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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 26 (1966)

Artikel: Le fondement da la morale

Autor: Brunner, Fernand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883288

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: 14.07.2025

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

La morale, son fondement philosophique, ses rapports avec le droit

Die Beziehungen zwischen Recht und Ethik

Symposium de la Société suisse de philosophie
à Berne, le 26 et 27 février 1966

Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft
in Bern am 26. und 27. Februar 1966

LE FONDEMENT DE LA MORALE

par Fernand Brunner

On peut dire que jusqu'au XVIIIe siècle la morale trouve son fondement dans la religion. Reconnue comme rationnelle ou comme émanant de la volonté divine, elle tient toujours de Dieu son autorité. Barbeyrac, qui fut professeur à l'Académie de Lausanne, écrit en 1712 dans sa préface à sa traduction du *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf: «Sans la divinité, le devoir, l'obligation, le droit ne sont, à dire vrai, que de belles idées, qui pourront plaire à l'esprit, mais qui ne toucheront point le cœur, et qui par elles-mêmes ne sauraient imposer une nécessité indispensable d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière[1].»

Quelques dizaines d'années plus tard, Diderot conteste et le fondement et le contenu de la morale: l'honnêteté traditionnelle est bafouée et le «code de la nature», c'est-à-dire celui de l'instinct, est proclamé avec audace. On peut bien dire qu'au XVIIIe siècle, la morale chrétienne non seulement tremble sur ses bases, mais s'effondre, au moins pour un certain nombre de lettrés.

---

[1] T. I, Amsterdam, 1712, p. XXXVI.

La mise en question radicale de la morale ne cesse pas au XIXe siècle. Il y a peu de critique du mariage, par exemple, aussi violente que celle que l'on trouve dans la *Théorie de l'unité universelle* de Charles Fourier[2]. Dans un autre domaine, on a cité plus d'une fois le révolutionnaire russe Serge Netchaiev (1847–1882) à qui on attribue ce catéchisme: «Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance. Il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion – la révolution. Au fond de lui-même, non seulement en paroles mais en pratique, il a rompu tout lien avec l'ordre public et avec le monde civilisé, avec toute loi, toute convention, toute tradition, ainsi qu'avec toute moralité[3].»

Quant à notre siècle, il s'est illustré non seulement par des théories et des catéchismes, mais encore par des applications terrifiantes: on a tué en dehors du champ de bataille pour la révolution, pour la nation, pour la race, pour la science.

Sans doute, malgré les tourmentes spéculatives et politiques, l'Europe est-elle encore sous l'influence de la morale chrétienne. Sans doute a-t-elle produit des institutions qui réalisent au moins partiellement les exigences de justice, sinon de charité. Mais la morale est-elle vécue dans son rapport avec son fondement? La force contraignante n'est-elle pas le plus souvent dans les lois et les usages? Ne faut-il pas avouer que l'intérêt devient le vrai moteur de notre comportement, et que la morale est en passe de s'effacer devant les sciences qui conçoivent l'homme comme l'effet de la machine physiologique ou sociale?

Tout cela rend écrasante la tâche de parler des fondements de la morale. Les réflexions qui suivent n'ont d'autre but que d'introduire un entretien. Elles se divisent en quatre parties: dans la première, on écarte un certain nombre d'illusions contemporaines; on s'élève, dans la deuxième, vers le principe de la morale; dans la troisième, on tente d'énoncer ce principe; dans la quatrième, enfin, on en considère certaines conséquences.

I. Les refus

1. *La réduction physique.* La première doctrine que nous refuserons est l'objectivisme qui réduit le comportement humain à sa figure exté-

---

[2] T. IV, Paris, 1841.

[3] Cf. Gustave Wetter, *Le matérialisme dialectique*, Paris, 1962, p. 78–79.

rieure. L'idéal d'une description purement objective de la conduite humaine est fascinant. Se maintenir au niveau des seuls processus physiques et physiologiques, n'est-ce pas obéir à la rigueur scientifique? N'est-ce pas éviter les présupposés occultes? La psychologie sans conscience est alors comme l'astronomie ou la chimie enfin purifiées des illusions de l'astrologie et de l'alchimie.

Le behaviorisme, radical ou non, selon lequel la conduite est une série de réponses à des *stimuli*, est une tentative de réduction de l'homme à son corps. Il ne faut pas le considérer comme une doctrine sans importance, puisqu'il répond à une exigence de l'explication scientifique: *hypotheses non fingo*. Mais il est si manifestement réducteur qu'il a été critiqué même en psychologie animale. Le singe évolué qui cherche à atteindre la banane suspendue ne procède pas mécaniquement ni au hasard: il fait preuve d'une certaine réflexion et d'un certain choix des moyens.

Aussi bien, l'interprétation behavioriste de l'action humaine est-elle insoutenable. Notre conduite ne peut être ni maintenant ni plus tard réduite à un ensemble de réflexes automatiques et aveugles.

Mais, dira-t-on, ne sait-on pas que l'homme est une machine? La Mettrie n'avait-il pas raison d'écrire: «Les aliments entretiennent ce que la fièvre excite. Sans eux l'âme languit, entre en fureur et meurt abattue. C'est une bougie dont la lumière se ranime au moment de s'éteindre. Mais nourrissez le corps, versez dans ses tuyaux des sucs vigoureux, des liqueurs fortes: alors l'âme, généreuse comme elles, s'arme d'un fier courage, et le soldat que l'eau eût fait fuir, devenu féroce, court gaiement à la mort au bruit du tambour. C'est ainsi que l'eau chaude agite un sang que l'eau froide eût calmé[4].»

Combien d'arguments supplémentaires pouvons-nous avancer depuis le XVIIIe siècle grâce à la chimie biologique et à la chirurgie! Mais que l'absence de telle vitamine puisse provoquer une forme de maladie mentale et que la pression sur tel endroit du cerveau supprime l'agressivité ou au contraire la produise, qu'est-ce que cela nous apprend de plus du point de vue du moraliste? Nous savions déjà qu'en agissant sur le corps, on peut modifier le comportement moral. Est-ce à dire que notre comportement est dû aux actions exercées sur notre corps? Exercées par qui? Que ce soit par nous ou par autrui, la question demeure de savoir pourquoi on exerce cette action sur notre

---

[4] *L'homme machine...*, Paris, Bossard, 1921, p. 67.

corps. Il y aura toujours, à la base, un comportement moral de nous-même ou d'autrui. Plus s'étendra la connaissance de l'action du corps sur le comportement de l'homme, plus s'étendra la responsabilité de l'homme. Les découvertes de la psycho-physiologie, loin de l'anéantir, augmentent mon pouvoir sur moi-même et sur autrui – et l'importance de la morale.

La cybernétique fournit de nos jours une autre occasion de réduire l'homme à sa figure extérieure. L'homme-machine est décrit cette fois d'une manière strictement physique et logique. Plus besoin des complications de la physiologie, l'électronique suffit. En effet, chacun sait comment la machine imite les différents comportements humains: les réflexes, les instincts, l'intelligence et la volonté. La machine subordonne ses opérations à certaines conditions. Elle est capable de tendre vers un but en corrigeant son propre effort. Elle peut choisir entre des buts différents en fonction d'un but supérieur, qui est son état d'équilibre. L'homme apparaît alors comme une machine à finalité multiple, qui choisit la finalité satisfaisante. Il peut travailler ou prendre des vacances, aller à la montagne ou à la mer, etc. On s'élève ici bien au-dessus de la considération des réflexes conditionnés et il semble que la machine rende compte de la liberté de l'homme. Reste à savoir si le comportement libre de l'homme résulte d'un conflit de forces. Prendre à la lettre le schéma cybernétique n'aurait aucun sens: nous ne sommes pas un conflit de forces *physiques*. Une transposition s'impose donc: nous sommes peut-être un conflit de forces psychologiques. On tombe alors sur les théories dont nous allons parler; l'homme obéit à son intérêt le plus fort, et son action tend à rétablir l'équilibre psychologique rompu.

On peut aussi, il est vrai, s'élever au-dessus des platitudes de l'intérêt et admettre en nous l'existence de tendances dites supérieures, capables de commander des actions dangereuses et même le sacrifice suprême. On soutiendra alors avec un James ou un Edouard Claparède, que la volonté est un processus qui résout un problème de fins par la victoire des tendances supérieures[5]. Mais quelle est l'origine et la nature de ces tendances supérieures? Où puisent-elles la force de résister à la sensibilité? Ce n'est pas la cybernétique qui nous le dira. De deux choses l'une: ou bien la cybernétique nous réduit d'une manière absolument inintelligible à l'objectivité pure; ou bien elle

---

[5] Cf. *L'éducation fonctionnelle*, 2e éd., Neuchâtel, Paris, 1946, p. 128–133.

nous fait tomber dans la vieille théorie de la conservation de l'équilibre psychique sans résoudre le moins du monde le problème moral: les tendances les plus fortes sont-elles les meilleures? Et si les tendances les meilleures sont les plus fortes, en vertu de quoi sont-elles les meilleures?

2. *La réduction psychologique.* Il faut donc quitter résolument les interprétations objectivistes de la conduite humaine, car elles ne peuvent rendre compte ni de l'expérience ni de l'idée que nous avons de nous-même. Mais au moment de concevoir le comportement humain subjectivement, le premier degré que l'on rencontre est encore une réduction: c'est la réduction psychologique dont la forme la plus brutale est le freudisme. Cette doctrine, on le sait, réduit le sentiment moral à l'inhibition héréditaire de la sexualité et à l'intériorisation du dressage subi par l'enfant. Nous venons de passer en revue des théories qui cherchent à faire de l'homme un corps ou une machine. En voilà une qui fait de lui un organisme psychique purement irrationnel.

Mais comme vient de le montrer Paul Ricœur, si méconnaître l'animalité dans l'homme est une erreur, c'en est une autre de méconnaître l'humanité de l'homme. L'archéologie du sujet, c'est son animalité; la téléologie, son humanité. Roland Dalbiez parlait dans le même sens du point de vue causal ou réductif d'une part, et du point de vue finaliste ou prospectif d'autre part[6]. La vie mentale en effet, la morale et toutes les œuvres humaines, continue Ricœur, ne sont pas seulement un déguisement des pulsions fondamentales, mais encore un accomplissement de l'homme. Il y a en nous des projections de conflits, mais aussi des solutions de conflits. L'homme s'enracine dans son passé psychique, mais il s'efforce en même temps de le transposer dans des conceptions et des actions qui ne sont pas seulement la traduction inconsciente de cette archéologie, mais encore son dépassement dans une conscience qui cherche à se réaliser elle-même[7]. Notons au passage cette protestation contre la réduction pure et simple du psychisme au jeu des pulsions primitives.

Sous une forme moins agressive, la réduction psychologique remonte à l'empirisme de Locke. La volonté pour cet auteur est en effet déclenchée par un malaise et elle a pour objet de ramener l'équi-

---

[6] Cf. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, t. I, Paris, 1936, p. 179.
[7] Cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

libre perturbé par celui-ci. La liberté n'est donc jamais la liberté de vouloir, mais la liberté de pouvoir ou de faire. Parce que je suis fatigué, je désire faire une promenade – voilà la volonté. Rien ne m'empêche de mettre ce projet à exécution et de sortir de chez moi – voilà la liberté.

Cette conception va de pair avec un certain déterminisme: «je veux» signifie «je me rééquilibre». De là, l'admiration d'un Claparède pour Locke, médecin et observateur de la nature humaine. Car la psychologie est conçue ici dans le prolongement immédiat de la biologie: le schème directeur est celui de l'adaptation; il s'agit d'une psychologie des besoins, et la vie morale n'est rien d'autre que le comportement de l'homme qui cherche à satisfaire ses besoins.

Tout le sensualisme et l'utilitarisme moral se situent dans cette perspective. Sans doute s'agit-il de doctrines très diverses allant du matérialisme strict – recherche de la santé, du confort, de la richesse – à l'utilitarisme capable de dépasser la considération du plaisir présent et de l'intérêt de l'individu. La quantité des plaisirs comme critérium moral conduit Bentham à dépasser l'égoïsme: l'individu a besoin en effet de l'aide et de la sympathie des autres; ainsi se rejoignent l'intérêt privé et l'intérêt public.

Mais si raffiné qu'il puisse être, l'utilitariste fait toujours, du plaisir et de la peine, les seuls mobiles de la pensée, de la volonté et des actions de l'homme. Or – les néopositivistes et les analystes du langage nous aident à en prendre conscience – les utilitaristes expriment les jugements de valeur éthiques en jugements de fait empiriques. La rectitude des actions est définie en termes de plaisir et de satisfaction. Par conséquent les utilitaristes ne posent pas encore le problème moral. Dire que la sympathie d'autrui nous procure du plaisir, ce n'est pas dire que nous devons rechercher cette sympathie. C'est tout simplement mentionner une relation de cause à effet comme dans toutes les sciences naturelles.

Confondre le devoir et l'intérêt, comme le fait Bentham, c'est donc ignorer le devoir. Qu'on suive ordinairement l'utile ne signifie pas qu'on doive le suivre et ce qui est digne d'être recherché n'est pas nécessairement ce qui est recherché en fait. Pourquoi faut-il vouloir l'utile, demandait Charles Secrétan? «S'il me plaît de négliger mon profit, personne n'a rien à me dire[8].»

---

[8] *Philosophie de la liberté*, t. I, Paris 1849, p. 11.

Quand, de nos jours, un R. B. Braithwaite applique à la morale la théorie des jeux, il ne fait illusion qu'à un scientiste tel que Piaget, que la cybernétique éblouit aussi. On n'applique en effet le calcul à la morale que si celle-ci se réduit au calcul de nos avantages. Mais la question de savoir si l'avantageux est le meilleur ou de savoir quel est le meilleur ne se résout point par le calcul.

3. *La réduction sociologique.* La réduction sociologique souffre du même défaut que la réduction psychologique et attire les mêmes esprits: la morale se fonde sur des faits établis empiriquement. Mais comment peut-on passer de la constatation de ces faits à l'impératif moral, autrement qu'en réduisant la conduite humaine au déterminisme d'une nouvelle sorte de causalité? Le devoir qui se ramène à un comportement social est supprimé comme devoir. Du reste, n'a-t-on pas lancé la formule expressive: il n'y a pas de morale, il y a des mœurs? A quoi se rattache le thème de la relativité des idées morales, thème présent depuis Montaigne jusqu'à Simmel. Cette diversité, expliquée par des considérations de psychologie ou de sociologie, est conçue toujours comme un ensemble d'effets qui ne pouvaient manquer de se produire.

Telle est l'opinion d'un Lévy-Bruhl pour qui la science doit conquérir méthodiquement tout le réel, y compris les phénomènes sociaux. L'humanité se libèrera ainsi des tyrannies vénérables qui empêchent son progrès.

A vrai dire, le projet de Lévy-Bruhl est équivoque. D'une part, il s'agit de fonder une science des mœurs, non normative, située parmi les sciences de la nature. D'autre part, il est question d'améliorer la morale existante. Le lien entre les deux conceptions est fourni par la notion d'«art des mœurs» ou de science appliquée des mœurs. Le sociologue, selon Lévy-Bruhl, peut observer dans la réalité sociale telle ou telle imperfection sans recourir à aucun principe indépendant de l'expérience. Il lui suffit de constater, par exemple, que telle croyance ou telle institution sont surannées et constituent de véritables *impedimenta* pour la vie sociale. Mais ne faut-il pas répondre à Lévy-Bruhl que cette constatation cache des jugements de valeur? Nous sommes toujours en présence du paralogisme typique que constitue le passage du fait au droit; parce que les phénomènes sociaux se produisent de telle manière, il ne s'ensuit pas qu'ils *doivent* se produire ainsi.

On justifie alors ce paralogisme par une philosophie de l'histoire dont Hegel nous a donné un exemple qui conserve trop de prestige. Si les lois qu'on découvre dans l'histoire ne sont pas conçues comme simplement relatives à l'expérience, mais comme l'ordre nécessaire et absolu du développement de l'humanité, alors il n'y a plus de norme en dehors de l'histoire, et l'histoire est elle-même la vérité et le bien, et, pour parler comme Kierkegaard, elle est le jugement dernier.

On ne saurait trop souligner le danger d'une telle conception: l'unification arbitraire et mythique de l'histoire, l'érection du fait en droit, la justification de tout comme moment de l'esprit; assumé par le philosophe de l'histoire, le relativisme moral qui guette le sociologue est fondé dans l'absolu. Dès lors, l'homme doit se plier à la marche des événements: l'obligation résulte de l'histoire elle-même. L'homme est un instrument dans la main des agents de l'histoire, un moyen ou un obstacle que la réalisation de leurs plans utilise ou écrase.

Ces dangers se retrouvent évidemment dans le marxisme. «Cela arrive, cela arrivera», ne constituent plus des jugements empiriques, mais des propositions reflétant le sens de l'histoire. Ils ont par conséquent une portée normative et signifient: «Il est bon que cela arrive, il faut que cela arrive». Non pas, bien entendu, que le marxiste contemple des événements qui se dérouleraient devant lui sans lui. Au contraire il est *faire*, plutôt que *penser*, et l'histoire progresse en lui et par lui.

Voilà qui justifie toutes les ruses morales, puisque la norme est la fin de l'histoire plutôt qu'une règle transcendant l'histoire. L'individu n'a pas de pensée séparée et il n'y a pas pour lui de perfection possible: sa pensée est une partie du processus historique de connaissance, et la perfection est la fin de l'histoire. Qu'est-ce d'ailleurs que la fin de l'histoire à nos yeux de générations sacrifiées? Peut-on concevoir la fin de l'histoire sans que l'histoire finisse? Et si l'histoire ne finit pas, à quoi bon ces sacrifices[9]? Enfin, que vaut la lutte comme condition de perfectionnement? La lutte ne nous libère pas de nos imperfections morales, puisqu'elle nous lie à nos intérêts. Simone Weil écrit, avec sa lucidité coutumière: «Le socialisme consiste à mettre le bien dans les vaincus; et le racisme à le mettre dans les vainqueurs. Mais

---

[9] Cf. Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme...*, Paris, 1949, p. 42 sqq.

l'aile révolutionnaire du socialisme se sert de ceux qui, quoique nés en bas, sont par nature et par vocation des vainqueurs; et ainsi elle aboutit à la même éthique[10].»

4. *L'affirmation anarchique de la subjectivité.* Nous n'acceptons donc de ramener l'homme au déterminisme ni de son corps ni de son psychisme ni de la société ou de l'histoire. Nous ne trouvons nulle part assez d'oxygène pour que la liberté et la vie morale puissent respirer. Tournons-nous donc vers le pôle opposé, vers les défenseurs de la pure subjectivité et les adversaires de l'objectivité scientifique. Trouverons-nous chez eux une conception de la conduite humaine qui nous satisfasse davantage?

L'anarchie de la subjectivité est représentée d'abord pour nous par Nietzsche qui, après la parenthèse séculaire du christianisme, retrouve un monde sans but ni sens. Alors naît une morale de la grandeur et de la liberté créatrice, qui n'a pas d'autre fondement que sa propre fulguration: les tables de la loi se brisent, la volupté, la volonté de puissance et l'égoïsme, qui étaient des maux, deviennent des biens. La sagesse geignarde et servile est en déroute. Tout est permis.

Que peut l'homme à la fine pointe de son exaltation, sinon vouloir le retour éternel de cet instant sublime?

Mais alors à quoi bon tout détruire et éternellement tout détruire, puisque tout doit revenir? S'agit-il d'une purification ou d'un refus délirant? Il est difficile de savoir qui fut Nietzsche, mais il est probable qu'il a lancé un appel plutôt que donné une réponse et qu'il n'est pas sorti de la prison du révolté.

Comme le nihilisme individualiste du premier Sartre est différent du nihilisme cosmique de Nietzsche! Comme Sartre est plus sec! Nietzsche au moins voulait être Dieu, mais il n'y a plus de Dieu chez Sartre ni même de cosmos à qui s'unir dans un moment d'effervescence. Plus de mirage antique et mystique! L'homme se crée lui-même, sans compagnon, sans animaux fidèles, contre l'être et contre autrui, non pas maître, mais condamné, doué d'une liberté dont le poids d'absolu l'écrase. Passion inutile.

Simone de Beauvoir, heureusement, nous a expliqué qu'il ne s'agissait pas d'une morale du désespoir, mais de la responsabilité. L'homme se fait manque d'être, *afin qu'*il y ait de l'être. Sa passion ne lui est pas infligée du dehors; il la choisit. Si elle est qualifiée d'inutile, c'est

[10] *Cahiers*, III, Paris, 1956, p. 212–213.

qu'il n'y a pas de norme en dehors de l'homme qui permettrait de juger de l'utilité de sa décision. «Mais cela ne veut pas dire, continue Simone de Beauvoir, que la passion consentie par l'homme ne puisse se justifier elle-même, *se donner* les raisons d'être qu'elle n'a pas... Par son arrachement au monde, l'homme se rend présent au monde et se rend le monde présent[11].»

La pensée de Sartre serait donc ambiguë: elle ne condamnerait pas l'homme sans recours. L'homme sans doute ne peut devenir cet être qu'il n'est pas, mais il veut qu'il y ait de l'être et en cela il réussit. C'est un trait positif que d'être «seul et souverain maître de son destin». C'est une «morale exigeante» que de soutenir qu'aucune nature ni aucune loi toute faite ne peut nous accueillir et nous délivrer de notre liberté. «Il faut minute après minute lutter et risquer.» Si c'est moi qui, choisissant mes buts, en fonde la valeur, je n'ai plus d'alibi[12].

L'homme, qui était un objet au début de notre exposé, est donc bien maintenant tout le contraire. Il a pris conscience de sa subjectivité et de sa liberté qui viennent au jour par la négation de la chose. Mais malgré l'effort fourni par Simone de Beauvoir pour montrer l'aspect positif et exaltant de la pensée de Sartre, cette doctrine pouvait-elle se maintenir dans le vide qu'elle se creuse pour exister? Sartre lui-même a répondu en contractant une alliance avec la sociologie et le marxisme. L'homme est dans la nature, dans la société ou dans l'être; il ne peut pas en rester à l'anarchie de sa liberté. Nietzsche dans l'exaltation mystique peut dire que tout est permis, mais non pas Sartre qui a les pieds sur terre.

Il est vrai que l'accord de Sartre avec la sociologie n'est pas sans condition. Le défenseur de la liberté ne la renie pas; il en fait le moteur de la constitution de la société. Mais il est évident qu'il introduit l'homme dans le carcan d'une dialectique sociologique et historique où il n'est pas nécessaire qu'il se sente à l'aise: il est incapable, par exemple, dans cette perspective, d'accéder à une vérité transcendante.

Nous aboutissons ainsi à une aporie: d'une part, les déterminismes corporels, psychiques ou sociaux, ne peuvent fonder la morale; et d'autre part, l'anarchie de la liberté ne peut se maintenir. Il nous faut donc découvrir une conception de la liberté réglée qui n'offense pas notre autonomie.

---

[11] Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, 1947, I.

[12] Cf. *L'existentialisme et la sagesse des nations* dans *Les temps modernes*, Paris, 1945, p. 385–404.

II. L'accès au fondement

1. *Le devoir.* Nous nous tournerons d'abord vers Kant, au mépris de l'ordre chronologique, car nous cherchons à nous élever systématiquement vers le fondement de la morale et non pas à faire l'histoire du problème moral. Jusqu'ici nous avons rencontré des doctrines du comportement de l'homme, des sciences physiologiques, psychologiques, sociologiques, des philosophies de l'histoire, des doctrines du surhomme et du pour soi, mais pas encore de morale. En effet, les sciences réduisaient les actions de l'homme à des processus déterminés, les philosophies de l'histoire confondaient le fait et le droit, le surhomme s'installait d'une manière discutable par-delà le bien et le mal, tandis que le pour soi refusait toute autre règle que celle qu'il se donnait.

Au contraire, chez Kant la morale s'affirme dans sa spécificité. Elle transcende le déterminisme scientifique et objectif et pose la liberté, comme chez Sartre, mais une liberté réglée qui ne fait qu'un avec la raison.

Pourquoi Sartre, dans l'*Etre et le Néant* ne professe-t-il pas cette morale si avantageuse? Précisément parce qu'il ne se situe pas au niveau de la morale. Il décrit le dévoilement de l'être et l'apparition du pour soi. Il se situe au niveau d'une ontologie et non pas d'une déontologie. Pour qu'il y ait morale, il faut qu'il y ait devoir et commandement. Mais d'où viendraient-ils dans une philosophie où il n'y a rien d'autre que le pour soi se constituant lui-même en niant l'être? Si vous dites que les règles sont intérieures au sujet lui-même, au sens de Kant, vous admettez que le sujet peut être pris de deux manières, comme empirique et comme intelligible, et que c'est en tant qu'intelligible qu'il se norme lui-même et édicte une loi obligatoire et universelle. Voilà évidemment des thèses qui paraissent coûteuses et qu'on ne peut déduire de la simple considération de l'être et du néant, mais qui font la grandeur de Kant. Avec lui, nous commençons l'ascension qui doit nous mener jusqu'au fondement de la morale. Ce premier élan qui nous élève, c'est l'affirmation qu'il y a en nous quelque chose qui nous oblige moralement.

Pour la première fois – du moins dans l'exposé que nous faisons – nous entendons le langage de la morale se dissocier de celui de la science: «tu dois» et non plus «c'est». D'où cela vient-il? Evidemment de la conviction de Kant, mais d'une conviction qui ne se pose pas comme subjective, c'est-à-dire individuelle et privée, mais comme universelle et nécessaire. Reprenant la tradition rationaliste occiden-

tale, Kant admet que la volonté dont l'homme est doué est déterminée par la raison, mais non pas en vertu du syllogisme pratique aristotélicien, dont on ne voit pas très bien comment s'établit la mineure – comment savoir ce qui est bon dans telles circonstances particulières? – mais par un impératif catégorique. Tel est le formalisme kantien, c'est-à-dire la considération de la loi morale indépendamment de tous les objets possibles de la volonté.

Le kantisme n'est pas du tout la doctrine que nous professons nous-même, mais nous le considérons comme le commencement nécessaire de la philosophie morale : le devoir existe, il ne dépend pas des intérêts individuels et il est plus fort qu'eux ; ce qui est se distingue de ce qui doit être.

Ne nous laissons pas impressionner par les néopositivistes qui nous disent que les propositions morales, qui ne sont pas des propositions empiriques ni des propositions logiques, n'ont par conséquent aucun sens. Les néopositivistes sont dépassés aujourd'hui par les analystes du langage qui enseignent que les propositions morales ont un *autre* sens que les propositions de fait et les propositions logiques. Cette distinction exprime très bien la spécificité de la morale, si elle ne signifie pas que l'affirmation du devoir appartient au domaine de l'invérifiable. Car il y a des modes différents de vérification : les vérifications par les sens et par la logique ne sont pas les seules possibles. Nous pouvons vérifier, d'une manière plus complexe, mais vérifier quand même, que la conduite humaine doit être normée et qu'aussi longtemps que nous pouvons faire n'importe quoi, comme à la fin de l'*Etre et le Néant*, il nous manque quelque chose. Nous ne pouvons accepter ni l'incohérence absolue, ni la malice constante. Nous savons bien qu'elles nous détruiraient et que l'humanité en nous exige des règles et des règles raisonnables. Il serait donc faux de soutenir que lorsque Kant nous enseigne qu'avoir une volonté signifie avoir le pouvoir de déterminer ses actes par la causalité de sa propre raison, il se livre à des considérations fantaisistes et sans aucun fondement. Lorsque Kant dépasse les calculs des empiristes et les conceptions des morales du sentiment pour exiger une loi de l'action, universelle et nécessaire, il répond à une exigence de raison et de moralité, dont un examen honnête ne peut manquer de vérifier la valeur.

2. *L'apriorisme matériel.* C'est une vérification de ce genre qu'accomplit Scheler en se demandant quelles sont la portée et les limites de la

doctrine de Kant. Dans le *Formalisme en éthique*, on voit comment la critique qu'un philosophe fait d'un autre peut être non pas la destruction de la doctrine de l'autre, mais sa correction au nom d'une vérité plus large à laquelle l'autre n'a pas rendu pleine justice. Scheler n'a pas l'intention de revenir à une éthique de la satisfaction des tendances égoïstes de l'homme. Il ne s'agit nullement pour lui de proposer à l'homme, par-delà le kantisme, de rechercher l'avantageux, à la manière des morales anglaises. L'exigence kantienne de moralité pure est pour lui chose acquise, ce n'est pas à elle qu'il s'en prend, mais au formalisme que Kant a lié à son moralisme. La vie morale ne réside pas nécessairement dans l'acte de se conformer à la loi. Il faut même qu'il n'en soit pas ainsi, car l'éthique du commandement néglige la richesse qualitative de l'expérience morale et donne à la vie morale une allure sombre, militaire et répressive qui trahit la joie.

Donc l'obligation existe, chez Scheler comme chez Kant, et elle n'a rien à voir avec une causalité psychique quelconque. Mais alors que pour Kant notre pouvoir ne devient conscient qu'autant que nous considérons notre devoir, Scheler admet que nous avons, de notre liberté et de notre pouvoir, une conscience aussi immédiate que de l'obligation. Ainsi s'évanouit déjà la rigueur du commandement.

Ensuite, la conformité à la loi est remplacée par la saisie des valeurs. Le bon ne dérive pas de la conformité à la loi, mais il demeure originairement en soi comme valeur. Les valeurs constituent donc une matière du vouloir, mais non pas une matière empirique. Elles sont données hors de toute tendance et de toute induction, indépendamment de l'être réel, et *a priori*. Elles sont l'objet d'une saisie intuitive. Dans cette perspective, agir moralement, ce n'est pas vouloir le bon parce qu'il est prescrit, mais parce qu'on le voit.

Cette éthique va de pair avec une doctrine de l'agent moral conçue non pas comme le soldat du devoir, mais comme le témoin des valeurs. Il y a dans la personne selon Scheler, une richesse affective et un rayonnement qu'on n'observe pas dans l'agent kantien, tellement plus sévère. Et quoique les valeurs aient un être que le sujet ne crée pas, le sujet n'est pas brimé par cette hétéronomie, parce qu'il ne s'agit pas proprement d'une hétéronomie: notre action n'est pas réglée par des principes qui nous seraient hétérogènes. Loin de là, nous sommes destinés à l'appréhension des valeurs et c'est notre vocation. L'essence précède donc en nous l'existence, non pas pour étouffer notre liberté, comme ce serait le cas chez Sartre, mais au

contraire pour la promouvoir. L'essence n'est pas un type préconstitué, mais une source d'inspiration.

A cause de l'affinité de sa morale avec celle de Scheler et au nom de l'amitié respectueuse qui me liait à lui, je citerai encore la doctrine de René Le Senne, décédé à Paris en 1954[13]. Chez Le Senne aussi le moralisme du devoir se dépasse dans une doctrine de l'appréhension des valeurs. Chez lui aussi les valeurs s'offrent à nous sans être produites par nous. Le philosophe français conçoit en effet les valeurs comme les diffractions de la Valeur absolue ou Dieu, non pas hiérarchisées comme chez Scheler, mais situées sur le même plan, parce qu'elles expriment toutes, quoique différemment, la même unité axiologique transcendante. Le Senne tenait à cette doctrine afin d'éviter la guerre des valeurs. On comprend la guerre au niveau des instincts, mais au niveau des valeurs, n'est-elle pas un pur scandale? Et pourtant, il y a des fanatismes de la vérité, de la beauté, du bien, de l'amour. On surmontera ces erreurs en acceptant l'égale dignité des valeurs cardinales et en observant qu'on ne peut cultiver une valeur à l'exclusion des autres sans offenser cette valeur elle-même: la vérité sans la beauté se déssèche, de même le bien sans amour. C'est qu'il y a une contamination des valeurs, qui atteste leur origine commune.

Pas plus que chez Scheler, l'ojectivisme des valeurs ne porte atteinte ici à la liberté de l'agent moral. Dès ses premiers travaux, Le Senne a développé une doctrine de la contradiction, qui est une doctrine de la liberté. Dans toutes les fonctions principales de la conscience (science, art, morale et religion), l'esprit se révèle à tout moment comme supérieur à ses productions, comme éprouvant encore une insatisfaction, un obstacle, qui lui lance un défi: il lui faut résoudre un nouveau problème, produire une nouvelle œuvre. C'est en surmontant ces contradictions toujours renouvelées que l'esprit entre en contact avec la valeur: le problème résolu, la valeur vérité nous éclaire; l'œuvre d'art produite, la valeur beauté rayonne sur nous, et ainsi de suite. La valeur apparaît ainsi comme la récompense de l'effort et comme la fin et l'épanouissement de la vie spirituelle.

Cet épanouissement, qui se gagne par une multitude d'étapes et qui passe par les phases du pressentiment et de la recherche, n'est pas

[13] Cf. *Le devoir*, Paris, 1931; *Obstacle et valeur*, Paris, 1936; *Introduction à la philosophie*, Paris, 1939; *Traité de morale générale*, Paris, 1942; *La destinée personnelle*, Paris, 1951.

de l'ordre de l'avoir, mais de l'être, car le but est de valoir, et la valeur n'est pas une détermination qu'on peut avoir ou ne pas avoir. La valeur n'est pas une chose, un objet, une idée. Elle est ce qui rend la chose, l'objet ou l'idée, dignes d'être recherchés. Elle est toujours derrière la détermination qui nous la fait obtenir pour un temps: derrière la solution du problème, derrière l'œuvre d'art, derrière l'acte moral, derrière l'acte religieux. Participer à la valeur ou valoir est existence et vie. La doctrine de l'objectivité des valeurs aboutit donc à la recherche de l'épanouissement existentiel par la médiation d'une activité indéfinie dans l'ordre des déterminations.

Cette doctrine, comme la précédente, est digne d'admiration, puisqu'elle nous propose un moralisme existentiel, liant l'idée du devoir à la richesse émotionnelle pure de la vie morale. Rien de plus constant chez Le Senne que le thème du redressement et de l'effort contre les puissances d'inertie en nous. Rien de plus apparent aussi que sa thèse de la transfiguration de l'existence par la valeur. Comme chez Scheler, la dure obéissance fait place à l'exaltant accomplissement spirituel.

3. Cependant, malgré le jugement favorable que je porte sur ces doctrines, dont l'une fut défendue par un homme que je considère comme l'un de mes maîtres, je m'en écarterai. En effet, l'appréhension de la valeur ne se sépare pas des actes que nous accomplissons pour la mériter. Le Senne nous décrit fort bien le caractère de ces actes: ils consistent à surmonter une contradiction, de sorte que la valeur est la récompense de cette victoire. Mais plus d'une fois j'ai interrogé René Le Senne de la manière suivante: «Vous soutenez, lui disais-je, que nous entrons en contact avec la valeur vérité quand nous avons résolu un problème. Mais cette rencontre ne diffère-t-elle pas de nature suivant le genre du problème? Ainsi vous dites que la science nous donne accès à la valeur vérité, mais qu'est-ce qui prouve qu'elle nous donne accès à la pureté et à la plénitude de cette valeur? Peut-être qu'une autre démarche de vérité satisferait plus purement et plus totalement la conscience et nous donnerait un meilleur accès à la valeur vérité.»

Il semble en effet que l'intuition est sujette à caution, car chacun a l'intuition dont il est digne. L'intuition des valeurs nous perfectionne, mais il est plus vrai encore que nous aurons l'intuition des valeurs quand nous serons perfectionnés. C'est pourquoi je ne placerai pas

le fondement de la morale dans l'intuition des valeurs et j'opérerai un certain retour au formalisme en portant l'attention sur le dépassement de soi qui fait l'essence de la vie morale. Certes, l'éthique de Le Senne est loin d'ignorer ce moment de l'effort, car la valeur est une exigence de recherche et d'action plus haute avant d'être une récompense et une satisfaction. Elle excite au combat avant de couronner le vainqueur. Mais quand sommes-nous vraiment vainqueurs? C'est la raison pour laquelle j'opposerai à une éthique de la *participation* une éthique de l'*aspiration.*

Nous la trouverons dans les *Eléments pour une éthique*[14] de Jean Nabert, le disciple français de Fichte. Le Senne et Nabert étaient du reste liés d'amitié et leurs pensées, malgré leurs différences, ne laissent pas d'être proches.

Le fondement de la morale, chez Nabert, n'est pas l'ensemble des valeurs actuelles qui seraient autant de faces divines rayonnant sur nous. C'est le moi pur, qui est le principe de la régénération du moi concret.

Les *Eléments pour une éthique* comprennent trois livres, intitulés respectivement: les données de la réflexion, l'affirmation originaire et l'existence. Nabert présente d'abord le point de départ de sa réflexion: il le trouve dans l'expérience de la faute, de l'échec et de la solitude; ainsi se révèle le non-être qui se glisse dans notre vie et nous empêche de nous égaler à nous-mêmes. Il insiste ensuite sur l'affirmation de soi par laquelle le moi se régénère: c'est dans cette affirmation originaire que le moi puise la force de ne pas sombrer sous le poids de la faute, de l'échec et de la solitude; ces expériences négatives deviennent au contraire l'occasion des redressements par lesquels la conscience tente de se retrouver. Enfin, la dernière partie du livre expose comment cette régénération s'opère dans notre existence quotidienne.

Il ne saurait être question de suivre Nabert dans le détail de son exposé. Soulignons seulement quelques points relatifs aux trois parties de son ouvrage.

1) L'expérience morale est pour Nabert celle de la perpétuelle inadéquation de notre être à lui-même. Le moi ne fait que déterminer et faire sien le non-être essentiel dont la présence se révèle dans ses actions. Même lorsque nous avons satisfait à ce que demandait de nous le devoir, nous avons le sentiment que nous sommes demeurés en deçà

---

[14] Paris, 1943; 2e éd., 1962.

de nous-mêmes et que nous n'avons pas répondu à un secret appel que nous entendons. De même le sentiment de l'échec subsiste dans la réussite même: il se mêle toujours une déception à la satisfaction, de sorte que nous ne pouvons jamais nous arrêter à une action déterminée, fût-elle réussie. Il en va encore ainsi de la solitude que nous ne pouvons jamais surmonter tout à fait. Mais la faute, l'échec et la solitude sont l'occasion d'un perpétuel redressement par le retour de la conscience au principe qui inspire et guide son effort.

2) Ce principe est l'autre pôle de l'expérience morale. Le non-être auquel nous participons marque nécessairement toute notre vie, mais une certitude constante nous anime: celle que nous ne sommes pas tout entiers dans la faute, l'échec et la solitude. Le moi est donc empêché de désespérer de soi. Il l'est par la présence en lui du moi pur qui relève le moi concret de toutes ses chutes. Le moi concret et le moi pur ne se confondent ni ne s'excluent: l'affirmation originaire du moi pur transcende le moi concret, puisqu'il est son être véritable qui n'est pas encore réalisé et qui ne le sera toujours qu'imparfaitement; mais elle est aussi immanente au moi concret, puisque le moi concret l'assume et la réalise par le moyen d'un effort sans fin.

Quant aux valeurs, elles n'existent pas par elles-mêmes. Elles sont inséparables des actes par lesquels nous tentons d'égaler notre être à lui-même. Quand une œuvre ou une action vaut, c'est qu'une «affirmation créatrice parvient à témoigner de soi dans le monde». Il ne s'agit donc pas pour nous de participer à la Valeur absolue, mais d'assumer autant qu'il est en nous l'affirmation originaire.

3) C'est en s'engageant dans le monde et dans l'histoire que la conscience pure, encore irréelle, devient conscience réelle. Nabert décrit le rôle bénéfique des fins offertes par le monde, c'est-à-dire le travail et la culture, le rôle purificateur du devoir et du désir d'unité. Le devoir, pas plus que l'ascèse par les fins de culture, n'est dirigé contre la nature; il est destiné à la convertir plutôt qu'à la réprimer. D'ailleurs, il ne s'impose pas par lui-même, mais parce qu'il sert notre désir d'être. Et, par-delà la loi universelle, mais sans l'annuler, les consciences se rapprochent par l'amitié et l'amour. Le désir d'être, qui est aussi un désir d'unité, est porté alors à son plus haut degré. Puisque l'aspiration morale intègre les tendances et se nourrit de leur force, le formalisme moral de Nabert n'est pas exclusif: la vie morale s'oriente non seulement en fonction de la norme formelle du dépassement, mais encore selon certaines qualités matérielles *a priori* qui marquent

l'existence de leur rythme et qui sont une transposition des tendances, comme la pureté, la noblesse, la générosité, etc.

Telle est, sommairement évoquée, cette remarquable philosophie morale, qui est si proche de l'expérience que nous faisons tous, et si exigeante. Les *Eléments pour une éthique* ont paru la même année que l'*Etre et le Néant*. Les thèmes et les termes communs à ces deux ouvrages ne manquent pas: la primauté de la liberté, la subordination des valeurs au projet de cette liberté, l'existence antérieure à l'essence, etc. Mais nous avons d'un côté un existentialisme anarchique et de l'autre un existentialisme moral. Il y a une élévation chez Nabert qui n'existe pas chez Sartre, une aspiration vers la perfection qui le distingue éminemment[15]. Dira-t-on que cet idéal est une essence qui brime la liberté? Non, parce que c'est la liberté elle-même qui se conquiert et se crée au nom de l'exigence morale qui l'anime.

La philosophie morale de Nabert me paraît fondée sur les présupposés les plus restreints possibles: l'existence en nous d'une certitude, d'un *je suis*, qui nous assure sans cesse qu'aucune expérience négative ne peut nous écraser, et où nous puisons la force de nous élever au-dessus de la nature et de la facilité vers plus d'être et plus d'unité. Cependant, la morale de Nabert demeure insatisfaisante à mes yeux. Cette réalisation de la liberté, cette adéquation à nous-mêmes, nous ne l'atteignons jamais. Nabert nous le répète sans cesse: le non-être auquel nous participons est irréductible. Le propre de la vie morale est le dépassement de soi: il n'y aurait plus de vie morale si le dépassement ultime était accompli.

Cette conception de l'inachèvement nécessaire se rencontre aussi chez René Le Senne. La vie morale consistant dans l'effort pour surmonter les contradictions, le jour où il n'y aurait plus de contradictions, il n'y aurait plus de vie ni de morale. Le repos est synonyme de mort et nous n'avons jamais à devenir un état, un être dans lequel nous serions pétrifiés.

Ces deux auteurs dépendent évidemment de Fichte et de sa doctrine de la réalisation infinie de devoir-être. Mais n'y a-t-il pas un paradoxe profond à exiger de l'éthique qu'elle réalise l'impossible[16]?

---

[15] Cf. Paule Levert, *La pensée existentielle de J. Nabert* dans *Les Etudes philosophiques*, juillet–septembre 1962, p. 361—369.

[16] Cf. Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, 1963, p. 275.

On ne peut s'empêcher d'être gêné par la vanité d'un effort moral qui rencontrera toujours de nouveaux obstacles et qui n'obtiendra jamais ce qu'il vise. Il faut réparer la faute; mais nous ferons toujours l'expérience de la faute. Nous devons triompher de l'échec; mais l'échec sera toujours inévitable. Nous avons à surmonter la solitude, mais nous ne sortirons jamais de la solitude. D'un mot, l'égalité à nous-mêmes est l'idéal que nous visons sans cesse sans l'atteindre jamais.

La difficulté de la doctrine de Nabert ne tient pas seulement au fait qu'elle exige l'impossible. Elle tient encore à ceci que Nabert semble sur ce point se contredire. Pour le commun des hommes, déclare-t-il, l'égalité à soi-même est irréalisable. Mais il y a des êtres au cours des âges, des héros, des sages et des saints, chez lesquels la conscience pure s'exprime purement. Chez eux, le moi concret n'est plus un obstacle ou un voile comme chez nous: il a renoncé à lui-même, il s'est sacrifié, annulé. Ces hommes sont capables d'«actions absolues», c'est-à-dire exprimant purement le moi pur. Nous sommes, nous, impuissants à faire abstraction de notre être concret, mais «cette victoire qui n'est pour nous qu'une idée, c'est-à-dire une exigence infinie», est réalisable pour ces êtres exceptionnels. Voilà donc l'irréalisable réalisé.

N'y a-t-il pas là deux difficultés qui doivent nous faire réfléchir?

III. Le fondement

1. *L'unité transcendante du moi pur et du moi concret.* C'est de la double critique que je viens de faire de la doctrine de Jean Nabert que je vais partir pour me placer à mon propre point de vue. Je ne comprends pas que Nabert nous impose une obligation d'égalité avec nous-mêmes qu'il dit au-dessus de notre condition. Je comprends encore moins après cela que certains hommes soient pourtant capables de cette égalité de soi à soi. Cette contradiction est le signe de l'insuffisance du système de Nabert et de la nécessité où est sa doctrine d'éclater vers une conception toute différente.

Si en effet, des «actions absolues» sont possibles, on ne peut plus décrire la vie morale comme un effort sans terme, ni poser l'inadéquation de nous-mêmes à nous-mêmes comme inéluctable. L'homme est un être qui est destiné, non pas à lutter sans cesse contre l'inadéquation de lui-même, mais à reconnaître «l'identité de son être le plus intérieur et du principe suprême». Peu importe ici que l'expé-

rience dont il s'agit soit exceptionnelle. La question s'élève de savoir quelle est la norme ou l'homme véritable. Il faut répondre que l'homme véritable est celui qui est capable d'actions absolues, parce qu'il a réalisé le devoir-être en lui ou l'adéquation de soi avec soi.

Dans ces conditions, pour savoir ce qu'est l'homme et le Principe qui parle en lui, nous n'interrogerons pas le grand nombre des hommes, mais ceux qui, tout en étant l'exception, sont cependant l'idéal qui nous est proposé. Or celui en qui ne subsiste plus que le *je suis* qui était à la source de son désir d'être, l'éprouve non pas comme une exigence qu'il vient de réaliser, mais comme une plénitude éternelle dans laquelle il se réalise lui-même. Ce n'est pas une supposition; c'est la leçon des spirituels qui dans l'antiquité, au moyen âge et sur d'autres continents, ont parlé de l'union avec le Principe. Le Principe existe pour eux dans sa perfection indépendamment du mouvement qu'ils font pour s'approcher de lui.

Certes, le philosophe réflexif qu'est Nabert ne peut penser autre chose que ce qu'il éprouve: il s'éprouve comme être fini et temporel, animé par une *exigence* infinie et intemporelle. Comment sortirait-il de lui-même pour décrire la plénitude d'un Principe qu'il n'est pas encore? Et pourtant, d'une manière remarquable, cette philosophie réflexive admet l'existence au moins exceptionnelle d'une réflexion où la pensée ne ressent plus l'exigence infinie et intemporelle comme sa limite, mais comme son être. La perspective alors se renverse: l'idée kantienne devient la réalité, et on retrouve la métaphysique traditionnelle. La réflexion ne se situe plus *entre* le moi concret et le moi pur, mais à l'intérieur du moi pur.

La question se pose évidemment de savoir s'il convient de parler de cet état de la réflexion sans y être installé. Et de fait, on en parle peu de nos jours, parce qu'on ne le connaît plus guère. Mais si l'on prend au sérieux ce que d'innombrables penseurs nous disent de cet état, si l'on pense qu'il a été effectivement atteint et qu'il peut toujours l'être en principe, enfin si l'on a de bonnes raisons de ne pas être satisfait des conceptions de l'homme et de la morale qui nous sont proposées aujourd'hui, il est légitime, semble-t-il, de parler, avec la réserve et le repect convenables, du fondement de la morale tel qu'il se présente dans cette perspective.

Le fondement de la morale n'est pas l'affirmation originaire qui se pose comme pure exigence d'être au sein du moi concret. Il est cette même affirmation conçue non pas comme exigence à réaliser, mais

comme réalité éternelle, dans laquelle le moi pur comme plénitude d'être et le moi concret saisi au-delà de sa concrétion empirique subsistent dans l'unité. Appelons Moi suprême ce fondement ultime de la moralité. La tradition occidentale l'autorise, puisque chez elle *Ego* est un des noms de Dieu et même, selon certains, un nom qui ne convient qu'à Dieu à cause de l'éminente singularité et de la pureté de sa substance qui ne contient rien qui ne soit elle-même, ni accident ni qualité ni forme[17].

2. *Le Moi suprême comme Etre.* L'être du Moi suprême qui s'est substitué maintenant au devoir-être du moi pur n'est ni une chose de notre expérience objective ni l'étant ni l'Etre heideggériens. Il est une vie vécue intérieurement et spirituellement, qui ne se rapporte à rien d'autre qu'elle-même et qui ne peut être appréhendée qu'en elle-même. En disant que le Moi suprême est l'Etre et non l'Idéal, on veut dire qu'il est considéré en lui-même et dans sa perfection.

L'Etre du Moi suprême ou ce Moi suprême qui est, est à la fois le principe de la morale et le sommet de la métaphysique. Il est le principe de la morale, parce qu'il est l'Etre véritable de tout homme, auquel par conséquent tout homme doit s'égaler. Il est le sommet de la métaphysique, parce que la métaphysique s'achève ou commence en lui suivant qu'elle monte au principe de ce qui est ou qu'elle en descend.

Donc le pratique et le théorique fusionnent. Pourtant n'avons-nous pas noté plusieurs fois, en commençant, que «cela doit être» et «cela est» sont des propositions irréductibles? Le cas ici n'est pas le même: la proposition de fait concerne l'absolu. Quand on pose la perfection comme être, on la pose en même temps comme idéal, et si le Moi suprême existe, il oblige *ipso facto*. Ou encore, si l'on considère la structure rationnelle de la connaissance empirique du monde, on se situe dans l'ordre du connaître auquel l'ordre de l'Etre absolu est hétérogène; dans ce cas, ne partant pas du devoir, on ne le rejoindra jamais. Mais s'il s'agit de l'Etre transcendant, l'indicatif a le pouvoir de l'impératif.

On peut dire tout aussi bien que fusionnent le formel et le matériel. En effet, la juxtaposition du parfait et de l'imparfait institue pour l'imparfait une règle pure de dépassement de soi. Mais aussi bien, l'union avec le parfait offre l'*a priori* matériel le plus haut qui soit.

[17] Cf. Eckhart, *Expositio libri Exodi*, cap. III, v. 14, *Die lateinischen Werke*, II, Stuttgart, 1954, p. 20.

3. *Intériorité radicale et libération.* Le moi pur dont parlait Nabert était encore vide et abstrait. Il avait besoin pour se réaliser des entreprises du moi concret. Il se donnait, dans ses actions et ses œuvres, les médiations qui lui permettaient de s'éprouver et de se faire. Rien de tel pour le Moi suprême. Il n'a pas besoin de s'investir dans le monde et de se réaliser. Sa vie est purement intérieure et celui qui s'approche de lui ne s'introduit pas dans la nature et l'histoire, mais s'en libère. Une morale dont le fondement est en même temps le terme de la connaissance est une morale de la libération.

Quand on veut que la morale soit autonome, on conçoit la connaissance sous la forme du savoir scientifique moderne. Mais la connaissance métaphysique a été, dans l'antiquité et au moyen âge, un exercice spirituel de libération. Les anciens et les médiévaux professaient souvent le vrai, le beau ou le bien plutôt que l'obligatoire, parce que ces objets constituaient un appel au dépassement de soi dans une connaissance libératrice. La morale autonome a surgi quand il n'y eut plus de science absolue. C'est à défaut de science absolue que Kant fonde la morale sur le commandement pur.

Comme l'intellectualisme, le naturalisme moral peut avoir un sens tout différent de celui qu'on lui prête d'ordinaire. Nabert observe lui-même que, dans le cas des saints ou des héros, la nature n'est plus un obstacle à la liberté, mais son instrument docile: «Dans cette conspiration de la liberté et de la nature, rien ne transparaît qui pourrait faire penser à une victoire difficilement remportée par la première sur la seconde[18].» Par conséquent les morales de l'effort s'évanouissent et un naturalisme régénéré surgit devant nous: la liberté n'apparaît plus comme un combat, mais comme une victoire; elle règne sur la nature qui se subordonne à elle pour former avec elle comme une nature surnaturelle. Il y a un terme à l'effort, c'est de faire sans effort ce qu'on faisait avec effort. On met fin à l'obligation en ne lui opposant plus de résistance. Le sentiment de la conformité à l'ordre universel se substitue alors à la conscience d'obligation.

A cette lumière nouvelle, il faut revoir aussi la question de l'eudémonisme. La recherche du bonheur n'est pas nécessairement la poursuite d'une satisfaction intérieure ou venue du monde, mais la recherche de notre être lui-même. Car la faute, l'échec et la solitude sont des malheurs dus à l'inégalité de notre être avec lui-même. Si le

---

[18] *Eléments pour une éthique*, p. 211.

rapport de la conscience empirique à la conscience pure est transparence absolue, la conscience qui a dépassé sa limitation par détachement de soi, a dépassé *ipso facto* son malheur. Elle est chez elle.

IV. Conséquences

Formulons encore quelques corollaires des principes posés.

1. *Le moi empirique et le Moi suprême.* L'agent moral, disions-nous, n'a pas à réaliser le Moi suprême, mais à se réaliser en lui. Admettrons-nous, comme certains le voudraient, que le progrès moral soit illusoire, puisque l'idéal est déjà réel? Mais pourquoi le fait que nous ne sommes pas encore celui que nous sommes vraiment devrait-il entraîner la conséquence que l'idéal que nous visons soit irréel? Il faut penser au contraire que notre effort ne peut être suspendu au vide d'une exigence encore irréalisée. Il semble insuffisant de constater comme un fait l'exigence en nous sur laquelle repose toute la morale. Il faut l'expliquer, et on l'expliquera en y voyant l'appel d'une Actualité permanente que certains hommes ont rejointe et que tout homme est invité à rejoindre dans cette vie ou dans une autre. Cet Acte pur n'est pas un en soi qui ne nous concerne pas, mais au contraire Celui en qui nous avons l'être et la vie.

On parlera peut-être encore de l'affaiblissement du moi empirique qui n'a plus à réaliser l'absolu, mais à se réaliser en lui. Mais l'agent moral a autant de réalité si le moi pur est le Moi suprême que si le moi pur est irréel. Dans les deux cas, il est imparfait et situé à un niveau intermédiaire de réalité. Dira-t-on que change au moins la signification de son action, que réaliser ce qui n'est pas encore et s'unir à ce qui est déjà font deux, que dans un cas on se fait et que dans l'autre on se défait? Mais qu'on veuille bien se souvenir de la vanité d'un progrès indéfini et de l'inintelligibilité d'un processus allant de la puissance à l'acte! De plus, l'union avec le Moi suprême n'entraîne pas d'autre suppression que celle du malheur et de l'ignorance.

On peut élever encore une autre objection en soutenant inversement que le moi empirique défini par rapport au Moi suprême voit son importance démesurément gonflée. Il faut répondre encore une fois que le moi empirique demeure ce qu'il est et que lorsqu'il est uni au Moi suprême, s'il le peut, il n'est plus le moi empirique, la conscience ayant trouvé le chemin de son être le plus intérieur.

2. *L'intériorisation ne va pas sans l'action.* Nous avons souligné l'intériorité radicale du Moi suprême: il n'a rien à chercher hors de soi. Mais cela ne signifie pas que l'action soit condamnée. Celui dont l'être est égal à lui-même est en un sens plus qu'humain, mais cela ne l'empêchera pas d'agir, non par lui-même, mais par le Principe, comme on le voit dans la Bhagavad-gîtâ ou chez saint Paul.

A tous les stades du progrès spirituel, ces propos de Suso sont valables: «Quand chez quelqu'un, l'intériorité passe dans l'extériorité, l'intériorité lui est plus intérieure que si l'intériorité ne reste que dans l'intériorité.»

Il y a donc aussi un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, mais qui ne rompt pas avec l'intériorité. Le but de l'agent moral n'est pas de disparaître d'ici-bas, puisqu'il y a été placé, mais d'y agir conformément au Bien auquel il reste uni.

L'intériorité n'exclut pas l'activité, parce que l'honnêteté exige qu'on éprouve ses convictions au contact du monde et qu'on harmonise ses actions avec sa vie intérieure; et la bonté commande d'être attentif à autrui et de l'aider. Le recueillement est au service de l'action: n'est-il pas la condition d'une activité mieux fondée? Etre dans l'action seulement, c'est être dans l'ignorance et dans l'obscurité. C'est être seulement à l'extérieur de soi et des autres.

Beaucoup d'esprits, de nos jours, sont très opposés à une morale fondée dans l'intériorité, parce qu'ils pensent l'homme et son comportement au niveau de la société. J'ai déjà dit que je ne pouvais accepter leur réduction de l'homme au social, la limitation et les déterminismes qu'elle impliquait. Mais je leur dois encore une réponse, car leur crainte de voir l'individu se replier sur soi quand il s'agit de l'humanité entière est honorable. Je dirai alors que si je refuse de voir dans les consciences des facettes de la conscience sociale, je ne crois pas, d'autre part, que l'intériorisation radicale dont je parle sépare les consciences les unes des autres. Au contraire, plus les consciences se situent à la périphérie d'elles-mêmes, plus elles sont opposées les unes aux autres par leurs intérêts inévitablement divergents et par leur volonté de puissance. Mais plus elles s'intériorisent, plus elles s'élèvent vers l'unité, capables davantage de se détacher de leurs intérêts propres et de comprendre les autres consciences. L'intériorité n'isole pas, car il y a une unité des consciences en profondeur. Seule cette unité est réelle et n'est pas tyrannique; c'est seulement au fond de nous-mêmes qu'est un Moi qui n'est pas exclusif.

3. *Le Moi suprême comme fondement des règles morales générales.* J'ai déjà dit que le Moi suprême comme Etre est en même temps celui que nous devons être, et qu'en ce cas, le passage de l'être au devoir ne présente pas la difficulté que Hume ou Poincaré observait déjà avant la philosophie anglo-saxonne contemporaine[19]. Je n'y reviens pas.

Je n'insisterai pas non plus sur la manière dont le Moi suprême exerce sa fonction de fondement pour les règles relatives au respect de soi et au respect d'autrui. Dès le moment où est constaté en nous le pouvoir de redressement moral ou de régénération, le rapport de la conscience au Moi suprême est découvert et par conséquent le fondement du respect de soi. Toute régénération de soi après une faute ou un échec est identiquement un geste de respect de soi fondé dans le rapport de la conscience au Moi suprême. La transcendance du Moi suprême par rapport à l'agent fonde donc les règles relatives au respect de soi.

Quant au respect d'autrui, il révèle le Moi suprême non seulement comme transcendance, mais encore comme unité. Le Moi suprême est unité en vertu de sa transcendance même: je ne suis pas seul à me rapporter à la transcendance du Moi suprême, mais encore toi, vous. S'il est en moi plus que moi-même, il est en vous plus que vous-même et plus que moi-même. J'ai donc à vous respecter comme j'ai à me respecter. Chacun de nous est suspendu au même Etre et à la même obligation.

L'accomplissement du respect est l'amour.

Il faut lire le commentaire que Maître Eckhart donne, par exemple dans le douzième sermon allemand, de la parole du Christ: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même.» «T'aimes-tu réellement toi-même, écrit Eckhart, tu aimeras tous les hommes comme toi-même. Tant qu'il y a un seul homme que tu aimes moins que toi-même, tu ne t'es jamais vraiment aimé toi-même. Ce n'est que lorsque tu aimes tous les hommes comme toi-même que, dans un seul homme, tu aimes tous les hommes, et cet homme est Dieu et homme[20].» Ainsi l'unité de tous les hommes, qui fonde le respect d'autrui, est identique à la transcendance qui fonde le respect de soi.

Cette doctrine est celle même que Jean Nabert repousse sous le nom

---

[19] Cf. Paul Gochet, *Raison et morale dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine* dans *Revue universitaire de science morale*, 1965, fasc. 3.

[20] *Traités et sermons*, trad. Aubier-Molitor, Paris, 142, p. 177. *Deutsche Werke*, t. I, Stuttgart, 1958, p. 195.

de réalisme de l'Un. Mais la transformation que nous avons proposée de la doctrine de Nabert est valable ici comme ailleurs: l'Un, qui se manifeste comme *exigence* d'unité, est en soi *perfection* de l'unité, et la réflexion ne s'y perd pas, mais s'y trouve.

4. *Les règles particulières.* Mais une difficulté se dresse devant nous. Le respect de soi et le respect d'autrui désignent les règles morales d'une manière générale. L'histoire et la géographie nous font connaître une diversité de morales qui enseignent toutes, quoique différemment, le respect de soi et d'autrui.

En d'autres termes, on voit assez bien comment monter de la diversité des règles au fondement suprême, mais on ne voit pas comment descendre du fondement suprême à tel système de règles à l'exclusion des autres.

Il est peu satisfaisant de distinguer les systèmes de règles en les situant à des niveaux différents de civilisation. L'évaluation de ces degrés de civilisation est délicate et il semble bien qu'à niveau égal, une diversité morale soit possible.

Pour résoudre cette question, il faut se rappeler que la première fonction d'une règle est d'être une règle, c'est-à-dire de suppléer à l'instinct qui ne nous guide pas comme il guide les animaux, et à la facilité qui nous avilit et nous détruit. La seconde fonction de la règle est de servir l'aspiration morale, c'est-à-dire le dépassement de soi vers l'Etre et l'Un. Car il y a des règles indifférentes ou immorales. L'essentiel de la règle réside donc dans sa dimension morale formelle et par conséquent peu importe en un sens la diversité des codes moraux, pourvu qu'ils conduisent au même dépassement de soi vers soi.

Mais cela ne résout pas notre problème: qu'est-ce qui fonde tel code moral particulier, puisqu'aussi bien je ne puis leur obéir à tous à la fois? Ce n'est pas la nature, car la nature est un aspect commun à toutes les morales, plutôt qu'un principe de distinction. Toutes les morales s'inspirent de la nature en exigeant les soins à donner aux enfants. En ce sens, il y a des *a priori* matériels communs, de même qu'il y a un *a priori* formel commun. Ce n'est pas non plus la loi civile, puisqu'il s'agit justement de découvrir le fondement de la loi civile. Ce n'est pas le fait que nous vivons dans telle société particulière, car nous retomberions au niveau du déterminisme ou de l'utilité, que nous avons critiqué en commençant.

Ce qui autorise un code moral particulier, c'est à nos yeux une reli-

gion particulière. C'est elle qui, venant de l'Etre et de l'Un, particularise le culte que nous devons à l'Etre et à l'Un par nos pensées et nos actions. Quant à la question du choix de la religion, sauf dans le cas d'une décadence ou d'une supériorité évidentes, elle ne se pose pas, pas plus que ne se pose le choix de la nourriture quand nous avons faim.

Dans ces conditions, si ce sont les religions qui donnent leur autorité aux différents codes moraux, la recherche du fondement de la morale passera par la religion. Je veux dire qu'on ne s'élèvera au fondement de la morale que si l'on comprend qu'il est au cœur de la religion elle-même. C'est elle qui, par un chemin particulier de pensée et d'action, donne accès à l'universalité de l'Etre ou de l'Un, dont elle vient et dont vient la morale.

BEMERKUNGEN ZU DEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN RECHT UND ETHIK

von Hans Schultz

Wer sich über die Beziehungen zwischen Recht und Ethik äußert, greift ein in eine Auseinandersetzung, welche die abendländische Philosophie seit ihren Anfängen in höchst intensiver Weise führt und die gerade in den letzten Jahrzehnten mit größter Lebhaftigkeit wieder aufgenommen wurde[1].

[1] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt: Hans Barth, Pestalozzis Philosophie der Politik, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1954; ders., Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie, ebendort 1958; Emil Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943; Helmut Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 1950; Erich Fechner, Rechtsphilosophie, Tübingen 1956; W. Friedmann, Legal Theory, 3. Aufl., London 1953; Carl J. Friedrich, Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1955; Heinrich Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie, München u. Berlin 1964; Ulrich Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, Frankfurt a. M. 1962; Kultur und Norm, Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung, Band II, Berlin 1957; Werner Maihofer, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt a. M. 1954; ders., Vom Sinn menschlicher Ordnung, ebendort 1956; Hans Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 1962; ders., An den Grenzen des Rechts, Die Frage nach