait par sa nécessité la liberté humaine : « L'un et l'autre peuvent passer pour l'hommage qu'avec l'enthousiasme de la jeunesse, Pufendorf rend tout à la fois à Grotius, à Descartes et à Hobbes. Il partira, dit-il, de définitions et d'axiomes afin d'en déduire, *more geometrico*, les conséquences logiques. Il n'est pas possible d'occulter l'originalité qu'il entend ainsi donner à sa volonté de scientificité. Cette rationalité déductive se place explicitement, comme chez Hobbes et chez Grotius, sous le signe de la géométrie. Dès 1660, est établie aux yeux de Pufendorf la supériorité de la démarche démonstrative sur les *disputationes* de la scolastique. » SIMONE GOYARD-FABRE, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, 1994, p. 45.

584. C'est pour cela que les réflexions de la philosophie contemporaine sur les dispositions nous semblent vouées à l'échec quand elles parlent du caractère dispositionnel de la nature en général. Il leur manque souvent la souplesse de l'outil analogique. Ce qui fait que leurs raisonnements sont trop systématiques pour énoncer avec suffisamment de nuances la réalité de la nécessité dans l'ordre naturel. Cependant on trouve quelques réflexions intéressantes sur la continuité relative entre le bien humain et le bien des autres êtres naturels chez Philipa Foot : « La question est donc de savoir si les caractéristiques des humains peuvent être évaluées en fonc-

Une telle présentation comporte cependant encore un défaut par rapport à l'outil intellectuel de l'analogie.

On ne peut cependant se contenter de cette série de rapports parallèles. Mais si on voulait véritablement fonder une analogie sur un premier rapport, il faudrait partir d'une définition de la loi qui serait identique pour toutes les lois ; or cela seule une affirmation sur l'existence de Dieu permet de le faire. Le premier analogué de la loi serait la loi que Dieu énonce en lui-même par lequel il exerce son gouvernement sur les choses créées, comme nous avons pu le lire dans le texte de Cicéron et tel que saint Thomas l'a énoncé [585]. La loi naturelle dans ses divers échelonnements se rapporterait à la loi éternelle comme à un premier, premier qui resterait inconnu des hommes.

La loi naturelle a ceci de particulier qu'elle n'est pas connue d'abord par une énonciation mais par une induction. Toutes les autres lois énoncées par les hommes pour le bien des hommes ne sont possibles qu'à partir de cette première induction. De même que si l'on veut comprendre ce qu'est la loi éternelle cela suppose qu'on appréhende cette multiplicité de tensions vers le bien *in genere*. Mais comme cette induction porte sur des objets de natures diverses, seule la perception de l'unicité réelle du but permettrait de faire véritablement de la loi naturelle une loi parfaitement une. Cela veut donc dire que tous les êtres communieraient chacun à sa manière dans le même être possédé d'une manière diverse. Cette vue est la nôtre mais elle est loin d'être évidente. L'unicité analogique de la loi naturelle semble plus facile à admettre et elle suffit à donner le cadre conceptuel requis à notre vue de la loi politique.

● *Inaptitude de l'individualité à fonder un ordre communautaire*

La théorie des droits humains nous semble problématique pour fonder une théorie de la justice comme ordre normatif supra politique. Il y a deux points sur lesquels la théorie générale des droits humains telle qu'elle se trouve contenue dans les diverses chartes depuis la déclaration américaine de 1776 souffre d'un défaut qui en condamne la validité. Nous avons vu l'importance de l'aspect universel de la loi naturelle tout aussi bien que la prise en compte du particulier. Or ces deux considérations sont susceptibles d'entrer en conflit si elles ne sont pas bien har-

---

tion du rôle qu'elles jouent dans la vie humaine en recourant au schéma de la normativité naturelle que nous avons découvert dans le cas des plantes et des animaux. En faveur d'une telle hypothèse, on peut avancer qu'on rencontre un même réseau de concepts telle la fonction et la finalité dans l'évaluation de toutes sortes d'êtres vivants, y compris des êtres humains. Il est possible, bien sûr, que le sens des mots comme "fonction" ou "finalité" diverge lorsqu'ils sont employés tantôt à propos des plantes et des animaux, tantôt à propos des êtres humains. Mais il semble significatif qu'il y ait une forme spéciale d'explication - une explication téléologique - à laquelle se rapportent dans chaque cas les idées de fonction et de finalités. » PHILIPPA FOOT, *Le Bien naturel*, trad. John E. Jackson & Jean-Marc Tétaz, Genève, 2014, p. 90.

585. Nous renvoyons ainsi à Michel Bastit qui résume cette idée : « Dans le domaine qui nous intéresse, cela signifie que les lois ne se présentent pas seulement comme une participation de plus en plus imparfaite de la loi éternelle, mais comme une expression de l'ordre propre à chaque niveau de la réalité ayant sa fin immanente causée analogiquement par un autre niveau de réalité. » M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, op. cit., p. 49.

monisées. Formellement la théorie des droits humains pose un problème au niveau théorique, dans l'énonciation universelle qu'elle fait, et un problème au niveau de l'appétit en sanctuarisant l'individu et en rejetant ses désirs particuliers hors de l'orbe de la considération normative.

L'ordre naturel fonde l'universalité sur la dynamique des êtres vers le bien, donc le point de départ est l'ordre universel mais asymétrique des appétits particuliers. Tandis que le point de départ de la théorie des droits est, en tant que théorie, un point de vue purement formel. Le dynamisme de la nature n'ayant pas de sens général reconnu, reste une certaine affirmation qui se tient dans l'ordre de l'universel, mais d'un universel assez essentialisé et hors de toute considération d'ordre pratique. Parler de droit c'est penser en terme de rapports humains, cela suppose une certaine forme d'ordre politique. De toute façon la rhétorique des droits a pris corps dans une pensée qui restait marquée par une idée plus ou moins précise de religion naturelle, les droits étaient donc garantis par la justice divine. Certes il y a une influence non négligeable de la pensée stoïcienne dans la réflexion sur l'universalité de la nature humaine, mais la réflexion théologique a accentué cette réflexion. Alors que les droits de l'homme apparaissent aujourd'hui davantage comme l'expression d'une certaine volonté politique imposée par convention que comme une réalité héritée de la nature, ils ont gardé la systématicité du milieu intellectuel de leur élaboration.

Mais ce corpus normatif donné impose aux nations une certaine mesure et peut justifier des dénonciations, voire plus, contre les violateurs de ces droits. On ne peut cependant identifier les droits avec les désirs. Le terme de droit renvoie à autre chose que le terme de besoin. On peut certes fonder un dû en justice sur les besoins élémentaires mais parler de droits d'une manière générale c'est fonder une égalité mathématique qui fait fi des situations particulières. La notion de droits égalitaires valables pour tous et dans le monde entier ouvre nécessairement à une forme de violence faite à la réalité. Le problème des droits de l'homme n'est pas tant dans l'affirmation de droits, car en un sens la société civile est instituée pour faciliter l'accès à certains biens, mais dans la référence universelle qui est censée exprimer ces droits. Car si l'on pense les choses ainsi, c'est bien sûr pour prévenir les conflits potentiels et harmoniser les individus entre eux. Il est plusieurs façons de présenter cet outil juridique. On a vu qu'une longue tradition occidentale avait tendance à tout vouloir rendre d'une manière géométrique, et on peut dire que les différentes chartes des droits de l'homme tombent dans ce travers.

On peut aussi citer une tentative relativement récente de fonder, ou de refonder, le contrat social sur une théorie de la justice plus approfondie que la simple énonciation des droits ; John Rawls a voulu montrer comment penser une justice politique basée sur une égalité acceptée et partagée par tous les membres de la société politique abstraction faite des inégalités existantes entre les membres de la société :

> « Il semble raisonnable de penser que, dans la position originelle, les partenaires sont égaux. Cela veut dire qu'ils ont tous les mêmes droits dans la procédure du choix des principes ; chacun peut faire des propositions, soumettre des arguments en leur faveur et ainsi

de suite. Le but de ces conditions est, bien sûr, de représenter l'égalité entre des êtres humains en tant que personnes morales, en tant que créatures ayant une conception de leur bien et capables d'un sens de la justice. La base de l'égalité est constituée par la ressemblance entre les hommes de ce double point de vue. Les systèmes de fins ne sont pas classés selon leur valeur ; et chaque homme a, pense-t-on, la capacité requise pour comprendre les principes adoptés quels qu'ils soient, et agir selon eux. Ces conditions ainsi que le voile d'ignorance définissent les principes de la justice comme étant ceux auxquels consentiraient des personnes rationnelles en position d'égalité et soucieuses de promouvoir leurs intérêts, ignorantes des avantages ou des désavantages dus à des contingences naturelles ou sociales [586]. »

Tant dans cette tentative originale, que dans toute forme de théorie contractualiste égalitaire, le fondement général reste finalement une conception de la justice très abstraite. Cette conception est supposée suffisante pour garantir une théorie forte et ouverte sur l'universel. De fait, la théorie contractualiste et la perspective d'approfondissement de Rawls cherchent à établir des rapports de justice et d'égalité entre les membres. Le problème étant que la justice se définit comme le rapport droit des parties de la société les unes avec les autres, et ce rapport s'exprime dans des situations concrètes. On peut certes vouloir exprimer ceci d'une manière plus générique mais on ne peut faire de la justice concrète une forme de déduction nécessaire et systématique de grands principes théoriques :

« Les êtres naturels du monde sublunaire, scindés entre la puissance et l'acte, ne font que tendre vers leur fin, leur forme parfaite. En pratique, ils en restent loin, ils manquent le sommet, se laissent glisser sur la pente de l'un ou l'autre versant. Aussi trouve-t-on de par le monde beaucoup d'hommes lâches ou téméraires, et très peu qui aient le vrai courage. Pour la justice particulière il en va de même, elle tend à réaliser, dans la cité, le bon partage des biens et charges extérieures. Mais il est plus que rare qu'elle y réussisse. […] Pour Aristote, qui agrémente sa démonstration de figures géométriques, afin d'atteindre le juste milieu. C'est à partir et à travers les déviations en sens divers des uns et des autres que sera trouvée la voie droite. […] Nos traités de logique du droit lui substituent une autre méthode. Empruntant aux mathématiques leur modèle de raisonnements stricts, ils voudraient que le juge déduisît ses solutions de lois imposées arbitrairement par une puissance souveraine ; la dialectique, au contraire ayant à leurs yeux le défaut de n'aboutir à rien [587]. »

Les antécédents théologiques de la théorie des droits, qui eux reconnaissent une loi naturelle, ne nous aident pas à éviter ce problème. Étant donné qu'ils sont nés dans un cadre conceptuel un peu particulier, celui d'une théorie de la loi centrée sur l'idée d'une obligation arbitraire venant d'un supérieur, cela empêche a priori toute tentative de la fonder sur une

586. JOHN RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, 1997, p. 45-46.
587. MICHEL VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, 2008, pp. 52-53.

induction. D'un autre côté, depuis la fin du XVIIIe siècle, étant donné la progression d'une société laïcisée et refusant l'autorité d'un prince qui ne soit pas le représentant de la volonté générale, la théorie des droits est devenue l'expression d'une forme d'ordre transcendant la société politique, ordre qui est condamné à méconnaître les nuances du rapport d'une norme universelle à la réalité particulière. On pourrait dire que sous cet aspect, la théorie des droits humains n'est qu'une modalité de la conception de la loi qui a prévalu depuis Suarez avec tous les changements quant à la source de l'autorité et du rapport des sujets à celle-ci. On peut noter aussi l'aspect métaphysique de cette question, la notion de droit de l'homme met sur un même plan le droit qui renvoie à une relation entre deux parties et l'homme pris dans son sens le plus essentialiste. Conceptuellement ce n'est pas justifiable, et nous verrons un peu plus loin quelles conséquences pratiques Villey condamnera dans cette erreur conceptuelle [588].

Suivant un processus historique complexe, la théorie des droits humains, corollaire de la théorie contractualiste, est devenue, par une forme de nécessité intrinsèque, la clause de sécurité de la sphère privée. C'est là la contrariété intrinsèque spécifique d'une telle pensée, ce qui la distingue parmi toutes les pensées qui partagent avec elle la théorie de la loi comme expression d'une volonté. L'universalisme de la théorie juridique a pour effet paradoxal de laisser hors de son champ de considération une bonne partie des tendances humaines pour ne pas les juger et les laisser s'épanouir comme bon leur semble. Or ces tendances ne sont jamais sans conséquences dans la sphère publique.

En quoi consiste la tension propre à la théorie des droits. Cela revient au fait qu'on reconnaît aux désirs humains quels qu'ils soient la possibilité d'exister, sans interroger ce qui fait leur bonté, car tel n'est pas le propos de la théorie des droits. Seuls les désirs qui sont contraires au bien du prochain sont prohibés, mais certainement pas prévenus.

Nous attirons l'attention avec une certaine gravité sur cette dernière affirmation. Une société qui n'interroge pas les désirs de ses membres, qui ne cherche pas à les éduquer est condamnée à devoir multiplier les barrières et les normes. En soi, un désir pris absolument est une potentialité de plusieurs choses qui parfois se contredisent. À partir du moment où l'on n'a pas fondé la théorie politique sur une orientation générale des désirs, ce qu'est la loi naturelle au sens où nous l'avons définie, on peut invoquer toutes les théories juridiques possibles, les désirs seront appelés à se confronter car leur convenance est mise hors-jeu du discours poli-

---

588. Le rapport de l'autorité et des sujets n'a fait que connaître un renversement complet entre le moment où Suarez et Locke écrivent. À propos du premier Pauline Westerman note : « En fait, comme c'est sa conception que seule l'autorité publique, nantie du pouvoir législatif, peut changer la matière de la loi naturelle, il est impossible pour un citoyen individuel de manifester que telle loi positive est en désaccord avec la loi naturelle et par conséquent manque d'une force morale obligatoire. » « In fact, since it is view that only public authority, entrusted with legislative power, can change the materia of natural law, it is impossible for an individual citizen to claim that positive law disagrees with natural law and therefore lacks morally obligatory force » P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of natural law theory*, op. cit., p. 127.

tique [589]. La réalité concrète des dynamiques humaines se trouve abandonnée et ce sont donc les plus forts qui dominent, car la vie politique ne supprime pas les disparités du désir. L'égalité formelle des droits en méconnaissant de considérer le désir comme base principale de vie politique condamne par avance la résolution des conflits. D'ailleurs on peut remarquer qu'au XIXe siècle tant les socialistes que les penseurs contre-révolutionnaires ont critiqué le modèle libéral qui jette ce voile sur tout ce qui soi-disant touche au privé. Mais l'anarchie dans laquelle on laisse la direction des désirs n'est pas sans conséquences fâcheuses [590]. Ce vide directionnel combiné à une forme d'universalisation du monde sous une théorie du droit a rendu les conflits insolubles :

> « Outil à tout faire. On en fit usage au profit des classes ouvrières ou de la bourgeoisie – des malfaiteurs contre les juges – des victimes contre les malfaiteurs. Mais attention ! il faut choisir : ou *bien* des uns, ou *bien* des autres. On n'a jamais vu dans l'histoire que les droits de l'homme fussent exercés au profit de *tous*. L'ennui avec les droits de l'homme est que nul ne saurait en jouer au détriment de certains hommes. À quoi tient l'énorme succès de ce lieu commun dans la rhétorique contemporaine ? À ce qu'il réussit à voiler le revers : qu'en militant pour ces droits contre le Chah d'Iran nous aurons aidé à l'instauration du régime de Khomeiny. Tel est l'état de choses, sur le terrain de la politique et du droit, que le discours sur les droits de l'homme s'est donné pour tâche d'occulter. Le droit est *rapport* entre *des* hommes, multilatéral. Que vous en ayez ou non conscience, quand vous faites usage du mot "droit", il s'agit d'une relation. Comment pourrait-on inférer une relation, couvrant plusieurs termes, d'un terme unique : l'Homme [591]. »

L'énoncé d'une loi naturelle conçue comme relation de l'appétit au bien, si elle ne constitue pas une panacée universelle aux difficultés inhérentes du rapport de l'universel au particulier dans la mise en place de la justice – il reste toujours une part d'incertitude et donc de conflit potentiel – permet de donner à la loi politique la base nécessaire à la mise en branle d'une collection de volontés communiant dans un même bien politique. Il est sûr que la déter-

---

589. « L'étude du plaisir et de la peine est l'affaire du philosophe politique : c'est lui, en effet, dont l'art architectonique détermine la fin sur laquelle nous fixons les yeux pour appeler chaque chose bonne ou mauvaise au sens absolu. En outre, cette investigation est l'une de nos tâches indispensables : car non seulement nous avons posé que la vertu morale et le vice ont rapport à des plaisirs et à des peines, mais encore, au dire de la plupart des hommes, le bonheur ne va pas sans le plaisir, et c'est la raison pour laquelle l'homme bienheureux est désigné par un nom dérivé de se réjouir. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 12, 1152 b 9-12, p 364-365.

590. « Une autre catégorie de fabricants s'assura cette fois comme précédemment, des privilèges seigneuriaux sur les enfants des prolétaires. Ce furent les fabricants de soie. En 1833 ils avaient hurlé comminatoirement que "si on leur ôtait la liberté d'employer pendant dix heures par jour des enfants de tout âge, c'était arrêter leur fabrique ; qu'il leur était impossible d'acheter un nombre suffisant d'enfants au-dessus de treize ans", et ils avaient ainsi extorqué le privilège désiré. Des recherches ultérieures démontrèrent que ce prétexte était un pur mensonge, ce qui ne les empêcha pas, dix années durant, de filer la soie chaque jour pendant dix heures avec le sang d'enfants si petits qu'on était obligé de les mettre sur des hautes chaises pendant toute la durée de leur travail. » K. MARX, *Le Capital*, L. I, chap. X, trad. J. Roy, Paris, 1969, p. 219.

591. MICHEL VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, op. cit., pp. 153-154.

mination du bien politique ne peut avoir la clarté d'un axiome mathématique, mais la théorie contractualiste pose un problème plus profond comme nous venons de le voir.

La question de la généralité de la loi de nature ouvre à un problème plus spécifique qui est celui de la liberté humaine face au déterminisme. En un sens la triple analogie de la loi naturelle offre un outil conceptuel qui permet de répondre aux objections classiques contre le supposé nécessitarisme aristotélicien. Mais il nous reste à relier les développements que nous avons faits à propos de l'acte humain avec ceux qui concernent la loi naturelle.

γ) *La loi, gage de liberté*

Dire que la loi est le pendant nécessaire de la liberté n'a rien de vraiment original, seule compte pour manifester la pertinence de notre propos la manière originale de présenter la relation entre les deux termes. L'héritage juridique contemporain n'a fait de la loi le gage de la liberté que dans la mesure où la raison ou la volonté humaine étaient seules à l'origine de cette loi [592]. Nous inscrivons au contraire d'une telle idée cette réflexion dans la continuité de la loi naturelle comme instance générale du bien potentiellement compréhensible par chaque individu. Nous commencerons par la démonstration d'une absence de dialectique entre l'universel et le particulier en matière pratique. La liberté individuelle demeure et trouve un appel à sa réalisation dans l'énoncé d'une norme qui l'ouvre à la recherche de la perfection. C'est d'ailleurs le rôle principal d'une loi en tant qu'énoncé, donner une information sur la nature des actes que l'on porte.

• *La liberté individuelle n'entre pas en conflit avec la tendance générale de la nature*

La place toute particulière de l'individu humain dans le monde tient à sa rationalité, elle est le principe de sa supériorité. Nous parlons de l'individu et non de la race humaine, ceci est important à noter. Car on aurait tendance à considérer la loi naturelle en tant qu'elle est perçue par les individus humains comme un instrument de dépersonnalisation. La loi naturelle serait alors un instrument de clonage des attitudes humaines, la cause de tous les conformismes.

Notre prétention est de présenter la loi naturelle comme fondement d'une vision de l'individualité dans un sens qui ne soit pas exclusif d'un sens général et communautaire, sans pour autant tomber dans la négation du particularisme de l'individu. Plusieurs tentatives ont déjà été faites dans ce sens. Dans le courant de pensée né en réaction à la pensée libérale, et de l'individualisme radical qu'elle porte, Marx est réputé pour avoir porté le projet d'une société égalitaire qui soit à la fois respectueuse de l'individu et soucieuse d'un agir commun. Cette tentative part du constat de la vie en société, il n'y a pas de réflexion sur une nature fondatrice de cette vie.

---

592. « La liberté (comme indépendance vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un autre individu), dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité. » E. KANT, « Principes Métaphysiques de la Doctrine du droit », *Métaphysiques des mœurs*, vol. II, trad. Alain Renault, Paris, 1994, AK VI 237, p. 26.

Mais en fait le souci de Marx était de ne pas aliéner l'individu de son propre travail, dans son œuvre l'aspect communautaire semble devoir passer au second plan. Il existe une tension permanente dans la pensée du philosophe allemand, comme le note Guy Haarscher au terme d'une étude où ce dernier tend à révéler le caractère problématique des prétentions de Marx à fonder une philosophie qui laisse sa place à l'individu :

> « Non seulement l'individu et ses "prédicats" jouent un rôle central dans la *Critique du Programme de Gotha*, puisque les deux formes de socialisme qui font l'objet de la discussion s'articulent sur deux conceptions de la "rétribution" individuelle, mais encore, tout repose sur l'individu dans la société communiste : c'est lui qui institue, spontanément et à partir de soi, de sa nature, de son fonds le plus intime, le "lien" social, sans que celui-ci doive être assigné à une transcendance quelconque : l'individu est l'universel, aucune altérité ne le commande du dehors, ne l'extériorise ou ne le met à distance de soi, le forçant par là même à se chercher aux confins de son monde. Au contraire, la disparition du droit, de l'État, de la morale et de l'économie (de l'intérêt) impliquent une sorte de "sublimation" radicale de l'individu, devenu par là même proprement infini. Or tout notre travail tend à indiquer qu'une telle perspective ne peut être tracée par la pensée qu'au prix du décorporéisation totale de l'individu, d'une désindividualisation sans reste, comme si le fait de pousser à bout les pouvoirs de l'individu, de l'"activer" absolument, revenait à l'effacer de façon inéluctable [593]. »

Le travail de cet auteur est de prouver que le projet marxiste de supprimer tout ce qui peut être extérieur à l'activité humaine conduit par un jeu subtil de la raison à nier ses préten- tions de départ. Haarscher prend le contre-pied de l'analyse de Michel Henry sur Marx qui dis- tingue dans la pensée du philosophe allemand les œuvres de jeunesse et celle de maturité ; la phase de maturité de Marx serait celle où il aurait su abandonner l'idéalisme hégélien de sa jeu- nesse [594]. Il est sûr que Marx veut éviter l'aliénation humaine et donc faire en sorte que rien ne

---

593. G. HAARSCHER, *L'ontologie de Marx, le problème de l'action des textes de la jeunesse à l'œuvre de la maturité*, Bruxelles, 1980, p. 290.

594. « Nous admettons certes, comme cela a été souligné plus haut, que Marx critique la "transcendance" sous maintes de ses figures, mais toujours sur le fond d'une réinstitution, plus profonde de cette même "transcendance". S'il fallait cerner une phrase de Marx dans laquelle celui-ci, sans le vouloir, nous livre, non pas la clé, mais le symptôme de sa pensée, ce serait assurément – et ici, Feuerbach est, si l'on peut dire, coresponsable, – l'expression du troisième manuscrit par laquelle est annoncé que le "positif fondé sur lui-même" doit venir "remplacer" la transcendance, la "négativité" de la spéculation hégélienne. Marx a peut-être cherché à substituer au primat de l'universel et de la pensée une philosophie de la sensibilité : mais il a conçu cette dernière comme "positive", c'est-à-dire maîtrisable, assignable, rationalisable, ou encore "dialectisable". C'est peut-être en ceci que sa pensée se trouve, au plus profond, reliée à la "spéculation" et à l' "impérialisme" de l'universel, que nous avons vu faire "retour »" tout au long de son œuvre : au lieu d'une philosophie de l'homme "réel en chair et en os" – et la *menschliche Emanzipation* ne commence-t-elle pas par là ? – , nous avons vu se dessiner, dès la jeunesse et jusqu'à la *Critique du programme de Gotha*, rédigée quelques années avant la mort de Marx, une sourde volonté d'intégrer l'individu "réel" à l'universalité : celle-ci devenait une "seconde nature", c'est-à-dire qu'elle disparaissait en tant que norme de l'activité, cette dernière s'y trouvant – ici c'est Hegel, et

soit extérieur au désir de l'individu dans sa réalité concrète. Il semble bien quoiqu'on pense de cette interprétation, qu'il soit difficile de connecter la réalisation de l'individu avec une préten- tion d'universalité qui ne fasse pas violence à toute la particularité, ou qui ne lui impose pas quelque chose d'extérieur à elle-même. Vouloir supprimer la tension c'est s'exposer à suppri- mer un des termes de la difficulté.

Marx n'a pu éluder le problème posé à la pensée politique depuis l'avènement d'une affirmation d'un individu radicalement tourné vers lui-même, le conflit permanent entre une liberté radicale et la contrainte imposée par la vie en société. Nous pensons devoir présenter les choses en amont de la réflexion politique.

Cependant il faut montrer que l'énonciation d'une loi générale concerne l'individu et ne violente pas son individualité. Nous avons vu qu'il ne faut pas comprendre l'universel de la loi comme une simple question de prédication logique. L'universel dans lequel l'individu est introduit par la loi est dans l'ordre d'une perfection ontologique.

Dans une de ses réflexions sur la loi divine saint Thomas donne une précision sur le rapport de l'homme à la loi qui spécifie son agir en regard des autres êtres terrestres, dans son *Contra Gentes* le théologien médiéval affirme à propos de la providence divine, pour introduire à la question de la loi, *que la créature rationnelle est dirigée par Dieu dans ses actes non seulement selon l'ordre qui convient à son espèce, mais aussi selon ce qui convient à son individu* [595]. Cette affirmation ne peut être facilement admise, et elle est source de contresens. Du fait que l'individu humain est rationnel il est plus maître de ses actes que les individus d'une autre espèce, il est donc moins déterminé dans actes, et en ce sens la loi naturelle ne possède pas pour l'homme le même caractère nécessitant dans les actes individuels que pour les créatures irrationnelles. Son individualité tend alors à prendre plus de distance face aux normes générales, et il est plus difficile de rendre compte de son agir par une prédication logique.

Mais quand l'Aquinate affirme que Dieu dirige l'individu humain, c'est bien parce qu'il parle à sa raison et qu'il lui demande en fait de prendre en charge sa propre vie [596]. De plus le

---

combien, qui porte le poids de la coresponsabilité – "chez elle", ayant par là même fait disparaître en elle-même toute trace de "passivité". » *Id.* p. 293.

595. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentes*, III, 113 : « Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum. »

596. « Seule la créature rationnelle est capable d'une direction par laquelle elle soit dirigée à ses actes non seulement selon l'espèce, mais encore selon l'individu : elle possède l'intelligence et la raison par lesquelles elle peut percevoir comment selon des modes divers il existe un certain bien ou un certain mal selon qu'il arrive dans les diverses situations concrètes, selon les temps et les lieux. […] La créature rationnelle participe à la providence divine non seulement dans le fait d'être gouverné mais aussi dans celui de gouverner. Elle se gouverne en effet dans ses actes propres, mais aussi dans le gouvernement des autres » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentes*, III, 113.

« Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum : habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. […] Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum

statut même de l'homme fait qu'il n'est pas voulu par Dieu comme les autres créatures, il est voulu dans son individualité, alors que ce que vise la providence divine pour les autres créatures, c'est la permanence de l'espèce plus que la perfection de tel ou tel individu. La raison divine demande à l'individu rationnel de se prendre en main et fasse en sorte que le cours de sa vie l'amène à sa perfection. La loi en tant qu'elle est partie de cette providence divine sert à perfectionner l'individu. Gardons bien à l'esprit que la loi reste dans l'ordre du général mais pourtant elle offre à l'individu les outils nécessaires à sa perfection individuelle, mais c'est précisément la part de son imprécision qui fait qu'elle laisse l'homme à son conseil pour savoir comment il doit la comprendre et l'appliquer.

Cette présentation était de fait une considération de théologie, nous devons la ramener à la connaissance inductive de la tendance générale de la nature qui est celle de notre point de vue philosophique. Nous percevons que tout être cherche sa perfection et l'on pourrait dire que c'est son bien individuel que tout individu cosmique poursuit. Il est vrai qu'une tendance appétitive concerne l'individu quel qu'il soit. Donc l'être humain ne dépare pas en cela des autres membres de l'univers. Mais comme nous l'avons déjà noté, la tendance individuelle de chaque individu retranscrit une certaine forme d'inclination plus universelle, ce qui permet d'ailleurs d'en inférer des lois de natures.

Pour l'être humain la saisie de la tendance universelle des êtres en général est différente de la saisie des siennes propres. Le mode sous lequel l'individu humain saisit sa perfection est celui d'un individu qui perçoit la fin en tant que telle, et donc qui comprend ce que veut dire rechercher sa perfection. L'animal cherche à demeurer tant dans son individu que dans son espèce, mais il ne saisit pas ce que cette quête recèle d'excellent, tandis que l'être humain non seulement fait la même chose que l'animal, et plus encore, mais peut juger de l'excellence de son agir, tant par un retour conscient sur ses actes que par la joie et le plaisir de les avoir accomplis. La raison pratique humaine ne consiste pas à goûter la bonté intrinsèque de valeurs morales voulues en elles-mêmes, mais à saisir, à travers l'énoncé différencié de sa tendance propre, ce qui fait l'essence de la vie et de la perfection, à la fois pour tous les êtres mais aussi pour l'être spécifiquement distinct que nous sommes. Dans un deuxième temps il faut accomplir cette tendance d'une manière intelligente et appropriée.

Pour toute loi perçue comme l'énoncé d'une intention rationnelle, la bonne compréhension de la généralité impliquée par cette rationalité suppose ces deux niveaux de lecture : perfection de l'individu, et bonté générique de tout appétit. Et c'est souvent ce qui fait défaut dans la compréhension de la loi en tant que telle.

Il y a une relation établie clairement entre la tendance de l'appétit, qui dans sa situation concrète est individué, et la raison du législateur. On voit bien que ce modèle normatif affirme clairement cette capacité de l'individu de porter sous une forme propre quelque chose d'uni-

---

gubernare : gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. »

versel dans la singularité de sa tension. Il est sûr que la notion de participation de la tendance à la rationalité du créateur renvoie à la question d'un dessein préexistant à l'ensemble des désirs. Nous assumons notre source d'inspiration sur cette question de la loi naturelle, à savoir une réflexion théologique, celle-ci influe donc d'une manière ou d'une autre sur la réflexion. Mais nous nous efforçons de garder une perspective purement inductive, c'est-à-dire que la contem- plation des tendances générales livre à notre connaissance un enseignement pour notre propre vie.

Cette affirmation rentre en conflit avec bon nombre de penseurs contemporains sur les dispositions comme nous avons pu déjà le remarquer. La plupart du temps les chercheurs de cette école de pensée réfléchissent sur des mécanismes aveugles. Notre tâche est d'étendre la réflexion à ce champ beaucoup plus vaste comment penser la nature dispositionnelle d'un appétit qui est aussi une liberté.

● *Tendances générales de l'individu humain et liberté*

Dans l'énoncé de l'obligation générale de la syndérèse *il faut faire le bien et éviter le mal* on trouve une forme de nécessité différente d'avec les lois de nature des êtres non rationnels. Nous avons déjà remarqué que la raison permettait à l'homme de se distinguer des autres êtres par rapport à une certaine forme d'agir systématique et mécanique. Les hommes seuls perçoivent cette nécessité absolue de la fin, d'où leur capacité à relativiser le choix des moyens. Les autres êtres soit ne connaissant pas la fin, soit ne pouvant comprendre la spécificité de la fin dans tout leur agir ne peuvent prendre cette distance qui caractérise les êtres humains. Mais d'un autre côté l'homme perçoit toujours par sa raison une nécessité impérieuse qui le porte normalement à rechercher la perfection. La tragédie du manque et de l'échec n'existe pour ainsi dire que dans l'orbe de la vie humaine. Ainsi seuls les êtres humains connaissent toute l'âpreté de la désillusion quand ils viennent à manquer leur vie ou à la finir dans des conditions particulièrement dramatiques.

Dans la réflexion que l'on doit mener sur la nature comme principe interne de mouvement, on doit se poser la question de la distance possible de l'homme par rapport à une certaine nécessité et dans le même temps cette impossibilité de se libérer de la tendance foncière qui nous porte vers la perfection. D'un côté comme d'un autre nous savons que nous sommes capables de prendre une certaine forme de distance. Mais s'il faut nécessairement mettre en balance la multiplicité des moyens qui se présentent à nous, c'est que la fin s'impose à nous. Prendre une distance par rapport aux exigences de cette perfection n'est plus liberté mais déchéance.

On pourrait objecter immédiatement à la dichotomie que nous prétendons établir entre la nécessité des êtres humains et celles des autres êtres cosmiques plusieurs types d'arguments. On pourrait d'abord prouver que les êtres non humains ne se trouvent pas dans la nécessité où nous prétendons qu'ils sont. Ensuite on pourrait dire en sens contraire que du fait de l'instabi-

lité de la vie la raison n'aurait jamais une quelconque assurance du bien. Il y aurait un troi- sième argument qui s'opposerait en sa nature aux deux précédents, l'action humaine du fait de son enracinement dans une forme de nécessité implique que la liberté dont on entend parler n'est qu'un leurre.

Le courant philosophique qui est né en faveur des dispositions a voulu montrer contre le groupe des défenseurs des théories de Hume, ne légiférant que sur les manifestations des causalités plutôt que sur les propriétés intrinsèques, qu'il existait intrinsèquement des clauses de suspension de la généralité des lois. De fait c'est un débat assez complexe qui existe depuis quelques décennies au sujet de la systématicité relative des lois les plus basiques de la nature. Cette crise intellectuelle a commencé à l'orée du XXe siècle avec la remise en cause de la foi en la capacité de la science physique newtonienne de rendre compte de tous les phénomènes.

Dans un article consacré [597] au problème que posent tant aux dispositionalistes qu'à leurs opposants, l'existence de lois physiques admettant des exceptions, Markus Schrenk discute les deux positions. S'il reconnaît en tant que partisan d'une théorie stricte des lois naturelles physiques qu'un tel type de lois lui posent une réelle difficulté, il s'efforce de montrer que les partisans de l'explication par les dispositions ne peuvent eux-mêmes se sortir de la complication par leur explication. Il est sûr que cette clause *ceteris paribus* peut rendre vaine toute forme de loi naturelle concernant des individus non libres :

> « Pour tout *x* : *Fx* implique *Gx, ceteris paribus*, est en danger d'être tautologique ou incomplet : tautologique si nous spécifions ou définissons la clause *ceteris paribus* par un discours circulaire tel que pour tout *x Fx* implique *Gx* excepté dans les cas où les *F* ne sont pas *G* ; incomplet si la clause *ceteris paribus* est pensée de façon à être encaissée en exigeant (dans les antécédents de la loi) que les possibles interférences *A*, *B*, *C* n'arrivent pas [598]. »

On ne peut que reconnaître la légitimité de l'inquiétude intellectuelle de Schrenk car il y a bien un dilemme, ou reconnaître l'évidence de l'existence de cas où la loi ne s'applique pas au risque de la rendre caduque, ou nier cette évidence et la rendre inopérante. Faut-il pour autant s'inquiéter d'une manière absolue de l'existence de ces cas exceptionnels ? Plusieurs options sont possibles.

Soit on théorise l'impossibilité de rendre compte de la réalité par des énoncés généraux mais on admet la viabilité temporaire et pragmatique de ces formules comme le prétendent,

---

597. MARKUS SCHRENK, « Can capacities Rescue us from Ceteribus Paribus Laws ? », *Dispositions and Causal Powers*, Aldershot, 2007, pp. 221- 247.

598. « For all *x Fx* implies *Gx*, '*ceteris paribus*', is in danger of being tautologous or incomplete : tautologous if we specify or define the *ceteris paribus* clause by saying circulary 'For all *x* : *Fx* implies *Gx,* except in those cases where *Fs* are not Gs'; incomplete if the ceteris paribus clause is thought to be cashed out by demanding (in the antecedent of the law) that possible interferences *A, B, C*, etc. do not occur." M. SCHRENK, « Can capacities Rescue us from Ceteribus Paribus Laws ? », *Dispositions and Causal Powers*, p. 222. Cette difficulté est reconnue d'une manière analogue par S. MUMFORD, *Dispositions*,op. cit., p. 87.

chacun suivant sa manière, Karl Popper [599] et Thomas S. Kuhn [600]; cette façon de voir nous apparaît trop défaitiste. Soit on admet effectivement une certaine relativité du savoir humain. Ce que l'on sait et que l'on s'efforce de rendre par des formules systématiques rend compte réellement de comportements des éléments naturels mais est soumis non seulement à une erreur possible de la part du théoricien mais encore à des conditions matérielles qui changent la réalité occasionnellement. La difficulté de la science humaine sur les êtres mobiles est qu'elle réfléchit sur des objets qui échappent en partie à la réflexion. L'individu matériel gardera toujours une résistance à la nécessité rationnelle. C'est une des difficultés fondamentales à laquelle toute philosophie, et par-delà elle toute science, se heurte [601].

Les conditions de l'existence d'un acte dans la matérialité sont assez difficiles à déterminer par avance. Mais pour donner un exemple dans d'une manière générale les corps lourds suivent les lois de gravitation universelle de Newton et que s'ils ne le font pas, ce n'est pas par eux-mêmes qu'ils sortent de la généralité de l'agir. La liberté humaine au contraire peut très bien assumer de sortir des normes générales du bien dans des circonstances données sans pour autant sortir de la nécessité du bien. Car la perception générale du bien garde quelque chose d'infaillible, et pour autant que l'agent reste sous la dépendance de cette perception générale, son action ne sort pas de cette nécessité [602].

En conséquence une pensée des dispositions qui traite des actes humains se doit d'adopter des nuances importantes dans la continuité de ce que nous avons dit à propos de la loi naturelle. Car contrairement aux autres dispositions les tendances de l'individu humain, même celles qui ont été l'objet d'éducation, sont tributaires de la perception du bien, perception d'abord dans la continuité de la généralité mais aussi perception du bien dans toute son actualité dernière et concrète.

Mais de cette double perception peut sortir la deuxième objection dont nous parlions plus haut. Comment être assuré de la permanence de notre action dans la continuité de la première

---

599. KARL POPPER, *La connaissance objective*, trad. Jean-Jacques Rosat, Paris 1998.

600. THOMAS S. KUHN, *La structure des Révolutions Scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, 1983.

601. Notons bien que l'existence d'exception ou même d'échec ne vient pas infirmer la nécessité imposée ou formalisée par la loi. Saint Thomas dit cette parole à propos des actions humaines qui peut très bien s'étendre aux actions constantes des êtres non libres. Il y a dans tout être cosmique une possible défaillance : « Ce qui est nécessaire ne peut se comporter différemment et n'a donc pas besoin d'en être détourné. Si la loi, au contraire, est imposée aux hommes, c'est pour qu'ils soient détournés du mal nous l'avons vu. Donc ce qui est nécessaire n'est pas soumis à la loi. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II, q. 93. a. 4. s. c. Le seul être qui échappe à la loi dans l'optique du théologien médiéval est Dieu et Dieu seul.

602. « Bien sûr, la syndérèse est aussi implantée en nous, notre rationalité ne nous est pas une production personnelle. Mais grâce à cette capacité à la raison implantée en nous, nous sommes élevés au-dessus du rang des purs produits artistiques, nous pouvons commencer à travailler nous-mêmes comme des artistes. La syndérèse est par conséquent le pré requis pour la liberté humaine. » P. C. WESTERMAN, *The disintegration of natural law theory*, op. cit., p. 51. « Of course, *synderesis* is also implanted in us : our rationality is not our own product. But thanks to that implanted ability to reason, we are elevated beyond the rank of mere artistic products : we can start to work as artists ourselves. Synderesis is therefore a prerequisite for human freedom. »

perception sachant les multiples interférences des appétits sur notre connaissance concrète. La connaissance simple et claire de la vérité infaillible de toute morale tend à s'obscurcir dans la réalité quotidienne de l'action humaine. On peut certes postuler une force de la raison telle qu'elle empêche l'individu de déchoir du bien, mais quand on voit les difficultés de juger cer- taines situations particulières et de les intégrer à la tendance générale de notre action, il faut savoir conserver une certaine forme d'humilité. Nous avons vu à la fin de la première partie quelle souplesse devait être laissée à l'agir humain. Le risque étant de laisser la porte ouverte à une certaine forme de relativisme. D'où la nécessité de garder un corpus normatif suffisamment étoffé pour garder un sens objectif à la direction des actes humains.

Ce sens général peut prendre deux formes. Ce sont deux théories irréductibles l'une à l'autre mais qui ont un même postulat de départ. Notre position est de soutenir une liberté enracinée sur un désir, la position adverse suppose une liberté d'indifférence. Dans le premier cas il faut un corpus normatif pour éclairer l'intelligence dans le discernement des biens particuliers de telle sorte à ne pas déchoir de l'ordre au bien universel, dans le second il s'agit de préciser des contours à la volonté qui est une potentialité illimitée de tout et son contraire, de telle manière que le bien constitue une réalité purement arbitraire.

Avant de donner notre point de vue sur le rôle proprement cognitif de la loi, il nous faut montrer que la solution prônée par les partisans de la volonté d'indifférence n'apporte pas les résultats escomptés et qu'elle méconnaît les nuances de l'école opposée à elle sur cette question.

> Dans cette discussion nous sommes obligés de ramener les choses à une réflexion sur le rapport du particulier à l'universel. Une législation implique dans son essence une réflexion de ce genre puisqu'elle est censée rassembler des particuliers sous une forme d'idée commune. Dans la perspective volontariste la question est de créer un lien entre des choses qui n'en n'ont pas. La nécessité vient d'une volonté, que ce soit celle de l'agent ou celle d'un autre, car intrinsèquement la volonté d'un individu est radicalement indépendante de toute forme d'influence objective :
>
> « Le bon fonctionnement de ce schéma nécessite encore deux étapes, car il ne suffit pas de libérer les hommes de la finalité ontologique en transformant l'ordre cosmique en un ordre indifférent voulu par une cause efficiente, il faut encore que l'acte humain puisse être conçu comme échappant aux indications données par le cours normal des choses. Pour cela il est nécessaire que le mécanisme de l'acte humain ne soit pas fondé sur une influence issue de cet ordre. Il convient de fermer l'action humaine à ce qui trouble sa parfaite immanence. La décision ne doit provenir que ce qui est dans l'intérieur de l'esprit. Ceci est déjà parfaitement réalisé du côté de l'objet lorsque l'ordre des choses est coupé de la finalité et du bien. Du côté du sujet les prémisses en sont posées par la rupture entre l'action et le développement ontologique, qui fait que l'acte humain est réduit à une modification efficace du milieu et perd de la sorte son sens d'accomplissement ontologique. Pour achever la

clôture du sujet en lui-même et la séparation de son action de la finalité, il convient que la finalité ne puisse pas être discernée en dehors de ce qui est voulu de façon immanente par le sujet ; autrement dit il est nécessaire que la finalité ne soit pas découverte dans un objet qui par lui-même posséderait la capacité d'attirer. Il faut donc supprimer dans l'acte humain ce qui dépend de l'extérieur. Dans ce but, on séparera cet acte de la faculté de recevoir et d'accueillir une indication sur ce qui est le bien. Non seulement il n'y a pas de bien dans les objets mais encore l'action ne se décide pas à la suite d'un regard extérieur [603]. »

Cette description de la pensée de Guillaume d'Occam montre la forme la plus poussée de repli de l'individu sur lui-même dans une forme d'immanence parfaite, cette réflexion constitue sans nul doute le fond d'inspiration des pensées libérales postérieures et même de celle de Marx. Il faut devant cette réalité individuelle et radicalement indépendante de toute influence extérieure apporter une solution pour mettre en relation les individualités. Il ne convient plus alors de parler de loi naturelle puisque l'individu échappe à toute forme de généralité cos- mique, il est en dehors de cet ordre. Dans la perspective contraire qui est la nôtre, l'être humain est partie d'un tout cosmique qui ne le détermine que d'une manière générale, déter- mination qui s'exprime dans une loi de nature et qui sert de base à la vie politique.

Mais dans la perspective où l'individu reste un tout parfait et solitaire, qui a perdu la conviction d'une foi commune – ce qui obligeait Occam à parler encore de loi naturelle à l'époque où il écrivait – le concept de loi naturelle revient à n'être qu'un mot complètement vide de sens. L'individu humain est le seul qui échappe à la généralité de la nature et libre à lui d'en recréer une autre, d'être pour son propre monde, et celui de ses semblables, le créateur d'un ordre arbitraire et volontaire. La généralité de la loi proposée n'est pour ainsi dire nécessaire que parce qu'elle concerne une collection d'individus qui ont eu pour but de s'entraider ou de se protéger du danger de la solitude. Ce qui fait que la liberté individuelle, que l'on pourrait encore appeler dans un tel contexte naturelle, perd en qualité ce qu'elle gagne en force :

« Si l'homme, dans l'état de nature, est aussi libre qu'on l'a dit ; s'il est le maître absolu de sa personne et de ses possessions, s'il est l'égal des plus grands, et s'il n'est assujetti à personne, pourquoi renoncerait-il à sa liberté ? […] Cela fait qu'il est désireux de quitter cette condition qui, malgré sa liberté, est remplie de craintes et de continuels dangers. Ce n'est donc pas sans raison qu'il cherche à en sortir, et qu'il désire se joindre en société avec d'autres qui sont déjà unis, ou qui ont le projet de s'unir pour la préservation mutuelle de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, ce que j'appelle du nom générique de propriété [604]. »

Peut-on dire que la liberté individuelle reste intacte dans cet artifice nécessaire de la société politique. Il est facile de répondre qu'elle soumet la radicale indépendance postulée par

603. M. BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale*, Bordeaux, 1997, p. 309.

604. J. LOCKE, *Second traité du Gouvernement*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, 1994, op. cit., p. 90.

la pensée volontariste à une contrainte sans doute pire que les tendances générales de la loi de nature. Il nous revient de montrer en quoi les précisions pratiques de cette loi – dans la mesure où l'on accepte que l'individu humain soit dépendant d'un cercle concentrique d'influences et de biens de plus en plus parfaits – vont aider la liberté humaine plutôt que de la détruire.

- *La loi didactique*

Nous avons vu dans la deuxième partie l'importance de l'implication de l'appétit dans la détermination du bien concret. Dans la position d'un acte humain, qui est une réalité concrète, cette implication est essentielle car seule elle permet à atteindre à la réalité d'un bien et empêche de rester à un niveau purement formel. Mais d'un autre côté si l'on regarde la vie humaine dans son ensemble il faut lui trouver une direction générale. On ne peut se contenter du bon sens de la *phronèsis* qui s'attache à bien appliquer une perception générale de bien à une situation donnée. Nous avons déjà évoqué ce rôle de la norme dans la formation du jugement droit en matière morale. Mais cette mise en relation du concret avec l'universel représentatif du bien ne saurait donner cette direction générale de l'agir qui vaille pour toutes les circonstances.

Évidemment l'agir d'un individu humain est beaucoup plus complexifié que celui des autres êtres corporels. Mais il reste structurellement gouverné par le principe moteur de la volonté, qui meut toutes les autres puissances à agir dans une dynamique propre à sa nature d'appétit. Il y a donc dans la volonté une exigence de perfection qui suppose l'existence d'un bien parfait, comme Aristote le démontre au début de l'*Éthique à Nicomaque*. Or la saisie concrète et réelle de ce bien parfait, et l'échelonnement des biens intermédiaires par rapport à ce dernier ne se font pas sans mal.

Affirmer, comme nous le faisons maintenant, qu'un corpus de loi est d'abord une série ordonnée d'informations à visée pratique n'est pas chose nouvelle [605] mais on ne peut que constater qu'une telle position philosophique est assez rare, car la grande majorité a voulu voir dans la loi un acte de la volonté.

Nous parlerons dans la dernière sous-partie de ce travail de l'implication de la volonté et la raison dans l'acte de promulgation d'une loi à l'occasion de la réflexion sur la loi politique. Comme nous prenons comme principe que la loi naturelle est objet d'induction, il est malvenu présentement de la voir comme objet de promulgation, même si nous admettons cela en principe.

L'intervention de la loi naturelle dans la connaissance pratique, et par extension de toute forme de loi, n'est pas une perfection du raisonnement pratique en lui-même. La loi n'est pas

---

605. Comme le note Paul Ramber, définir la loi comme une *ordinatio rationis*, une ordination de la raison, est à la fois une forme d'héritage et une forme d'originalité de la part de saint Thomas d'Aquin. Cf. PAUL RAMBERT, *La loi comme ordinatio rationis*, op. cit., p. 530. Voir aussi, ODON LOTTIN, O.S.B., « La définition classique de la loi », *Revue néoscolastique de philosophie,* n° XXVII (1925), p. 138.

un outil conceptuel utile et facilement monnayable, chargé d'épargner de trop grandes considé- rations techniques sur le bien, une chose n'est pas bonne pour le seul fait qu'elle est obligatoire ou commandée. Les pédagogues auront eu dans l'histoire facilement recours à cet artifice, cela n'aura jamais été qu'un pis-aller, les hommes ayant besoin dans cette matière comme pour les autres d'explication au fur et à mesure de leur croissance intellectuelle. Avant toute chose, la loi comme corpus donné de normes indique cette hiérarchie des perfections. Comme notre point de vue est de partir d'une induction de la loi naturelle plutôt que de sa donation par révélation, il faut expliquer comment on peut connaître cette hiérarchie :

> « En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle. En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que "la nature enseigne à tous les animaux", par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but [606]. »

On voit que dans cette perspective inductive il y a une croissance dans la perception des biens. On part de l'entretien de son individualité, puis on se considère comme membre d'une espèce qu'il faut conserver par-delà soi, ensuite on regarde la spécificité de notre nature ration- nelle et la recherche que l'on doit avoir de la vérité et de la vie en société. On voit bien la nature même de cette induction progressive qui part du moins parfait pour aller au plus parfait. Mais elle reste une considération d'ordre assez générique qui n'aide pas forcément à tout savoir sur ce qui est à faire dans les opérations du quotidien.

Il n'empêche que cet ensemble permet de cadrer d'une manière générale l'agir humain et de lui donner le sens des priorités. Si l'individu doit prendre une certaine distance avec ses désirs et savoir les interroger quand il agit, comme nous l'avons dit plus haut, c'est aussi grâce à la lumière que lui apportera une considération sur le sens général de ses tendances. Cela ne veut pas dire qu'il soit facile de discerner *in concreto* la conformité de notre agir à cette loi générale, mais il est sûr que nous serons amenés à réfléchir plus avant dans la mesure où nous cherchons à bien agir et que nos désirs ne nous semblent pas suffisamment clairs.

---

606. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 94. 2.

Nous entrons maintenant dans ce qui fait la jonction entre la perception du bien par un individu et le niveau relationnel. Mis à part le niveau d'entretien du corps par la nourriture, le vêtement et l'habitat, qui de soi n'existe pas déjà en dehors d'une certaine communauté, au moins pour ce qui concerne l'enfant, l'individu humain se doit d'entrer dans une société. Parce que l'enfant n'a pas pour ainsi dire conscience de ce qui lui arrive, qu'il ne saisit pas le bien sous toute sa formalité, le rapport qu'il entretient à ceux qui pallient la déficience de son âge n'est pas celui d'un homme pleinement accompli. L'homme en âge de saisir la loi naturelle comprend dans un premier temps l'importance de sa sustentation, cela le concerne en propre même si de fait cela a lieu dans le cadre d'une société.

Ce que nous voulons signaler dès à présent, c'est que la base de toute intelligibilité, et par conséquent de toute éducation au bien, ne se fonde pas sur le respect craintif d'une altérité individuelle sacrée et inaccessible, comme cela est nécessairement le cas dans la perspective libérale, mais sur une communauté de destin, ou au moins une similarité entre les hommes fondée sur une nature commune.

À partir du deuxième niveau de bien il apparaît nécessaire d'entrer dans une forme d'interrelation. La perfection purement subjective de la nourriture du vêtement et du logement ne requiert pas nécessairement une société d'hommes. Il existe des individus qui ont réussi à survivre sans l'aide de personne. Mais dès qu'il faut conserver l'espèce, cela requiert la collaboration de deux personnes.

Dans la continuité de cette tendance native de l'animalité humaine se trouve l'appétit de la rationalité qui nous pousse à chercher la vérité éternelle et à vivre en communauté. Pour la première tendance il s'agit de celle de l'intelligence et pour la deuxième cela concerne la volonté en tant que telle. Dans ces deux dernières tendances s'ouvre une nécessité communautaire encore plus grande, car encore peut-on postuler une certaine réalisation purement personnelle par la contemplation, autant la vie en société requiert la vie en commun non plus à titre de moyen mais à titre d'achèvement de l'appétit.

Dans le même ordre d'idée on constate une redondance du désir de vie amicale sur les autres inclinations. En ce sens où la vie amicale influera la quête de vérité, la fondation d'une famille, la sustentation de l'individu [607]. On arrive ainsi a une nouvelle compréhension de la loi naturelle. Il est sûr qu'un individu *lambda* ne peut avoir facilement accès à une telle connaissance ordonnée [608]. Les interactions des appétits de l'individu sont choses délicates à compren-

---

607. On peut ainsi remarquer dans la pensée de Locke une rupture et un cloisonnement entre l'ordre familial et l'ordre politique : « La nature confère donc le premier de ces pouvoirs, *à savoir le pouvoir paternel, aux parents* dans l'intérêt de leurs enfants, afin de suppléer pendant leur minorité leur manque d'aptitude et d'entendement pour s'occuper de leur propriété (par propriété, il faut entendre, ici comme ailleurs, cette propriété que les hommes ont sur leur personne autant que celle qu'ils ont sur leurs biens). L'accord volontaire confère le second – *le pouvoir politique – aux gouvernant*s dans l'intérêt de leurs sujets pour garantir à ceux-ci la possession et la jouissance de leurs propriétés. » J. LOCKE, *Second Traité du Gouvernement*, op. cit., p. 127.

608. « Mais la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions propres de la

dre, mais dans une perspective téléologique où la fin unifie tous l'agir d'un individu cela peut parfaitement s'expliquer. L'héritage normatif de la pensée volontariste a conduit à l'émiettement des préceptes, notre point de vue est de montrer que la tension de la volonté qui meut diffé- rentes puissances à leurs actes garde une cohérence intrinsèque. Mais comme dans toute har- monie il faut que chaque chose reste à sa place et ne vienne pas interférer dans l'équilibre déli- cat de la vie.

Nous découvrons maintenant un équilibre dans la loi naturelle. La base de cet équilibre est la compénétration des inclinations les unes dans les autres. Le soin ordinaire de soi, l'amour de sa famille trouvent leur expression ultime dans la quête de la vérité et l'amitié véritable. Et ces dernières ne peuvent faire abstraction des nécessités premières de la vie. Il arrive que pour des raisons exceptionnelles on doive briser l'équilibre entre ces parties, par exemple dans le cas du soldat qui meurt pour sa patrie. Il est sûr que son acte, qui relève d'une certaine forme d'amitié héroïque lui fait perdre et la vie et le soin de sa famille. Sous ce rapport la considération de la rationalité l'emporte sur le soin du corps et le rôle que chacun doit jouer dans la perpétuité de son espèce. Nous entrons là dans des considérations plus complexes, nous n'avons fait que les signaler pour montrer que, dans l'optique que nous défendons, il y a un ordre de finalité supérieur, qui, par exception, supprime le soin que nous devons avoir de la part de notre être soumis à la caducité de l'existence.

Il faut noter toutefois que la continuité que nous affirmons entre la nature et la cité ne fait pas que les lois de cette dernière dérivent automatiquement de la connaissance de la loi naturelle. Il y a une nuance de taille entre la norme étatique et les énonciations de la loi naturelle, nuance qu'il nous faut maintenant présenter.

---

raison pratique, et même là où se réalise l'identité, elle n'est pas également connue de tous. Par exemple, il est vrai et droit aux yeux de tous que l'on agisse selon la raison. De ce principe il s'ensuit comme une conclusion propre qu'il faut rendre ce qu'on a reçu en dépôt. Et ceci est vrai dans la plupart des cas ; mais il peut se faire qu'en certains cas il devienne nuisible et par conséquent déraisonnable de restituer un dépôt : par exemple si quelqu'un le réclame en vue de combattre la patrie. Et ici, plus on descend aux détails, plus les exceptions se multiplient ; par exemple lorsqu'on stipule que les dépôts doivent être restitués avec telle caution ou de telle façon. Plus on ajoute de conditions particulières, plus les exceptions peuvent se multiplier et se diversifier pour qu'il soit injuste ou de restituer, ou de ne pas le faire. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 94, a. 3.

B) La loi surajoutée à la nature

Le texte du *Gorgias* que nous citions évoquait une séparation entre la nature et la loi. De fait ce passage du texte de Platon reflète une crise intellectuelle en Grèce [609]. La loi humaine comprend en effet une part qui n'est pas contenue dans les lois non-écrites, dans les usages des anciens ou dans l'héritage religieux. Comme nous avons pu le voir la question s'est posée dans un autre contexte à la modernité puisque le concept de loi naturelle, qui avait été défini de manières si différentes par les diverses écoles de théologie, a fini par signifier une nécessité à laquelle l'action libre échappait, même si l'on peut voir une certaine ressemblance entre les conceptions du temps de la crise morale de la Grèce et la nature pensée par certains contractualistes [610]. Dans le cadre de la pensée grecque le donné n'était pas le même. Il n'empêche que les Grecs ont su reconnaître un aspect contractuel à la cité et à l'expression propre de la vie citoyenne, la loi. Nous commencerons donc par analyser l'aspect artificiel de la loi, en tant qu'elle est le produit de l'intelligence pratique du législateur. Ensuite nous regarderons le rapport qu'elle entretient avec le désir humain sur lequel s'enracine la liberté. Notre conception de la loi politique comme garante, et même comme instance de réalisation de la liberté humaine au sens le plus plénier du terme, est certes assez étrangère à toute la théorie contemporaine sur le statut intouchable de l'individu, mais nous proposons quand même une théorie de la liberté politique. Enfin nous aborderons la loi comme organe de constitution des diverses dynamiques présentes au sein de la cité. Nous nous concentrerons plus en particulier sur le rôle que doit jouer l'autorité politique sur le secteur économique. La loi politique en effet doit être pensée comme une raison permettant aux divers niveaux d'activités humaines de s'harmoniser afin d'atteindre une certaine paix, condition *sine qua non* de l'amitié politique.

α*) La loi politique comme artefact*

Le constat de toute pensée politique dans la réflexion sur l'état de nature est celui d'une inégalité de fortune, de forces, de conditions. Il y a pour ainsi dire un donné brut qui est l'individu avec toutes ses potentialités, ses forces, ses qualités. Or cet ensemble de perfections actuelles ou futures diffère pour chacun. Les différences s'accentuent encore suivant l'éduca-

---

609. « Or le vrai problème de la loi allait surgir, précisément, lorsque ces deux idées devinrent prépondérantes : lorsque Protagoras enseigna aux Grecs le vrai relativisme philosophique, et que d'autres, en même temps, les habituèrent à opposer, de façon radicale, la loi et la nature. Alors seulement les Athéniens, rompus à la sophistique, purent prendre conscience, dans le dernier quart du Ve siècle, de ce que ces deux découvertes signifiaient pour la loi, dont ils avaient fait jusqu'alors la clef de voûte de tout leur édifice moral et politique. » JACQUELINE DE ROMILLY, *La loi dans la Pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971, p. 71.

610. « La loi de nature », pour Calliclès, définit ce qui règne dans ce que Hobbes appellera l'état de nature ; et son droit se ramène à la force. En se réclamant d'une telle notion, Calliclès prépare la pensée de Hobbes, puis celle de Nietzsche… » ID., *Ibid.* p. 114.

tion, la richesse, le destin de chacun. Or dans l'état de société politique, et c'est là une vieille idée grecque, on cherche à engendrer une forme d'égalité entre ceux qui participent à la vie de la cité [611]. Et cette égalité est conçue comme une forme de construction que la nature ne pro- duit pas spontanément entre les hommes :

> « Mais cette loi, dont ils étaient si fiers, n'assumait ce rôle à leurs yeux que parce qu'elle était leur œuvre et tirait son pouvoir d'un consentement initial. Autrement dit, elle n'avait point elle-même de garant dont elle pût se réclamer : la loi grecque n'était pas comme la loi juive par exemple, une loi révélée. Elle était née des conventions humaines et des coutumes : et les Grecs ne l'ignoraient pas [612]. »

Beaucoup de difficultés sont contenues dans ces intuitions anciennes du fait qu'elles sem- blent confirmer les prétentions de la modernité. Mais d'un autre côté cette réactivation du schéma égalitaire et contractuel qu'aurait su occasionner la pensée rousseauiste à la fin du XVIIIe siècle a trouvé une forme de compensation dans la sauvegarde de la liberté individuelle :

> « Les politiques grecs qui vivaient sous le gouvernement populaire ne reconnaissaient, dit-il [Montesquieu] d'autre force que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. Il attribue cette différence à la république et à la monarchie, il faut l'attribuer à l'esprit opposé des anciens et des modernes [613]. »

Selon Constant la principale distinction entre le monde antique et le monde libéral, c'est la place que les individus prennent. Dans la société antique il n'y aurait de bien que commun et non individuel contrairement à la société de son temps. Et il est clair que Constant a raison de noter que l'importance de la question n'est pas la nature de la société politique construite, république ou monarchie, mais réside dans le rapport de la construction sociale à la nature humaine et à ce qu'on veut lui procurer par le biais de la société politique. Mais comment cette construction arrive-t-elle à l'existence sinon par la raison pratique, quel est son processus ? Dans un dernier temps l'on pourra mieux comprendre ce que peut vouloir dire une égalité construite légalement dans un sens étranger à celui du libéralisme.

- *Construction légale et nature*

Qu'est-ce que la loi apporte en plus de la nature ? Elle inscrit un individu humain dans un nouveau réseau de rapport avec ses pairs humains. On a reconnu trois niveaux d'agir pour l'homme, celui qui le concerne en propre, la conservation de son individu, celui qui le concerne en tant que membre d'une espèce, qui lui fait fonder une famille et enfin un niveau

---

611. « Cette forme du juste [politique] est celle qui doit régner entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, associés supposés libres égaux en droits, d'une égalité soit proportionnelle, soit arithmétique… » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1133a27, p. 248.

612. J. DE ROMILLY, *La loi dans la Pensée grecque*, op. cit., p. 1.

613. B. CONSTANT, « De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes », *De l'esprit de conquête et d'usurpation*, Paris, 1986, p. 279.

d'agir rationnel qui le pousse à vivre en société. Quand Aristote parle de l'homme par nature animal politique [614], il parle d'une tendance instinctive mais d'un autre côté il faut reconnaître qu'en dépassant le cadre de sa famille, ou plus largement de sa tribu, avec qui il entretient un rapport charnel, l'homme sort de sa parenté pour fonder un ordre plus rationnel, qui ne se fait pas nécessairement dans la continuité d'un instinct aveugle. Certes pour le philosophe de Sta- gire, il y a dans le désir de vie politique une tendance naturelle à l'homme expliquée par une finalité, cette instinctivité sociale ne contredit pas le caractère de construction rationnelle de la vie politique qui dépasse l'évidence de la vie familiale. D'ailleurs Aristote reconnaît lui-même que le rapport entre les citoyens dans une société politique n'est pas de la même qualité que celui qui unit le père et ses enfants :

> « La justice du maître ou celle du père n'est pas la même justice entre citoyens, elle lui ressemble seulement. En effet, il n'existe pas d'injustice au sens absolu du mot, à l'égard de ce qui nous appartient en propre ; mais ce qu'on possède en pleine propriété, aussi bien que l'enfant jusqu'à ce qu'il ait atteint un certain âge et soit devenu indépendant, sont pour ainsi une partie de nous-mêmes, et nul ne choisit délibérément de se causer à soi-même du tort, ni par suite de se montrer injuste envers soi-même [615]: il n'est donc pas non plus question ici de justice ou d'injustice au sens politique, lesquelles avons-nous dit, dépendent de la loi et n'existent que pour ceux qui vivent naturellement sous l'empire de la loi, à savoir, comme nous l'avons dit encore, ceux à qui appartient une part égale dans le droit de gouverner et d'être gouverné [616]. »

Il faut bien comprendre que cette construction faite entre des citoyens égaux n'abolit pas

la nécessité de posséder des gouvernants et des gouvernés. Simplement on peut remarquer qu'il y a dans la loi politique une proximité créée entre les gouvernants et les gouvernés, qui restent par ailleurs distincts parce que certains commandent et les autres sont commandés. Au contraire des autres types de relations hiérarchiques [617], maître/esclave, père/enfant, le rapport

---

614. ARISTOTE, *La Politique*, I, 2, 1253 a 7, p. 29.

615. L'affirmation d'Aristote nous semble critiquable. Qu'il n'y ait pas d'injustice au sens strict entre le maître et son esclave et entre le père et son enfant a pour raison que le rapport entre les deux parties n'est pas égalitaire. Mais un enfant ou un esclave peuvent quand même être soumis à une injustice. Car l'un et l'autre sont des individus distincts du maître ou du père, et en tant qu'êtres humains on leur reconnaît un certain nombre de garanties quant à leur tendance naturelle à vivre dans une certaine intégrité physique et morale. Saint Thomas d'Aquin parlera plus justement d'une analogie dont le premier analogué sera la justice politique. « Il n'existe pas de juste politique, à savoir, de juste strictement, entre ceux auxquels cela n'appartient pas, à savoir, d'être libres et égaux, mais un certain juste, c'est-à-dire, dominatif ou paternel, ce qui est [juste] sous un certain rapport, en tant que cela a une ressemblance avec le juste politique. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 1006.

616. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b8-15, pp. 249-250.

617. Aristote reconnaît que le rapport entre le mari et sa femme dans le cadre d'une société économique tend à se rapprocher de l'égalité politique. Cf. *Éthique à Nicomaque*, V 10, 1134 b 15 et Sqq., p. 250. On peut remarquer que le christianisme a fondé le premier une égalité entre l'homme et la femme dans sa restauration de la société conjugale monogamique. Il ne méconnaît pas l'inégalité entre l'homme et la femme Cf. *Éph. V.*

politique entre le gouvernant et le gouverné garde une forme d'égalité [618]. L'homme qui préside aux destinées du monde politique demeure mesuré par la loi, mesure qui le distingue du tyran. Celui-ci gouverne beaucoup plus à l'instinct et en fonction de lui-même, alors qu'un gouver- nant politique cherche à obtenir une bonté générale à travers une énonciation rationnelle qui échappe à la passion personnelle.

Cela ne veut pas dire par ailleurs que la loi politique soit complètement étrangère même dans la convention qu'elle établit à la nature. Comme le note Pierre Aubenque :

> « Mais désormais – et c'est là l'innovation d'Aristote – la distinction entre le naturel et le légal va passer à l'intérieur du juste politique lui-même, c'est-à-dire à l'intérieur du domaine de la législation. Aristote va désormais reconnaître la présence de la nature à l'intérieur de la sphère même du droit. "Le juste politique, dit-il en effet, est pour partie naturel (*phusikon*), pour partie légal (*nomikon*) [619]." On définit généralement le naturel comme ce qui a partout le même pouvoir, et le légal comme ce qui est posé par convention et particularise la justice naturelle (ainsi est-il conforme au juste naturel de payer les impôts, mais c'est la justice légale qui en fixe le montant). On voit déjà, à ce niveau de l'analyse, qu'il s'agit ici d'une distinction plus qu'une opposition, puisque le juste naturel, étant donné sa généralité, a besoin d'être particularisé, soit sous forme de lois positives soit même sous forme de décrets (*pséphismata*) [620]. »

C'est là sans doute une nuance d'importance qui nous permet de bien délimiter la notion même d'artificialité de la loi politique. En fait comme nous l'avons annoncé la loi politique par- ticularise la loi naturelle, comme l'acte humain le fait en son genre. Il est sûr que la loi politique particularise la loi naturelle dans un sens bien autre que l'acte humain, mais finalement la ratio- nalité pratique s'exerce dans l'acte de position de la loi d'une manière relativement analogue à l'acte de position d'un choix individuel. Le particularisme de l'acte personnel est certes beau- coup plus déterminé que la loi politique, qui reste nécessairement dans une certaine universa- lité puisqu'elle prétend fonder la justice entre les membres, et la justice la plus véritable qu'il soit puisqu'elle sort de l'indétermination de la loi naturelle. Le bien de la loi politique se situe dans une universalité et dans une particularité, en ce sens il est l'incarnation la plus haute de la loi naturelle et le meilleur bien particulier de l'individu. L'universel politique échappe ainsi à l'indétermination du bien en général et au particularisme trop grand de l'acte purement indivi-

---

mais dans le droit sur le corps qui fonde le contrat matrimonial tant le Christ en *Matthieu XIX* que saint Paul en *I ère Corinthien VII* montre une stricte égalité entre l'homme et la femme. On lira avec intérêt l'article de DAVID R. CARTDLIGE « 1 Corinthians 7 as a Foundation for a Christian Sex Ethic », *The Journal of Religion*, vol. LV, N°. 2, Chicago, avril 1975, pp. 220-234. Ce texte montre bien la radicale nouveauté de la culture chrétienne sur ce point précis.

618. « Il faut bien affirmer qu'en un sens les gouvernants et les gouvernés sont les mêmes, mais qu'en un autre sens ils sont autres. » ARISTOTE, *La Politique*, VII, 14, 1332b41, p. 525.

619. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134a24.

620. PIERRE AUBENQUE, « Politique et éthique chez Aristote », *Ktema, 5* , Strasbourg, 1980, p. 218.

duel. Même si chaque personne humaine garde une relative initiative par rapport à la règle d'agir générale qui lui est donnée dans la loi politique, l'idéal concret que lui donne l'expres- sion de cette parole prescriptive la rapproche de ce qu'elle doit rechercher pour atteindre à sa perfection.

L'énonciation de la loi est l'œuvre d'une raison comme nous l'avons déjà vu, il faut que nous expliquions les rapports de la volonté et de la raison en ce domaine. En effet, la volonté et l'intelligence interagissent dans cet acte conventionnel.

- *Rôle de la raison et de la volonté dans la construction de la loi*

Saint Thomas d'Aquin compare l'acte d'énoncer une loi au raisonnement pratique [621]. Il y a effectivement une action similaire entre le fait d'énoncer une loi et de mettre en valeur une connaissance universelle dans le processus de jugement pratique. La réflexion *in abstracto* sur le processus similaire qui conduit à l'énoncé de la loi politique ne doit pas nous faire oublier le caractère très particulier de l'élaboration d'une loi politique, car la volonté est impliquée d'une manière spécifique dans cette expression de la loi commune, mélange pragmatique de vérités pratiques universelles et du consensus concret d'une cité particulière.

Dans la théologie catholique le débat qui court sur des siècles entre la prévalence de l'intelligence et de la volonté a conduit à un raffinement de réflexion utile à connaître pour l'approfondissement de notre réflexion. Comment définir l'acte de la raison par lequel on énonce la loi ? Paul Rambert montre que l'acte de promulgation de la loi a toujours été ramené à l'acte de commandement par ceux qui se réclamaient de l'école rationaliste [622]. Mais quelle est la nature de ce commandement, comment la volonté intervient ? La réflexion théologique s'est concentrée sur son objet propre, à savoir sur la loi divine. De fait, saint Thomas dans la *Somme* traite assez rapidement de la question politique. Sans doute les grands noms de la théologie médiévale et moderne, Occam et Suarez ont-ils produit une littérature assez fournie sur ces questions, on ne peut que constater que le point de départ de la réflexion est une considération sur la législation comme œuvre divine. Or dans cette perspective le législateur n'a pas la même place que dans une société politique. Dieu n'est pas une partie de la cité susceptible de défaillance et d'égalité avec ses créatures. Quand le législateur humain pose une loi politique, il est en quelque sorte lui-même comptable de cette loi puisqu'elle est l'organe d'une certaine égalité entre les membres de la société politique dans sa prétention à instaurer un rapport juste [623].

---

621. « Et la raison pratique utilise également le syllogisme pour son activité, comme nous l'avons vu, selon l'enseignement d'Aristote. C'est pourquoi il est normal de trouver dans la raison pratique quelque chose qui joue, par rapport aux opérations à effectuer, le rôle que remplit le principe par rapport aux conclusions dans la raison spéculative. Et ces propositions universelles de la raison pratique ordonnées aux actions ont raison de loi. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 90, a. 1, ad. 2um.

622. P. RAMBERT, *La loi comme ordinatio rationis*, op. cit., pp. 542-544.

623. Ce qui n'interdit pas d'ailleurs un certain nombre de privilèges et d'exemptions qui tiennent à l'exercice du pouvoir, nécessaires à son bon accomplissement.

Les trois actes de la raison pratique, délibération, jugement et commandement sont en l'espèce modifiés par la volonté qui se porte, non plus sur un bien personnel, mais sur un bien qui est perçu comme commun. La loi est une énonciation rationnelle qui doit être comprise par tous ceux qui vivent dans la société politique et qui en sont membres, quelle que soit sa constitution, monarchique, aristocratique ou citoyenne.

Ce qui marque la différence entre l'acte de promulguer la loi et celui d'agir directement en vue de son bien personnel est le type de bien immédiat qui se trouve dans l'intention de l'agent. Un acte en vue du bien personnel est toujours conçu en fonction de son bien propre et exclusif, même s'il peut aboutir à faire un acte de justice ou à ouvrir l'individu à l'amitié. Dans le cadre de la réflexion pratique génératrice de la loi, la considération est exactement inverse en ce sens où le point de départ de la réflexion du responsable ce n'est pas la quête d'un bien personnel, mais du bien public. Certes le législateur cherche nécessairement son bien à partir du moment où il agit, et faire de bonnes lois bonifie celui qui les édicte, mais la quête est moins immédiate et nécessairement tournée vers une réalité externe voulue spécialement sous une raison de communauté.

La volonté spécifie les opérations diverses de l'intelligence pratique pour obtenir un certain fruit. La loi est l'énoncé d'un acte de la sagesse qui doit non plus comprendre et appliquer une connaissance générale dans une circonstance particulière mais, au contraire, à partir de la considération des particuliers qui font la trame de la vie quotidienne d'une société donnée, engendrer un discours qui soit à la fois dans la convenance avec les principes généraux du bien et initiateur d'une dynamique commune pour l'ensemble des individus qu'elle dirige.

La volonté intervient en dernier lieu, car c'est elle qui met à exécution toutes les virtualités que l'intelligence pratique a mises à jour dans ses différents moments. Comme tout acte humain la loi est en dernier ressort le produit de la volonté, cela ne veut pas dire par ailleurs que l'acte de poser la loi ne renvoie d'abord à l'intelligence, puisque c'est le fruit d'une sagesse qui s'adresse à l'intelligence des hommes afin qu'ils agissent bien, et ainsi leur apprendre la sagesse, comme le montre cet extrait de *La Politique* :

> « Mais puisque, selon nous, la vertu d'un citoyen et d'un magistrat est la même que celle du parfait homme de bien, et que c'est la même personne qui doit d'abord obéir et plus tard gouverner, le travail du législateur consistera à rechercher comment les citoyens deviennent des hommes de bien, et par quels moyens pratiques y parvenir, et à déterminer quelle est la fin de la vie parfaite. – Or l'âme se divise en deux parties, dont l'une possède par soi-même la raison, tandis que l'autre n'a par soi-même la raison, mais est capable de lui obéir. À ces deux parties, disons-nous, se rattachent les vertus d'après lesquelles on est appelé homme de bien [624]. »

Le futur législateur apprendra son travail dans l'acte d'obéir intelligemment aux actes que

624. ARISTOTE, *La Politique*, VII 14, 1133b11-18, p. 526.

la loi commande. Le législateur aura eu soin de s'informer, de réfléchir, de juger et partager pour ne pas trancher trop vite, mais une fois sa décision prise, la loi établit un nouvel équilibre du bien qu'on ne saurait mépriser ou ignorer sans mal. L'éducation politique consiste à faire apparaître dans la loi l'équilibre fragile et ponctuel du bien de la cité. L'homme de bien com- prend l'aspect conventionnel, particulier et consensuel de cette énonciation impérative. Il doit s'efforcer de saisir la raison de cette édiction, comprendre les équilibres qui la composent, et ainsi ne pas obéir comme un esclave [625].

- *Deux concepts de l'égalité*

Notre exposé téléologique semble rejoindre le point de vue de l'école libérale dans l'affirmation de l'instauration de l'égalité pour établir la justice politique. Le concept auquel renvoie le mot n'est toutefois pas identique. Et il faut noter en outre que dans les conceptions issues du triomphe de la pensée libérale plusieurs courants s'opposent à ce sujet, courants que nous réduirons à deux dans un souci de simplicité et de clarification formelle.

Le point de départ de la pensé libérale est, avons-nous dit, la préservation de la propriété privée. La mise en place de cette politique de la préservation a conduit concrètement à de grandes disparités de richesses et l'émergence de conflits sociaux excessivement violents. La critique du modèle libéral est née de l'évidence des injustices sociales du XIXe siècle. Cette critique prétend mettre en place un système plus égalitaire. Le fond commun de ces doctrines est l'acceptation d'une radicale autonomie de l'individu. La critique de l'égalité formelle – l'égalité des droits juridiques – égalité instaurée *de facto* par les régimes libéraux, n'a jamais abouti à restaurer une conception de la société politique qui fasse de cette dernière plus qu'un garant du bien particulier, mais l'instance d'une réalisation d'un bien commun à tous les membres. En fait la pensée de l'autonomie radicale et de l'imperméabilité des volontés conduit à deux conclusions opposées. Soit la préservation de la sphère privée aboutit à l'affaiblissement ou à l'anéantissement de la vie politique, soit l'hypertrophie de la sphère publique écrase la vie privée.

Le deuxième terme de cette disjonction est l'expression d'une théorie forte qui abolit la réalité individuelle au nom de l'idéal à atteindre. Le contenu formel de l'idéal peut changer, il n'en reste pas moins que les principes généraux qui le constituent en viennent à justifier un

---

625. Il y a quand même en effet un devoir d'obéissance de la part des subordonnés, et que l'obéissance en elle-même conserve une certaine valeur : « Tel est l'effet premier de la loi. La loi réalise une soumission à la raison pratique, à son *dictamen*. Le propre de la raison pratique est qu'elle ne se contente pas de montrer, de juger du vrai et du faux mais de juger du bien et du mal, jugement qui se termine au commandement que ce bien doit être accompli. La loi soumet ainsi l'intelligence pratique des subordonnés à celle du législateur. Or la vertu consiste précisément, non à supprimer les appétits, mais à les soumettre et les rectifier habituellement par la raison, parce que c'est elle qui gouverne les puissances subordonnées. » M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, op. cit., p. 68. Mais il faut insister cependant sur la perfection que constitue l'intelligence de la loi voulue et recherchée par le subordonné.

ordre politique insupportable aux individus. Avant même l'énoncé de la pensée libérale il a existé le projet platonicien de communauté de biens afin d'assurer dans la classe des gardiens la disparition de toute forme de sentiment propre, tant il paraissait à Platon que le désir indivi- duel ne pouvait être autrement qu'individuel :

> « Mais pourquoi Socrate reconnaît-il en cette communauté des femmes et des enfants la condition réelle, quoique non immédiate, de l'unité de la cité ? Parce qu'une mise en commun aussi radicale du privé est, selon lui, la seule qui puisse instituer la communauté des sentiments (de plaisir et de peine), condition directe de l'unité de la cité. L'analyse est préparée dès le livre III de la *République* : les gardiens doivent chérir l'État, mais puisque l'homme n'aime que son propre intérêt, il faut faire en sorte que l'intérêt de l'État coïncide avec l'intérêt du citoyen. À la représentation que chaque individu a de son bien propre il est nécessaire de substituer une représentation (*dógma*) de l'intérêt de l'État qui soit commune à tous les individus qui composent la classe des gardiens. C'est ce *dógma* antinaturel, anti-anthropologique, hyperbolique, qui doit être exercé et éduqué. Mais la représentation que chaque gardien a du bien public n'est pas une représentation individuelle, à l'égard de laquelle il garderait une part d'initiative. Cette représentation lui est imposée de l'extérieur, par les gouvernants ou par les philosophes. La seule part d'initiative laissée aux gardiens est passive : c'est d'être éduqués et de vivre de façon qu'aucune représentation personnelle, qu'aucun lien privé (ni femme, ni famille, ni enfant, ni possession) ne fasse obstacle à pareille représentation du bien public. Car c'est de la représentation qu'ils ont du bien de la cité que dépend la communauté de sentiments décrite entre les gardiens. L'adhésion des gardiens à ce principe et aux formules qui l'expriment ne découle pas de leur reconnaissance mutuelle et terme à terme d'un intérêt commun, mais de leur attachement commun à l'État[626]. »

On a souvent rapproché cette première forme de communisme de la pensée marxiste,

mais l'idéal propre de Karl Marx était d'abolir toute forme d'État. Il est sûr par ailleurs que la pensée politique qui distingue profondément entre un état de nature apolitique et un contrat social purement artificiel peut conduire à construire une forme de société avec des exigences proches de celles que Platon décrit. La seule différence réside dans le but à atteindre, autrefois l'unité de l'État ; aujourd'hui la liberté et l'égalité des individus dans la possession de l'autono- mie. Nous avons déjà cité quelque peu auparavant un article de Christine Delphy où cette sociologue affirmait l'inanité de la distinction entre privé et public. Le but est pourtant complè- tement inversé par rapport au modèle idéal de la société platonicienne, demeure seulement une certaine forme de pensée systématique qui nie une sphère propre à l'individu, non plus pour assurer la pérennité de l'État, mais pour lui garantir la perfection de ses droits, c'est-à-dire la protection de son individualité. Ce que reproche Delphy à l'existence d'une sphère sociale

---

626. M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, op. cit., pp. 338-339.

privée (la famille en l'occurrence) c'est qu'elle abolit le droit commun qui seul peut garantir à chacun la protection qui est le but du contrat social de la société politique contemporaine :

> « Le domaine du privé est celui de la privation de droits pour une catégorie d'acteurs. Ces droits ne sont cependant pas purement et simplement supprimés ; ils sont transférés sur une autre catégorie de personnes. Les droits que les enfants n'ont pas sur eux-mêmes sont transférés à leurs parents. On pourrait formuler la même chose de façon inverse et symétrique et dire que c'est parce que les droits sur eux sont déjà détenus par leurs parents que les enfants ne peuvent pas les avoir sur eux-mêmes. Si la privation de droits est, dans le même temps, un transfert explicite de droits, transfert effectué *de jure*, un transfert de droits *de facto* a lieu par le fait que ni les protections ni les sanctions du droit commun ne s'appliquent[627]. »

Dans ce texte sur la famille le droit d'intervention de l'État en son sein n'a pour autre ambition que de garantir des droits, comme si le fait de reconnaître aux enfants des protections et des barrières allait assurer à ces derniers la perfection de vie. Il peut exister certes des attaques contre les enfants de la part des membres du cercle familial, mais on ne peut détruire la sphère propre des compétences familiales au profit d'un juridisme abstrait qui ne fait rien pour les individus concrets. Le particularisme de la famille est le premier intermédiaire néces- saire entre l'individu et la communauté du bien poursuivi par les agents du pouvoir politique.

Comment parler d'égalité d'une manière différente de celle qui est énoncée dans le paradigme libéral qui ne voit l'individu que comme terme et but de l'agir de la société politique sans que celle-ci ne lui apporte rien de positif et de perfectif autrement que le respect de son individualité [628] ? La société politique apporte dans notre perspective une richesse spécifique dépassant le seul statut d'un code commun et minimal de conduite ou d'une protection généralisée. Le bien commun est une réalité à promouvoir d'une manière particulière à travers l'institution de lois justes qui mettent les hommes dans des conditions suffisantes et équitables pour atteindre le bien :

> « Il n'est rien de plus étranger à la pensée juridique et politique d'Aristote, comme

---

627. C. DELPHY, *L'ennemi principal*, op. cit., p. 218.

628. « La sûreté et la jouissance que procure la possession d'un statut protégé égal à celui de tous les autres sont une satisfaction qu'il est difficile de mépriser : cette satisfaction implique en effet que l'individu qui agit a le sentiment d'occuper une province ou une aire d'action dans laquelle il peut agir de manière autonome, sans avoir à se soucier de l'opinion des autres, de leurs réactions ou de leurs déplaisirs éventuels. C'est la forme même de l'action libre au sein d'une cité libre : agir avec le sentiment qu'on a le droit d'agir ainsi, que l'on est protégé, lorsqu'on agit ainsi, par une loi qui exprime la volonté générale de la société et qui fait à chacun de ses membres le devoir de respecter notre action. Cette absence totale de peur et de souci de l'autre est une composante essentielle de l'action libre, et elle s'accompagne de la claire reconnaissance que notre action est légitime parce qu'elle ne nuit à personne ; la sanction de la loi procure à nos actions une sorte de label d'humanité qui les reconnaît comme des actions qui nous extraient du règne de la force pour nous placer dans

celui du droit. » JEAN-FRANÇOIS SPITZ, *La liberté politique*, Paris, 1995, p. 193. Cette présentation de la loi montre encore une fois le caractère purement défensif de la norme juridique dans le contexte du paradigme libéral.

d'ailleurs à sa pensée en général, que le moralisme universel et abstrait, dont il avait fait avant la lettre la critique. La vérité est qu'Aristote refuse d'absolutiser le règne de la loi. Comme la politique, dont elle est l'œuvre, la loi n'est pas une fin mais un moyen. Prolongeant les intentions de la nature, elle a pour fin l'harmonie de la communauté politique, condition elle-même de l'accomplissement de l'homme [629]. »

L'égalité que la loi politique a pour but de créer n'est pas par rapport à elle-même et à l'idée universelle de la citoyenneté. Le reflet qu'elle représente de cette égalité à instituer plutôt qu'à respecter est celui d'un rapport des uns avec les autres à travers la médiation d'un bien suffisamment universel pour être celui de tous les membres de la société politique.

L'égalité se faisant sur des biens réels, le fondement de toute égalité légale sera la justice qui existe entre les particuliers car on ne peut penser la spécificité de la justice instituée par la loi sans comprendre celle qui existe entre particuliers. Entre deux hommes, pour l'échange de biens équivalents, il y a une double égalité dont l'une est la médiation de l'autre. L'équivalence entre les biens échangés devient la cause de l'égalité entre les parties, et donc la cause de la bonté des parties l'une pour l'autre :

« Et ainsi, il devient évident que si nous considérons le juste en tant qu'il est milieu, ainsi il est milieu entre deux [choses], qui sont le plus et le moins ; et en tant qu'il est égal, il faut qu'il le soit de deux choses : mais en tant qu'il est juste, il faut qu'il soit de certains à certains autres, parce que la justice est envers autrui. Par ailleurs, la justice regarde le plus et le moins pour autant qu'elle est un milieu, mais comme des [choses] extrinsèques [à elle], mais elle regarde deux choses et deux personnes comme intrinsèques, à savoir qu'en celles-ci est constituée la justice. Ainsi donc devient évident qu'il est nécessaire que le juste consiste au moins en quatre [choses] : car deux [d'entre elles] sont des hommes, entre qui est observée la justice ; et deux sont les choses en lesquelles il est fait justice pour eux [630]. »

C'est la nature des biens tout aussi bien que leur universalité qui feront la différence entre la justice et l'égalité particulière, ou privée, et la justice et l'égalité politique. La loi politique n'est pas là premièrement et essentiellement pour entourer l'individu d'une zone de sécurité pour son individualité, même si elle peut le faire plus à titre de condition *sine qua non* de la justice politique, mais elle existe pour créer le climat idéal pour une vie juste ; on peut décrire *a priori* cette vie de justice comme l'échange fructueux entre les individus et les divers groupes des biens politiques et économiques, avec toutes les nuances qui peuvent exister entre les différentes parties qui composent la société, suivant leur situation hiérarchique et la constitution politique leur assignant un rôle plus ou moins important dans l'élaboration de la loi. En un mot cette égalité se définit comme la possibilité pour chacun d'accéder à tous les biens matériels et spirituels nécessaires au bonheur.

---

629. P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, op. cit., p. 219.
630. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 934.

Dans toute société politique qui n'usurpe pas ce nom, même l'autorité politique est soumise à une certaine forme d'égalité. Son rôle est d'ailleurs rendu difficile du fait qu'elle ne doit pas chercher son intérêt propre, mais celui des autres dans l'élaboration de la loi [631].

Cette forme d'altruisme qui existe dans toute justice véritable montre la différence de principe entre la conception radicalement individualiste de la vie humaine et celle proprement communautaire. Le ou les biens concrets sont, dans la perspective de notre universalisme, l'intermédiaire d'une relation qui est ignorée dans la pensée d'inspiration libérale. Les biens concrets en tant que réalités nécessaires à l'échange ont donc une valeur qui se rajoute à leur seule valeur d'usage aux besoins individuels, l'échange dans une perspective altruiste est la porte ouverte à la perfection des individus les uns par les autres, qui est la raison même de tout ordre dépassant la seule individualité.

La loi politique incarne l'activité libre des individus humains qui l'élaborent, d'un autre côté elle est une forme de contrainte et de régulation de leurs désirs afin de leur donner une orientation qui soit conforme à la droiture indiquée par la rationalité.

β) *Loi, désirs et liberté*

La distinction entre sphère privée et sphère publique existe véritablement mais il ne faut pas croire pour autant que cette distinction ouvre à une séparation radicale entre les deux et une autonomie totale de la première par rapport à la seconde. La notion de droit politique ou *jus civile* englobe les deux, comme la justice générale. Cela s'explique par le fait que nos actes finissent toujours par avoir une répercussion sur notre entourage. L'homme politique chargé de faire les lois doit prendre en considération ce fait dans l'élaboration de la norme pratique. La difficulté étant d'exiger suffisamment des citoyens sans pour autant remplacer ou abolir l'initiative personnelle en la matière. La peur récurrente du totalitarisme d'État, du fait de l'explosion de ce phénomène au cours du siècle précédent, a conduit à une sorte de triomphe sans conteste d'une société où l'on ne peut contester les attitudes et le comportement des gens. On s'interdit de les interroger ou de les estimer parce que, dans le contexte libéral, la loi ne donne pas de direction au désir humain, elle ne fait qu'en préserver la capacité, au risque de laisser l'anarchie s'installer. Car si les désirs ne sont pas harmonisés, on court le risque de voir se réaliser le projet de Calliclès : le désir des plus forts qui aura force de loi. Or dans le contexte d'une vie sociale, le désir, qui ne peut pas ne pas prendre une certaine place dans la sphère publique, se doit d'être élevé à une destinée qui dépasse sa simple dimension immanente. De plus la liberté politique n'est pas seulement une reconnaissance d'une liberté individuelle, l'homme agissant dans la cité cesse de n'agir que pour lui.

---

631. « C'est encore pour cette même raison que la justice, seule de toutes les vertus, est considérée comme étant un bien étranger, parce qu'elle a rapport à autrui : elle accomplit ce qui est avantageux à un autre, soit à un chef, soit à un membre de la communauté. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1130a2, p. 219.

- *Le désir dans la société politique : entre contrainte et accomplissement*

Quelle que soit l'école de pensée à laquelle on puisse appartenir, il est nécessaire de penser que le désir humain sera au moins limité dans son exercice du fait de la présence des autres membres de la société dans laquelle les individus vivent. Le constat que la loi politique, dans le cadre d'une pensée individualiste ou libérale, ne possède qu'un côté limitatif est facile à faire. La tentation serait de voir à l'inverse une société politique cherchant à phagocyter toute forme de sphère individuelle. Existe-t-il une troisième voie qui échappe tant à la loi piquet qu'à l'envahissement de la sphère privée ?

Mais selon la considération présente, ce n'est pas la seule dialectique qui puisse exister. Dans la continuité de la réflexion sur la nature du désir humain on constate l'existence d'une opposition radicale exister entre les partisans d'un ordre politique d'où le désir est absent et ceux partisans d'une symbiose humaine aussi généreuse qu'éphémère. Prenons deux exemples assez éloignés l'un de l'autre dans le temps mais dont les thématiques opposées offrent en fait une vision identique du rapport de la raison et du désir dans la construction de la vie communautaire. Le premier incarne devant l'histoire cette borne de la rationalité qui craint le désir, et le deuxième est d'une importance bien moindre au regard de la pensée philosophique dans un ouvrage récent [632] Michel Maffesoli se veut l'écho de la tendance actuelle de la société occidentale. Nous opposerons donc ses descriptions sociologiques aux conceptions sociales de Platon. Nous voulons renvoyer dos à dos l'image de la société actuelle et l'idéal platonicien d'une rationalité politique éteignant le désir. Même si le sociologue ne nomme pas spécifiquement la pensée platonicienne dans la description qu'il fait du crépuscule de la rationalité politique, la radicalité de la position du philosophe grec incarne bien ce que le sociologue reproche à la rationalité, l'étouffement des émotions et du pluralisme humain.

Platon en effet met en opposition la rationalité politique et les désirs d'une manière irréductible, ce qui donne à sa politique un caractère violent. Pour lui, l'*épithumia* est l'incarnation du délire et de la corruption :

> « Le désir n'est pas absent de l'âme du philosophie, car ce dernier n'est qu'un homme, participant comme tout homme, de la finitude c'est-à-dire de l'impossibilité de connaître parfaitement. Si le vice triomphe dans la Cité tyrannique, s'il est l'ignorance parvenue à l'oubli le plus total puisque le désir est inné en chacun de nous, même dans l'âme du philosophe, cette ignorance n'est-elle pas déjà à l'œuvre, dans l'oubli du nombre parfait, du "nombre géométrique" qui règle les naissances dans la Cité parfaite ? En ce sens, elle est à l'origine de la dégénérescence de la Cité. De sa présence en l'homme, résulte "un défaut d'égalité, de justesse et d'harmonie, qui, partout où il se rencontre, engendre toujours la guerre et la haine : telle est l'origine qu'il faut attribuer à la discorde (στάσις) partout où elle

632. MICHEL MAFFESOLI, *Homo eroticus, des communions émotionnelles*, Paris, 2012.

se produit [633]." Bien que ce ne soit pas une passion qui dérègle la Cité Parfaite, il est intéressant que remarquer que l'erreur porte précisément sur ce qui concerne la procréation. Erreur toute intellectuelle, mais appliquée à la sphère du sexuel et provoquant l'excès et ses incohérences, ou au contraire, le manque. L'un comme l'autre ignorent la juste mesure qui définit l'unité de la Cité. Le désir sexuel apparaît comme le fondement de tous les désirs qui précipitent, chacun à sa façon, le régime de la Cité, d'une forme défectueuse dans une forme plus défectueuse encore, jusqu'à ce que comme il est évident en régime tyrannique, il déploie toute sa force et mette un comble à la maladie de la Cité, dans la corruption la plus complète [634]. »

Il faut nuancer cette opinion sur Platon. Ce que dit ce texte est vrai tant que nous considérons les plaisirs imparfaits, les plaisirs consécutifs aux besoins. La société est de plus en plus imparfaite à mesure qu'elle est soumise à la tyrannie des plaisirs, comme la société démocra- tique. Mais comme le note Jeanne Chanteur dans le texte que nous venons de citer, c'est le désir sexuel, désir relaté à un besoin s'il en est, qui fonde tous les autres et mène radicalement la Cité à sa perte. Ce n'est pas tant parce qu'ils opèrent quelque chose d'utile à l'homme que ces plaisirs causent une imperfection, que parce qu'ils sont un type particulier de plaisirs, des plaisirs imparfaits [635].

Cette nécessité n'abolit pas le fait que la présence continuelle de ces plaisirs imparfaits place la société politique dans un danger permanent de ruine. La société démocratique est selon Platon dédiée complètement à la satisfaction du plaisir découplé du besoin, de fait une telle considération abolit la dépendance des individus par rapport à la loi [636].

Et l'on peut dire que la vision défendue par Maffesoli s'oppose à la vision rationaliste de

---

633. PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, 1966, VIII, 547a.

634. JEANNE CHANTEUR, *Platon, le désir et la Cité*, Paris, 1979, pp. 96-97.

635. « Ce n'est donc pas l'intensité, mais la "pureté" des plaisirs qui nous offre un critère distinctif. Or, ce critère admis, l'on découvre qu'il n'est pas juste de ranger tout plaisir dans le genre de l'illimité. Le plaisir-devenir, sans doute, y a sa place. Dès lors, exception faite pour les plaisirs nécessaires, on le condamne absolument. La vie heureuse l'exclut de sa composition. Il n'en va pas de même du plaisir pur. Celui-ci s'ordonne à l'être, au mesuré, à la limite. Son lien normal est dans la catégorie du limité. Il sert donc à la confection de la vie heureuse. » ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* t. XXV, Paris, 1937.

636. « On peut même se demander s'il y a encore du politique lorsque l'ἐπιθυμία dirige le comportement des individus qui peuplent une Cité : dans son ouvrage, *L'essence du politique*, Julien Freund analyse, en se référant à Carl Schmitt, les présupposés nécessaires à la définition et à l'existence du politique. Il dégage dans toute la communauté politique, « des constantes et des réalités immuables qui tiennent à sa nature même et font qu'elle est politique. » (JULIEN FREUND, *L'essence du politique*, Paris, 1965, p. 1). La première constante est ce qu'il nomme la relation du commandement et d'obéissance. Existe-t-elle dans l'analyse que Platon fait de la société démocratique ? En 557e, Socrate décrit négativement (μηδεμίαν…μηδέ… μηδέ…) ce qui, précisément, manque au régime pour être un : "il n'y a aucune nécessité de commander, dans cette Cité, même pour celui qui en est capable, ni d'obéir si l'on ne le veut pas…" Il est clair que le premier présupposé du politique n'existe pas. Il est dans la logique de l'ἐπιθυμία de ne recevoir d'autre commandement que d'elle-même, elle ne peut pas renoncer à son propre élan, car elle n'est pas faculté de discernement, de jugement. Elle ne l'est qu'abusivement et toujours dans la direction qui la porte. » J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la Cité*, p. 32.

Platon. Certes le sociologue s'inscrit plutôt en réaction à la modernité philosophique qu'il fait partir de la Renaissance et qui s'incarne dans la prétention cartésienne de la raison et dans la continuité de celle-ci dans les réflexions politiques de la modernité. Ces dernières se trouvent tiraillées entre ses idéaux multiples et contradictoires :

> « Cependant il est impossible que la liberté, poussée à des limites aussi extrêmes, puisse coexister avec l'égalité. Les désirs, nous l'avons vu, exigent toujours plus de satisfaction, avec l'impétuosité qui les caractérise. Les plus forts veulent avec plus d'ardeur que les autres, les objets qu'ils convoitent. L'égalité est dans la loi, elle n'est pas dans les cœurs. Si elle était opératoire, dans un régime politique, c'est que l'idée d'égalité, aurait en tant qu'idéal de la raison contraint la liberté, réglé l'ἐπιθυμία. C'est ce que certains philosophes politiques modernes ont voulu croire possible. Mais ils ont senti que c'est là un idéal à tel point contre-nature qu'ils ont tenté de définir la nature humaine par l'égalité. Il leur a fallu alors, éliminer le désir de la définition d'un homme solitaire comme a fait Rousseau. Chez Hobbes, au contraire, le désir et l'égalité définissant l'homme, l'état de nature n'a pu être qu'un état de guerre, et l'égalité ne s'est pas retrouvée dans l'état politique [637]. »

Malgré une certaine intuition qui le fait aller contre la tendance rationaliste à se débarrasser du désir dans la construction de l'universel politique, on doit refuser le sens général de la pensée de Maffesoli. Justement parce que ce penseur garde la conviction que la raison pratique exclut a priori la question du désir de sa réflexion. Il affirme ainsi que la communion qu'il pré- tend lire dans les attitudes de la vie dans la société postmoderne :

> « C'est ainsi que l'on peut dire, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que "l'être avec" est, tout à la fois, instinctuel et *culturel*. Il fait partie du code génétique de notre humaine nature. Mais, dans les périodes d'oubli des origines : ces moments *civilisationnels* quelque peu décadents, l'accent sera mis sur l'isolement, l'individualisme, toutes choses engendrant la grégaire solitude spécifique de la modernité finissante. Les racines de cette dernière, je l'ai indiqué, sont anciennes, elles puisent leur suc dans le substrat judéo-chrétien. Lieu où la *diké* comme "jointure" devient pure "justice" moraliste. Mais à partir du XVIIe siècle, cet oubli de l'harmonie commune s'accélère. Le moralisme abstrait devient omniprésent, voire obsédant. Et dès lors l'individualisme épistémologique s'impose comme règle majeure de ce qu'il est convenu d'appeler le "Contrat social". Mais il semblerait qu'une effervescence multiforme retrouve, de nos jours, une indéniable vigueur. Révoltes en tout genre, rébellions juvéniles, fanatismes religieux, hystéries sportives, afoulements festifs, tout est bon pour être-ensemble [638]. »

Ainsi on peut lire sous la plume de l'auteur une critique de la rationalité politique et l'idée sous-entendue que la communion entre les hommes ne repose en définitive que sur une sensi-

---

637. J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la Cité*, op. cit., pp. 36-37.

638. M. MAFFESOLI, *Homo eroticus*, op. cit., p. 101.

bilité instinctive, fragile et changeante. Maffesoli part d'une idée particulière de la vie ; il a en effet une vision héraclitéenne de l'existence, celle d'une vie indéfiniment mouvante et évolu- tive. La raison ayant comme principale activité de figer et de vouloir saisir cette tendance multi- forme et indéfinissable, d'univociser une réalité protéiforme [639]. D'ailleurs cette prétention à ne voir dans l'instinct uniquement qu'une tendance favorable et unificatrice est une forme de naï- veté que nous croyions avoir déjà décelée dans la pensée du *Care*. Comment croire en effet que l'instinct humain sera de lui-même dans une tendance consensuelle permanente et pour se réclamer de l'hériclatéisme Maffesoli ne devrait pas oublier que c'est une pensée du conflit et du chaos.

Certes il faut ne pas tout rejeter dans ces appels à une réintroduction de la réalité du désir dans l'organisation politique et la prise en compte par le législateur. La difficulté est d'harmoniser une multiplicité de désirs, multiplicité non seulement numérale mais spécifique. Assumer les désirs humains dans leur réalité concrète n'est pas une tâche simple. La solution platonicienne de distinguer entre les plaisirs pour ne s'intéresser principalement qu'à ceux qui sont nobles n'est pas une solution. D'une part, sous un aspect quantitatif, parce l'homme responsable du bien politique doit s'intéresser à toute la réalité humaine pour la mener à la perfection, dans l'harmonie de ses différentes parties – placer hors de son propos une part des désirs humains favorise l'éclosion de l'anarchie. D'autre part, d'un point de vue plus qualitatif, il s'agit de ne pas trop distinguer entre les différents types de plaisirs. Nous avons bien sûr défendu la multiplicité spécifique des plaisirs contre la tendance à univociser le propos sur cette question. Notons simplement que si les désirs ne sont pas identiques dans leur nature, ils conservent les uns par rapport aux autres une certaine similitude et dans la mesure où l'on veut introduire les hommes aux plaisirs les plus nobles, il faut partir, et ce dès l'enfance, des plaisirs les plus immédiats pour arriver aux plaisirs les plus hauts. Le réalisme incline à intégrer les plaisirs les uns aux autres :

> « Comment dès lors spécifier les actes d'un homme ? Il peut agir en tant qu'animal, et il peut agir en tant qu'homme. Tout ce qu'il y a en lui d'animalité exige de sa part un certain nombre d'actes qui vont à conserver la vie et à la reproduire. La vie veut être nourrie, le vivant, par la nourriture, se rétablit comme à nouveau dans une régénération perpétuelle. La vie veut être continuée. Le vivant ne durant qu'un temps, la loi même de la vie le pousse

639. « Cependant, ce qui est la tendance générale des institutions ecclésiastiques, puis étatiques, a été la mise en place du grand *Principe de Coupure* dichotomisant la nature et la culture, Les Lumières et les Ténèbres, le Bien et le Mal, le Vrai et le Faux, et tout à l'avenant. Les concepts de "séparation" et de "distinction" vont philosophiquement ou sociologiquement se décliner à foison. Ce qu'il faut retenir c'est que le Principe en question, ou ses divers avatars, sont les expressions les plus évidentes de ce que j'ai nommé le "Fantasme de l'Un" qui, avec l'intolérance propre à tous les monothéismes, va nourrir les diverses inquisitions, que celles-ci soient religieuses, politiques, culturelles ou intellectuelles. » M. MAFFESOLI, *Homo eroticus*, op. cit., pp. 79-80. Les formules de Maffesoli ne sont pas sans rappeler les quelques lignes de Charles Taylor que nous citions plus haut sur le pluralisme. Simplement Taylor avait compris que le rationalisme aristotélicien supportait la pensée d'un certain pluralisme sans pourtant perdre l'exigence de la rationalité.

à prolonger son être dans un autre être sorti de lui. […] Et puisque l'homme est animal, c'est-à-dire créature qui sent, ces opérations de la vie végétative sont par lui senties. Dès lors, les actes correspondants ont sur leur âme leur contrecoup. C'est l'âme qui en prend conscience. Par suite, ces activités vitales sont nécessairement accompagnées de plaisir. […] Aristote n'a point de peine à démontrer que dans le plaisir γένεσις – et cette qualification ne convient qu'aux plaisirs de la vie végétative – ce qui éprouve du plaisir est quelque partie de l'âme demeurée sauve et active dans le désordre de l'ensemble. Quand on a faim, l'ensemble ressent un vide, et il en souffre. Mais la satisfaction de ce besoin ne causerait point de plaisir s'il n'y avait, pour en prendre conscience, quelque partie restée intacte dont l'activité précisément fait naître le plaisir [640]. »

Ce texte complète les développements de la première partie sur le plaisir et offre une réflexion intéressante qui relie à la fois le besoin, la nature comme principe d'agir et le plaisir. On peut en extraire des éléments pour compléter les développements sur la loi naturelle du fait que l'on parle des instincts les plus fondamentaux, ceux-là qui constituent la base de la ten- dance naturelle, de la loi du même nom. Ils sont dans leur fondement intiment liés à un désor- dre structurel et nécessaire de la nature humaine, parce que cette dernière est animale, mais dans ce désordre il y a encore un principe actif, car le plaisir est un acte. L'homme politique doit s'inquiéter aussi bien de la nécessité humaine qui cause la quête d'une vie en société que de l'importance des plaisirs pour l'âme humaine, plaisirs qui forment une partie non négligea- ble de son achèvement. Simplement pour éviter de tomber dans l'illusion d'une harmonie trop facile et sans contrainte il faut rappeler la possible contradiction entre les diverses tendances de l'homme. D'où la nécessité d'une intervention rationnelle, capable d'inciter, voire de contrain- dre, les membres de la société humaine, non pas à être parfaits, mais à conserver au moins extérieurement les bornes nécessaires au plein accomplissement de l'être humain. La loi comme instance d'une rationalité régulatrice va être l'outil pour l'accomplissement des individus au sein de la cité, la liberté aura donc un autre sens que dans le contexte libéral.

- *Une autre liberté*

Que peut vouloir signifier une liberté politique dans le contexte de la société libérale ? Nous avons déjà noté, grâce au manifeste de Constant, ce que peut vouloir signifier la liberté politique pour la génération qui a mis à bas l'Ancien Régime et a néanmoins été effrayée par les excès de la pureté montagnarde lors de la Convention Nationale. On ne peut cependant justifier la démarche uniquement par une réaction épidermique ; l'accusation portée contre l'idéologie de l'ancienne liberté politique est un peu facile, dire que la violence de la Révolution Française est due à un anachronisme sur la nature de la liberté est le postulat de Constant, mais l'histoire subséquente l'a démenti. On peut, en effet, aisément faire le compte des violences

640. A.J. FESTUGIÈRE, *La doctrine du plaisir*, op. cit., pp. 256-257.

que la société libérale a engendré et il n'est pas sûr que la Terreur soit plus sanglante et impi- toyable que le siècle qui l'a suivi si l'on compare en valeur absolue les souffrances des masses salariales écrasées de travail, menacées par un chômage constant et réprimées férocement lorsqu'elles explosaient de colère.

Mais il nous faut nous élever au-dessus de ces événements historiques. La liberté politique dans le cadre d'une société ne reconnaissant pas un bien commun à ses membres n'a aucune réalité. Dans notre perspective il faut montrer qu'il existe un autre rapport entre la liberté individuelle et la loi politique que celui qui peut exister entre la liberté et la loi naturelle.

La tradition légale inspirée par une vue cicéronienne fait découler dans une sorte de ligne directe la loi naturelle de la loi politique. En un sens nous faisons nôtre cette vision mais il ne faudrait pas trop penser que la loi naturelle s'exprime d'une manière radicalement identique à la loi politique. Loi naturelle et loi politique ont une similitude dans la mesure où elles font saisir une certaine raison de bien. Mais la première est saisie au terme d'une induction alors que la seconde est connue par la promulgation et l'éducation civique. La première est générale et de fait reste assez vague. La seconde est propre et spécifique à telle ou telle cité. Même si l'on peut affirmer que la première confirme que les hommes appartiennent à une certaine communauté, celle des animaux rationnels, il ne faudrait pas en déduire qu'il y a une communauté politique entre tous les hommes. Certes cette idée était présente dès l'Antiquité et chère aux philosophes stoïciens mais, à bien y regarder, une société cosmopolite au sens étymologique du mot ne peut exister réellement, du fait de l'individualité corporelle de l'être humain. Les déterminismes des particularités locales associées aux circonstances de temps font que le cadre d'une vie humaine parfaite ne s'appréhende pas seulement de la manière imprécise donnée dans la connaissance de la loi naturelle [641].

Donc autant l'usage de la raison pratique sur le donné brut de la loi naturelle doit s'obliger à la comprendre, l'interpréter et l'appliquer, autant la raison pratique aura dans l'approche de la loi politique une attitude différente. Dans la mesure où cette loi elle-même est le fruit d'une raison pratique s'adressant à une autre raison dans le cadre d'une société politique, l'usage de la liberté sera nécessairement différent. On peut dire que l'injonction de la loi naturelle poussant les hommes à vivre en société implique un usage assez large de la liberté, en ce

641. « Il est par ailleurs à considérer ici que le juste légal ou positif sort toujours du naturel comme Cicéron le dit dans sa *Rhétorique*. Toutefois on peut sortir du droit naturel de deux manières. D'une manière c'est comme la conclusion [sort] des principes ; ainsi le droit positif ou légal ne peut sortir du droit naturel. Car les prémisses existant, la conclusion est nécessairement ; mais alors que le juste naturel est toujours et partout comme on l'a dit cela ne convient pas au juste légal ou positif. Et c'est pourquoi nécessairement tout ce qui suit du juste naturel comme une conclusion est aussi du juste naturel ; par exemple de ce qu'il ne faut nuire injustement à personne il s'ensuit qu'il ne faut pas voler ; et cela bien sûr appartient au [juste] naturel. D'une autre manière quelque chose sort du juste naturel par mode de détermination ; et c'est ainsi que tout ce qui est juste positif ou légal sort du juste naturel. Par exemple qu'il faut punir le voleur c'est du juste naturel ; mais qu'il doive aussi être puni de telle ou telle peine cela est du légal positif. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 1023.

sens où les hommes peuvent choisir telle ou telle espèce de gouvernement, telle ou telle forme d'expression de la rationalité politique. Il est vrai que parler ainsi c'est faire fi du poids des déterminations historiques et culturelles. Mais même par rapport à ces deux dernières il y a encore une certaine plasticité. Alors que face à une loi politique le rapport est différent. La pré- cision qu'elle apporte demande non pas une nouvelle précision de la part du citoyen mais une application la plus fidèle possible, étant donné que cette loi donne une détermination suffi- sante. Il est sûr qu'il reste une possibilité d'interprétation en dehors du sens ordinaire, qui concerne soit des détails d'application, soit des applications individuelles, mais cela se fait dans l'esprit de la loi, dans celui de sa finalité :

> « Mais dire que le droit est essentiellement variable n'est pas exact d'une façon absolue, mais seulement en un sens déterminé. Certes, chez les dieux, pareille assertion n'est peut-être pas vraie du tout ; dans notre monde, du moins, bien qu'il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible de changement : néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui n'est pas naturel. Et parmi les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne sont, il est facile de voir quelles sortes de choses sont naturelles et quelles sont celles qui ne le sont pas mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement sujettes au changement. […] Les différentes prescriptions juridiques et légales sont, à l'égard des actions qu'elles déterminent, dans le même rapport que l'universel aux cas particuliers : en effet, les actions accomplies sont multiples, et chacune de ces prescriptions est une, étant universelle [642]. »

La plasticité de l'action humaine se fonde tant sur une certaine modulation de la nature générale des actes humains que sur la nature de la loi politique. Mais la contrainte est différente dans la perception de la loi naturelle et celle de la loi politique. La loi naturelle nous fait perce- voir un certain nombre de nécessités de base, leur mode de résolution est laissé à notre libre détermination. Alors que par rapport à la vie en société, cette troisième tendance naturelle, la loi politique entraîne une certaine précision et oriente concrètement les désirs de l'être humain. Encore une fois la limitation des désirs n'est pas l'essence de la loi politique si ce n'est qu'acci- dentellement. En effet il arrive que la loi interdise des actes mauvais et ce d'une manière vio- lente :

> « Il faut que l'âme de l'auditeur soit préparée, par beaucoup de bonnes accoutumances, à goûter le bien et à haïr le mal ; comme il faut aussi que la terre soit bien cultivée pour bien nourrir la semence. La parole entretient, en effet, avec l'ouïe dans l'âme, le même rapport que la semence avec la terre : qui vit selon ses passions n'écoutera pas librement les paroles de celui qui l'admoneste ; il ne comprendra même pas de manière à juger bon ce à quoi elles conduisent. Aussi ne peut-il être persuadé par personne. Pour parler universellement, la passion qui, confirmée par l'accoutumance, domine dans l'homme, ne cède pas à

642. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1134b27-33, 1135a6-8, pp. 251-252.

de simples paroles, mais il faut y mettre de la violence, de manière à forcer au bien. Il devient donc évident que, pour que les paroles de celui qui admoneste soient efficaces pour quelqu'un, il faut qu'elles soient précédées par une accoutumance par laquelle on acquiert les mœurs propres de la vertu, de manière à aimer le bien honorable, et à détester ce qui est honteux [643]. »

Cette dimension contraignante, éducative, de la loi est certes importante car elle a pour but de mettre les citoyens sur le droit chemin, mais elle reste secondaire. Le but principal de la société politique est une forme de vie commune, d'abord en réglant les rapports des individus sur des biens qui sont en eux-mêmes épuisables et non divisibles. Ce qui cause les inimitiés dans les cités politiques concerne d'abord l'équilibre des richesses et des biens nécessaires à la sustentation entre les différents membres de la société. Régler le désir des hommes pour un législateur consiste principalement à assurer la protection des uns et des autres contre les appé- tits désordonnés. Au-delà de cette régulation des biens périssables le législateur doit avoir souci de développer l'amitié entre les membres, ce qui suppose une certaine vertu existant en ces derniers.

La liberté politique apparaît dès lors comme une forme supérieure de la liberté humaine mais qui possède aussi ses contraintes. La question se pose de savoir s'il existe à côté d'elle un espace pour la liberté individuelle. La réponse semble assez aisée à donner, il existe une dimension proprement individuelle de la liberté humaine car le bien politique ne saurait épuiser complètement l'activité humaine. L'autorité politique laisse un champ d'existence aux désirs humains qui existent en dehors de son orbe spécifique mais elle est appelée à les réguler les limiter ou même les combattre au nom de son idéal supérieur.

- *La politique et la morale*

Nous entrons maintenant dans un débat complexe sur la place du bien politique dans la vie de l'homme. Chez les philosophes inquiets d'une juste compréhension d'Aristote aussi bien que dans la controverse personnaliste ayant eu cours dans la philosophie catholique au cours du XXe siècle, on s'est posé la question de savoir ce qui devait prévaloir et normer la société politique. Il existe en effet une tension puisque l'individu cherche son propre bonheur, et que la société politique forme un tout dont chacun est un membre, et donc toute perfection individuelle est mesurée par la pérennité du tout. La question s'est posée d'une manière accrue au siècle dernier face à l'émergence de régimes politiques qui écrasaient l'individu ou l'englobaient sans nuances dans le bien de l'état. Par-delà ce débat historique qui mettait en jeu cependant des concepts clés du statut de l'homme au sein de la cité, débat au sujet duquel nous prenons position, il nous faut affirmer plus clairement notre position sur les rapports entre l'éthique et la politique, leur ordre de priorité tant au point de vue pratique que théorique. Rappeler la pro-

---

643. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., §§ 2146-2147.

blématique du personnalisme permettra de préparer l'éclaircissement que nous allons tenter.

Le totalitarisme étatique du siècle dernier est une réaction au triomphe de l'individualisme au siècle précédent. Il est intéressant de citer un auteur qui a écrit avant l'émergence de ces nouveaux régimes politiques pour montrer comment un défenseur de l'individualisme démocratique pouvait se représenter la société politique antédémocratique et l'écrasement de l'individu qui était censé s'y produire :

> « Dans cet État et cette société, que devenait l'individu ? Ce que nous avons déjà vu nous fait déjà pressentir qu'il n'y faisait pas grande figure. En effet, d'un bout à l'autre, l'ordre public de la vieille Angleterre marque la subordination de l'individu à la collectivité. Toujours et partout l'individu n'est qu'une partie perdue dans l'ensemble, qu'un humble serviteur de la collectivité, qu'il s'agisse d'honneurs ou de devoirs publics, de l'exercice de droits civiques ou privés. Oui, l'ordre privé n'échappe pas à la tendance de subordonner l'individu, en dépit du langage magnifique de Chatham : "La tempête et la pluie peuvent pénétrer dans la chaumière de l'ouvrier anglais, mais le roi n'y rentre pas." et les dissertations de Blackstone sur les "libertés naturelles" de "l'humanité primitive" que l'Angleterre seule aurait conservées. Sans nul doute, ces "libertés naturelles" de l'individu existent, et elles sont respectées, tant qu'elles ne menacent pas de près ou de loin la collectivité. Mais dès que l'on voit poindre ce conflit d'intérêts, la loi intervient et l'on écrase la personnalité humaine, et parfois avec un raffinement de cruauté. Dans la vie sociale, l'individu est diminué plus encore plus que dans l'ordre légal. Ici l'homme ne peut jamais "être soi-même". La société lui impose mille obligations auxquelles il ne peut se soustraire sans mettre en question ses droits au titre de *gentleman* [644]. »

Dans son étude sur la naissance de la démocratie libérale dans deux pays, Royaume-Uni et États-Unis, parue pour la première fois en 1903, puis d'une manière plus complète en 1912, Ostrogorski retrace la naissance du bipartisme tel qu'il existe depuis le XIXe siècle, bipartisme qui dépasse l'ancienne opposition *whig* et *tory* de l'ancienne Angleterre, plus enracinée sur des clivages séculaires et existant dans le cadre d'une société dominée par une aristocratie ter- rienne. Ostrogorski retrace rapidement la dissolution de la vielle société anglaise fondée sur un ensemble de réseaux locaux, de clientélismes et de vieilles oppositions entre des coteries. Le passage que nous citons marque bien l'opinion d'un fervent admirateur de l'individualisme de son époque. Ce politologue et éphémère député russe du parti constitutionnel démocrate à la première Douma en 1905, croyant dans les valeurs de l'individualisme, distingue bien une pres- sion sociale affectant la vie de l'individu dans son quotidien d'une limitation politique qui est plus lointaine mais menace cependant l'individu dans ses opinions. Mais sous la double influence de la révolution industrielle et démocratique les relations entre les individus vont pro- fondément se modifier et, par conséquent, le rapport de l'individu à la communauté humaine.

---

644. MOSEI OSTROGORSKI, *La démocratie et les partis politiques*, Paris, 1993, p. 48.

Ostrogorski après avoir dressé un portrait de la société anglaise à l'aube de ces profondes mutations, décrit ensuite la décrépitude de l'ordre ancien et l'avènement d'une société qui ne manque pas de paradoxes :

> « L'héritier de l'ordre des choses qui s'en allait ainsi en lambeaux, comme le demandaient depuis un demi-siècle les représentants de l'idéologie, n'était autre que le personnage dont ils se constituèrent les avocats – *l'individu*. Le *revival* religieux lui avait appris qu'il avait une âme à lui ; les lois sur l'émancipation de la conscience religieuse lui en donnent acte. L'économie politique et la philosophie avaient proclamé qu'il avait des intérêts à lui, et par conséquent des droits à lui. Le bill de 1832 les lui reconnaît, en fondant la qualité d'électeur sur une base mobile et rationnelle, et en faisant par là du suffrage politique un droit "au porteur". La suppression des restrictions fiscales affranchit l'homme des entraves mises à son activité et le lance dans la libre concurrence effrénée. Les chemins de fer, le télégraphe et la poste aux lettres à un penny, en rapprochant et séparant à volonté les hommes et les choses, achèvent l'émancipation de l'individu. Il n'a qu'à désirer, et il est transporté à cent lieues de distance ; il parle aux antipodes et obtient réponse, les forces de la nature sont toujours prêtes à recevoir ses ordres en esclaves. […]
>
> « L'essor de l'industrie a beaucoup fait pour donner libre carrière à l'individu, mais le même mouvement créa le serf à côté du prince de l'industrie. Les chemins de fer qui détruisaient les rapports de vassalité locale y substituaient une nouvelle dépendance, en concentrant les marchés et la circulation des richesses. La poste et le télégraphe, en contribuant à la centralisation, contribuaient également à entraîner l'individu comme un satellite dans un mouvement dont la capitale ou la grande ville devenait le centre. Toutefois les nouveaux liens, purement mécaniques, n'ayant rien de la cohésion qui cimentait l'ancienne société, non seulement n'enrayaient pas sa désagrégation, mais l'accentuaient encore. Les rapports traditionnels d'homme à homme ayant cessé, et l'horizon social s'étant étendu, l'individu s'isolait plutôt dans la société transformée. Quand l'industrie, de domestique qu'elle était, fut devenue manufacturière, les relations entre les maîtres des fabriques et les masses changeantes des ouvriers devinrent impossibles [645]. »

Cette courte description de la complexe mutation d'une société cloisonnée et autarcique à une société d'échanges complexes, fragiles et aléatoires, montre bien qu'indépendamment de la conception politique se façonne une relation entre l'individu et le tout sur une base écono- mique. Il ne faut pas réduire la tension entre les individus et la société humaine à cette seule question mais il faut bien admettre que ne parler que du problème tout et partie de la société politique, ou dissocier dans l'homme l'individu et la personne pour séparer la question du bien moral des questions purement matérielles, comme le fait le texte controversé de Maritain que nous avons cité dans la première partie, constituent des erreurs lourdes de conséquences. Le

645. M. OSTROGORSKI, *La démocratie et les partis politiques*, op. cit., pp. 59-60.

bouleversement profond des rapports humains et des modes de production économique a conduit à un changement de classe dirigeante et à une formalisation du rapport du citoyen à la société politique, au tout. Le rapport économique devenant incertain, flou et diffus dans un rap- port d'une masse anonyme à un patron lointain, le système de représentation politique est devenu un référent de remplacement de l'individu pour s'intégrer à un groupe [646]. Tout le sens de l'ouvrage d'Ostrogorski consiste à critiquer cette forme de développement de la démocratie dans des représentations abstraites que les partis vont incarner. Cette nouvelle organisation de la vie sociale et politique contraindra dès lors le débat politique à des catégories et des opposi- tions artificielles qui finiront par étouffer toute forme d'expression individuelle, et donc abouti- ront à un état de fait pire que la situation de départ.

Ostrogorski s'inscrivant résolument dans une perspective individualiste, la société politique sera nécessairement à un moment ou à un autre un obstacle à la réalisation de l'individu par-delà les codes et les contraintes sociales et légales. Dans notre point de vue la question se pose différemment mais on peut noter que les totalitarismes du XXe siècle n'ont fait qu'accentuer une tendance de la démocratie représentative à réunifier les individus d'une manière nouvelle. L'atomisation de la société a contraint à une refondation qui prit la route opposée, à savoir une unité entre les membres de la société qui ne fut plus seulement formelle et abstraite mais concrète, absorbant l'individu dans le grand tout de l'État. Ce faisant le fascisme italien ou le collectivisme socialiste donnèrent naissances à des discussions pour savoir comment exprimer une réponse adéquate à l'alternative que représentaient ces régimes autoritaires. Ceux-ci séduisaient alors beaucoup de jeunes esprits lassés par l'entreprise démocratique et peu attirés par un retour à l'ordre ancien.

En outrant la réponse à l'individualisme le totalitarisme détruisait la distinction entre les différentes sphères dans lesquelles l'homme évolue, la sienne propre d'abord, celle de sa famille et des diverses strates de la vie économique ensuite, et en dernier lieu la société proprement politique. Parmi les réponses qui virent le jour arrêtons rapidement à la solution personnaliste. Le grand débat entre les partisans défenseurs du personnalisme au sein de la philosophie catholique se focalisèrent sur la question du tout et de la partie. Il est sûr que dans la mesure où un individu est membre d'une société, il est partie et à ce titre moins important que le tout, comme le résume le père Lachance :

> « C'est cette recherche qui fut l'occasion de la mise à jour de la théorie si séduisante et si généralement agréée que l'on désigne sous le nom de *personnalisme*. Considérant que la personne possède un destin singulier, qu'elle a au sein même du temps des rapports invisi-

646. « Les rapports dans la société devaient désormais être réglés par des principes généraux, d'une force moins intense peut-être, mais assez compréhensifs pour pouvoir abriter toute la masse changeante des unités dont se composaient dorénavant les catégories sociales abstraites, et par cela même capables de leur fournir un nouveau terrain de rapprochement dans leur dispersion. » M. OSTROGORSKI, *La démocratie et les partis politiques*, op. cit., p. 61.

bles avec l'Absolu, qu'elle ressort beaucoup plus, en raison de la spiritualité de sa structure, à l'ordre des réalités éternelles qu'à celui des choses périssables d'ici-bas, les auteurs de cette théorie prétendent qu'il est déraisonnable de la soumettre à la juridiction d'un pouvoir immergé dans le temps et entaché de ses misères.

« Cependant, comme on ne saurait affranchir totalement la personne humaine de sa sujétion à la communauté sans glisser dans l'anarchie, il fallut bien trouver une cause, une raison d'être à cette sujétion. Et alors on a pensé que cette cause pouvait résider dans les déficiences consécutives au fait de l'individuation. On a alors soutenu que si la personne humaine est imparfaite cela est attribuable à ce qu'elle est au concret individuée. Et on en est arrivé à cette conclusion que l'homme, en tant qu'il est personne, n'entre pas en communauté, mais seulement en tant qu'il est individu. En tant que personne, il est un tout qui est fin en soi, mais en tant qu'individu, il est seulement partie de la société politique. La personnalité et l'individuation exercent en lui des tensions opposées, la première le sollicitant vers l'éternité, la seconde le retenant dans la zone du temps [647]. »

L'urgence pour les penseurs catholiques de répondre au défi de la fascination d'une pensée politique nouvelle se fondait évidemment sur l'inquiétude pour le bien spirituel des indivi- dus évoluant au sein d'une société totalitaire, où l'État prenait l'enfant au berceau et le rendait à la tombe pour paraphraser Mussolini. C'est le point d'importance pour comprendre la tension particulière du débat interne au monde intellectuel catholique.

Mais dans cette opposition qu'on prétend être le principe de résolution à la fois de la prétention totalitaire et aussi de sa cause, l'individualisme libéral, on retourne en fait sans le savoir à la solution libérale. Locke prétendait défendre les droits de la conscience, et donc de la spiritualité de l'homme, contre les prétentions écrasantes de l'État. En dissociant la personne de l'État et du bien qui s'y rapporte, le personnalisme reconduit nécessairement aux principes qui régissent la société libérale. Même si le fait de reconnaître une subordination de l'homme en tant qu'individu pourrait peut-être paraître un palliatif suffisant, l'homme ne pouvant vivre

---

647. LOUIS LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, Montréal, pp. 35-36. On peut aussi citer à titre de témoignage le début de l'article de PEDRO DESCOQS, « Individu et personne, études critiques », *Archives de Philosophie*, vol. XIV, 1938, pp. 235-292 : « Depuis quelques années, parmi les catholiques, surtout en France, la distinction entre les deux notions d'"individu" et de "personne" connaît une fortune extraordinaire. À en croire certains de ses partisans, le sort de la question sociale y serait suspendu tout entier et la plupart des maux dont souffre notre société déliquescente viendraient de leur confusion. Chose étrange : ce ne sont pas seulement des écrivains complètement étrangers à la scolastique, tels M. DE ROUGEMONT dans la *Politique de la personne*, ou M. E. MOUNIER soit dans *Révolution personnaliste et communautaire*, soit dans son *Manifeste pour le personnalisme* qu'a publié "Esprit" d'octobre 1936, mais ce sont de vrais et authentiques scolastiques qui pensent ainsi et développent cette thèse. Qu'il suffise de nommer les RR. PP. Gillet et Garrigou-Lagrange, ou M. Maritain - c'est tout dire ; puis, à côté d'eux et en retrait, MM. Vialatoux, Henri Simon, Lemarié et d'autres que nous aurons l'occasion de citer, tous philosophes qui très certainement ne sont pas étrangers à la tradition de l'École. » p. 235. Pour être complet, le premier théologien catholique à avoir fait cette distinction à l'époque contemporaine est le fondateur de la *Revue Thomiste* à la fin du XIXe siècle, le père Schwalm.

d'une manière dédoublée il intégrera nécessairement son individualité dans sa personnalité, et celle-ci jouissant d'un statut supérieur à la société, comme nous avons pu le voir chez Maritain ou même chez Kant, l'individualité sera par voie de conséquence élevée au-dessus de la société politique. L'homme est un et la distinction ne tient pas longtemps dans la réalité concrète de l'existence.

Une piste de réflexion plus adéquate nous semble devoir être explorée. Admettons que la personne soit partie d'un tout, il existe en effet plusieurs types de relations entre les parties et le tout :

> « Il convient toujours de rappeler qu'en l'espèce nous avons affaire à un tout particulier, en lequel les théories organicistes ne trouvent qu'une application analogique. Il est indispensable aussi d'avoir toujours présent à l'esprit que dans les totalités d'ordre ou d'harmonie, les parties ne sont pas fondues dans l'unité du tout de manière à former un ensemble homogène : ces types impliquent la diversité spécifique des parties et leur disposition hiérarchique. C'est même là une nécessité de droit. Il faut que chacune des parties conserve, après son intégration dans le tout, sa structure distinctive et son activité différenciée, puisque ce sont les aptitudes propres des parties qui sont le fondement et la condition obligée de l'exercice des fonctions qu'elles devront assumer au sein de la collectivité [648]. C'est sa *perfection personnelle* qui, une fois ordonnée à un but transcendant, dispose immédiatement l'individu à l'accomplissement des fonctions publiques à lui confiées par l'agrément de la communauté.
>
> « En raccourci, définir pratiquement la personne humaine équivaut à la définir en fonction de son bien ou de sa fin ; la définir en fonction de son bien équivaut à la définir comme partie ; et la définir comme partie revient à la soumettre à l'ordre politique. En effet, lorsqu'on parle du bien de la personne, on n'entend pas seulement désigner le bien particulier et propre, mais aussi le bien humain achevé. Or le bien humain achevé se confond en réalité avec le bien commun [649]. »

D'une manière ou d'une autre les théories libérales ou les régimes totalitaires voient dans un « État fort » une négation de la sphère privée. Celle-ci est d'ailleurs pensée comme hermé- tique, le bien n'est et peut être qu'immanent et individuel, la notion grecque de *koinonia* est absente radicalement. Le bien d'un état totalitaire ne respecte pas le bien d'un individu, il iden- tifie nécessairement son immanente perfection avec celle de tout et chacun des membres de la société. Si l'harmonie de la cité constitue une médiation pour la perfection de l'homme en tant que personne, il ne faut pas oublier que cette harmonie des parties ne doit pas nier la relative indépendance de chaque partie, en ce sens où Lachance le décrit dans le texte que nous

---

648. Rappelons que le terme *personne* ne marque pas seulement une dignité singulière ; il évoque encore celui de *rôle à jouer* ou dans la famille ou dans la société. C'est BOÈCE qui signale cette origine étymologique du terme. Cf. *De persona et duabus naturis*, III, in PL, LXIV, col. 1343-1345.

649. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 77-78.

venons de citer. Il est indéniable que l'individu humain dans la société s'assimile à un rouage d'une immense machinerie. L'éclatement des petites structures d'existence (clans et villages) au moment des années d'éclosion de la société industrielle a accentué ce phénomène d'isolement de la personne face à une société formant une masse anonyme. Le descriptif rapide donné par Ostrogorski dans son livre le montre bien ; de même que l'unité dans une étiquette politique permette de pallier aux destructions causées par le progrès technique sur le tissu social, il montre qu'une telle croyance était, déjà à son époque, un leurre. [650].

Il existe du fait de pénétration de l'aristotélisme dans la pensée chrétienne une certaine lecture d'Aristote qui a fait que la morale a été pensée comme séparée, indépendante pour ainsi dire. De fait une telle lecture a été faite encore assez récemment :

> « À une conception en quelque sorte maximaliste de la politique, qui, chez Platon, sous le nom d'"art royal", tendait à absorber la philosophie tout entière et ne laissait aucune place pour la constitution d'une éthique autonome, c'est-à-dire d'une science du bien de l'individu, Aristote substitue progressivement une conception médiane de la politique, médiane en ce sens que la politique n'est, avons-nous vu, l'affaire ni des bêtes ni des dieux et que la politique n'est jamais qu'un moyen en vue d'une fin plus haute qui est, en quelque sens qu'on l'entende, le bien de l'homme.
>
> Cette conception médiane, qui, en libérant la politique de sa prétention à la primauté lui permet de se constituer comme discipline particulière et autonome, est celle de la politique comme art de la législation, *nomothétique*. Ce thème est annoncé, au détour d'une subordonnée, dans le texte déjà cité d'*Éthique à Nicomaque I* : "Puisque la politique légifère sur ce qu'il faut faire et sur dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera la fin des autres sciences" (1094b5-6). Cette phrase paraît aller dans le même sens que les précédentes et conforter les prétentions impérialistes de la politique. […] Le contenu de la loi, si du moins celle-ci est « "correctement établie", recouvre donc celui de la vertu dans sa totalité. C'est pourquoi la justice légale – ce qu'Aristote appelle ici τὸ νόμιμον – risque de passer ici pour la vertu par excellence. Mais ce n'est là qu'une illusion. […] Légalité et moralité quoique complémentaires, n'entretiennent qu'une relation extrinsèque : la légalité n'est que l'adjuvant d'une moralité défaillante, voire, dans les cas extrêmes, le substitut d'une moralité absente [651]. »

---

650. « Le formalisme politique, qui, dans l'État moderne, s'appuie plus que tout autre formalisme sur la liberté et le pouvoir des masses, est par conséquent le plus difficile à combattre et le plus gros de dangers pour la démocratie. Le formalisme de parti porte ces difficultés et ces dangers à leur comble, parce qu'à la contrainte morale qu'exerce la convention de parti sous le masque de la liberté il ajoute la force de l'organisation avec sa discipline et ses cadres fixes. Confondue avec le parti, l'organisation permanente de moyen devient une fin, à laquelle on finit par tout subordonner : principes, convictions personnelles, commandements de la morale publique et même de la morale privée. Plus l'organisation est parfaite et plus elle démoralise le parti et abaisse la vie publique. Mais d'autre part, pour se maintenir, les partis ont de plus en plus besoin de forte organisation, qui seule peut masquer le vide de la convention sur laquelle ils reposent. » M. OSTROGORSKI, *La démocratie et les partis politiques*, op. cit., p. 679.

651. P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote,*op. cit., , pp. 216-217. Cette position sur Aristote est par

Nous concédons que la vision platonicienne possède quelque chose d'excessif et qu'il existe deux sphères distinctes. Mais Aubenque ne se contente pas de rappeler le principe de distinction qui existe entre les deux géants de la philosophie grecque, il affirme une forme de supériorité de l'éthique sur la politique. L'argument essentiel qu'il emploie est l'aspect extérieur de la loi politique face à l'intériorité de la vertu. Celle-ci comme disposition bonne est certes une réalité personnelle et la loi dans l'aspect éducatif qui est le sien reste une information externe. Il est certain que la connaissance de la loi ne sert pas en soi à acquérir la bonne moralité, il faut que lui soit adjoint un principe coercitif qui manque au père de famille qui procède par voie d'amour qui, étant plus proche de ses enfants, sait ce qui leur convient le mieux [652].

Mais comme nous l'avons dit plus haut le rôle de la loi n'est pas celui d'un pur adjuvant au bien personnel. La loi politique règle les relations entre les différentes parties de la société politique. Il ne faudrait pas voir les choses de la façon suivante : pour ce qui est du partage des biens matériels, de l'impôt et autre disposition matérielle, il y aurait une supériorité de la société politique sur l'individu, mais dans le domaine de la vie amicale, du bien spirituel, la moralité personnelle dominerait les nécessités mécaniques de la société politique. On reviendrait par cette sorte de distinction au principe que nous avons critiqué plus haut, à savoir une séparation trop radicale entre individualité et personnalité. Comme le rappelait Lachance, il n'y a pas concrètement de distinction dans la personne humaine en tant qu'elle agit pour des biens matériels et pour des biens spirituels. La personne est et demeure un seul et unique sujet d'action. S'il existe des champs d'opérations spécifiques, tant la morale, en tant que science réglant l'homme dans sa vie strictement individuelle, que la politique, l'ouvrant sur le champ plus vaste de la cité et des relations complexes, concernent le même sujet d'actions.

Quoique puisse dire Aubenque au sujet certaines formules du début de l'Éthique qui seraient encore d'une facture platonicienne [653], Aristote ne semble pas tant séparer morale et politique : l'individu vertueux et contemplatif selon Aristote ne se sépare du bien de la cité, ou ne le contredit pas, quand son activité le dépasse. Nous avons montré notre accord avec la lecture de Gauthier des diverses rédactions de l'introduction du livre de l'*Éthique à Nicomaque*. Si les quelques lignes incriminées semblent devoir être nuancées, les affirmations du philosophe de Stagire sur la continuité entre morale et éthique sont trop évidentes et constantes pour accepter qu'il ait affirmé une sorte de pleine autonomie et de suprématie de l'éthique sur la politique [654].

---

tagée par MONIQUE CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, op. cit., p. 352.

652. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180b2 et sqq., p. 527.

653. Celle-là en particulier : « Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche plus importante et plus parfaite de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau ou plus aimable appliqué à une nation ou à des cités. » *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094b7 et sqq., p. 35.

654. Ne serait-ce que le dernier chapitre de cet ouvrage où Aristote insiste sur l'importance de la science politique comme science du bien s'adressant à la multitude. On peut citer aussi ce passage de la Politique : « Est

Ce qui ne veut pas dire que les champs d'opérations propres de la morale individuelle, des opérations économiques, et de la politique n'existent pas. Le déséquilibre commence quand les ponts sont rompus entre les sphères, ou alors lorsqu'une sphère d'action empêche une autre en lui retirant son champ de compétence. On a pu voir ainsi dans les systèmes totalitaires une atrophie de l'économie écrasée par un état tentaculaire ou voire même une tentative d'annihilation du cercle familial. Si la société politique est nécessaire, elle n'a pas vocation à remplacer habituellement les opérations propres des corps et des individus qui la constituent. C'est fondamentalement ce que les pensées totalitaires n'ont pas compris. Pour évincer les potentiels conflits qui sont susceptibles d'exister entre les parties, elles décident d'occuper tout l'espace et de tout régenter. La solution à l'individualisme sorti de la pensée libérale ne réside pas dans cette extrapolation étatique, pas plus que dans la mise au pinacle de la personnalité spirituelle pour la préserver de l'écrasement de l'État Léviathan, mais elle consiste dans un retour à une proportion entre les diverses parties de la société, individus, sociétés économiques (familles, groupes sociaux), et société. Ce qui permet de faire le lien entre toutes ces réalités n'est pas la vertu des membres seuls, ni l'existence de familles stables. Il faut encore, et ce d'une manière architectonique, énoncer une loi chargée de créer cette harmonie entre les parties, loi qui fait la part entre les normes universelles et les réalités concrètes de la cité où elle doit avoir cours.

Un dernier point à aborder dans notre considération actuelle est la présentation de la liberté en son rapport à la loi comme œuvre rationnelle. Nous avons déjà présenté la liberté comme une conséquence de la raison, et dans la partie sur la loi naturelle nous avons montré que les tendances générales laissaient par leur imprécision un champ assez large à l'individu pour trouver la voie vers la perfection. La liberté dans le cadre de la vie humaine se trouve en rapport avec divers niveaux de vie, solitaire, économique et familiale, politique. Notre intention est maintenant de montrer comment échelonner les choses pour bien rendre compte de toutes les nuances à propos de l'agir libre de l'individu, et continuer à démonter aussi par cette voie que l'action humaine ne trouve sa plénitude morale que dans le cadre de la société politique.

- *Dynamique des parties du corps social*

L'équilibre entre liberté individuelle et obligations des différents agirs communautaires aboutit non pas à une limitation de la liberté mais à son accomplissement. Mais cet équilibre suppose une compréhension des différentes normes de l'action autrement que comme une forme d'injonction violente chargée d'une mise en branle de l'âme, sans considération de l'ordre potentiel et mutuel des diverses dynamiques de l'âme. Ainsi la remarque suivante d'Aubenque nous semble critiquable :

> « De ce que la politique fixe à chaque science sa place dans le *cursus studiorum*, il ne

---

certes un fait naturel la tendance que nous avons tous à former une communauté mais celui qui, le premier, réalisa cette communauté fut cause des plus grands biens. » *Politique*, I, 2, 1254a29, pp. 30-31.

s'ensuit pas qu'elle soit la plus haute des sciences, mais simplement la science de l'organisation, laquelle n'est "rectrice" que sur le plan instrumental, et non pas quant à la position des fins [655]. »

Le propos d'Aubenque peut porter à confusion car il parle de deux choses en même temps. D'une part il rappelle que le type de science le plus haut réside dans les sciences théo- rétiques, ce qui d'un point de vue aristotélicien est vrai, et dans le même temps il rappelle que la science politique est selon ce que dit Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque* [656] sur le rôle directeur et architectonique du savoir politique. En tant que principe moteur, le savoir pra- tique le plus haut est nécessairement celui qui donne l'impulsion. On peut faire la comparaison entre la société politique et l'individu humain. Si la volonté est pour ce dernier le moteur de toutes les autres puissances, et que la volonté n'entre en action que par l'illumination d'un savoir pratique, on peut dire la même chose d'une science qui dirige les autres, en ce sens où elle détermine la mise en branle de leur opération comme puissances distinctes du corps social, en vue de la fin la plus haute de l'agir humain. De même que l'on ne peut pas dire que la science pratique – qui consiste en la perception de la fin – n'est pas seulement pour l'individu humain un savoir purement instrumental, il est le savoir principal du mouvement ; quand les puissances s'exercent elles le font dans sa dépendance et pour le but qu'il a perçu. Cela n'em- pêche pas pour chacune des puissances de garder son mouvement propre et, par là, de per- mettre à l'individu d'arriver à sa perfection en enrichissant l'acte volontaire qui assume toutes les perfections propres des puissances comme étant les siennes.

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'acte volontaire se précise par l'interaction avec l'information qu'il reçoit de son jeu avec la connaissance, qui elle-même collige les diverses données que toutes les puissances en acte contiennent. Là encore on peut faire l'analogie avec la société politique, la politique comme science et comme pouvoir joue le rôle de la volonté informée par l'intelligence pratique. Le pouvoir politique cherche comme son bien propre la perfection du tout social composé de personnes. Cette société est divisée en divers groupes aux activités essentiellement similaires comme des familles, et aux activités spécifiquement distinctes comme les sociétés économiques. Tous ces groupes intermédiaires sont dans leur dynamisme comme les différentes puissances de l'âme et constituent le monde économique au sens large.

On pourrait objecter en disant des personnes qu'elles constituent les parties premières du corps social, et donc réhabiliter la légitimité de l'absence d'intermédiaires entre l'État et les citoyens. Nous répondons que les individus n'existent jamais dans leur dynamisme sans des intermédiaires économiques, même si nous avons pu voir combien la révolution industrielle avait isolé et fragilisé les individus. De fait, les autorités politiques occidentales ont, à partir des

---

655. P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, op. cit., p. 216.
656. I, 1, 1094a7, p. 33.

révolutions industrielles et politiques, pensé leurs rapports aux citoyens de cette manière. C'est toute la pensée politique contractuelle qui se trouve résumée dans cette opposition : autorité face aux individus. Mais concrètement il est impossible pour un pouvoir politique de synthéti- ser les informations sur ses parties infinitésimales si elles ne se regroupent pas d'une manière ou d'une autre. Le problème que représente le phénomène de regroupement d'individus isolés en sensibilités politiques ou en classes sociales, c'est que cela dissocie le rapport de l'individu avec le tout social de son implication dans l'existence économique, et généralement cela trou- ble le rapport du monde économique au bien politique. Notre théorie ne signifie pas qu'un individu ne doive nécessairement exister qu'à travers sa famille ou son appartenance écono- mique. Il existe des cas où les individus percent par-delà leur milieu ou même contre lui, cela reste cependant des exceptions. Habituellement les individus existent à travers les communau- tés qui les intègrent les premières.

Pour reprendre l'analogie du mouvement de la volonté, la science politique sait les grands principes de son agir, mais dans le commencement de celui-ci, elle va non pas motiver les parties économiques à agir, mais spécifier leur mouvement dans un but d'harmonisation commune. Pour ce faire elle a besoin des informations sur les mouvements propres des parties pour réussir concrètement cette harmonie. Une fois informée, la partie politique pose un projet concret qui est une future loi et envoie ses informations aux parties qui lui renvoient leurs réac- tions. Elle peut encore une fois préciser et perfectionner son œuvre. Une fois son choix fait, elle édicte un précepte légal.

L'individu dans son existence individuelle, dans sa vie économique, va pouvoir réagir à cette activité de l'autorité politique dépositaire de la puissance publique. D'une part en prenant part au débat qui existe entre l'État et les sociétés économiques, soit proprement comme indi- vidu, soit comme part d'une société économique. Dans le premier cas le niveau économique sert normalement d'interface entre l'État et l'individu, alors que dans le second l'individu agit comme part active de sa société économique, il ne représente plus ses seuls intérêts mais ceux de son groupe intermédiaire.

Le fait d'avoir relaté la liberté à la raison permet de ne pas tomber dans l'opposition dia- lectique. L'homme libre n'est tel que parce que sa raison s'exerce sur les situations qui se pré- sentent à lui. Paradoxalement il est libre parce qu'il peut se distancer des biens multiples mais contingents, mais il ne peut être libre complètement que dans un cadre qui a une certaine par- ticularisation et donc détermine son agir. Comment dépasser ce qui semble une contradiction ?

La très large potentialité laissée à un individu abstrait permettrait de penser que la liberté dusse être comprise dans l'absolu comme cette possibilité quasiment infinie, cette plasticité de l'agir qui voudrait qu'on sache faire toute chose et qu'on le fasse quand on le veut :

> « C'est la société [communiste] qui règle la production générale et qui me per- met ainsi aujourd'hui de faire telle chose et demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique

après le repas, selon que j'ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique [657]. »

Tel est le rêve utopique, celui d'assurer à tous une potentialité si grande que les actes que l'on pose dans un sens ne nous déterminent jamais. Une telle liberté, pour séduisante qu'elle soit, est impossible et même nuisible. Car si l'on pousse la logique d'une telle proposition jusqu'au bout on devra dire que la détermination de l'homme par le bien réel est une forme de renonciation à sa liberté, alors que nous affirmons au contraire que c'est là sa plénitude et son sens.

Il ne faudrait pourtant pas croire au portrait qu'ont voulu dresser les critiques de la société prélibérale. La société anglaise du XIXe siècle ne peut prétendre au titre d'exemplaire adéquat à tout ce que les siècles précédents ont su produire comme modèle social. La liberté d'un homme ne peut se résumer au conformisme. D'une part parce qu'il est maître de sa propre vie et qu'une partie de ses choix ne relèvent que de lui-même, il n'a pas nécessairement à rendre compte à la société politique ou à son milieu de vie économique des choix qui ne concernent que lui. Certes le milieu de vie familiale qui est le premier cercle de vie humaine conditionne l'individu ne serait-ce que par les ouvertures plus ou moins grandes qu'il offre aux individus. Ainsi la capacité de prendre de la distance par rapport aux indications normatives données par les diverses communautés humaines de vie suppose de la part de l'agent une certaine culture [658], ce qui n'est pas offert pour tous les individus humains d'une manière identique. Ceci est une autre question cependant. Mais plus la société compte d'hommes capables d'une réelle intelligence de la possible relativité de certaines obligations corporatives ou sociales, plus la possibilité du bien se répand dans la société. La présence de nombreux hommes prudents crée autant de relais utile à une action politique efficace, car cela permet de pallier au défaut intrinsèque de toute norme, l'imprécision. Cependant il faut s'efforcer de penser quelque peu les conditions générales de la relativité des normes dans le cadre d'une société politique.

Notre position sur la loi naturelle permet une vision nuancée de la liberté politique. Le rapport entre normes générales de la nature et lois politiques permet à l'individu humain de justifier une attitude qui se situe à mi-chemin entre l'obéissance mécanique et l'anarchie. L'homme suffisamment cultivé, formé à la nuance, l'individu prudent, doit savoir lire la loi politique dans la continuité des tendances générales de la nature, il doit voir la limite de la loi politique tant par rapport au bien auquel elle entend introduire que par rapport aux normes générales du bien. Il y a donc entre la considération sur l'application de la loi politique aux circonstances concrètes et la généralité de l'agir humain un espace large pour la liberté humaine, celle de l'individu qui doit à la fois concilier le particularisme de son action et la généralité de la loi. La loi politique se situe comme un intermédiaire qui mesure le particularisme de l'acte mais qui

---

657. K. MARX, *L'idéologie allemande, oeuvres complètes,* t. III, (n° 164), Paris, 1982 p.1065.

658. Comme le rappelle le début de l'*Éthique à Nicomaque*.

est mesuré par la généralité de la loi naturelle, de même tant les circonstances face à la loi poli- tique que la loi politique face aux injonctions de la nature précisent cette généralité. Si l'on rajoute à cela la réalité des corps intermédiaires avec leurs dynamismes propres, la complexité de la situation peut varier à l'infini, et seule une raison s'exerçant concrètement, éclairée par les diverses injonctions légales mais surtout par la loi politique – intermédiaire nécessaire entre la très grande généralité et la singularité la plus concrète –, peut juger de ce qu'il faut faire pour conserver l'ordre à la fin.

Après avoir exposé les rapports entre la loi politique et le désir humain, après avoir montré comment cette loi politique respecte la complexité de la vie tout en donnant une direction juste et communautaire, il nous faut encore détailler quelque peu les conditions à la bonne harmonie entre les divers plans qui font la vie humaine. Ainsi on comprendra mieux comment on peut effectivement conjuguer vie individuelle, vie économique et vie politique.

γ) *La loi et l'harmonie des parties de la cité*

La distinction entre les divers niveaux d'activité ne doit pas nous faire oublier qu'ils sont concrètement inséparables. Il revient à la politique d'harmoniser les individus non seulement entre eux, mais aussi dans leurs relations économiques et surtout à travers elles ; comme nous avons pu le voir avec l'exemple de la mutation de la société anglaise, les changements opérés par la révolution industrielle ont bouleversé le vieil édifice du parlementarisme britannique pour arriver à une forme qui a relativement peu évolué depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours. Ces changements ont été sanctionnés par un corpus philosophique et juridique qui s'est étendu au monde occidental en général. Vivant sous l'influence de ces mutations économiques et doctrinales il nous est difficile de considérer les choses sous un angle différent. La présentation que nous voulons faire des rapports de la sphère économique et de la sphère politique, selon une perspective différente du conflit presque deux fois centenaire entre socialisme et marxisme d'une part, et le libéralisme économique et politique de l'autre, se heurte précisément sur l'absence d'une connaissance exacte d'un autre modèle. Le point de vue de Marx, autant historien du fait économique que critique d'un système, ne s'intéresse véritablement qu'à l'état de développement des relations économiques au temps du capitalisme triomphant. Ses thèses sont en grande partie fondées sur une perception particulière de l'action humaine, sa mystique de la valeur travail comme la désigne Barry J. Gordon [659]. Notre propos n'est pas de faire un constat historique sur la situation du monde actuel mais de donner les bases d'une alternative au conflit entre libéralisme et socialisme, par une réflexion qui prendra pour base une approche différente, fondée sur une base théorique étrangère au contexte intellectuel fondamental de la pensée politique libérale et de la réaction qu'il a suscité dans les différentes formes de socialisme. Quelle méthode employer ? Les développements précédents ont donné

659. BARRY J. GORDON, « Aristotle and the development of value theory », *The Quaterly journal of economics,* vol. LXXVIII, n° 1, Oxford, 1964, p. 128.

une ontologie de l'acte humain en continuité de laquelle notre réflexion présente sur l'écono- mie va pouvoir se faire.

Ainsi convient-il d'abord de réfléchir à la fameuse notion de valeur d'usage qui tient, à juste titre, une place centrale dans la réflexion économique. Nous montrerons les différentes significations qu'elle peut prendre et sa distinction d'avec la valeur d'échange aux divers niveaux de l'existence humaine : individuelle, économique et politique. Ensuite nous montrerons comment il faut envisager les mécanismes complexes de la valorisation sociale pour enfin conclure sur la hiérarchisation des divers niveaux d'activité humaine afin de les mettre au service du plus haut niveau de valeur.

- *Les trois stades de l'usage*

Les notions couplées de valeur d'usage et de valeur d'échange apparaissent dans la philosophie avec Aristote ; Marx lui-même reconnaît dans son *Capital* que la notion de valeur d'échange a pris un tour décisif avec l'arrivé du philosophe grec :

> « Les deux particularités de la forme équivalent [660] examinées en dernier lieu sont encore plus faciles à saisir si nous revenons au grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature : nous avons nommé Aristote [661]. »

Aristote distingue évidemment la valeur d'échange d'une chose et sa valeur d'usage. Le passage que cite Marx dans son *Capital*, *Éthique à Nicomaque*, V, 9 (1133b) se concentre essentiellement sur le problème de l'échange. Dans un autre passage Aristote fait cette distinction entre usage (au sens où Marx l'entend) d'une chaussure qui protège le pied et un autre usage (l'échange). Il est intéressant de constater qu'Aristote pour connaître la distinction entre usage et échange ne les distingue que comme des modes spécifiques de l'usage. L'échange est vu comme un moyen de l'usage et donc rentre pour ainsi dire dans son intention :

> « Chacune des choses dont nous sommes propriétaires est susceptible de deux usages différents : l'un comme l'autre appartiennent à la chose en tant que telle, mais ne lui appartiennent pas en tant que telle de la même manière. L'un est usage propre de la chose et l'autre est étranger à son usage propre. Par exemple, une chaussure a deux usages : l'un consiste à la porter et l'autre à en faire un objet d'échange : l'un et l'autre sont bien des modes d'utilisation de la chaussure, car même celui qui échange une chaussure avec un acheteur qui en a besoin, contre de la monnaie ou de la nourriture, utilise la chaussure en tant que chaussure, mais il ne s'agit pas là toutefois de l'usage propre, car ce n'est pas en vue d'un échange que la chaussure a été faite [662]. »

---

660. À savoir qu'un travail concret puisse être valorisé d'une manière générale et abstraite, ce travail privé est cependant valorisable d'une manière sociale.

661. K. MARX, *Le Capital*, op. cit., L. I, chap. I p. 59.

662. ARISTOTE, *La Politique*, I, 9, 1257a6 et sqq., p. 56.

Avant que de considérer le problème de la valorisation d'une chose selon les rapports de l'échange, il faut comprendre que la réalité de l'usage ne se limite pas au seul individu, et donc qu'une chose possède une valeur d'usage à divers degrés, selon l'utilité qu'elle possède en fonction des niveaux d'activité humaine. Pour reprendre l'exemple des chaussures, elles ont une utilité en tant que vêtement et protection du pied, et cette utilité fonde les autres niveaux de valeur d'usage qu'elles vont acquérir dans la sphère économique et dans la sphère politique.

Comment énoncer les différents niveaux de valeur d'usage sans entrer encore dans la considération proprement économique de l'échange et des complexités qui sont les siennes ? Certes, comme on l'a vu avec le texte d'Aristote, la chaussure en tant qu'elle n'est pas consommée par son producteur, vaut comme bien d'échange. Qui plus est Aristote ne parle pas dans ce texte de la valeur politique des biens d'usage.

Avant que de poser un problème d'équité, l'échange est une nécessité pour la satisfaction des besoins primaires de la pérennité d'un individu. Si la valeur d'une chose tire sa réalité de valeur de quelque élément, c'est en tout premier lieu du besoin qu'ont les hommes de réalités charnelles pour leur existence :

> « Contre cette théorie de la valeur "utilité" [celle de l'utilité de l'échange en lui-même] il existe l'objection évidente que même une chaussure ne peut avoir de valeur dans un échange libre que dans la mesure où il y a une demande à son égard, une chaussure n'est réellement utile qu'aussi longtemps qu'elle satisfait un besoin humain, χρήσις (utile) est si proche de χρεία (besoin) qu'ils sont souvent synonymes [663]. »

Le fondement de toute association humaine est donc la potentialité humaine à satisfaire dans quelque domaine que ce soit. Ce qu'il y a de premier c'est donc la réalité des besoins humains. Ces besoins sont de plusieurs types, d'abord ceux qui concernent l'existence d'un individu au niveau le plus élémentaire de sa vie, la nourriture, le vêtement et l'habitation. Il y a ceux qui concernent les nécessités de sa vie sociale et enfin ceux qui regardent sa perfection intellectuelle. Quant à la question de la reproduction et de l'éducation des enfants, elle se situe en fait à la croisée des trois autres besoins, puisqu'elle repose sur des nécessités corporelles, elle a des implications sociales et l'éducation tend aussi à faire croître l'homme dans la connaissance de la vérité, ce dernier besoin étant irréductible aux besoins corporels.

Cette division quadripartite inadéquate ne correspond aucunement aux trois niveaux de l'agir humain, individuel, économique et politique. Ceux-ci par rapport aux besoins se déterminent autrement, en ce sens où plusieurs types de besoins peuvent être rapportés à un niveau d'activité spécifique, et un même besoin à différents niveaux d'activités. Reprenons l'exemple cité par Aristote, celui des chaussures. Au niveau individuel elles satisfont un besoin de vête-

---

663. « To this "utility" theory of value, there is the obvious objection that even a shoe can have no value in free exchange unless there is a demand for it ; a shoe is really useful only in so far as it fulfils a human want : χρήσις is related so closely to χρεία that the two words are often synonymous. » VAN JOHNSON, « Aristotle's theory of value », *The American journal of philology*, vol. LX, n° 4, Baltimore, 1939, p. 447.

ment, au niveau économique elles permettent l'échange nécessaire à l'obtention par son pro- ducteur de biens dont il a besoin comme individu pour en user. Leur valeur de vêtement sera donc échangée contre des biens aux valeurs de nourriture, de boisson ou de vêtements, mais aussi des biens concernant la perfection sociale ou intellectuelle de l'homme comme des livres par exemple. Le niveau de satisfaction n'est pas le même mais pourtant ces deux choses, chaussures et livres, sont susceptibles d'échange. Enfin, le fait que des chaussures soient pro- duites en nombre suffisant intéresse le responsable politique qui doit veiller à ce que le plus grand nombre de membres la société politique puisse accéder à un niveau de vie décent pour arriver au perfectionnement ultime.

Distinguons alors les trois niveaux de l'usage et de l'utilité. Le premier concernant l'individu est l'usage immédiat, la notion première et propre de l'usage. Dans la continuité de celui-ci, mais dans un sens dérivé, est la notion économique de l'usage qui est celle de l'échange et de l'enrichissement, en ce sens où l'échange permet une satisfaction plus entière et plus raffinée des besoins humains. À n'en pas douter, en ce qui concerne la satisfaction des besoins purement individuels, la sphère économique suffit, du fait qu'il est difficile à un individu seul d'obtenir toute la variété des biens utiles à son existence. La diversité des activités humaines suffit en soi à produire les biens nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux, mais il manque à cette sphère la capacité de coordonner les complexités infinies qui composent les liens humains en ces matières. Les marchands sont en effet dans une situation d'égalité, entre eux il n'y a pas de relation de hiérarchie, l'échange se fait sur la base d'un mutuel accord et chacun cherche à trouver la meilleure équivalence possible entre ce qu'il achète et ce qu'il revend. Si l'on veut la coordination et la résolution des conflits, il faut nécessairement une instance supérieure qui garantisse les règles du jeu économique et qui protège les faibles contre les forts, tout en garantissant la sécurité aux possédants.

Pour en rester dans le même ordre d'idée, l'autorité politique ne se contente que d'exercer une police entre les marchands. Originellement sa fonction n'est pas d'entrer dans le jeu économique ou de régler les appétits humains individuels, en ce sens où elle ne peut remplacer la compétence des individus. Si elle le fait, c'est au nom d'autres motifs qui ne sont plus dans l'ordre de la satisfaction des besoins primaires mais dans l'optique de sa finalité propre. La société politique en effet voit la satisfaction des besoins primaires sous l'angle d'une satisfaction autre qui est la nécessité d'une vie amicale. La valeur utile des besoins primaires va être assumée à ce niveau supérieur. Il est non seulement nécessaire que les besoins primaires des membres de la société soient satisfaits pour espérer la paix et la concorde au sein de la société, mais encore plus, l'échange économique va être l'occasion de la justice et par suite de l'amitié :

> « Et comme toute utilité humaine est finalement ordonnée au bonheur, il est manifeste que, d'une certaine manière, est dit juste légal ce qui est agent du bonheur et de ses [éléments] particuliers, c'est-à-dire, des [choses] ordonnées au bonheur, soit principalement, comme les vertus, ou instrumentalement, comme les richesses et les autres biens extérieurs

de cette sorte ; et cela en comparaison de la communauté politique que vise l'institution de la loi [664]. »

L'utilité humaine est ordonnée à la vie bienheureuse qui passe par l'amitié. On voit mal l'amitié naître sans justice dans les rapports économiques, où acheteur et vendeur tentent de trouver le juste milieu par le jeu des comparaisons entre produits dont chacun a besoin [665], mais cette relation elle-même est mesurée par autre chose. Nous faisons remarquer que le premier lieu de la production de valeur économique, là où les travaux spécifiés commencent à exister comme tels, est le cadre familial. Nous avons vu que la famille est une antichambre de la vie politique, elle est aussi la première réalité économique en ce sens où les tâches de chacun pour l'entretien de la maison et des membres sont délimitées. Mais la famille n'est ni une société politique ni un marché d'échange des biens. Les biens et les services produits sont générale- ment communs et ne supposent pas un échange économique.

La satisfaction des besoins primaires de la vie corporelle de l'homme est une forme de valeur d'usage qui fonde la vie économique et qui est supposée pour l'exercice de la vertu, mais elle n'est pas le seul type de valeur existante. Il est impossible et même nuisible de vouloir mettre les valeurs supérieures à l'estimation des inférieures [666]. L'économie est une égalisation consensuelle de choses qui sont du même ordre, et le rôle de la monnaie n'est que de faciliter l'échange entre ces choses. Certes dans l'exercice de l'activité intellectuelle et politique il y a des nécessités corporelles qui coexistent avec cet exercice, mais elles ne sont que des conditions, et toute la charge de l'homme politique est de veiller à ce que les mécanismes économiques ne prévalent pas sur l'activité architectonique de la loi et du gouvernement.

Ainsi on résumera les trois niveaux de valeurs utiles de cette manière. En premier lieu le niveau individuel qui concerne des biens ordonnés à l'entretien de la seule personne dans sa singularité, ce que Marx appelle l'usage et ce qu'on pourrait appeler la valeur de consommation. Le niveau économique est celui de l'échange dans le but d'une satisfaction plus entière des besoins humains et enfin toujours dans la perspective de la satisfaction des besoins pri-

---

664. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, op. cit., § 903.

665. « Que ce soit le besoin qui, jouant le rôle d'étalon unique, constitue le lien de cette communauté d'intérêts, c'est là une chose qui résulte clairement de ce fait que, en l'absence de tout besoin réciproque, soit de la part des contractants, soit seulement de l'un d'eux, aucun échange n'a lieu… » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1133b7 et sqq., p. 244.

666. C'est le constat que les communistes dressent au milieu du XIXe siècle, l'ordre instauré par la Révolution Française a ouvert à une suprématie du commerce et de l'argent sur le reste, à une estimation des valeurs spirituelles et politiques à prix d'argent : « Partout où elle [la bourgeoisie révolutionnaire] a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens multicolores qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié, pour ne laisser que subsister entre l'homme et l'homme d'autre lien que le froid intérêt, que les dures exigences du paiement au comptant. Elle a noyé l'extase religieuse, l'enthousiasme chevaleresque, la sentimentalité du petit-bourgeois, dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. » K. MARX & F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, 1981, p. 37.

maires, la société politique est à un niveau de régulation et de police, pour éviter que le jeu de l'échange ne vienne à perturber la satisfaction des individus par le fait des injustices et des fraudes, en ce sens où intervenantt sur la valeur d'échange pour la faire évoluer, elle modifie indirectement le jeu entre la valeur de consommation et la valeur d'échange. C'est de ce jeu qu'il faut maintenant disserter.

- *La complexité de l'évaluation de l'échange*

Il serait facile de croire que le système d'évaluation de l'échange, c'est-à-dire l'argent, est purement conventionnel [667]. On peut concéder que l'argent est une convention qui permet de faciliter l'échange en évitant les complications du troc et les triangulations qu'il implique [668]. Par cette facilitation de l'échange les besoins primaires sont susceptibles d'être satisfaits plus entièrement, l'échange facilité favorise aussi l'éclosion d'un certain standing de vie par la possession d'une plus grande diversité de produits. Cette complexification de l'échange rend difficile l'évaluation, et la question se pose de l'échelle de la valeur d'échange. Comme on l'a vu le fondement de la valorisation est le besoin individuel, ce qui se traduit dans le domaine économique en terme de demande. Pour Marx, ce qui valorise objectivement les choses, c'est la quantité de travail apportée pour obtenir tel ou tel produit [669].

Donner un prix à une chose mise sur le marché de l'échange requiert en fait deux critériums d'évaluation sur lesquels se fonde la valeur propre de la facilitation de l'échange que constitue l'argent. Marx pensait que seule la quantité de travail humain servait d'échelle de valeur. Dans son article cherchant à prouver contre certains analystes d'Aristote que la théorie de la valeur du philosophe grec se fonde sur deux éléments, Barry J. Gordon écrit :

> « De cela [670] nous pouvons inférer que dans les associations de personnes en vue d'un échange de bien, chacun doit être satisfait en ce que les coûts et les besoins sont égalisés avant que l'échange se produise. »
>
> Une évidence supplémentaire d'une telle assertion devient apparente si nous réfléchissons que s'il maintient que les ratios d'échange entre les biens seront tels qu'ils égalisent tant les coûts que les besoins, Aristote assume l'idée que les deux critères coïncident. Il doit supposer que, ce qui est le plus coûteux à fournir (en termes de travail dépensé et de com-

---

667. Aristote fait en effet dériver le nom de monnaie de celui de loi : « Mais la monnaie est devenue une sorte du substitut du besoin et cela par convention, et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de νόμισμα, parce qu'elle existe non par nature, mais en vertu de la loi (νόμος), et qu'il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1133a29, pp. 242-243.

668. Si un homme a besoin de sel et a comme élément de troc du pain et que celui qui a du sel ne veut pas de pain, il faut que le possesseur de pain cherche une tierce personne à la fois intéressée par du pain et possédant un produit intéressant le possesseur de sel.

669. « Nous connaissons maintenant la substance de la valeur, c'est le travail. Nous connaissons la mesure de sa quantité, c'est la durée de travail. » KARL MARX, *Le Capital*, op. cit., p. 45.

670. Gordon vient de citer le passage *d'Éthique*, VIII, 15, 1163a10-15, où Aristote réfléchit sur l'utilité dans le cadre d'une amitié utile.

pétences exercées) sera ce qui sera désiré le plus ardemment. C'est alors seulement qu'il peut expliquer l'existence d'un ensemble de prix du marché interconnectés qui répondent aux deux critères.

Une telle hypothèse apparaît d'une façon explicite dans trois différents ouvrages – dans *la Rhétorique*, dans *les Topiques*, et dans *l'Éthique*. Nous avons déjà vu qu'Aristote écrit dans *la Rhétorique* :

« L'or est meilleur que le fer, bien qu'il soit moins utile : il est plus difficile à obtenir et par conséquent augmente la valeur de sa possession [671]. »

Dans *les Topique*s nous lisons :

« Une autre règle est que le bien le plus visible est plus désirable que le moins visible, et le plus difficile que le plus facile : c'est pourquoi nous apprécions plus la possession des choses qui ne peuvent être facilement acquises [672]. »

Enfin dans *l'Éthique* il déclare :

« De plus, tout homme chérit davantage les choses qu'il a obtenues à force de travail : ainsi ceux qui ont acquis leur argent y tiennent plus que ceux qui l'ont reçu par héritage [673]. »

Nous pouvons donc conclure que la position d'Aristote sur les facteurs déterminants de la valeur d'échange manifeste un degré de cohérence logique interne en dépit de la dualité invoquée [674]. »

Ce double critérium constitue le monde propre de la valeur échange dans le but d'égaliser le plus possible les biens et les services que les parties cherchent à obtenir les unes des autres. Il est sûr que l'homme reconnaît dans les choses coûteuses, en termes d'efforts et de compétences, une valeur de grand prix, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Que les deux facteurs soient généralement interconnectés ne fait pas nécessairement dépendre l'un de l'autre.

---

671. 1364a, 25-26.

672. 117b, 28-30.

673. IX, 8, 1168a21-23, p 455.

674. « From this we can infer that in associations of persons for exchange of goods, each must be satisfied that both costs and utilities are equalized before exchange occurs. A further point of some significance becomes apparent when we reflect that if he maintains that exchange ratios between goods will be such as equalize both costs and utilities, Aristotle is involved in the assumption that the two criteria coincide. He must assume that, that which is the more costly to supply (in terms of labor expended and skill exerted) will be that which is the more eagerly desired. It is only then that he can explain the existence of a set of interconnected market prices which satisfy both criteria. Such an assumption appears in explicit form in three different works - in the *Rhetorica*, in the *Topica*, and in the *Ethica*. We saw earlier that in the *Rhetorica* he writes : "Thus gold is a better thing than iron ; though less useful : it is harder to get, and therefore better worth the getting". Again, in the *Topica* we read : "Another rule is that the more conspicuous good is more desirable than the less conspicuous, and the more difficult than the easier : for we appreciate better the possession of things that cannot be easily acquired". Finally in the *Ethica*, he states : "Again, all men love more what they have won by labour, e.g., those who have made their money love it more than those who have inherited it". We can conclude then, that Aristotle's position on the determinants of exchange value displays a degree of internal, logical consistency, despite the duality involved... » BARRY J. GORDON, *Aristotle and the development of value theory*, p. 124.

On peut tout à fait imaginer une œuvre qui aura coûté une somme d'effort considérable mais qui sera de peu d'intérêt sur le marché. Certes l'effort à produire une chose est un critère de sa valorisation, mais si elle n'intéresse personne, soit à cause d'un défaut objectif qui lui est inhé- rent, soit à cause d'une surabondance de sa présence sur le marché, sa valeur sera faible. Mais notons bien que ce peut être pour deux raisons différentes. La valeur d'usage ou la valeur d'échange ne sont pas les mêmes. Si l'objet n'a pas d'intérêt objectif, sa valeur d'usage est nulle, quels que soit le temps, la sueur et les compétences dépensés à sa réalisation. Si, par contre, c'est parce que les besoins que cet objet est censé satisfaire sont déjà comblés par l'abondance de produits similaires sur le marché, c'est la valeur d'échange qui va être rabaissée au point même où elle ne rapportera plus assez pour combler les dépenses nécessaires à l'élaboration du produit. Donc, contrairement à ce que pensait Marx, une chose n'a pas de valeur sociale en raison du coût mais en raison du besoin et de sa satisfaction, étant entendu que les choses satisfaisant les besoins de la meilleure des manières sont généralement assez coûteuses :

> « Ne devons-nous pas dire que dans l'amitié de type utilitaire, c'est l'avantage de l'obligé qui est la mesure ? C'est en effet l'obligé qui demande, tandis que l'autre vient à son aide dans l'idée qu'il recevra l'équivalent en retour ; ainsi l'assistance consentie a été à la mesure de l'avantage reçu par l'obligé, et dès lors ce dernier doit rendre à l'autre autant qu'il en a reçu… [675]. »

Ce qui mesure en définitive la valeur d'échange d'une chose c'est le besoin de celui qui la cherche. Certes les éléments les plus basiques peuvent avoir une utilité très grande et pourtant une valeur marchande très faible, on peut citer l'exemple qu'Adam Smith utilisait lui-même, celui de l'eau. En effet l'eau est d'une valeur marchande faible, mais sa nécessité et les besoins de la nature entière pour continuer à exister montrent sa grande valeur d'usage. Il faut noter que si l'eau est normalement bon marché c'est qu'elle est facilement accessible. À partir du moment où elle devient difficile d'accès, sa valeur marchande en augmente d'autant.

Il faut reconnaître par contre que le travail humain peut augmenter la valeur d'une chose, non seulement parce qu'elle aura coûté un certain temps de travail, mais encore parce que ce travail en aura bonifié la valeur d'usage, comme le montre Locke dans son *Second Traité sur le Gouvernement* :

> « D'un côté se trouvent la nourriture et le vêtement que la nature nous fournit d'elle-même ; de l'autre, les provisions que notre industrie et notre labeur nous procurent ; et lorsqu'on aura calculé de combien la valeur des seconds excède celle des premiers, on verra que c'est le travail qui constitue la plus grande part de la valeur des choses dont nous jouissons en ce monde ; la terre, qui produit les matières premières, n'y compte pour rien ou, tout au plus, elle n'y compte que pour une très faible part […] [676]. »

---

675. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 15, 1163a17-20, p. 426.
676. J. LOCKE, *Second traité du gouvernement civil*, op. cit., § 42, p. 32.

La remarque de Locke est pertinente, certains biens dans leur réalité brute ont peu de valeur d'usage, et c'est le travail humain qui exhume la perfection que l'on attend d'eux. Le travail augmente ainsi la valeur d'usage, par conséquent la valeur d'échange augmente à double titre, d'une part du fait que la valeur d'usage de la chose augmente et, corrélativement, parce que le labeur exercé pour sa transformation est une dépense physique qui demande une restauration des forces dépensées. Ce que nous disons là suppose toujours que la chose produite dans sa réalité soit satisfaisante d'un besoin. Cet art de la transformation est à l'origine de l'amélioration du niveau de vie. Le travail continu et l'amélioration technique, la mise en branle de l'ingéniosité et les attentes croissantes des individus ont permis le raffinement, l'amélioration et le luxe. On sort par le jeu du travail et de l'échange de l'orbe d'une satisfaction purement basique des besoins. Notons dès lors que cette interaction entre des besoins de plus en plus complexifiés et un travail qui s'adapte aux nécessités du marché influe sur l'échange lui-même et le rend toujours plus difficile à saisir, car cette diversification des besoins joue sur la valeur d'échange des choses au point de pouvoir troubler l'estimation des biens de première nécessité. C'est là qu'intervient la monnaie comme instrument régulateur et temporisateur des fluctuations de la valeur d'échange.

Dans la mesure où notre réflexion sur la finalité passe par une réflexion sur la loi politique et que celle-ci doit intervenir dans le milieu économique pour le réguler, il faut parler de cette création arbitraire de la société des hommes qu'est l'étalon monétaire. La monnaie n'est pas seulement un instrument d'échange, un moyen terme entre l'achat d'une marchandise et la vente d'une autre, elle est aussi une marchandise, cela tant Aristote que Marx le reconnaissent :

> « Mais pour les échanges éventuels, dans l'hypothèse où nous n'avons besoin de rien pour le moment, la monnaie est pour nous une sorte de gage, donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir, car on doit pouvoir en remettant l'argent obtenir ce dont on manque. La monnaie, il est vrai, est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat) ; elle tend toutefois à une plus grande stabilité. De là vient que toutes les marchandises doivent être préalablement estimées en argent, car de cette façon, il y aura toujours possibilité d'échange, et par suite communauté d'intérêts entre les hommes. La monnaie, dès lors, jouant le rôle de mesure, rend les choses commensurables entre elles et les amène ainsi à l'égalité : car il ne saurait y avoir de communauté d'intérêts sans échange, ni échange sans égalité, ni enfin égalité sans commensurabilité [677]. »
>
> « Jusqu'ici nous avons considéré le métal précieux sous le double aspect de mesure des valeurs et d'instrument de circulation. Il remplit sa première fonction comme monnaie idéale, il peut être représenté dans la deuxième par des symboles. Mais il y a des fonctions où il doit se présenter dans son corps métallique comme équivalent réel des marchandises

677. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1133b10 et sqq., p. 244.

ou comme marchandise monnaie. Il y a une autre fonction encore qu'il peut remplir ou en personne ou par des suppléants, mais où il se dresse toujours en face des marchandises usuelles comme l'unique incarnation adéquate de leur valeur. […]

Pour retenir et conserver le métal précieux en qualité de monnaie, et par suite d'élément de la thésaurisation, il faut qu'on l'empêche de circuler ou de se résoudre comme moyen d'achat en moyen de jouissance. Le thésauriseur sacrifie donc à ce fétiche tous les penchants de sa chair. Personne plus que lui ne prend au sérieux l'évangile du renoncement. D'un autre côté, il ne peut dérober en monnaie à la circulation que ce qu'il lui donne en marchandises. Plus il produit, plus il peut vendre. Industrie, économie, avarice, telles sont ses vertus cardinales ; beaucoup vendre, peu acheter, telle est la somme de son économie politique [678]. »

Si Aristote et Marx reconnaissent tous deux la réalité de l'argent comme marchandise, c'est-à-dire comme réalité concrète voulue comme terme de l'échange, les deux ne donnent pas à la possession de cette marchandise particulière, qui est d'un usage purement relatif ,– en ce sens où il permet d'avoir des biens dont on use – la même destination. Pour Aristote la mar- chandise-monnaie accumulée n'est qu'une forme de temporisation de la dépense. Pour Marx c'est une forme pervertie de la consommation qui permet en filigrane de lire une intention de domination par la capacité à pouvoir tout acheter [679].

Aristote fait dans l'échange des biens la condition *sine qua non* sinon la cause de la naissance d'une certaine forme de communauté entre les hommes, et par conséquent l'un des facteurs entrant en composition dans l'alchimie des éléments présidant à la naissance de l'amitié entre les hommes. Que la monnaie soit une marchandise d'un type un peu particulier en ce sens où elle n'a finalement qu'une fonction d'échange, échange qui, on l'a vu, entre dans le jeu qui aboutit à la satisfaction des besoins, et qui n'est que la forme de valorisation de l'usage à l'échelle économique. Cela n'empêche pas l'argent d'être une marchandise très utile pour sa fonction d'échange car elle facilite la satisfaction des besoins. Faut-il encore que cette marchandise garde une valeur relativement stable, d'où le rôle important des pouvoirs publics pour réguler l'économie par le biais de cette marchandise dont on peut dire qu'elle seule est en son pouvoir direct. Ainsi peut-on présenter et défendre le pouvoir régalien de battre monnaie.

Qu'il existe par ailleurs un risque de perversion économique et de détournement de l'argent par des individus peu scrupuleux, cela ne doit pas empêcher de pouvoir penser la monnaie dans la nécessité et la bonté qui est la sienne, il ne faudrait pas en effet pose un jugement

---

678. K. MARX, *Le Capital*, Section I, chap. III, op. cit., p. 106 & 108.

679. « La possibilité de retenir et de conserver la marchandise comme valeur d'échange ou la valeur d'échange comme marchandise éveille la passion de l'or. À mesure que s'étend la circulation des marchandises grandit aussi la puissance de la monnaie, forme absolue et toujours disponible de la richesse sociale. "L'or est une chose merveilleuse ! Qui le possède est maître de tout ce qu'il désire. Au moyen de l'or on peut même ouvrir aux âmes les portes du Paradis". (COLOMB, *Lettre de la Jamaïque*, 1503). » *Id*. p. 107.

trop hâtif. Marx et Aristote ont eu le même jugement quant à la perversion du cycle de l'échange, quand l'argent devient la fin et non plus le moyen de l'échange [680]. Même si la cri- tique marxiste de la thésaurisation paraît outrée, il est sûr que le mouvement l'argent peut vite créer des occasions de détournement de sa fonction. Il doit rester au service de la satisfaction d'un usage plus ou moins immédiat, et il peut être accumulé en vue de l'apparition de besoins ultérieurs. Mais comme instrument d'égalisation universelle entre les différents types de bien il demande la surveillance du pouvoir politique.

● *L'économie au service du bien politique*

Pour achever notre réflexion sur la finalité il nous reste à parler de la mise en pratique du rapport de l'utile avec le bien honnête dans le cadre de la société politique. Nous avons considéré ce rapport dans le cadre de l'acte humain individuel quand nous avons distingué les différents moments de l'acte humain. Or celui qui gouverne la société politique doit se tenir comme la raison pratique de l'individu quand elle dirige les actes humains en mettant en branle les différentes puissances de l'âme.

Il faut comprendre que l'aspect économique, s'il n'est pas purement et simplement politique, constitue une médiation nécessaire à la vie d'amitié entre les individus, il reste néanmoins incomplet en lui-même :

> « On voit donc que la cité n'est pas une simple communauté de lieu, établie en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges. Sans doute, ce sont là les conditions qui doivent être nécessairement réalisées si l'on veut qu'un État existe ; néanmoins, en supposant même présentement réunies toutes ces conditions, on n'a pas pour autant un État. Mais l'État c'est la communauté du bien-vivre et pour les familles et les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même. Pourtant pareille communauté ne se réalisera que parmi ceux qui habitent un seul et même territoire et contractent mariage entre eux. De là sont nés dans les cités, à la fois relations de parenté, phratries, sacrifices en commun et délassements de société. Or ces diverses formes de sociabilité sont l'œuvre de l'amitié, car le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que l'amitié [681]. »

---

680. « La chrématistique naturelle relève de l'économie domestique tandis que le commerce est l'art de créer des richesses, non pas de toute façon, mais seulement par le moyen d'échange de biens. Et c'est cette dernière forme qui, semble-t-il, a rapport à la monnaie, car la monnaie est dans ce cas principe et fin de l'échange. » ARISTOTE, *Politique*, I, 9, 1257b20 et sqq., p. 60.
« La forme immédiate de la circulation des marchandises est $M - A - M$, transformation de la marchandise en argent et retransformation de l'argent en marchandise, vendre pour acheter. Mais à côté de cette forme nous en trouvons une autre, tout à fait distincte, la forme $A - M - A$ transformation de l'argent en marchandise et retransformation de la marchandise en argent, acheter pour vendre. Tout argent qui dans son mouvement décrit ce dernier cercle, se transforme en capital, devient capital et est déjà par destination capital. » K. MARX, *Le Capital*, Section II, chap. IV, op. cit., p. 115.
681. ARISTOTE, *Politique*, III 9, 1280b32 et sqq., pp. 209-210.

La corrélation entre existence économique et vie d'amitié politique semble une évidence à Aristote. L'ordre de la prospérité corporelle, la dimension physique d'une nation sont au service de l'amitié. Quand les populations pauvres sont conduites à la misère par l'abus de certains riches et possédants, les conditions du désordre social sont réunies, et on ne peut seulement arguer du respect du droit de propriété pour retourner à la paix sociale, il faut autre chose.

La régulation de la raison doit trouver une justification, l'économie ne doit pas être limitée sans raison, il faut trouver d'abord la raison de sa propre limitation en elle-même, c'est ce que nous avons dit plus haut, la valeur intrinsèque à l'économie est la satisfaction des besoins corporels et de leurs dérivés. Pour reprendre l'exemple des plaisirs sensibles dont nous parlions dans la deuxième partie, il faut aussi conserver la nature des opérations-sources de ces plaisirs comme première mesure de la bonté morale. Mais comme nous le montre le passage que nous venons de citer, une société politique ne peut se résumer à la satisfaction des besoins primaires, il faut autre chose, un peu comme dans le cas des plaisirs sensibles, leur usage est réglé par des opérations et des plaisirs conséquents qui sont d'un ordre supérieur et qui peuvent justifier la réduction dans l'intensité des plaisirs sensibles pris par l'individu.

Quand bien même la situation économique serait satisfaisante, la vie amicale est autre chose qu'une pure régulation selon la mesure de la justice. On pourrait prétendre égaliser les situations par l'abondance des biens associée à leur mise en commun mais c'est méconnaître la nature même de l'appétit des richesses qui en lui-même ne connaît pas de limites :

> « Dès lors cette sorte de richesse qui provient de la chrématistique ainsi définie est véritablement sans limites. De même que l'art médical poursuit sans limitation la santé et que chacun des autres arts poursuit aussi sa fin sans limitation (car ils veulent la réaliser au plus haut point possible), alors que les moyens d'atteindre la fin ne sont pas, eux, illimités (puisque la fin est dans tous les arts une limite), ainsi également, pour cette forme de chrématistique il n'y a pas de limite à sa fin, et sa fin est la richesse et l'acquisition des biens au sens mercantile [682]. »

Là se manifeste la cause de l'incompétence de l'économie pour le gouvernement de la société. Quand bien même nous ne nous trouverions pas dans un contexte économique gou- verné par le principe du profit maximum, nous sommes contraints de penser qu'une telle domination par le profit est la destinée de toute société politique qui se refuse à réguler l'éco- nomie pour la mettre au service des biens et des activités susceptibles d'unir les hommes. La

682. ARISTOTE, *Politique*, I 9, 1257b23 et Sqq., pp. 60-61. Il existe une autre présentation du même problème quand Aristote critique Platon : « Et, en général, partager la vie d'autrui, mettre tout en commun, est pour l'homme une entreprise difficile entre toutes, surtout dans un pareil domaine. Les sociétés qui se forment entre compagnons de voyage en sont un exemple frappant : on peut dire que ces gens se chamaillent la plupart du temps pour la première chose venue et qu'ils entrent en conflit les uns avec les autres pour des niaiseries ; et nous-mêmes, dans nos rapports avec nos serviteurs, nous nous entendons mal principalement avec ceux que nous employons le lus fréquemment pour les besognes quotidiennes. » *Ibid.,* II 5, 1263a15 et sqq., p. 98.

raison pratique du gouvernant mesure le degré de nécessité de la population pour donner à l'activité économique la juste proportion nécessaire à l'entretien des membres de la cité sans que cela nuise par ailleurs à l'harmonie des hommes entre eux.

Comme on l'a vu, c'est la monnaie qui est d'abord l'instrument principal de cette régulation. Le levier de la régulation monétaire permet de jouer sur la masse des échanges et de limiter les risques inhérents au jeu des échanges. Mais l'État n'a pas seulement vocation à limiter l'activité économique, il peut se servir des biens économiques pour favoriser l'amitié :

> « Il [Le régime social rénové] cumulera, en effet, les avantages des deux systèmes, je veux dire l'avantage de la propriété possédée en commun et celui de la propriété privée. Car les propriétés doivent en un sens être communes, mais d'une façon générale être possédées à titre privé. D'une part, les intérêts étant distincts ne donneront plus lieu à des plaintes réciproques et permettront de constants progrès, du fait que chacun s'appliquera à ce qui est proprement à lui ; et, d'autre part, le sentiment désintéressé sera satisfait si l'usage des fruits est rendu commun, conformément au proverbe qu'entre amis tout est commun[683]. »

Une des conditions de la mise en commun des destins passe par une certaine forme de communion sur les biens matériels. Il est sûr que cela suppose une forme de continuité entre la vie sociale et la loi naturelle où beaucoup d'auteurs reconnaissent une absence de propriété privée. C'est le travail qui a créé le droit de propriété, mais d'une manière relative serait-on tenté de dire dans la continuité d'une réflexion sur la loi naturelle :

> « La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel ; elle dépend plutôt des conventions humaines et relèvera par là du droit positif, comme on l'a établi plus haut. Ainsi la propriété n'est pas contraire au droit naturel, mais elle s'y surajoute par une précision due à la raison humaine[684]. »

La loi naturelle ne contredit pas le droit de propriété, elle ne précise cependant pas ce que les actions humaines et les conventions vont faire. Mais d'un autre côté la propriété privée ne sera jamais considérée comme une réalité inviolable, l'usage des biens est censé ouvrir les hommes les uns vers les autres[685]. On retrouve ici l'intuition sur le bien, le bien est une chose désirée dans sa réalité, et cette réalité lorsqu'elle dépasse la perfection strictement individuelle ouvre les hommes les uns vers les autres, ne serait-ce que par le plaisir pris en commun dans

---

683. ARISTOTE, *Politique*, 1263a24 et sqq., p. 98.

684. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* II-II, q. 66, a. 2, ad 1um.

685. « Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II-, q. 66, a. 2, cor. C'est une doctrine qui sera explicitement reprise dans l'encyclique sociale *Rerum Novarum* écrite par LÉON XIII en 1891.

certaines activités et par la conscience d'une appartenance commune à une société.

Nous avons abordé ici le dernier aspect de l'esquisse que nous avons voulu dresser sur la téléologie. On peut comprendre qu'il existe une forme de continuité entre la réflexion sur l'individu et sa destinée et les contours que l'on donne à la société politique. Selon qu'on relate la liberté au désir comme nous l'avons exposé ou que l'on découple le désir et la liberté on aura des modèles de société différents. Notre propos est peut-être une forme de retournement de l'argument marxiste qui voulait qu'on ait le système de pensée de sa classe et du modèle de production économique. Sans doute l'organisation économique a-t-elle une influence sur nos existences et donc sur notre pensée, mais il est toujours possible de s'en affranchir.

Ainsi s'achève notre esquisse sur la téléologie. Nous avons voulu lui donner une dimension de réflexion générale qui satisfasse tant aux exigences de la pensée théorique qu'à la nécessité de construire une pensée qui soit réellement pratique, tant au niveau personnel qu'au niveau de la vie communautaire.

Notre prétention tout au long de ce travail a été de présenter une théorie de la finalité harmonieuse et complète. Nous achevons ce projet par l'affirmation de la continuité entre la nature et la cité, et par celle de la compénétration entre les sphères individuelle, économique et politique, cette dernière possédant la préséance. Ces thèses peuvent paraître éloignées de notre sujet, elles n'en sont que la conclusion ultime.

CONCLUSION

Nous avons dessiné au cours de ces pages un contour de la morale qui, sans être absolument original, s'est efforcé de tracer une synthèse qui regroupe les meilleurs éléments des diverses réflexions récentes et anciennes. Nous avons fait concourir des éléments épars qui se trouvaient éloignés de fait. Nous ne jugeons pas des causes historiques qui font encore que diverses écoles de pensée s'ignorent assez largement, nous n'avons pas cherché à dresser un acte d'accusation cherchant un ou des coupables à l'existence des préjugés des uns sur les autres. En l'espèce notre essai n'est sans doute pas le premier en la matière, nous pensons à un exemple récent, celui d'Anscombe, et il y a sans doute un grand nombre de penseurs de cette veine. Néanmoins même si nous n'osons pas nous comparer à la grande philosophe britannique nous pouvons donner un bilan de ce que notre étude apporte comme esquisse de synthèse.

La vision anthropologique que nous avons définie tout au long de ce travail tire son intérêt de la dynamique générale de notre réflexion. Face au problème lancinant, et pour ainsi dire sempiternel, que nous posent les morales de l'obligation pure, qu'elles soient rationalistes ou volontaristes, nous avons posé comme deux axes principaux de réflexions. En premier lieu il fallait expliquer la relation intériorité/extériorité de l'acte en partant de ce que spécifie l'action proprement morale, le bien. Cette réalité extérieure à l'âme appelle à une attitude particulière, le désir. Ce dernier implique chez l'homme une activité à la fois sensible et spirituelle, cognitive et appétitive. Au sein de cette quête à la fois immanente et portée sur l'extérieur il est apparu la nécessité de bien distinguer une réflexion théorique et formelle d'une présentation causale et concrète de l'acte humain, les deux membres de cette disjonction étant traités respectivement dans la première et dans la deuxième partie. Dans un deuxième temps, qui est notre troisième partie, il nous incombait de restituer l'acte humain dans le contexte évident de son déroulement, la société humaine en ses divers degrés de réalisation, familiale, économique, politique.

Les diverses dialectiques qui s'affrontent depuis deux mille cinq cents ans dans la philosophie morale occidentale auraient pu nous décourager dans cet effort de synthèse. Les oppositions radicales entre l'antithéorisme et les morales formelles par exemple demandent des réponses à divers niveaux, ce qui engendre une tentation, celle de vouloir trop rapidement répondre à toutes les implications de telle ou telle position philosophique.

Le contour historique de l'héritage qui est le nôtre, agissant d'une manière sourde dans nos vies quotidiennes, explique tant les attitudes réflexes que les réactions émotives incons-

cientes de beaucoup à tel ou tel aspect de la morale, voire peut-être à la morale elle-même. À cet égard nous avons essayé de désamorcer beaucoup de préjugés parmi tous ceux qu'il est possible de rencontrer. Il est sûr qu'invoquer comme source d'inspiration une pensée théolo- gique marquée nous fait offrir le flanc à bien des critiques et prête à des jugements rapides. Au cours de notre exposé, il a été montré que les positions de la philosophie laïcisée de ces derniers siècles ne sont que l'héritage des controverses médiévales, controverses allégées des recherches de compréhension d'un texte sacré, mais qui gardent une affinité avec leurs pensées mères. Nous assumons d'autant plus facilement cette source d'inspiration théologique que nous le faisons sans feinte ou ignorance, contrairement à bien des philosophes.

Ainsi ces pages s'affirment comme une prise en compte des axes majeurs de la philosophie morale et comme une mise à nu des présupposés inconscients de la pensée occidentale contemporaine. À travers ce travail de clarification conceptuel et historique nous avons pu apporter des données spécifiques, car nous pensons avoir, grâce à ce croisement entre la réflexion théorique et la contextualisation historique, pu rassembler dans un seul et unique travail des conclusions qui se trouvaient sans doute ailleurs mais d'une manière dispersée. La synthèse que nous offrons constituant, comme tout travail de ce type, une invitation à la découverte de travaux plus précis que le nôtre sur tel ou tel point.

La réflexion téléologique selon une modalité aristotélicienne donne une unité théorique forte à notre travail. Ce qui permet la synthèse des divers éléments repose sur cette vision de la vie humaine qui est la nôtre. On peut restituer très simplement la base de notre pensée. Il s'agit de la reconnaissance de la moralité comme un acte de désir qui identifie l'homme aux autres êtres naturels tout en reconnaissant une spécificité et une prééminence de la dynamique de ce mouvement immanent vers l'achèvement et la perfection. Contrairement à un grand courant de pensée, qui part des stoïciens pour arriver à Kant en passant par Duns Scot, nous affirmons qu'il est possible de penser une réelle liberté pour l'homme en l'enracinant dans l'appétit volontaire. La liberté n'est pas amoindrie en se mettant au service de la quête d'achèvement du désir, quête que l'on nomme, sans craindre les objections des défenseurs de l'option déontologique, bonheur et jouissance du bien extérieur possédé.

La position que nous avons attaquée en défendant la réalité proprement appétitive du désir a conduit à bien des contresens sur la théorisation morale. Cela implique une incompréhension du rôle de la raison pratique. La controverse entre ce qu'on appelle grossièrement le

« subjectivisme » et la « réalité objective » ne correspond ni à une opposition entre sensualistes et spiritualistes, ni à une opposition entre libéraux et partisans de l'autorité de la loi. Toute morale appelle à un investissement personnel et subjectif ; parler d'une morale purement ob- jective, qu'on soit un philosophe libéral ou un théologien soucieux des droits de la toute-puis- sance divine contre les droits de la conscience, est une inconséquence ou une ignorance affectée de la réalité de l'acte humain. À la vérité, le bien prôné par une telle morale idéaliste est proche du néant. Il est certes difficile de penser l'accord d'un acte

individué avec des

normes générales. Mais l'individualité elle-même de l'acte humain, en faisant intervenir la rai- son, appelle à une certaine forme d'universel. À ce moment de la réflexion toute la difficulté est de montrer la nuance entre cet universel et la représentation qu'on en a.

Tout au long de nos réflexions nous avons constamment cherché à défendre une position dont nous connaissons le tour paradoxal et que d'aucuns continueront à voir comme un oxymore. L'acte concret, avec toutes ses déterminations individuelles, est toujours ordonné à un destin plus général. Le constat a été fait dans la nature même de l'action volontaire, l'appétit élicite se définit comme la capacité de mettre en branle diverses puissances de l'âme (cognitives, motrices), il est donc en lui-même l'expression d'une universalité et d'un ordre pour les autres puissances de l'âme. Il ne nie pas les différents actes qu'il invoque, il les utilise dans l'espoir qu'il a du but à atteindre. L'obtention de la fin d'un appétit élicite est donc nécessairement une opération complexe, et en cela elle dépasse l'immédiate individualité de toutes les opérations qu'elle invoque. Et c'est la fin, en tant qu'objet propre de la volonté, qui est la réalité universelle permettant d'unifier l'acte de toutes les puissances.

Ce modèle d'universalisme opératoire se retrouve dans les divers niveaux de vie communautaire. On pourrait espérer une harmonisation automatique des individualités humaines dans un concert de sympathies réciproques, mais c'est là une espérance utopique qui est chaque jour infirmée par l'expérience. L'agir communautaire coordonné suppose une instance supérieure chargée de créer les conditions de l'harmonie effective entre les membres d'un même corps social. Cette impulsion donnée par le responsable politique se doit de garder le même schéma d'exécution que celui de la volonté qui doit laisser à chaque puissance la capacité d'opérer tout en l'ordonnant à son but. Là encore seule une vision nuancée de l'universalisme de la raison, qui reste soumis à la réalité à atteindre, permet d'éviter l'écueil de l'idéalisme pratique. Même dans le domaine politique c'est la fin qui, seule, peut prétendre au statut d'universel pratique. L'énonciation générale faite par notre langage et nos concepts ne peut parvenir à décalquer parfaitement les contours de la perfection ontologique, à laquelle nous tendons par instinct, mais que nous ne pouvons atteindre sans le concours de la raison. Et ce dernier point est vrai tant au niveau de l'agir purement personnel qu'au niveau de la vie politique et communautaire.

Nous avons pris en compte la préoccupation de certains philosophes au sujet des rôles et influences de la raison et de la volonté dans l'acte humain. L'acte de désir étant un jeu permanent entre la raison et la volonté, le fait de préciser les divers moments de l'acte, la spécificité de l'acte de représentation face à l'intention volontaire évite la confusion préjudiciable au bon comportement humain tout autant que l'ignorance de la nature du choix, qui est une intelligence qui désire, ou un désir intelligent selon le mot même d'Aristote.

L'une des manifestations de la justesse de l'option téléologique que nous avons présentée est le rôle que tient le plaisir sensible dans l'obtention de la perfection humaine. L'une des difficultés constantes des promoteurs d'une éducation morale réside dans la place à donner

aux émotions positives les plus évidentes, celles liées aux sens. La réponse que nous avons donnée s'efforce de reconnaître en premier lieu la nécessité inévitable de cette dimension de la vie. On a voulu faire croire que des siècles de philosophie et de parénétique chrétiennes avaient influencé considérablement les mœurs dans le sens du mépris systématique du corps et de ses joies. Si on ne peut que concéder au sujet du XIXe et d'une partie du XXe siècle qu'ils ont été largement dominés par une forme de déni et de peur en ces matières, nous nous dé- fions de toute forme de simplification outrancière. Laissant à d'autres le soin de retracer l'his- toire de l'insensibilité, nous avons défini, ou plutôt précisé, une doctrine permettant d'analyser ce qui fait la bonté mais aussi la limite de la sensibilité plaisante.

Face à ce qui paraît trop souvent comme une évidence, nous avons osé définir le plaisir et la jouissance du bien possédé autrement que par le renvoi à l'expérience de tout un chacun, une expérience propre étant par définition incommunicable. Continuant d'explorer une idée cardinale de notre réflexion, l'accord du particulier et de l'universel, nous avons montré comment accepter la continuité de l'esprit et du corps. Nous nous plaçons résolument dans la suite d'une intuition augustinienne trop méconnue, celle de la primauté ontologique du plaisir spirituel qui trouve un reflet dans la vie sensible. Nous avons conjugué cette pensée avec une présentation du plaisir sensible qui ne le réduit pas à n'être qu'une réalité purement utile pour des opérations nécessaires à la continuité de la vie individuelle et de celle de l'espèce. Le plaisir sensible a une fonction dans la compréhension du plaisir spirituel en tant que seule image à notre disposition pour comprendre les raffinements de la plénitude affective dans l'esprit. Sans cette image sensible nous ne saurions nommer et définir les richesses de l'appétit spirituel, ni même justifier qu'on prenne en certains cas ses distances avec l'appétit sensible.

Comprendre l'appétit dans cette optique, c'est refuser catégoriquement le sous-entendu de la thèse qui voit l'appétit comme l'incarnation de l'égoïsme. Un appétit élicite ouvre à l'union entre l'aimant et l'aimé. Union asymétrique quand il s'agit d'un amour de simple concupiscence, union réciproque quand il s'agit d'un amour d'amitié bilatéral. Nous adoptons ici une vision résolument positive sur l'appétit, qu'il soit sensible ou spirituel. Mais nous n'oublions pas par ailleurs le risque de dérive soit dans une utilisation démesurée du plaisir, soit dans un détournement de la raison pratique par une inclination déréglée dans l'acte complexe par lequel un homme juge de la bonté ou de la malice d'une action à accomplir.

Une des conséquences de cette continuité entre l'esprit et la chair est la possibilité de poser un jugement sur les actes de nature émotionnelle. Et dans la continuité de cette affirmation on doit reconnaître à l'autorité politique un certain droit de regard sur l'expression extérieure des désirs humains. Nous n'avons certes jamais laissé entrevoir l'ombre d'une justification d'un quelconque dirigisme absolu, car ce que nous affirmons maintenant sur la capacité politique à juger des désirs laisse une large part de responsabilité aux individus. Il faut reconnaître simplement que le contingentement hermétique entre les sphères privées et publiques est une erreur. Certes, la distinction existe, tout comme les champs de compétences propres, mais les

interconnections entre les deux sphères obligent à une régulation et à un ordonnancement opéré par le pouvoir politique.

C'est tout l'enjeu d'une perception nuancée des différentes strates du corpus normatif censé régir nos vies. Nous délaissons résolument toute option antithéorique, du fait que cela repousse les problèmes et que, sous un masque de sympathie immédiate, cela favorise une attitude franchement indifférente. Nous avons assumé la nécessité d'une théorisation des obligations en les reliant aux fondements physiques et métaphysiques de l'acte humain, et en particulier de la réalité des tendances. Mais il n'en reste pas moins vrai que les appréhensions des philosophes du *Care* ne sont pas sans intérêt. Il faut pour y répondre non pas envoyer les normes au rebut, mais comprendre leur contrainte et leur absoluité universalisante d'une façon restreinte. Plus une norme énonce un bien en général, plus son imprécision est grande et laisse le champ à une possible interprétation. Pour éviter à la fois et l'absence de normes et une précision scrupuleuse, il faut que les normes restent dans une imprécision suffisante. La voie droite consiste à ne reconnaître leur validité que la plupart du temps.

Encore une fois la clef de lecture de la téléologie nous évite de retomber dans le mirage du relativisme. L'interprétation des normes, pour savoir si on doit les suivre ou en suspendre l'application, ne peut trouver aucune justification systématique satisfaisante sinon dans l'abandon du point de vue formel pour une compréhension sous un jour dynamique. Cela va à l'encontre de tous les courants d'une morale pure et désintéressée ; nous assumons parfaitement cette option d'une loi dépendante de l'appétit, ou pour être plus exact nous affirmons la continuité entre la loi comme ordonnancement général et l'appétit comme participation à cette raison ordonnant les parties d'un tout.

Un autre grand axe de ce travail concerne la bonne compréhension de ce qu'on appelle les vertus ou dispositions. Ces dernières sont en tout premier lieu l'instrument de la raison pour diriger les puissances appétitives dans le sens qui est le sien. Instrument, donc, qui fait le lien entre le corps et l'esprit, entre la connaissance du but et la tension vers celui-ci, les dispositions obéissent aux conditions propres de l'agir humain. Ainsi réduire les dispositions humaines aux dispositions des êtres inanimés c'est faire le même contresens que ceux qui refusent de concilier appétit et liberté. Ces derniers arguant du fait que la présence d'un appétit réduisait l'homme à n'être qu'un individu sans âme d'une espèce déterminée dans son agir. Mais de même que la nature de l'appétit humain autorise une réelle liberté, de même les dispositions en l'être humain ne le réduisent pas au statut d'automate.

Car en définitive ces dispositions assouplissent les appétits pour les rendre malléables à l'action de la raison pratique qui elle-même se détermine à considérer à la fois les circonstances et cherche ainsi à toujours harmoniser les conditions universelles du bien avec les contingences quotidiennes. La raison scellant dans les appétits sa marque se fait elle-même modifier par eux dans son rapport au monde extérieur. Ce tableau permet de rendre compte à la fois de la constance de l'agir humain, constance qui s'allie avec une certaine souplesse.

Il faut en dernier lieu parler de la liberté et de sa réalisation ultime dans le cadre de la société politique. Notre étude ayant pour but d'offrir une réponse et une solution à des écoles de pensées qui nous semblent fausses, après avoir rejeté dos à dos les opinions antithéoriques et hypernormative, nous avons en dernier lieu parlé de l'équilibre à trouver dans le cadre de la vie commune. Nous avons ainsi appliqué au domaine de la société ce que nous avions affirmé pour l'individu. D'une manière cohérente nous avons posé un *continuum* entre la nature et la politique, comme nous l'avions fait entre physique et morale.

Cette orientation philosophique nous fait nous défier de ceux qui refusent à l'individu humain la capacité de trouver sa plénitude dans une vie commune avec ses semblables, rassemblés dans la quête d'un bien profitable à tous. Contre cette vision nous avons relevé et critiqué l'opinion de ceux qui affirment la pure artificialité de la société politique, soit que ces théoriciens cherchent à se passer d'elle, soit qu'ils s'y résignent comme un mal nécessaire. Par ailleurs nous avons montré que la liberté politique n'était pas sans respecter certaines conditions de la nature humaine, pointant l'erreur de ceux qui espèrent créer un homme nouveau par le biais de la contrainte légale.

Pour définir les contours de l'équilibre délicat de ce milieu adéquat au développement humain qu'est la cité, il nous fallait non seulement relater la loi politique à loi naturelle bien comprise, mais aussi préciser quels doivent être les rapports entre les divers niveaux de la vie humaine, individuel, économique et politique. L'outil conceptuel que nous avons forgé tout au long des pages précédentes nous a permis de donner un aperçu clarifié de la question.

Finalement notre vision générale de la vie repose sur la conviction d'une harmonie entre les diverses composantes des choses qui forment la trame de toute existence humaine. Le grand reproche que l'on peut faire à toutes les morales formelles, c'est d'écraser les nuances de la réalité concrète. À toutes les écoles qui préfèrent s'abstenir de réguler les actes humains, on dira qu'elles manquent à une exigence tant individuelle que sociale, l'unité. Il faut donc une théorie, une théorie forte et exigeante quant à la perfection humaine, mais on ne peut faire entrer le monde dans lequel et vers lequel nos actions se dirigent dans la réalité propre de notre logique. On doit reconnaître la frustration potentielle pour l'esprit humain de ne pouvoir définir préalablement toutes les conditions à l'action humaine mais la prétention à tout vouloir contrôler et diriger ne peut amener les êtres fragiles que nous sommes à la destruction et à la violence.

Notre réflexion n'a abordé la question du mal qu'en passant. Nous avons voulu nous concentrer sur le bien et les étapes de sa consécution. La perception de toutes les nuances de la bonté, de toutes les conditions à notre perfection suffisait amplement à notre ambition. Malgré tout, le caractère relativement inédit de notre position, de cette synthèse que nous prétendons avoir réalisé, peut servir à faire comprendre dans quelle difficulté historique l'être humain se trouve.

Les théories morales et politiques qui ont eu l'heur d'influencer la civilisation dans la-

quelle nous avons grandi, dans laquelle notre sens particulier de la vie s'est développé, ont amené souvent à une grande confusion. Or le constat que nous pouvons faire est que l'être humain se retrouve déchiré, écartelé entre les divers pôles de sa nature. À la fois corps et esprit, sensibilité et spiritualité, laissé au soin de son propre conseil et vivant en société, esprit insondable mesuré par une réalité extérieure, l'être humain se détruira à ne vouloir être qu'à une seule partie de lui-même.

L'intérêt que nous désirons susciter chez les lecteurs ne se réduit pas à la satisfaction de leur curiosité. Qu'ils voient dans notre ouvrage le soin que nous avons eu de prendre tout en compte pour harmoniser la complexité vitale de l'homme. La recherche et la rédaction de ce travail ont un but clairement pratique. Il prend tout son sens désormais puisque chacun peut comprendre ce que nous avons voulu dire. Il n'y aurait pas de plus grande insatisfaction de notre côté que de savoir que nous n'aurons suscité qu'un vague intérêt intellectuel purement spéculatif. L'entrelacs des soubresauts sociaux, des crises politiques et internationales a conduit à une situation difficile pour la race humaine. Nous ne prétendons pas avoir énuméré toutes les solutions aux désordres humains dans ces pages mais, une fois encore, la prise en considération d'une bonne partie de ce qui fait l'univers proprement humain permettra, nous l'espérons, une meilleure compréhension des sources de ces désordres afin de nous faire sortir des impasses dans lesquelles, tous, nous sommes indubitablement enferrés.

Nous croyons de tout notre cœur que la vie humaine n'est pas condamnée à la tragédie et au drame. Il faut certes ne pas fermer les yeux sur l'histoire récente, et le siècle dernier a montré que le danger menace à chaque instant. Les diverses tragédies qui ont affecté toutes les sociétés humaines devraient nous pousser à une plus grande circonspection sur les évidences morales et politiques qui conditionnent nos choix. Nous ne savons que trop que bien de nos contemporains ont cessé de croire que le bonheur était une possibilité pour eux. Les causes d'une telle croyance chez l'un ou l'autre pris en particulier sont nécessairement indescriptibles, chacun ayant sa propre expérience du mal. Il n'empêche que celui qui croit pouvoir aider ses semblables à réellement trouver la perfection et la plénitude se doit d'avoir une connaissance théorique forte des éléments qui font la perfection humaine. Si on veut savoir là où le bât blesse quand on se trouve confronté à une situation difficile, il faut bien prendre tout en considération, et si possible de la manière la plus globale possible.

Nous révélons ici l'intention profonde qui nous a conduit à mener cette réflexion. Nous avons voulu comprendre d'une manière suffisamment précise les conditions au bonheur des animaux rationnels que nous sommes. Cette œuvre de longue haleine était semée d'embûches, de mirages. Les diverses péripéties qui forment désormais notre histoire personnelle et dont nous n'avons fait aucune mention auront sans doute contribué à nous faire parvenir aux jugements qui sont les nôtres aujourd'hui. Par ailleurs nous n'avons que trop conscience de ce que la seule connaissance ne peut suffire à l'obtention du bonheur effectif de ceux que nous avons la prétention d'accompagner pour l'obtention réelle de cette plénitude de vie. En un

sens bien des éléments susceptibles de contrecarrer ce projet sont en dehors du bon vouloir de chacun. Mais à travers toutes les vicissitudes de l'existence il faut toujours s'efforcer de rai- son garder, et une bonne connaissance de ce qui fait la bonté de la vie et de ce qui s'y oppose ne sera jamais un handicap pour parvenir à nos fins. On ne trouvera pas dans notre ouvrage des recettes toutes faites pour le bonheur. Nous désirions en produisant ces pages donner à ceux qui les liraient des outils utiles à l'ouverture de leur route personnelle, pourvu qu'ils puis- sent croire avec nous à cet adage antique : « toutes les routes mènent à Rome ! », pourvu qu'on évite les impasses et les chemins qui ne mènent nul part…

Annexe

1. Sociological: The best explanation of the depth of moral disagreements and the social diversity that they reflect is one of two things. (a) No moral facts exist to be known, since moral disagreements exemplify merely clashes in moral sensibility rather than differences about matters of fact.

(b) Moral knowledge exists, but moral facts are relative to the social group in which moral sen- sibility is formed with the result that no moral truths are known to hold universally.

2. Psychological: Moral judgments are intrinsically motivating. Judgments about matters of fact, on the other hand, are never motivating just in themselves. Since to constitute moral knowledge a moral judgment must be made about some moral fact, moral knowledge is not possible.

3. Ontological: Moral knowledge is about moral reality. How is that reality constituted? Three general possibilities present themselves. (a) Moral reality might be theological in nature, pertaining to (say) the will of God. (b) It might be a non-natural realm that is neither theological nor natural, but sui generis. (c) It might be comprehensible as a part of the natural world studied by science. Each of these possibilities, however, is beset with difficulties, and no viable fourth alternative has been conceived.

4. Methodological: Traditionally philosophers have sought to explain the possibility of knowledge by appeal to at least some principles that can be grasped and defended a priori and thus independently of natural science. A new and revolutionary epistemology introduced by Quine seeks to explain the possibility of knowledge through science itself. «Naturalized epistemology» has been immensely popular since its inception in the 1960s, largely because it promises to make epistemology consistent with a scientific world-view. At the same time the new methodology appears to make it more difficult to explain the possibility of moral knowledge. Two allied methodologies that seek to find moral truth in a reflective equilibrium of judgments or in applications of rational choice theory are much less restrictive but open to the objection that they are morally conservative.

5. Moral: Feminists among others are often critical of traditional epistemologies as well as the innovative recent methodologies on the moral ground that the standards found there are unjustly biased against women and other marginalized groups. For example, feminists often reject the standard of impartiality contained in these forms of epistemology because it renders invisible important knowledge possessed by women and thereby contributes to their oppression. If, for reasons to be given, the criticism has merit, then it presents an apparent paradox within feminist moral epistemology, since it appears to reject the ideal of impartiality on the ground that it is not itself impartial. The Marxist complaint that the standard of impartiality is unjustly biased against the working class because it renders invisible their exploitation gives rise to the same contradiction. Resolution of the paradox is important for both evaluating such criticisms and understanding in general how to evaluate moral criticisms of epistemic standards.