Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Morale et bonheur : une conciliation impossible?

Autor: Poltier, Hugues

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882987

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 56/97

HUGUES POLTIER

Morale et bonheur : une conciliation impossible ?

Dans un passage où il confronte le fondement de sa pensée morale avec celui des philosophies antiques, Kant se risque à avancer une généralisation pour caractériser le rapport de la philosophie morale des Anciens avec celle des Modernes. Alors que chez les premiers la détermination du concept du Souverain Bien constitue le but unique de la recherche morale, chez les seconds, note-t-il, cette question ne semble même plus être à l'ordre du jour, ou du moins paraît être devenue une affaire tout à fait secondaire[1]. Selon Kant, donc, la relégation de la question du bonheur comme question du Souverain Bien en tant que question centrale de la philosophie morale ne concernerait pas seulement sa propre philosophie – centrée comme on sait sur le primat de la loi morale en tant que principe déterminant de la volonté –, mais concernerait au contraire toute la pensée morale moderne. En clair, même les pensées hédonistes, c'est-à-dire ces pensées qui posent l'antériorité de l'objet du désir sur la loi et qui, du même coup, affirment l'hétéronomie de la raison pratique, même ces pensées donc auraient relégué la question du Souverain Bien au second rang. A en croire cette suggestion, tout se passerait comme si, pour des raisons profondément ancrées dans la structure de la pensée moderne, la détermination du concept du Souverain Bien et des préceptes de vie devant permettre de s'en rapprocher ne pouvait plus occuper la place qu'elle tenait dans la pensée antique.

C'est cette suggestion que je voudrais examiner ici : est-il vrai que, comme l'avance Kant, la pensée morale moderne ne peut plus inscrire au centre de sa réflexion et de ses préoccupations la question du bonheur ? Est-il vrai en d'autres termes, que dans la réflexion morale des modernes, la question de la justesse des normes soit établie indépendamment du souci du Souverain Bien et sans tenir compte des aspirations des individus au bonheur ? Pour répondre à cette question, je commence (I) par dresser ce que j'appellerais volontiers une cartographie des principaux courants de la philosophie morale contem-

1 Voir *Critique de la Raison pratique*, AK, V, 64.

poraine, l'enjeu de cet effort étant de dessiner ce qui est pour nous, aujourd'hui, le champ, sinon du pensable, du moins du crédible. Il apparaîtra très rapidement que, conformément à la suggestion de Kant, les courants dominants de la pensée morale actuelle excluent la question du bonheur, ou si l'on préfère de la vie bonne, du champ de leur questionnement. Je m'interroge alors (II) sur les causes et sur l'origine de cette exclusion et, finalement (III), pose la question de savoir, non pas si une réintégration de la question de la vie bonne est possible, mais si la reprise d'une telle problématique est crédible, je veux dire si elle est susceptible de surmonter les obstacles qui ont poussé les principaux représentants de la philosophie morale moderne et contemporaine à la considérer comme étrangère à la réflexion morale.

I

De manière très schématique, trop sans doute, on peut reconnaître trois grands courants de pensée dans la réflexion morale contemporaine : un courant d'inspiration kantienne posant le problème de la morale à partir de la notion de dignité humaine et du principe d'universalisation. Parmi ses représentants, on peut signaler, notamment, J. Habermas, K.-O. Apel, J. Rawls, R. Dworkin, A. Gewirth, A. Renaut et L. Ferry. Un courant d'inspiration utilitariste dont les représentants contemporains les plus connus sont sans doute J. J. C. Smart, R. M. Hare, Peter Singer, Richard Brandt et Derek Parfit. Et enfin, un courant néo-aristotélicien, relativement récent et représenté principalement en Amérique par des penseurs comme Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, etc. Je laisse de côté, pour commencer, ce dernier courant, principalement en raison du fait qu'il est une recréation assez récente dans la réflexion morale contemporaine, qu'il se réclame explicitement d'un philosophe de l'Antiquité et enfin parce qu'il occupe encore une position dominée dans le débat contemporain. Cette asymétrie s'atteste dans le fait que si les représentants du courant de l'éthique de la vertu citent régulièrement ceux des autres courants, l'inverse n'est pas vrai.

A considérer les deux courants dominants – le kantisme et l'utilitarisme – sur la question que nous examinons, un fait, massif, ne peut manquer de nous sauter aux yeux : la place occupée par la question du bonheur dans ces pensées est remarquablement faible, voire inexis-

tante. Pour nous en convaincre, il suffit de nous arrêter un instant à l'évocation rapide de quelques exemples. La chose est particulièrement claire dans le kantisme, tant chez son fondateur que chez ses représentants actuels. Pour Kant, on s'en souvient, l'objet de la philosophie morale – ce qu'il appelle la métaphysique des mœurs – n'est pas d'indiquer à l'homme les voies de son bonheur, mais de mettre en lumière le critère de la légalité des actions[2]. Bref, l'objet de la réflexion morale n'est pas constitué par la mise au jour de la nature de la vie bienheureuse ainsi que des préceptes capables de nous y conduire, mais par la détermination des normes du juste. Dans cette perspective, l'homme n'a pas tant à chercher son bonheur qu'à se rendre digne du bonheur par la rectitude morale de son agir. Kant pousse très loin cette exigence puisque, menant à ses conséquences extrêmes sa position, il affirme que la loi morale commande que nous agissions exclusivement par devoir, en d'autres termes par respect pour la loi morale[3]. Certes Kant maintient la perspective du bonheur, puisqu'il reconnaît que, si la vertu est condition suprême du bonheur, elle n'est cependant « pas encore pour cela le bien complet et accompli »[4]. Pour cela, il faut que s'y ajoute le bonheur. Unité nécessaire de la vertu et du bonheur, le Souverain Bien n'est pas au pouvoir de l'homme. Seul est en son pouvoir l'agir vertueux par amour de la loi morale. Et il convient de souligner que l'homme ne peut vouloir en même temps agir par devoir

2 Kant insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de bien distinguer doctrine des mœurs et doctrine du bonheur, implicitement dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* lorsqu'il indique que « tous les éléments qui appartiennent au concept du bonheur sont empiriques » (AK, IV, 41 ; trad. Renaut), qu'il ne cesse de répéter que les concepts de la morale ont leur origine entièrement *a priori* dans la raison et que, en conséquence, la connaissance morale doit être pure, en d'autres termes ne rien emprunter à l'empirique ; explicitement dans *La Critique de la Raison pratique* : ainsi écrit-il par exemple que la « distinction de la *doctrine du bonheur* et de la *doctrine des mœurs* [...] est la première et la plus importante des tâches qui incombent à la raison pure pratique dans son analytique » (AK, V, 92 ; trad. Wismann-Ferry. Cf. également *ibid.*, p. 112 où, contre les stoïciens et les épicuriens, il affirme l'hétérogénéité des maximes de la vertu et du bonheur.)

3 « Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, non seulement sans le concours, mais même à l'exclusion des attraits sensibles, et au préjudice de toutes les inclinations qui pourraient être contraires à cette loi. » (*Critique de la Raison pratique*, AK, V, p. 72)

4 *Ibid.*, p. 110.

et escompter le bonheur comme récompense, puisque dès qu'il poursuit le bonheur, il n'agit plus par amour de la loi morale, mais par amour de soi. De sorte que le seul motif qui doit déterminer la volonté dans son agir est, encore une fois, la représentation du devoir, l'amour de la loi morale. Dans cette perspective, la seule manière d'assurer la possibilité de l'union de la vertu et du bonheur est de postuler un Auteur transcendant du monde qui récompensera chacun en bonheur à proportion de sa vertu. Aussi le bonheur ne peut-il être visé par l'agent moral, mais seulement espéré dans l'au-delà.

En somme, le message de Kant peut se résumer dans cette formule : agis toujours en prenant pour principe déterminant de ta volonté la représentation de la loi et, le cas échéant, à l'encontre de ce que t'indiquent tes inclinations et tes attentes de bonheur. L'agent moral est celui qui ne prend jamais pour raison déterminante de son action le bonheur qui pourrait en résulter, mais uniquement la représentation de la loi, bref, qui agit toujours par amour pour la loi morale. Il veut l'agir moral pour lui-même et n'en attend rien pour son propre avantage. Seule la religion peut lui faire espérer en la possibilité d'une conciliation finale du bonheur et du mérite. Encore cette espérance ne doit-elle pas être le mobile de l'action, car érigée en principe, elle anéantirait toute sa valeur morale[5].

Nul doute donc que, chez Kant, morale et bonheur ne soient radicalement scindés, en d'autres termes que la première, loin d'être la route qui conduit au second, doit être voulue pour elle-même, indépendamment de tout ce qui pourrait en résulter. Pour autant Kant n'oublie pas de tenir compte d'un nécessaire intérêt pour servir de mobile subjectif à l'action. A ses yeux, cet intérêt est celui-là même de la raison pratique en tant qu'elle aspire à se faire source exclusive du principe déterminant de l'action. En réalisant cet intérêt qui lui est propre, la raison parvient à une satisfaction qui ne peut être obtenue par aucun autre biais[6]. Reste que cette satisfaction, du point de vue de

5 Voir *Ibid.*, p. 129.

6 Voir *Ibid.*, p. 79-80 ainsi que AK, IV, 398 : « Pour autant, la nature ne procède pas ici à l'encontre de toute finalité ; car la raison, qui reconnaît dans la fondation d'une volonté bonne sa destination pratique suprême, ne saurait accéder, à travers la réalisation de cette fin, qu'à une satisfaction conforme à sa propre nature. »

Kant, n'a rien à voir avec le bonheur, cette idée relevant purement de notre nature empirique[7].

Le projet de Habermas peut se décrire comme une reprise et une réactualisation du principe d'universalisation de Kant en tant que procédure de validation des normes. Au principe de Kant qui repose sur la seule conscience morale du sujet – ou encore sur le «fait de la raison»[8] –, il convient de substituer un principe qui, tout en conservant l'exigence d'universalisation, en assure une effectuation mieux ajustée à la situation postmétaphysique qui est désormais la nôtre[9]. Habermas pense le trouver dans l'idée d'une discussion libre de toute contrainte, au cours de laquelle tous les participants doivent adopter la perspective de tous les autres. La justification de cette idée repose sur une analyse des présuppositions pragmatiques de la communication, au nombre desquelles les plus importantes sont la thèse que l'intercompréhension est le telos du langage et que toute prise de parole revient à élever des prétentions à la validité. C'est ainsi que, lorsque je formule un propos normatif, j'élève la prétention à ce qu'il possède une justesse normative: j'affirme, au moins implicitement, sa valeur universelle et donc sa validité pour toute personne dont la situation pourrait être décrite dans les mêmes termes que celle que visent mes paroles[10]. Evidemment, cette prétention peut donner lieu à contestation et c'est pour rétablir le consensus que nous sommes forcés d'entrer dans la discussion argumentative, laquelle n'aboutit que lorsque tous les participants à la discussion s'accordent sur la validité de la norme en débat[11]. Par rapport à la question qui nous occupe, le point crucial à relever est que la pensée de Habermas se concentre sur la question de la validité des normes morales, seules ces dernières, à l'exclusion des questions évaluatives concernant la vie bonne, pouvant faire l'objet d'une discussion rationnelle et, partant, d'une véritable connaissan-

7 Sur ce point, voir notamment *Fondation de la métaphysique des mœurs*, AK, IV, 418.

8 Voir AK, V, p. 47: « La loi morale nous est donnée comme un fait de la raison pure dont nous avons conscience *a priori* ».

9 Sur ce point, voir en particulier Jürgen HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, A. Colin, 1993, ch. 3, sect. 2.

10 « Ce dont un locuteur affirme la validité, ici et maintenant, dans un contexte donné, transcende, *selon sa prétention*, toutes les normes de validité contextuelle, purement locales. » (*Ibid.*, p. 56)

11 Voir HABERMAS, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 88, ainsi que *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 35 sq.

ce[12]. Cette pensée fait donc totalement l'impasse sur la question du bonheur, et ce au motif que, dans la situation postmétaphysique qui serait la nôtre, nous n'aurions plus accès à la vérité substantielle concernant la vie bonne. En clair, selon Habermas, la philosophie ne peut plus prendre en charge la question du bonheur, la diversité historique des formes de vie indiquant suffisamment l'impossibilité où nous nous trouvons de donner une justification à une forme de vie déterminée, à l'exclusion de toute autre.

Si nous nous tournons maintenant vers l'utilitarisme, la situation n'est en définitive pas très différente. Au premier abord, sans doute, on peut penser que l'utilitarisme n'abandonne pas la question du bonheur, puisqu'il se présente comme une conception morale téléologique. Pour l'utilitarisme, on le sait, le bien est défini comme le plus grand bonheur et le juste comme ce qui conduit à la réalisation du bien. Sitôt, cependant, que l'on précise le contenu de la doctrine, les choses se compliquent et il apparaît bientôt que la place de l'individu et, surtout de son bonheur, y est très problématique. Signalons d'abord que, dans l'utilitarisme, la notion de bonheur n'a pas du tout le sens et la richesse qu'elle a dans la pensée aristotélicienne puisqu'elle y est définie en termes de plaisir et d'absence de douleur. Ce que cherche un individu, selon l'utilitarisme, c'est à maximiser ses expériences de plaisir et à minimiser celles de douleur – ou dans les versions plus récentes, à maximiser ses satisfactions de préférence. On peut donc dire que l'utilitarisme s'efforce de donner une conception culturellement neutre du bonheur, neutre en ceci que, par-delà les variations des formes culturelles, les hommes aspireraient à éprouver une certaine qualité de sensation à laquelle, par convention nous donnons le nom de plaisir. Reste que cette conception qui identifie le bonheur à une certaine sensation, voire à la simple satisfaction de préférences, offre une vision assez pauvre du bonheur humain. Ce n'est pas là cependant que gît le problème principal. La difficulté décisive naît en effet de la définition du bien comme le plus grand bonheur. La fin, selon l'utilitarisme, est donc la production de l'état de choses tel que la sommation ou la moyenne du bonheur de tous les individus qu'il comporte soit plus élevée que dans n'importe quel autre état de choses. Le plus grand bonheur est donc un état qui caractérise une

12 Voir notamment *Morale et communication,* p. 125 sq., ainsi que *De l'éthique de la discussion,* p. 38-40.

population, non pas un individu, et c'est en additionnant tous les états de plaisir des individus qui la composent que l'on peut le déterminer.

La première difficulté, sur laquelle je ne m'arrêterai pas, porte sur la question de savoir quels sont les individus qui vont être pris en compte dans le calcul utilitariste. Une seule indication suffira ici : le critère déterminant les êtres capables de bonheur étant la susceptibilité au plaisir ou à la souffrance, le calcul utilitariste, en toute rigueur, doit s'étendre aux animaux. Cela signifie que la détermination de l'état de plus grand bonheur ne pourra être établi qu'en intégrant la somme des états de plaisir de tous les animaux – ou du moins de tous les animaux dont nous pouvons dire que l'état de bonheur est affecté par nous. La seconde difficulté dérive de la première. Le plus grand bonheur, avons-nous vu, peut être attribué à une population, pas à individu. Par ailleurs, le juste se définit comme ce qui contribue à l'accroissement du bonheur total. Et en tant que le juste constitue une obligation, il s'ensuit que, dans un utilitarisme strict, chacun de nous a le devoir d'agir de manière à maximiser le bien ainsi entendu, en d'autres termes le bien de tous les individus, voire de tous les êtres vivants (*all the sentient beings*). La maxime utilitariste est donc la suivante : dans toutes les circonstances, agis de manière à maximiser le bien de tous ceux qui sont affectés par ton action. L'exigence utilitariste est, on le voit, illimitée et impose à l'individu de sacrifier sa vie et ses attentes à la réalisation du plus grand bien. La question du bonheur de l'individu est complètement écartée au profit du bonheur total ; et aussi longtemps qu'une partie significative de l'humanité (sans parler du sort que nous réservons à nombre d'animaux) vivra dans la souffrance et la misère, ce devoir s'imposera à nous au détriment de notre propre bonheur. Le problème le plus sérieux que nous rencontrons dans la réflexion utilitariste tient donc au fait que la définition du plus grand bien exclut la légitimité de la considération du bonheur individuel aussi longtemps que l'humanité dans son ensemble ne jouit pas d'un niveau de vie satisfaisant. *Per definitionem* donc, l'utilitarisme exclut de son champ la considération du bonheur de l'individu. Aussi se développe-t-il sous la forme de règles obligatoires s'imposant à nous indépendamment de nos préférences et de nos désirs, indépendamment donc de la question de savoir si, les suivant, nous parviendrons au bonheur. Cette question est tout simplement sans pertinence pour un conséquentialisme strict. La question qui se pose à nous est alors de savoir quel peut être l'intérêt de l'individu à se conformer aux exigences de la morale. Cette question se pose avec d'autant plus

d'acuité que, en définissant le bonheur en termes de plaisir et de peine, l'utilitarisme exclut toute autre forme de satisfaction, tirée par exemple du sentiment d'avoir fait son devoir.

Certes, il est vrai que tous les utilitaristes ne poussent pas jusqu'à leurs limites les conséquences du principe du plus grand bonheur. Affirmant qu'il convient de distinguer le critère de l'action juste des motifs de nos actions, Mill soutient ainsi que la plus grande partie de nos actions procèdent d'autres motifs que le sentiment du devoir et qu'il n'y a rien à y redire dès lors que la règle du devoir ne les condamne pas. Un peu plus bas, Mill précise qu'on ne doit pas concevoir l'utilitarisme comme impliquant l'obligation pour chacun de fixer son esprit sur une idée aussi vaste que le monde ou la société dans son ensemble. Les pensées de l'homme vertueux ne doivent pas aller au-delà des personnes concernées par son action. En d'autres termes, ce n'est qu'exceptionnellement que l'individu doit prendre en compte l'utilité publique et dans l'immense majorité des cas, l'utilité privée, c'est-à-dire l'intérêt ou le bonheur de quelques personnes, est tout ce que l'agent vertueux doit considérer. Pour ce qui concerne ses relations avec le reste du monde, il suffit que l'agent veille à ne violer les droits de personne, c'est-à-dire les attentes légitimes et reconnues des tiers[13].

Tout le monde, cependant, ne suit pas Mill sur cette voie d'une limitation des exigences de la morale. Un conséquentialiste contemporain, Shelly Kagan, s'est attaché, dans un livre récent, *The Limits of Morality*, à montrer l'incohérence de toutes les positions soutenant l'idée d'une limitation des exigences de la morale. Contre cette position, Kagan soutient que « la morale exige que, parmi toutes les actions qui ne sont pas interdites par ailleurs, nous réalisions celle dont on peut raisonnablement escompter qu'elle conduira aux meilleures conséquences d'ensemble »[14]. Soucieux de lever toute ambiguïté sur ce point, il précise bien que cela implique que nous n'agissions pas dans la seule perspective de nos intérêts, mais dans celle des intérêts de tous les individus, du monde dans son ensemble, du bien total ; qu'à tout instant nous devrions nous demander comment agir pour apporter la plus grande contribution possible au bien total ; et que la morale interdit que nous fassions moins. Or, observe Kagan, nous ne faisons quasiment jamais un usage optimal de notre temps et de nos ressources, ce qui veut dire que nous ne satisfaisons presque

13 Sur tout ce développement, voir John Stuart MILL, *Utilitarianism*, ch. 2, § 19.
14 Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 1.

jamais aux exigences de la morale. Qu'en est-il alors, dans cette perspective, de la visée de la vie bonne ? Dans un monde idéal, aux ressources illimitées, il n'y aurait rien à objecter à la visée d'une vie bonne, enrichie par toutes sortes d'objets de luxe. En revanche, dans un monde où d'autres souffrent et où l'on peut faire quelque chose, il est douteux qu'une telle vie soit la meilleure. Dans un tel monde, ajoute-t-il, il convient même de se demander dans quelle mesure il est approprié de jouir de la vie bonne. Le fait que tant de gens soient si éloignés du standard de la vie bonne rend inapproprié de se préoccuper de la poursuite de la vie bonne pour soi alors que l'on pourrait apporter une plus grande contribution aux autres. Et cette conclusion ne porte pas seulement sur la question des biens matériels : il ne s'agit pas seulement de vivre une vie austère sur le plan matériel, mais également de consacrer la plus grande partie de son temps à œuvrer en vue de l'accroissement du bien général. A proprement parler, mon temps ne m'appartient pas. Aussi ne suffirait-il pas, pour satisfaire aux exigences de la morale de donner, disons, tout son surplus et de consacrer tout son temps libre à la méditation comme voie vers la sagesse. Le faire reviendrait à léser le monde de la contribution que j'aurais pu réaliser durant tout le temps consacré à méditer[15].

Dans l'optique du conséquentialisme strict, donc, la question du bonheur, de l'aspiration à la vie bonne est radicalement scindée de la morale. Ou, plus exactement, l'obligation de promouvoir le bien total rend illégitime le souci individuel pour son propre bonheur aussi longtemps que la misère et la souffrance toucheront un si grand nombre d'hommes et de femmes, voire même d'êtres vivants. Aussi l'individu est-il entièrement requis par la morale sans pouvoir rien escompter pour lui en retour. La morale exige donc qu'il ne se préoccupe aucunement de la question de savoir quel intérêt, s'il en est un, il a à être moral.

II

Tel est donc, très schématiquement, le paysage de la réflexion contemporaine. Celle-ci est dominée par deux grands courants de pensée qui, chacun à sa manière, exclut la question du bonheur du

15 Sur ce développement concernant la légitimité de la poursuite d'une vie bonne pour soi, voir *ibid.*, p. 360-362.

champ de ses préoccupations, l'un, héritant de Kant, au motif que l'abandon des présupposés de la métaphysique nous place *ipso facto* dans l'impossibilité d'une connaissance de la destination essentielle de l'homme ; l'autre, s'inscrivant dans la tradition utilitariste créée par Bentham et Mill, au motif que, dans l'état du monde actuel dominé par la misère et la souffrance du plus grand nombre, l'obligation qui pèse sur chacun de nous de promouvoir le plus grand bien rend illégitime le souci que chacun de nous peut avoir pour son propre bonheur. Ces deux courants dominants de la philosophie morale contemporaine se caractérisent ainsi par la place centrale qu'ils accordent aux règles qui doivent gouverner nos actions et notre comportement, voire plus encore à leur justification. Fonder une morale rationnelle, pour eux, c'est être en mesure d'offrir une justification d'une norme qui soit acceptable – et donc contraignante – par tout sujet rationnel. Dès lors, toute la discussion va tendre à porter sur la procédure de justification, le problème étant de montrer qu'une procédure déterminée est requise en vertu des contraintes qui s'imposent naturellement à nous lorsque nous pensons à la façon de justifier un propos normatif. Et parce que d'une certaine manière, seul le débat autour des normes et de leur justification se prête à une discussion rationnelle, en d'autres termes à une discussion en termes de vrai et de faux, il est du même coup le seul pris au sérieux par ces courants de la réflexion éthique. Bref, le débat est entièrement consacré à la question de ce qui est juste – entendu ici dans le sens anglais de « right » qui signifie très précisément « ce qui doit être fait » – et néglige tout à fait la question du bien, soit que celle-ci soit indécidable, soit que son rôle se borne à servir de critère de discrimination des actions justes et injustes.

Cet abandon de la question du bien par la réflexion morale contemporaine ne peut que frapper le connaisseur de la philosophie antique. Chez Platon, l'homme juste n'est-il pas en même temps l'homme le plus heureux ? Et la philosophie ne s'annonce-t-elle pas chez lui comme promesse de plénitude, d'accomplissement de soi dans la participation aux Idées, à l'immuable, à l'Être même ? Et chez Aristote, il n'en va en définitive pas si différemment : l'éthique est pour lui connaissance de l'*ergon* propre de l'homme et enseignement des préceptes susceptibles de nous rendre capable de l'accomplir dans notre vie. Ici encore, la morale entretient un lien étroit avec l'aspiration de l'homme au bonheur, l'idée étant que c'est en exerçant son *ergon* propre conformément à sa nature qu'un être se rapproche de

son bonheur le plus propre. Avec certes des écarts significatifs, cette articulation de la morale et du bonheur subsiste intacte dans les pensées épicuriennes et stoiciennes, l'idée étant toujours d'enseigner aux hommes le chemin de leur véritable bonheur. Au passage, permettez-moi cette petite remarque éditoriale : au cours de ces dernières années, on a assisté à une tendance marquée de rééditer dans des éditions aisément accessibles à un large public des textes de la pensée morale antique, le plus souvent sous la forme de petits volumes[16]. Cette tendance se poursuivant, on peut supposer que ces rééditions connaissent un certain succès, tout comme, dans d'autres collections, les grands classiques de la sagesse orientale. On peut attribuer, je crois, le succès de ces rééditions au fait que ces ouvrages prennent en charge la question de l'aspiration à la vie bonne et ce, qui plus est, sous une forme littéraire élégante et agréable à l'honnête homme. En revanche, les ouvrages des philosophes contemporains sur la morale, outre qu'ils se concentrent sur la question peu attirante des règles, ont le plus souvent un tour aride et technique qui décourage l'homme cultivé non-spécialiste : pour dire les choses crûment, il n'y a guère que les philosophes professionnels pour lire *La Critique de la raison pratique* de Kant, *Morale et communication* de Habermas, *Moral Thinking* de R. M. Hare, *The Limits of Morality* de Shelly Kagan, etc. Il y a là une sorte de schizophrénie culturelle qui est assez remarquable et qu'il vaudrait la peine d'interroger, mais ce n'est pas ici le lieu. Je termine cette petite remarque éditoriale en observant que nous satisfaisons notre appétit de réflexions et d'interrogations sur le bonheur et sur la vie bonne en nous transportant en quelque sorte vers des cultures étrangères aux nôtres, soit qu'elles aient disparu, soit qu'elles soient éloignées de notre berceau culturel.

Pourquoi cette rupture moderne d'avec le style de la réflexion morale antique ? Que s'est-il passé au juste qui nous mette dans l'impossibilité de reprendre à notre compte un questionnement éthique orienté par le souci de la vie bonne ? Non pas, il est vrai qu'un tel souci soit totalement absent de la pensée contemporaine : je l'ai dit, les deux dernières décennies ont été notamment marquées par un renouveau et une réactualisation, sous le nom de l'éthique de la vertu, d'une pensée tirant son inspiration des grands philosophes de l'Antiquité, et princi-

16 Je pense en particulier à la collection d'ouvrages éditée par Arléa et comprenant notamment des titres de Sénèque, Cicéron, Lucrèce, Aristote, etc.

palement d'Aristote. Mais ce qui frappe dans ce souci, c'est le besoin qu'il a d'emprunter à des pensées très anciennes, un peu comme s'il n'était pas en mesure d'élaborer ces questions à partir de son propre fonds. Ce caractère d'emprunt autorise le soupçon que ce n'est pas là une problématique authentiquement moderne et contemporaine, ce qui expliquerait en même temps la difficulté de ce courant de pensée à surmonter le scepticisme poli auquel il se heurte dans son dialogue avec les deux courants dominants de la réflexion morale contemporaine.

Mais peut-être également qu'à réinterroger le moment et les motifs de la rupture de la pensée moderne avec la pensée médiévale héritée de la philosophie antique, nous en apercevrons mieux le sens et la portée. Au plan de la pensée, nous pouvons situer ce moment de rupture vers le XVIe-XVIIe siècles. La pensée de cette époque est dominée par une remise en question générale de l'héritage de l'âge théologique, même si la remise en cause de l'existence de Dieu est encore très prudente. Cette remise en cause s'accompagne d'une résurgence du scepticisme antique, celui de Carnéade notamment, utilisé comme arme de remise en question de l'héritage médiéval, très massivement aristotélicien.

Impossible ici d'entrer dans le détail de cette période dominée par un effort conjugué de la plupart des esprits novateurs pour renverser l'aristotélisme : de Montaigne à Lebniz en passant par Galilée, Gassendi, Descartes, Hobbes, Grotius, etc., s'impose à une vitesse prodigieuse l'idée que la science n'a à faire qu'à ce qui est mesurable et que, partant, son objet n'est plus l'essence des choses, mais bien plutôt la détermination des relations fonctionnelles qui unissent entre eux les éléments de la nature. Lorsqu'une relation régulière entre deux éléments distincts aura été reconnue, on parlera alors d'une loi naturelle. Dans la réflexion sur l'homme, on assiste à une révolution comparable : la question de l'essence de l'homme est abandonnée, et, du même coup, celle de sa destination essentielle. Chez Grotius tout comme chez Hobbes, la question n'est plus de savoir quelle est la fin propre de l'homme en tant qu'homme, mais elle est désormais celle de la possibilité de la sociabilité humaine. Et s'il doit y avoir des « lois naturelles », ce ne sont plus celles d'un être pourvu d'un *ergon* propre et réalisant son excellence dans l'exercice le plus élevé de cette fonction, mais ce sont exclusivement ces règles qui doivent assurer la possibilité de la sociabilité humaine. Le droit naturel ne s'accomplit plus dans l'idée d'une perfection humaine, mais dans la pure et simple

perpétuation de la vie sociale. Dans le même mouvement, la raison n'est plus perçue comme immanente à l'être, mais comme une simple faculté de connaître et d'ordonner, comme une faculté de conduire des opérations déterminées et de se retourner sur elles pour s'assurer de leur cohérence et de leur systématicité. La raison est désormais désengagée du domaine qu'elle investit et qu'elle ramène à un objet, strictement extérieur à elle. Parce qu'elle ne voit plus dans ce qu'elle étudie que des phénomènes qui sont la résultante de relations fonctionnelles entre les éléments qui les constituent, la pensée moderne ne peut plus reconnaître dans l'être des indications quant à son devoir-être, quant à sa finalité propre[17]. En d'autres termes, la raison ne se voit plus dicter ses fins par la nature, mais c'est au contraire elle qui lui assigne ses propres fins. Ainsi, par exemple, chez Grotius comme chez Hobbes et plus tard chez Kant également, la raison s'assigne pour fin d'exercer un contrôle sur la nature humaine afin d'assurer la possibilité de la vie collective et de sa perpétuation[18].

Il n'est pas exagéré de dire que, dès ce moment, la pensée morale moderne voit fixée sa structure essentielle : une raison qui n'a plus affaire à la connaissance de la fin véritable de l'homme et qui découvre dans l'homme un animal d'un genre particulier en ceci que sa capacité de ratiocination et d'anticipation supérieure à celle des autres animaux l'entraîne dans le tourbillon de la violence mutuelle. A partir de là, la tâche de la raison est toute tracée : assurer la possibilité d'une coexistence pacifique et, dans ce but, édicter des règles de comportement strictes et en faire garantir le respect par une autorité incontestable. En germe, dans cette structure, on trouve donc les intutitions fondatrices des pensées morales et politiques de Hobbes, de Locke, de Kant, de Hume, de Bentham, de Mill[19], etc. Il m'est impossible ici d'entrer dans des développements concernant chacun de ces penseurs, mais il serait possible de montrer, pour chacun d'eux, que ce qui en définitive fournit le critère de la validité d'une norme morale, c'est le fait que celle-ci introduit une interdiction sur certains types de com-

17 On reconnaît ici bien sûr la fameuse distinction de l'être et du devoir-être formulée dans toute sa vigueur par Hume dans le troisième Livre de son *Treatise*, éd. Selby-Nidditch, OUP, 2e éd., 1978, p. 469-470.

18 Voir notamment KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 88, AK, V, p. 453 sq.

19 Je pense ici bien sûr à *On Liberty* où Mill pose le fameux principe selon lequel les règles de justice ne peuvent interdire que les actes qui nuisent à autrui (cf. Introduction et ch. 4).

portements qui sont potentiellement dangereux pour la coexistence humaine. En dernière analyse, le critère de validité d'une norme se ramène à sa nécessité pour assurer la possibilité de la paix civile ; il n'entretient aucun rapport avec la promotion du bonheur ou l'exigence de prendre en charge la vertu des citoyens.

Une rapide remarque sur la pensée janséniste et protestante montrera à quel point cette structure de la rationalité morale moderne est profonde. Car, sans approfondir, comment ne pas voir qu'on retrouve la même forme de pensée chez Pascal. Sans doute le penseur chrétien qu'est Pascal pose-t-il la réalité d'un bien véritable de l'homme. Mais, à la différence des penseurs antiques, il pose en même temps que sa connaissance n'est pas au pouvoir de l'homme par sa seule raison. La foi, écrit-il, est un don de Dieu[20] et sans la foi il n'est pas de connaissance du vrai bien ni de la justice puisque le péché originel nous a corrompus si radicalement que nous ne pouvons plus nous arracher par nous mêmes à la concupiscence[21]. Chez Kierkegaard, deux siècles plus tard, on retrouve essentiellement la même idée[22].

Chez l'un comme chez l'autre donc, la raison humaine est irrémédiablement coupée de la connaissance de son bien et, partant, se révèle impuissante à donner à l'homme une orientation pour le guider vers son salut. Bien plutôt, ce n'est que dans l'abandon inconditionnel à la foi et dans une sorte de renoncement paradoxal de la raison à elle-même que le sujet peut recevoir le don de la grâce divine. Ce qui ne signifie nullement, pour ces deux penseurs, un abaissement de la raison. Dans sa sphère, celle-ci a un usage pleinement légitime et notamment pour régler les conflits de la vie civile. Encore une fois, donc, nous retrouvons la même structure.

Sans doute, on pourrait m'objecter que l'histoire de la philosophie moderne connaît au moins une grande tentative de renouer avec la connaissance du bien et de concevoir une synthèse entre la certitude subjective et l'objectivité de l'être. Il s'agit bien sûr de la tentative hégélienne. Mais, faute de temps, je me contenterai de relever rapidement que cette tentative, pour grandiose qu'elle soit et en dépit de ce

20 PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 279.

21 *Ibid.*, voir notamment les pensées n° 425 et 430.

22 Chez Kant, on retrouve la même inspiration dans la distinction du jugement déterminant et du jugement réfléchissant, l'exercice de ce dernier permettant de conclure à une foi rationnelle, mais pas au savoir de l'existence objective de Dieu.

qu'elle donne à penser, a cependant fait long feu. Il n'est plus beaucoup de philosophes à la prendre littéralement au sérieux aujourd'hui.

III

Ceci étant, peut-on rejouer l'aristotélisme aujourd'hui ? En d'autres termes, le scepticisme, dont j'ai dit qu'il est à l'origine de la contestation de l'héritage aristotélicien à l'aube de l'ère moderne, en est-il un trait accidentel ou essentiel ? Peut-on surmonter ce scepticisme quant à la possibilité d'une connaissance du bien véritable de l'homme ?

Plusieurs penseurs s'y sont essayés, dont, on le sait, Paul Ricoeur. On peut caractériser sa tentative par le souci qu'il a d'articuler la visée de la vie bonne à l'exigence de normes morales justes. Cette articulation s'exprime dans la désormais fameuse proposition : *visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes*. Ce qui, ici est posé comme premier, est bien le moment aristotélicien de l'aspiration à la vie bonne, en d'autres termes au bonheur. Soulignons immédiatement que, dans la proposition de Ricoeur, cette visée n'est pas celle, égoïste, d'un moi qui voudrait jouir de ses avantages à l'écart de ses semblables, mais au contraire d'un soi qui ne se sait tel que par la médiation de la réflexivité rendue possible par l'existence d'autres soi et qui, pour cette raison, aspire à la vie bonne *avec et pour les autres*. C'est ce souci des autres, et surtout la réalisation que tous les autres ne sont pas des «*toi*», que le plus grand nombre d'entre eux resteront inévitablement des «*ils ou des elles*», qui débouche sur l'exigence d'une morale constituée de normes justes, par quoi il convient d'entendre à peu près, donnant à chacun ce qui lui revient selon un principe acceptable par tous. Cette préoccupation de justice se traduit par une réflexion sur le formalisme de la loi qui s'inscrit très nettement dans le legs kantien. En somme, on peut dire que Ricoeur s'efforce d'articuler un moment kantien à un moment aristotélicien, celui-ci jouissant d'une priorité sur celui-là, qui ne prend son sens qu'en regard de la visée de la vie bonne. Cette tentative me paraît tout à fait intéressante et, à ma connaissance, est l'une des plus abouties qui soit parmi toutes celles qui s'efforcent de restaurer une perspective aristotélicienne dans la réflexion éthique. Et j'éprouve pour elle, je l'avoue, une grande sympathie en même temps qu'une certaine admi-

ration pour l'art avec lequel son auteur parvient à marier entre elles des traditions de pensée fort différentes.

La question qui cependant demeure est celle-là même qui est à l'origine de toute la pensée morale moderne. Dans *Le droit de la guerre et de la paix*, Grotius posait la question sceptique de savoir s'il existait quelque chose comme le bien propre de l'homme et répondait par la négative. Par ailleurs, à supposer qu'un tel bien existât, nous ne pourrions le connaître. Par conséquent, nous ne pouvons, concluait-il, fonder la morale sur une idée aussi vague et controversée. La conception proposée par Ricoeur offre-t-elle de nouvelles réponses à l'interrogation sceptique ? Il ne le semble pas. Aussi force nous est de concéder que, en dépit des tentatives nombreuses des représentants de l'éthique de la vertu, la difficulté de principe à laquelle se heurte l'idée d'une pensée morale prenant en charge la question du bonheur n'est en rien levée. Car même si le sceptique moderne est disposé à concéder l'idée que tous les hommes aspirent à la vie bonne, il ajoutera aussitôt qu'à ce degré de généralité, cette idée ne nous aide nullement à progresser dans la détermination des normes morales. Car de deux choses l'une : soit on donne un contenu déterminé à la notion de vie bonne, et en ce cas, on risque bien d'exclure toute une série de possibles humains, hypothèse qui va à l'encontre de notre attachement à l'autonomie et au choix par chacun de la forme de vie qui lui convient ; soit, conscient du danger d'un État gardien des bonnes pensées et des bons choix de vie, on renonce à déterminer ce contenu et on se retrouve avec le problème libéral classique d'assurer la coexistence au sein d'un même espace social de conceptions de la vie bonne radicalement opposées. Et dans ce cas, on est nécessairement amené à suspendre la question de la vie bonne au profit de celle des règles susceptibles de permettre à chacun de poursuivre sa conception du bien. Retour donc, en d'autres termes, à la case départ, c'est-à-dire à la mise entre parenthèses de la question du bien dans la réflexion morale.

La conclusion que l'on peut tirer de ce rapide survol des lignes de force de la pensée morale moderne et contemporaine est que la mise à l'écart de la question du bonheur est motivée par des raisons qui ne manquent pas de force ; et que cela explique largement l'absence d'échos que reçoivent les tentatives de ranimer une perspective téléologique d'inspiration aristotélicienne auprès de ceux qui s'inscrivent dans le prolongement de l'effort de pensée ouvert par les pionniers de la pensée moderne. En bref, parce que l'idée d'une destination essen-

tielle de l'homme paraît étrangère à la modernité, les deux courants dominants de la pensée contemporaine ne se sentent guère interpellés par le renouveau aristotélicien auquel appellent d'aucuns et, en conséquence, poursuivent leur effort de concevoir une morale se bornant à la considération des normes et de leur justification.